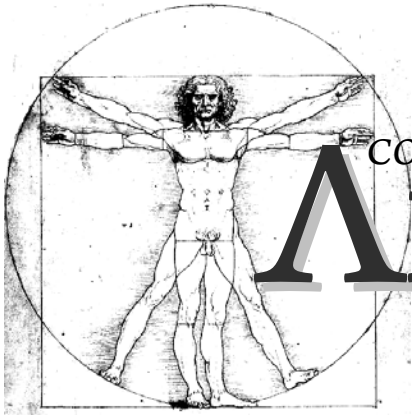


НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЗАХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР
ІНСТИТУТ СОЦІОГУМАНІТАРНИХ ПРОБЛЕМ ЛЮДИНИ



СОЦІОГУМАНІТАРНІ ПРОБЛЕМИ ЛЮДИНИ

*Філософсько-світоглядні засади
буття людини*

*Філософсько-культурологічні
проблеми мови і комунікації*

Політичні виміри свободи людини

Психологічне здоров'я особи і суспільства

Рецензії

№ 5 | **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.

Свідectво про реєстрацію: КВ № 11107 від 28.02.06

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

Тел.: (032) 261-07-22; **e-mail:** zncnan @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'ютерне верстання Н. Лобач

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

ЗМІСТ

Філософсько-світоглядні засади буття людини

Володимир Мельник. Соціогуманістичні імперативи та проблеми науково-технічного поступу	7
Володимир Волошин. Епістемологічний релятивізм: pro et contra (людина, що пізнає, та її можливі світи)	27
Надія Гапон. “Антігона” у руслі філософської проблематики сучасності	36
Володимир Ільїн. Епоха “пост”: людина в перспективі “нової духовності”	43
Валерій Стеценко. Антропологічні виміри екзистенціальної філософії.....	50
Ольга Муха. Трансформація людської тілесності у XXI ст.	60
Олександра Кендус. Процес саморефлексії особистості через основні понятійні форми ідеалу	69
Павло Содомора. Співдія вибору і скерування в діяхронному аспекті	76
Тарас Полянський. Справедливість і заборона зловживання правом: філософсько-правовий аспект	83

Філософсько-культурологічні проблеми мови і комунікації

Андрій Пашук. Мова і нація	92
Флорій Бацевич. Лінгвокультурні аспекти комунікативної толерантності.....	108
Ростислав Якуц. Взаємозв'язок настанови та внутрішньої форми мови	120

Політичні виміри свободи людини

Іван Варзар. Тріада “етноісторична нація–політична нація–політичний клас” в політичній думці Європи Нового часу та сучасної України	128
--	-----

Світлана Наумкіна. Дихотомія еліта—маси як основний методологічний принцип соціально-політичного аналізу суспільства 144

Володимир Горбатенко. Людина і суспільство в ситуації постмодерну: філософсько-політичні детермінанти..... 151

Наталія Мельникова. Метод аналізу політичних міфологічних оповідей 167

Психологічне здоров'я особи і суспільства

Католік Галина. Особливості ціннісних орієнтацій “золотої молоді”.. 174

Вікторія Гупаловська. Емпіричне дослідження ґендерних особливостей задоволення жінок життям 185

Руслана Карковська. Маніпуляція в телефонному консультуванні 201

Мар'яна Сімків. Соціально-психологічні аспекти ставлення до грошей..... 209

Марія Коваль. Перебіг процесу індивідуації в контексті кризи середини життя 218

Антон Ананьєв, Юрій Вінтюк. Професійна орієнтація і здоров'я учнів шкіл: соціальний аспект проблеми 225

Рецензії

Людмила Рижак. Філософська рефлексія розвитку науки і техніки в XX ст. 236

CONTENTS

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

Volodymyr Melnyk. Socio-humanistic imperatives and the problems of scientific and technical advancement.....	7
Volodymyr Voloshyn. Epistemological relativism: pro et contra (a cognizing person and the "possible worlds")	27
Nadiya Hapon. "Antihona" in the context of the update problematic philosophy.....	36
Volodymyr Ilyin. The "post" epoch: a man in a perspective of "New spirituality"	43
Valeriy Stetsenko. Anthropological dimensions of existential philosophy	50
Olha Mukha. Transformation of human bodiness of the XXI-st century on the way to "future body"	60
Olexandra Kendus. A process of a personality reflection through the basic conceptual forms of an ideal	69
Pavlo Sodomora. Coexistence of choice and gubernation in the diachronical aspect	76
Taras Polianskyi. Justice and the abuse of right prohibition: a philosophical and legal aspect	83

Philosophico-culturological problems of language and communication

Andriy Pashuk. A language and a nation	92
Floriy Batsevych. Linguo-cultural aspects of communicative tolerance	108
Rostyslav Yakuts. Correlation of precept and the inward form of a language	120

Political Dimensions of Freedom of a Personality

Ivan Varzar. A triple "ethnohistorical nation–political nation–political class" in European political science of modern era and contemporary Ukraine.....	128
--	-----

Svitlana Naumkina. Dichotomy “elite – masses” as a basic methodological principle of social-political analysis of a society	144
Volodymyr Horbatenko. A person and a society in a situation of the postmodern: philosophical and political determinants	151
Natalia Melnykova. A method of analysis of political mythological narrations	167

Psychological Health of a Person and Society

Halyna Katolyk. Features of values’ orientations of the “golden youth”	174
Victoriya Gupalovska. An empiric research of gender peculiarities of the women’s satisfaction by life.....	185
Ruslana Karkovska. A manipulation in telephone advising.....	201
Mariana Simkiv. Socio-psychological aspects of attitude to money	209
Maria Koval. The process of individuation in the context of the midlife crisis	218
Anton Ananiyev. Yuriy Vintyuk. A professional orientation and health of students of schools: a social aspect of a problem.....	225

Reviews

Liudmyla Ryzhak. Philosophical reflection on development of a science and technique in the 20 th century	236
--	-----

Філософсько-світоглядні засади буття людини

УДК 165.74:316.422.44

СОЦІОГУМАНІСТИЧНІ ІМПЕРАТИВИ ТА ПРОБЛЕМИ НАУКОВО-ТЕХНІЧНОГО ПОСТУПУ

Володимир Мельник

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

Проаналізована сутність техніки, феномену технічного загалом, обґрунтовано положення про їх соціокультурну обумовленість. Розкрито вплив технізації життєдіяльності людини на процеси духовної та культурної деградації й відчуження. Розглянуто змістовні характеристики технократизму як визначальних передумов у системі життєдіяльності людини та суспільства. Досліджуються соціокультурні й антропологічна сутність науки і техніки як визначального чинника в процесах гуманізації науково-технічного поступу.

Ключові слова: наука, техніка, антропоцентризм, гуманізація науки і техніки.

Строкатий і багатоликий світ європейської цивілізації ще донедавна – на початку ХХ ст. – репрезентувався як система, що динамічно розвивається, долаючи проблеми та суперечності на шляху якщо не до ідеального суспільства, то, у всякому випадку, гармонійного й гуманного. Гармонійного – з погляду взаємодоповнювального розвитку різних національних культур і потенційних можливостей щодо оптимізації системи “людина – природа”, гуманного – як такого суспільного стану, де соціально-політичні й науково-технічні чинники становлять коеволюційну систему, орієнтовану на людину як самоціль та найвищу цінність.

Проблеми, котрі накопичувались упродовж усього ХХ ст. (екологічна криза, антагонізм у відносинах на європейському континенті різних культур, перманентно-нестихаючі локальні військові протистояння, криза демократії та раціоналізму як універсальних способів організації життєдіяльності людини і суспільства, фінансові кризи, домінування подвійних стандартів у міждержавних стосунках та ін.), поставили під сумнів не лише реальність гуманістичних імперативів розвитку європейської цивілізації, а й, власне, її майбутнє як таке. Важливою умовою й опорою в подоланні негативних тенденцій у цивілізаційному розвитку є науково-технічний прогрес. На нього небезпідставно покладають провину в нинішніх бідах та негараздах і водночасно у ньому бачать чи не єдиний реальний чинник виходу з кризи та подолання цих проблем. У контексті реальної оцінки феноме-

ну “науково-технічний прогрес” постає питання про “уточнення”, “оптимізацію” перспектив і пріоритетів його розвитку, передусім – про гуманізацію науково-технічного поступу як подолання технократичних тенденцій та переорієнтації спрямованості науково-технічної діяльності на всебічний розвиток особистості, її самотворчих інтенцій, ствердження цінностей толерантності, взаємоповаги, морально-духовних вартостей. У такій системі цінностей визначальними є принципи екологічно-гуманних відносин із природним оточенням та відтворення своєрідних (найчастіше – етнонаціонально-культурних) способів самобуття людини у світі, що визначають як проблему ідентичності.

На нашу думку, “пускові механізми” гуманізації науково-технічного розвитку варто відшукувати у внутрішньо іманентних структурах цієї системи – техніці й науці, а також вибудувати нову стратегію у взаєминах із природою та встановити певні імперативи науково-технічного поступу. Зрештою, це становить об’єктивно-онтологічні засади гуманізації, які “почнуть працювати” за умови моральної відповідальності особи та політичної відповідальності суспільства.

Передусім зазначимо: сьогодні аксіоматично сприймається твердження про те, що вся історія людства нерозривно пов’язана з розвитком і вдосконаленням технічних засобів, котрі набагато посилюють перетворювальні можливості людини. Досконалість техніки, рівень технологічної озброєності суспільства стали не тільки (а, можливо, і не стільки) синонімом процвітання та благополуччя, скільки причиною погіршення природної основи буття людини, змін і деформацій у традиційних уявленнях про моральні й соціальні цінності. Змінюється не лише довкілля. Формується і розвивається техносфера – “друга природа”, внаслідок чого трансформуються два взаємопов’язані світи – світ буття людини та її внутрішній світ, визначальні сенсожиттєві цілі й цінності. Під сумнів ставиться самоцінність людської долі. Водночас виявляються порушення міри людського відношення до природи. Чи не є рівнозначним це твердження до деформацій відомого “морального закону в людині”, власне, людської сутності людини?

Безперечно, що техніка сама собою, якою б потужною та досконалою вона не була, не визначає оптимістичну перспективу людства. “Технологічна агресія” призводить до краху людського у людині, згубних перспектив втрати людської ідентичності. Тим паче, людина в умовах глобальної, планетарної й особистісно-індивідуальної технізації перетворюється на об’єкт маніпулювання технотронним суспільством.

Одна з програм унебезпечення людини та природи від загроз, які породжують процеси необмеженої експансії техніки, пов’язана з поширенням та імплементацією у соціальну практику ідеології технократизму. Очевидно, що створення і використання нових технічних структур передбачає постійну рефлексію техніки з певних позицій. Ідеться насамперед про екологічну доцільність і соціальну адаптивність, можливість реалізації гуманістичних цінностей та перспектив оптимістичної моделі цивілізаційного поступу. Безумовно такі підходи – нормативістські, оскільки закладають соціально-етичні нормативи техніко-технологічного зростання. Так, Г. Гаштейд вважає за необхідне розвивати просвітницький проект стосовно технічного прогресу та пропонує своєрідну “пошукову матрицю” етики техніки, яка передбачає п’ять нормативних принципів: узгодженість із основними свободами; підтримка головних свобод людини; за-

безпечення соціальної справедливості; однакові шанси для майбутніх поколінь; гідне життя людини [19, с. 257].

Реалізація такої етичної програми – вагома й актуальна проблема, але, вочевидь, залежить від політично-соціальних чинників і тому є радше моральним запитом до суспільства. Якщо ж взяти до уваги, що управління суспільством – від прийняття рішень до їхнього виконання – цілком і повністю визначається технократичним дискурсом, то прагматична оцінка просвітницької моделі етики техніки достатньо песимістична.

Цілком природне у цьому контексті прагнення з'ясувати сутність техніки, технічного загалом, виявити закономірності й межі технічної діяльності, технічного прогресу, встановити міру експансії техніки. Тобто питання полягає у розв'язанні завдань про власне людські виміри технічного феномену, гуманітарні імперативи технічного розвитку. Для відповіді на ці питання, які, по суті, є фундаментальні в колі проблем філософії техніки, необхідно подолати обмеженості поверхово-схематизованих підходів до техніки як чогось зовнішнього стосовно людини та її діяльності. Треба мати на увазі, що сучасна техніка нерідко є визначальним чинником вирішення не лише соціально-економічних та екологічних проблем, а й політичних, суто наукових та ін.

Аналізуючи соціально-економічні наслідки технічного розвитку та питання його гуманізації, необхідно розглядати науку як теоретичну основу проектування, конструювання й інженерно-виробничу складову експлуатації сучасної техніки та технології. Розвиток останніх детермінується і соціально-економічними чинниками, і парадигмально зумовленими науковими здобутками. Сутнісні характеристики техносфери задаються ступенем оволодіння людиною закономірностей природної та соціальної дійсності й опредметненням установлених законів у предметно-практичних структурах практичної діяльності – техніці й технологіях.

Тому, поряд із виявленням соціально-антропологічних вимірів технічного як такого, доцільно з аналогічного погляду проаналізувати науку, наукову раціональність як специфічно людський спосіб освоєння світу, експлікувати її іманентно-внутрішню соціоантропологічну сутність.

У зв'язку з цим для філософії постають дві основні групи питань: як техніка і технологія впливають на буття та сутність людини, трансформацію природної екосфери? Одночасно варто не лише покласти на науку відповідальність за всі негаразди сучасної європейської цивілізації, вбачати в експансії наукової раціональності (як способу організації життєдіяльності людини та її впливу на всі сфери буття особи й суспільства) визначальний чинник кризи культури, а виявити атрибутивний характер наукової раціональності, власне, до буття людини європейської культури: людина не просто хоче, вона приречена утверджувати себе, реалізовувати власні ідеї, цілі, прагнення через (і завдяки) науково-теоретичний спосіб осягнення світу.

Звернемось до техніки, техносфери. Яка відправна основа у дослідженні феномену технічного, зокрема проблеми гуманізації технічної діяльності загалом? Очевидно, у визнанні факту, що за природою людина – технік, творець. Їй властива, атрибутивно притаманна здатність формувати цілі, ідеї, реалізовувати, опредметнювати їх у реальні структури своєї практичної діяльності. Формування

й опредметнення людиною цілей такої діяльності зумовлено її можливостями, цілями та цінностями, соціальними умовами й потребами. Отже, технічна діяльність, її результат у формі опредметнених суб'єктивно зумовлених цілей не зводяться лише до технічних характеристик як таких, а мають і соціально-антропологічну заданість та вимірність.

У контексті нашого розгляду принципово вагоме визнання постійно зростаючої технізації людської діяльності як цілком закономірного явища, оскільки технологічний аспект прогресу суспільства є, по суті, його атрибутом. Технологія виражає об'єктивно-предметний спосіб людської діяльності, а загалом технічне як таке постає сутнісною стороною будь-якої діяльності.

Техніка та технічна діяльність кардинально змінює середовище життєдіяльності людини, визначаючи нові горизонти цивілізаційних змін. Опановуючи все досконаліші способи і форми перетворення природної та соціальної дійсності, людина техногенної доби формує визначальні означеності свого буття, закладає життєву перспективу, смисложиттєві цінності й норми. Іншими словами – техніка як витвір людського генія визначає його долю. Сучасне інформаційно-технологічне суспільство ґрунтується на принципах постійного оновлення в усіх сферах соціальної дійсності, експансії перетворювальної діяльності, інтегративно-глобалізаційних процесах і децентралізації. “Така нова форма взаємодії відкриває можливості високої мобільності, можливості адаптації, безперервної реконструкції, що дає змогу людині керувати факторами простору та часу, які раніше вважалися об'єктивними, моделювати сферу виробництва, влади і культури” [18, с. 469].

Інша принципово важлива обставина у з'ясуванні сутності техніки, технічної діяльності та їх впливу на людину й суспільство полягає в тому, щоби “вдивлятися” у їхні сутнісні означення не виокремлено, а у взаємозумовлювальних зв'язках із довкіллям і людськими цінностями.

На ранніх етапах людської історії характерним був значний збіг спрямованості, інтенсивності, масштабності змін, що здійснювалися в елементах системи “людина – природа”. Зміни у природі та людська діяльність загалом узгоджуються, тобто є не лише суперечливими, а й взаємодоповнювальними. З появою масової механічної техніки, помітним зростанням масштабів виробничої активності людей даються взнаки порушення, нерідко – глобального та незворотного характеру і в природних екосистемах, і в самій людині виявляються ознаки можливості втрати нею певних рис своєї автентичності. Людина, “народжуючись” як людина, вирізняючись із природного світу, постає носієм гармонійних відносин із самою собою та з природою. Власне, у цьому аспекті моральне розглядається не як таке, що є протилежним до матеріального, продуктивно-діяльного, а існує як оптимізуючий імператив, норма, своєрідний засіб розвитку людини у світі природи та розвитку самої природи. Для цього, власне, і покликана здатність людини виробляти штучне, вміння створювати речі, котрих не існує в природі, – те, що, як ми вже зазначали, стародавні греки називали “техне”. Відтак, у процесі розвитку пізнавальної та вдосконалення засобів перетворювальної діяльності людина, людство гублять “Природою дану Гармонію”.

Світ відображається у свідомості людини не тільки як сукупність об'єктивно існуючих його властивостей і взаємозв'язків, а водночас і як буття усвідомлених

цілей, шляхів їх досягнення, результатів діяльності. Саме перехід, трансформування законів природи у факт свідомості здійснюється в процесі практичної діяльності людини. На практиці закони природи набувають предметного характеру, постають засобом реалізації людських цілей, визначають матеріальні властивості діяльності. Тобто у сфері практики закони природи, по суті, стають технологічними, оскільки визначають алгоритм, правила покладання та реалізації соціально визначених цілей. Технологія як засіб практичного освоєння світу іманентно втілює здатність людини діяти відповідно до пізнаних (освоєних) законів природи і практики.

Техніка як сукупність технологічних знарядь постає елементом культури лишень тоді, коли сприяє розширеному відтворенню суспільного характеру праці, сутнісних сил людини і “життєвих” самовідновлювальних сил природи, що становлять предмет людської праці. Інакше техніка не є елементом культури, а уречевленим засобом виробництва, тобто своєю утилітарно-практичною функцією. У процесі виробництва техніка “споживає” і природні ресурси, і ресурси людської праці, її колективний характер та предметно-доцільну форму. Діалектика гармонійного співвідношення цих моментів, її змістовно-сутнісна й гуманістична основа синтезуються в соціально-культурній і екологічній раціональності [13, с. 168–181].

Суспільний характер виробництва полягає не лише у ставленні людей до природи, технологічних знарядь, предметів і продуктів праці, а й у взаємовідносинах людей, котрі становлять фундаментальні підвалини суспільного життя. Тому не тільки виробництво об’єктивних умов життя визначає характер відносин між людьми, а й навпаки. У цьому сенсі виробництво не вичерпується процесом виготовлення матеріальних знарядь і засобів до життя, воно обов’язково охоплює момент створення суспільних форм зв’язку між людьми, тобто виробництво суспільних форм єдності, кооперацій людей, яке сукупно з технологічними знаряддями праці постає стосовно індивіда засобами реалізації його праці, формування сутнісних сил і творчих можливостей людини. Отже, варто погодитись із думкою, що “наука і технологія не є результатами певної невідворотної та незупинної сили, а людським результатом, суспільною формою, з якої вони виникають” [17, с. 2].

У зв’язку з цим, доходимо обґрунтованого висновку: соціально-культурна, людиновимірна й екологічна раціональність зумовлені генетичною специфікою виникнення та розвитку техніки, а не зовнішніми зумовлюючими чинниками стосовно феномену технічного як такого. Про жодну соціально-культурну й екологічну раціональність не може бути й мови без “виробництва” людини, здатної творити, продукувати, конструювати нове поле, задавати нові горизонти своєї життєдіяльності. Відтворення, “виробництво” людини містить декілька елементів відтворення індивіда: виробництво індивіда людського, тобто істоти, здатної до людської, власне соціальної, діяльності й формування в людському індивіді якостей фахівця певного виду соціальної діяльності.

Технологічне знаряддя – це опредметнена єдність виробничих здатностей людини, що розвинулися на основі поділу, кооперації й інтеграції праці, а також аналогічних закономірностей природи, котрі використовує суспільне виробництво як засоби його реалізації та відтворення. Тому раціональність

технологічного знаряддя полягає в найоптимальнішому, доцільно-узгодженому поєднанні впливу засобів праці на розвиток людини (посилення ефективності її пізнавальних та перетворювальних можливостей) і перетворення природної та соціальної дійсності.

Ще раз зазначимо, що у створюваних предметних структурах практики опредмечуються не лише закони природи, а й соціальні сутності. Техніка не тільки (і не стільки) опредметнено виражає міру людського оволодіння силами природи, скільки виявляє у реальному матеріалізованому предметно-перетворюваному вигляді конкретно-історичні цілі суспільства, буття суспільної сутності людини. Соціальність – не просто зовнішньо-функціональна характеристика техніки, форма, в якій відтворюється природний матеріал. Саме соціальність і є визначальним внутрішнім мірилом техніки, невід’ємним атрибутом її сутності. Логічно доходимо висновку: джерело її розвитку становлять суперечності між суспільною потребою у певному технічному ефекті й неможливістю за допомогою існуючих взірців техніки його досягнути.

Отже, технологія як об’єктивно-предметний спосіб діяльності – це атрибутивно необхідна риса своєрідної суспільної форми освоєння сил і речовини природи відповідно до потреб людини. Уже згадувалось, що людство не лише “хоче”, воно “приречене” розвиватися через технічне як універсальну його здатність. “Технічне – не просто сутнісна сила людини, а сутність сутнісних сил як сил. Технічне – дім людського буття, об’єктивно-предметний спосіб розвитку суспільної сутності й творчих потенцій людини” [7, с. 51].

Якщо внутрішньопарадигмальним виміром сутності техніки і технології є їх соціальна зумовленість, то, вочевидь, потенційна соціальна визначеність наслідків технічного прогресу наперед (потенційно) “закладаються” у техніку. Тому людська заданість і визначеність технічного як такого становить, по суті, первинний елемент, першоприроду всього того, що ми отримуємо внаслідок науково-технічного прогресу.

Технологічна, предметно-перетворююча діяльність набула величезних масштабів і кількісно стала співмірною з геологічними процесами Землі. Вбачаючи у технічному не лише засіб вирішення життєво важливих проблем, а й реальну загрозу людству, вчені, цілком природно, занепокоєні в перспективах науково-технічного прогресу. Так, свого часу ще М. Бердяєв слушно зазначав: “Ми стоїмо перед основним парадоксом: без техніки неможлива культура, з нею пов’язане саме виникнення культури; остаточна ж перемога техніки в культурі, вступ у технічну епоху веде культуру до загибелі” [3, с. 148]. Наступним і, напевно, останнім кроком на шляху самознищення людства є втрата людиною ідеалу, смислу свого буття. Йдеться не лише про технізацію різних сфер життєдіяльності як самоцілі, коли технологія, техніка зі засобу досягнення цілей, розкріпачення духовності, свободи самовиразу особистості, повної реалізації її творчих засад перетворюється на самостійний, незалежний чинник буття, стає його суттю, смислом. Загроза бездуховності спричиняється й тим, що у процесі практичної діяльності виявлені закономірності природи отримують також утилітарне призначення. Таке виявлення і застосування законів об’єктивного світу, по суті, є творчим процесом. Подальше ж багаторазове використання відкритого природного та сконструйованого технологічного процесу вже не вимагає ані

нових знань, ані нового творчого, духовного акту. Наступає етап, коли духовність “виштовхується” з трудового процесу, а сама праця набуває ознак рутинності, бездуховності. “Праця без затрат духовних сил уже не є необхідним засобом на службі сформованій свідомості і стає самодостатньою. Людина занурюється в стан, за якого свідомість відсутня або губиться” [16, с. 119].

Проблема полягає в тому, що моральні засади як визначальні імперативи життєдіяльності в умовах технічної цивілізації перестають бути такими. У зв'язку з цим В. Князев справедливо застерігає: “Йдеться про можливість заміщення контактів людини з реальним світом та іншими людьми роботою з інформацією, творчістю інформаційних моделей, буттям лише в світі знань і можливих інформаційно-модельованих світів. Це може призвести до самозамикання людини у створюваному нею світі... виникнення в суспільній формі руху матерії своєрідних “чорних дірок”, непроникних, замкнутих культурних світів, а в кінцевому підсумку – до стану масової соціальної шизофренії” [6, с. 5]. І в цьому випадку “спрацьовує” механізм технократизму – засіб досягнення мети стає домінуючим, набуваючи ознак мети діяльності.

У цьому контексті зауважимо: суть технократизму не вичерпується його основоположними принципами – ціль виправдовує засоби, людина перетворюється, трансформується із самоцілі на засіб цивілізаційного поступу. Технократизм виявляється і в тому, що техніка вирішує долю людства через технізацію практично всіх сфер життєдіяльності людини; техніка, технологічний потенціал суспільства визначає цілі, нерідко ідеали цивілізаційного поступу. Без перебільшення, технологічний розвиток досяг величезних масштабів, спричинив специфічні глобальні проблеми (від їх розв'язання залежить доля людства загалом і доля кожної конкретної людини зокрема), утвердив у суспільній свідомості уявлення про техніку як двоголового Януса: все підвладне техніці, вона може вирішити всі цивілізаційні проблеми, зі залізною закономірністю породжуючи нові негативістські явища, що загрожують не лишень існуванню людства, а й феномену живого як такого на Землі. Однак суть справи полягає в тому, що створені суспільні відносини – це відносини маніпулювання інструментально-одномірними істотами, котрі покликані виконати певні соціально-технологічні функції, отримуючи за це на самовідтворення елементи масової культури та споживчий, матеріальний, технологічно створений продукт. Людська духовна сутність набуває ознак і перетворюється на елементарний “комп'ютер” для раціоналістичної поведінки і виконання чітко визначених функцій у наперед заданій ціннісно-прагматичній суспільній техногенній системі.

Домінування техніко-технологічних чинників у суспільному житті спричиняє те, що на певному етапі виробничо-економічна, суто технологічна функція суспільного буття набуває значення мети та видимості самостійності. Сутнісна визначеність технократичного буття, “яка виявляється в установленні провідної ролі речових елементів виробництва над особистісними, позбавляє останні, людину ознаки головної продуктивної сили суспільства... Інакше кажучи, коли техніка підноситься до рангу абсолюту, то все інше, насамперед людина, має рівнятися на цей абсолют, формуватися за його образом і подобою” [1, с. 32]. Така метаморфоза засобу й мети дає згубні наслідки у сфері духовності, створюючи умови й одночасно постаючи причиною деградації людських ідеалів, її моральних засад.

Цікавими видаються такі моменти: людина у системі “наукотехніка” якщо і приймає самостійно рішення, то лише для ефективного виконання ззовні поставленої мети, що і є сутністю технократизму. За однією прикметною рисою: у цьому випадку ідеологію технократизму задає науковий раціоналізм. Наука розглядається як безпосередня продуктивна сила, що дає змогу оволодіти силами і ресурсами природи та контролювати її розвиток. Відтак сучасна наука розвивається не як чинник самореалізації творчого потенціалу людини, а зовсім за іншим сценарієм – наука разом з технікою стає самовладним чинником, що використовує людські інтелектуально-духовні можливості для саморозвитку. В свою чергу науково-технічна раціональність визначає сутнісні виміри техногенної цивілізації. Маємо унікальний феномен нашого часу – *наукотехнократизм*.

У зв'язку з цим наголосимо: по-перше, технократизм – абсолютно неминучий, атрибутивний чинник, а згодом – етап розвитку європейської цивілізації. Будь-яке волюнтаристське впровадження технократичних схем в економіку, їх абсолютизація у розв'язанні соціально-економічних, політичних та інших завдань призводять до ще більшого відчуження людини, гальмування науково-технічного прогресу саме для вирішення людиновимірних, гуманних цілей; по-друге, технократизм як форма співвідношення людського чинника виробництва з власне технічним як своєрідним принципом практики характеризується, в кінцевому підсумку, підпорядкуванням людини технічному, що зводиться до рангу абсолюту.

Наведені ознаки технократизму як форми буття не вичерпують його глибинного змісту, не дають відповіді на запитання про його джерела. Річ у тому, що сьогодні внаслідок технізації світу змінилась, на думку В. Князева, сама парадигма осмислення суті експансії техніки, технократичного буття. Йдеться передусім про зумовленість власне людського технічною складовою суспільного буття, трансформацію смисложиттєвих проблем людини під тиском техніки. Інакше кажучи, в умовах тотальної та всеохоплювальної технізації світу відбувається зміщення акцентів у дослідженні проблеми технократизму. “Якщо раніше це питання сприймалося як проблема людського існування, в тому числі й як загроза самознищення людського існування, то тепер – як загроза самій сутності людини, втручання у смислові виміри її буття. Захоплюючи сфери духовності, свободи, творчості, мотивації та діяльності, життєвих цілей і цінностей, здійснюючи заміну духовних потреб суто технічними, влада техніки набуває насправді універсального характеру, ставить під сумнів традиційні гуманістичні цінності” [6, с. 4].

Загалом зауважимо, що у світоглядно-практичній інтерпретації техніки варто бачити не лише тривожні симптоматичні ознаки кризовості та трагедійності нічим не обмеженої експансії техніки. Вона справді породжує страхіття Армагеддону та зневіру в можливість досягнення моральних цілей людини. Але вже у цьому доцільно зазначити і технічну пересторогу зарозумілості “раціоналізованої людини”, геть усе перетворюючій та розкутій від духовних імперативів. Техніка – одна із інтерпретацій людиною самої себе, спосіб уже сьогодні, заглянувши в “дзеркало вічності”, побачити і наблизити завтра. Техніка задає горизонт буття людини, вона не стільки інструмент, скільки позиція людини, одна із внутрішніх можливостей її екзистенції, зрештою, вибір способу нашого буття. Техніка

створена адекватно до законів природи, її імперативів та соціально обґрунтованих потреб, відповідає вимогам соціоекологічної раціональності та є формою реального вивільнення буття людини, оскільки реалізує її духовно-творчий потенціал.

Гуманізаційна трансформація суті й спрямованості науково-технічного прогресу (системи “наукотехніка”), крім з’ясування сутності техніки та механізмів технократизації життєдіяльності людини, передбачає звернення до аналізу науки, її потенційних можливостей ставати предметною основою перетворювальної діяльності й створення нової техніки. Інакше кажучи: чи можливо віднайти у генетичному ядрі науки чинники, які можуть ставати відправними точками гуманізації науково-технічного поступу, забезпечення гармонізації відносин суспільства і природи, а також стверджувати цінності толерантності та морально-духовні вартості як системовизначальні у структурі життєдіяльності людини й суспільства?

Передусім наголосимо на визначально важливій ролі науки як цивілізаційного чинника, власне, у формуванні не стільки її “обличчя”, скільки внутрішніх вимірів. Наука, по суті, закладає потенційні загрози цивілізаційному світу. Річ у тому, що “наука є результатом розвитку тих цивілізацій, які переходять від культу природного до культу штучного. Тому вона не виникає на Сході, де традиційно освячувалось природне буття, але привноситься у східні країни з Європи. Проте відмова від культу природи була обтяжена і певними загрозливими обставинами. Наука теоретично засвідчує розкол між природним та штучним, проміжок між якими стає джерелом можливих помилок та, навіть, в перспективі – технологічних катастроф” [8, с. 152]. Очевидно, можна розглядати питання, що об’єктивно необмежена експансія наукового раціоналізму закладає механізми до реальних цивілізаційних криз, зокрема екологічних проблем.

Під тиском тотального раціоналізму трансформуються духовні виміри власне людського світу. Абсолютизація норм і традицій раціоналізму зашкодила не лише духовній сфері людського буття, а й самому науковому пізнанню. У підвалинах наукового пізнання укорінена установка на абсолютну відкритість істин, які, щоправда, не одразу і не всі “даються” людині. Однак це – тільки питання часу. Людський розум прямує висхідними кроками від однієї істини до іншої, все повніше розкриваючи закономірності природи. В установках гносеологічного оптимізму зовсім ігнорувався реальний факт хибних наукових висновків, абсурдів та оман, який, практично, вилучався з ідеології переконання в концепції визначально-надійної парадигми наукового пізнання. Крім того, наукове пізнання жорстко демаркувалося від ненаукових форм освоєння світу. Йдеться передусім про мистецтво, релігію, міф як форми освоєння світу, а також форми суспільної свідомості – етичну та мовну свідомість, мудрість тощо, які мають відношення до них.

Усе очевиднішим стає той факт: у процесі наукового дослідження як творчого процесу пошуку і встановлення істини наукове та позанаукове знання не лише не відділені одне від одного абсолютно неперехідною стіною, а органічно взаємопов’язані й доповнювальні. Наука в історичному розвитку, зокрема в ХХ ст., демонструє, що вона ідейно “насичується” з інших сфер пізнання світу, з багатоманітних форм ненаукового знання та позанаукового пізнання новими

ідеями, установками, образами духовного характеру ірраціональної природи. Саме від цього залежать можливості прориву науки до пізнання тонших і фундаментальних підвалин буття.

Пізнання, отже, “не підміняє інші, у тому числі духовні, різновиди освоєння світу з їх багатоманіттям нормативних оцінок діяльності. Тому ототожнення понять “пізнання” та “освоєння” світу обтяжене неопросвітницькою редукцією всіх форм духовної діяльності, суспільної свідомості та світоглядної рефлексії лише до однієї теоретико-раціоналістичної орієнтації взаємодії людини зі світом, яка визначається через істинності значення. Між тим освоєння світу передбачає не тільки теоретичну чи практичну позицію, але й так званий, за термінологією І. Канта, “практичний розум”, тобто духовне утворення практичного функціонування. Таке функціонування визначається Кантом як використання понять в якості правил перекладу духовних результатів у режим практичної дії на кшталт концептів етики, що здатні виступати рецептами поведінки” [8, с. 87].

У духовно-практичному утворенні синкретично подані соціокультурний і пізнавальний досвід, які постійно накопичуються та видозмінюються. В інтегрованому вигляді у ньому, окрім наукового знання, репрезентуються різні види власне позанаукового знання, пов'язані з етико-релігійною та комунікативною практикою людини, буденне знання про способи і форми забезпечення життєдіяльності людини й спільноти, художньо-творче знання як спосіб ідентифікації та самовиразу особистості. Власне, у сфері духовно-практичного знання в наочно-образній формі зафіксовано суто людський, персоніфікований образ світу, наповнений вірою, сумнівами, прозріннями, емоціями й інтуїцією, здогадками, ідеями та ідеалами, прагненнями й оцінками. На цю сторону духовно-організованої діяльності звертає особливу увагу Ф. Михайлов. Він зазначає, що не тільки психологічний настрій вольової дієвої особистості становить основу народження нових пізнавальних ідей і функціонування інтелекту, розвитку раціональності, мислення загалом. Існує також і зворотний зв'язок – “афекти, емоції без інтелекту будь-якого рівня розвитку втрачають свою естетичну, власне людську сутність. Без інтуїції та емоцій інтелект уже – не живий розум, не радість – *розуміння*, а лише чимось (кимось) запрограмована спроможність до перебору варіантів у процесі розв'язання алгоритмізованих завдань. І так само чітко: жодна зі здібностей (музична, художня, математична...) не робить людину продуктивним, творчим суб'єктом навіть у відповідних до цих здібностей сферах діяльності, якщо не введе у себе, не зіллється з допитливою думкою, високим почуттям, інтуїцією, які живлять потугу волі ...” [10, с. 71–72].

Очевидно, доцільно лише в контексті певних конкретних пізнавальних практик відмежовувати власне, емоційно-особистісне (людське) освоєння (переживання) світу від його раціонально-інтелектуального сприйняття. Насправді осягнення все фундаментальніших зв'язків реальності виявляє органічний взаємозумовлюючий зв'язок згаданих форм освоєння світу. Тим паче, постає цікавий парадокс – під час заглиблення у процесі наукового поступу до все тонших, глибинніших сутностей світу (“першопричин”), що фіксуються у все абстрактнішій формі, у все потужніших теоретичних конструктах виявляється як атрибутивна риса наукового пізнання – його постійна апеляція до форм чуттєво-образного мислення. Природа розкривається у досконалих теоретичних

формах гармонійної музики логічно вивіреніх ідеальних абстрактних структур, евристична сила та краса котрих народжується, надається і виявляється емоційною, переживальницькою фантазією “мислячої тростини”.

Особистісно-індивідуалістична “навантаженість” гносеологічної практики, як виявляється, є необхідною умовою ефективності раціоналістичного досягнення істини. Проте встановлені людиною універсально-всезагальні закономірності світу як об’єктивні механізми його розвитку не вичерпують багатоваріантності й багатовимірності дійсності. “Світ, – слушно зауважує С. Кримський, – не раціоналізується без залишку” [8, с. 107]. Він значно багатший і сутнісно не редукується до сухих механізмів універсальних закономірностей. Осягнути і виявити, а не звести сутність лише до мови законів у висловлюваннях істинності, можна тільки у випадку, коли концепція раціональності не зосереджена на вузькопрагматичних міркуваннях і цінностях. Її справжня актуальна сила виявляється і реалізується тільки за умови апеляції та залучення до ширшого духовного контексту. “У зорієнтованості на вищі духовні цінності, яку передбачає концепція раціональності, полягає і її сила, і її слабкість. Справа в тому, що ця концепція – не самодостатня. Вона потребує ширшого духовного контексту і філософсько-світоглядного обґрунтування. Взята у вузькому значенні раціональність хвибує на серйозні вади. Вона не виконує власних же постулатів. Адже такі її вимоги, як принцип нормальності (тобто переконання в тому, що явища тяжіють до норми), допущення можливості чіткого розмежування істини і брехні, правди і кривди, ідея “непорожності” майбутнього (принцип оптимізму), зміна хаосу на гармонію, припущення щодо прозорості явищ відносно “світла розуму” і т. д., потребує віри, а це суперечить самому духу раціональності. Не можна відкидати і ту обставину, що розумом за його софістичного використання можна виправдати все, що завгодно” [8, с. 107].

Під час пошуку парадигмально-нових, креативних ідей дослідник саме у цій духовно-практичній сфері знаходить продуктивні образи та пізнавальні підходи, які стають основою висунення й обґрунтування нових раціоналістичних принципів. На цю особливість наукового пізнання неодноразово звертають увагу, зокрема, Н. Бор, М. Борн, А. Айнштайн та ін. Так, В. Гайзенберґ на основі цілком зрозумілих міркувань про поняття траєкторії відмовився від його використання у процесі пояснення ефекту проходження електрона у камері Вільсона. Уже з “розгляду механіки й оптики Ньютона, – вважає В. Гайзенберґ, – можна бачити, що сила... абстрактного розвитку науки про природу полягає насамперед в її здатності охоплювати простим способом широкі сфери досвіду і безперервно все більше спрощувати й уніфікувати картину природи, яку малює наука” [5, с. 32]. Аналогічно міркує і М. Розов, пояснюючи й інтерпретуючи соціальні процеси (вводить поняття “куматоїдів” і “соціальних естафет” для інтерпретації складних соціально-культурних процесів) [11, с. 8–9].

У сфері духовно-практичного освоєння дійсності конструюється образ світу крізь призму людських потреб і цінностей. Саме тут формулюються відповіді на “вічні запитання”: що є людина і людяність, як потрібно ставитись до світу, людей та до себе самого. На відміну від інших форм освоєння світу, в духовному утворенні практичного спрямування здійснюється постійне звернення до універсально-життєвих цінностей крізь призму власного, особистісного досвіду, внаслідок

специфічного виду діяльності – споглядання, орієнтованого на гармонізацію душі й світу, розвиток людських начал у людині. Цілком переконлива думка про те, що споглядання як чинник людського буття – “це різновид неспоживчої діяльності, завдяки якій змінюється не об’єкт, суб’єкт дії. Це особливе відношення до навколишнього середовища, метою якого є збереження зовнішнього світу, а ціною та платою – перетворення внутрішнього світу людини. Споглядання потребує поєднання питання “що я повинен робити” з питанням “яким я повинен бути”. Воно веде до стану внутрішньої свободи, коли природа та людина виражають єдність процесів самоорганізації в універсумі” [9, с. 16].

У цьому споглядальницько-специфічному освоєнні світу роль науки – не лише в розширенні горизонту пізнання світу та його розумінні, а й у тому, що людина через науковий раціоналізм розкриває (або може відкрити) свої сутнісні сили. І не тільки у тому, щоби пізнати і перетворити світ, а й у тому, якою повинна стати людина, щоби вдосконалювати свої внутрішні інтенції у процесі розкриття таємниць природи, пізнати (відчути) духовні імперативи власного самовдосконалюючого буття та перетворення світу. Таке споглядальницьке ставлення до світу ніколи не приведе до відкриття загальних, універсальних зв’язків. Навпаки: у кожній людині – власний пізнавальний шлях “відкриття себе”, свого персоніфіковано-особистісного сприйняття світу й віднаходження свого істинного призначення у цьому світі. Інша річ, чи у процесі пізнання та духовно-практичного освоєння світу істини буття стають правдою людської життєдіяльності, – це питання, яке міститься у сфері етико-моральної відповідальності особистості. Істини науки “переплавляються” через індивідуально-ціннісне суб’єктивне ставлення людини до світу і стають (або, радше, можуть стати) правдою життя людини. А це вже – якщо не щастя, то дорога до щастя людини, яке завжди має виключно персоніфікований вираз і вимір.

Підсумовуючи все сказане про науку, звернемось ще раз до її іманентно-генетичних характеристик. Очевидно, що образ науки, її роль у суспільстві історично змінювалися і змінюються. Наука, безсумнівно, у своєму розвитку виявляє власну автономію і як гносеологічний феномен, і як цивілізаційний чинник. Однак важливіше наголосити на соціокультурній зумовленості наукового поступу, що виявляється в різних планах. Суверенний характер наукової раціональності дає змогу пізнавати, а отже, розуміти зовнішній світ, прогнозувати перебіг природних процесів. Це відкриває перспективу переоблаштування природної та соціальної реальності адекватно до певної системи соціокультурних цілей і цінностей. У такій ситуації поряд з автономністю наукового поступу пріоритети науково-технічного розвитку часто визначають уже не лише його внутрішньою логікою, а й соціокультурними цілями та завданнями. Науково-технічний прогрес, відповідно до своїх масштабів і впливу на цивілізаційні процеси, починає ототожнюватись і з соціально-економічним, і з соціокультурним розвитком.

Безумовно, джерелом наукового поступу є динамічний, внутрішньодопитливий світ духовно-ментальних та інтелектуальних сутностей людини. Проте особливості сучасного етапу розвитку науки якраз полягають у тому, що горизонт наукового дослідження “задається” його технічними можливостями; без належної технічної бази сучасний експеримент, передусім у природознавстві, просто неможливий. Окрім того, наука ХХІ ст. ґрунтується на розробці й ефективному

використанні комп'ютерної техніки на всіх етапах наукових досліджень. Предметно-практична зумовленість розвитку науки саме тепер, в епоху техногенного етапу цивілізаційного поступу, стала особливо очевидною: "технологія (як працює світ, створений людиною), вочевидь, набуває більшої вагомості, ніж наука (як працює світ природи)" [21].

Загалом сьгодні науковий та техніко-технологічний розвиток органічно поєднані. Закономірно, що виникають новітні комплексні наукові дисципліни, в яких синтезовані особливості фундаментальних і прикладних, природничих, суспільних, і технічних наук. Показовим прикладом такої наукової дисципліни є інформатика. Вона забезпечує дослідження інформаційних процесів будь-якої природи, створення на цій основі інформаційної техніки та технології. Наука техногенної доби, не втрачаючи інтенцій на пізнання дійсності, віддає пріоритет у своїх дослідженнях не стільки виявленню сутнісних рис дійсності як такої, скільки прагненню відобразити процес *творення* нової реальності, тобто націленню на *предметно-перетворювальну* діяльність людини.

Отже, сучасний етап розвитку науки виявляє не лише закономірності її розвитку, зумовлені внутрішньоіманентними характеристиками. Сьогодні варто зауважити й нові особливості у взаємозв'язках науки і техніки. Технічна складова науково-пізнавальної діяльності часто стає визначаючим чинником не лише її ефективності, а й задає саму можливість такої діяльності. "Роль технології полягає не тільки в тому, що вона підпорядковується інструментальним вимогам науки. Технологія у наш час посідає центральне місце у процесі розвитку наукового знання і загалом в умовах прогресу науки. Практично в усіх наукових сферах використання сучасних технічних засобів стають необхідною умовою для розвитку наукового поступу. З цього приводу можна стверджувати, що технологія, без сумніву, є необхідною умовою можливості розвитку наукового знання. *Розвиток науки сьогодні неможливий без розвитку технології* (курсив наш. – В.М.)" [20].

Окрім цього, соціокультурна зумовленість наукового знання виявляється і в тому, що завдяки опредметненню наукового знання у технічних і технологічних структурах, які забезпечують життєдіяльність людини та суспільства, здійснюється легітимізація науки. Вона стала не просто співтворцем "другої", штучної природи. Завдяки власне науковій раціональності й соціальній активності даність природної дійсності перетворюється на факт культури, відбувається трансформація: суще переводиться у вимір належного. Отже, наука ніби задає і розширює горизонт соціальності, одночасно визначаючи ліміти і соціокультурного розвитку, і власні (або мала би визначити), з погляду гармонійності розвитку людини, суспільства та природи.

Найбільш експлікований етап розвитку науки пов'язаний із домінуванням у науково-технічній картині світу природничонаукової парадигми, яка ґрунтується на переконанні у безмежності пізнавальних (і похідних від неї) предметно-перетворювальних можливостях спільноти та домінуванні класичних уявлень про раціональність як спосіб і механізм наукового пізнання та засіб перетворення світу. Такий тип раціональності ототожнюється з нормою й однозначною відповідністю причини і наслідку. В межах класичної раціональності, органічно пов'язаної з ідеалом наукової об'єктивності знання, послідовно просувалась

ідея про елімінацію суб'єктивного чинника з пізнавального процесу. Людський чинник, глибинні ментальні структури людського "Я", творчість та інтуїтивні процеси у науковій діяльності були витіснені – їх замінив абстрактно-нейтральний суб'єкт пізнання.

Наступні етапи розвитку науки пов'язані з утвердженням неklasичної та постнеklasичної раціональності. Некласичний тип раціональності не лише охоплює логіко-методологічні стандарти, а й враховує динамічне ставлення людини до реальності, постійне самовдосконалення суб'єкта пізнання у процесі взаємодії зі зовнішнім світом. Результативність як, власне, і зміст результатів наукового пізнання, корелюють не тільки з активністю суб'єкта пізнання, а й із залученими засобами пізнавальної діяльності. Тенденція до посилення антропологізації наукового пізнання особливо чітко виявляється в ідеології постнеklasичної раціональності, що характерна співвіднесеністю знань і з активністю суб'єкта та засобами пізнання, і з ціннісно-цільовими структурами діяльності. Суб'єкт пізнання трансформується з пасивного "пізнавального відображувального дзеркала" в активно-селекційний та системоутворювальний чинник. У новій раціональності предметні визначення об'єктивної сфери містять також цільові й ціннісні установки суб'єкта пізнання.

Крім цього, варто звернути увагу, що в природознавстві людинозаданість і антропомірність виявилась також у методологічно вагомому антропному принципі. Як відомо, його суть у найзагальнішому сенсі зводиться до питання: чому природа облаштована саме так і чому закони Всесвіту саме такі, якими ми їх пізнаємо? Якщо філософія виникла як результат здивування античного мислителя в осмисленні світу, то цілком філософсько навантаженим є твердження (у контексті змісту антропного принципу): кількісні значення фундаментальних фізичних констант були визначені й запрограмовані на початкових етапах еволюції Всесвіту адекватно до програми виникнення живого та людини на подальших етапах історії світу. Людський розум, відповідно до антропного принципу, "задавався" в еволюційній програмі наперед для усвідомлення Всесвітом самого себе.

Якщо якась рука і "запускала експериментальну установку, на якій синтезувався наш Світ...", то можна "лише дивуватися, наскільки тонко та прецизійно вона підбрала фундаментальні фізичні константи, які і дозволили реалізувати наше існування" [4, с. 253]. Іншими словами: "Природа дуже тонко налаштувала відповідні константи ...", і достатньо їх порушити на незначну величину, "як Всесвіт у такому вигляді, як ми його спостерігаємо, зникає разом з нами" [4, с. 254].

Наголосимо: "предметом "антропних аргументів" є насправді не те, що вирізняє форми життя на тлі стійких структур "неживого Всесвіту", а те, що їх об'єднує на тому рівні (атомному та субатомному), де ще не існує відмінностей між "живим" і "неживим" [2, с. 126]. Тому є підстави передбачити: "Принцип, який організовує Всесвіт певним способом", нагадує не "неперервний промисел", який пронизує всю "історію буття" від Великого вибуху до появи розуму, а механізм на зразок "пускового гачка", який спрацьовує вже на ранній стадії фізико-космологічної еволюції Всесвіту, тобто на тому етапі, коли про передумови власне біологічної еволюції не могло бути ще й мови" [2, с. 126–127].

Уже з наведених міркувань стосовно евристичного потенціалу антропного принципу можна дійти висновку про те, що у розвитку людина і природа не просто взаємопов'язані та взаємозумовлюючі – вони коеволюційні. Людина може пізнати те, що вона потенційно й історично, ґрунтуючись на соціокультурних здобутках, може досягнути, відповідно до своїх реальних і конкретних можливостей. Одночасно природа не “здається без бою”, а “відкривається” тією мірою, наскільки відповідає етапу вдосконалення ґносеологічних можливостей людини й еволюції природи на шляху до все повнішого усвідомлення себе мислячим розумом.

До наведених міркувань про потенційні й актуальні шляхи гуманізації науково-технічного поступу, експлікації людиновимірності науки і техніки варто додати ще одне твердження. Воно стосується теоретико-світоглядної проблематики – пошуку нової стратегії розуміння Всесвіту та місця людини у ньому.

Ще раз звернемось до критики наукової раціональності. У чому варто погодитись з аргументами її критиків? Передусім у тому, що принципи раціональності з наукової царини поширились, ставши сенсовизначальними, на всі сфери життєдіяльності людини й суспільства. Це, очевидно, визначальна причина кризових явищ у культурному бутті людини, насамперед – як духовної особи.

Основне, на думку І. Цехмістро (і з чим варто погодитись), відбулися суттєві трансформації у структурі духовної культури стосовно ставлення людини до абсолюту: Бога, Природи, Істини або “у випадку невизнання нічого з названого – це стосунок до великої таємниці буття, уникнути питання про яку ще нікому не вдалося” [14, с. 14]. Крім названого вертикального складника духовної культури, існує горизонтальний, сутність якого становлять стосунки між людьми. Розвиток науки призвів до витіснення духовних чинників культурного буття і заміни їх визнанням природної та соціальної закономірностей, які повністю визначають імперативи буття людини, суспільства та їхніх стосунків між собою і Природою. У цьому, вочевидь, і полягає суть сучасної кризи європейської культури, вияв її дегуманізуючих тенденцій та ролі наукового раціоналізму: людина стає похідною від суспільно-економічних відносин, отже, її можна проектувати в необхідному для чогось чи когось ключі. Інакше кажучи, людина загубилась у тотальності природно-історичної закономірності, її неповторність у духовному сенсі стала вимірюватись раціоналістичними можливостями пізнання та перетворення світу – соціального, природного і, власне, свого внутрішнього, який став ущільнюватись до задоволення певних примітивних потреб самозадоволення й самовідновлення вже не стільки людини, скільки “одномірної істоти”.

Вирватись із цупких обіймів існуючих концепцій гуманізації й існуючої раціоналістичної концепції світу, по суті, неможливо, оскільки вони апелюють до цивілізаційних систем, в яких антропоцентристські ідеї є похідними від інших, нелюдиномірних – тобто недуховних її (людини) сутностей.

Цікаві й багатообіцяючі перспективи щодо побудови нової раціональності, здатної, як видається, реанімувати оптимістичну ідею духовної цілісності людини та вивершеності гуманістичних цінностей, пов'язані з квантовою фізикою. Квантово-механічний підхід дає змогу заглянути за горизонт нині усталених поглядів на світ і, що важливо, виявити нову роль і місце людини в його пізнанні й освоєнні. У межах такого підходу обґрунтовується ідея неподільної цілісності

Всесвіту на субквантовому рівні. Причому Всесвіт мислиться саме цілісно за наявності невіддільної присутності у ньому людини. Всесвіт тому і є нерозкладною єдністю, власне, за наявністю, означеністю його людиною.

Важливо також констатувати: по суті, ми доходимо до визнання чогось, що існує поза заданим Всесвітом як нерозчленованою цілісністю. Такі висновки можна отримати лише на основі логічних аргументів – єдино можливих у визнанні неподільно цілого світу на засадах заперечення гранично загальних понять “елемент” і “множина елементів”, які виявили свої обмеженості в описі природи.

На переконання І. Цехмістро, квантова фізика “здійснила грандіозний прорив. Вона перекинула проблему. Вона залишає осторонь зовнішню речовинно-субстратну оболонку світу й зосереджує свою увагу на ментальних структурах імовірностей у його засадах. Водночас вона розкриває дивну ідентичність найбільш тонких структур ментальної основи буття й ідеальних структур свідомості. Якщо в інтерпретації квантової механіки ми не доводимо справу до визнання унікальних властивостей світу як неподільної одиниці, а отже, до визнання першості ймовірностей, що організовані цим феноменом цілісності у структури з прикметними логічними властивостями невзаємної скорельованості, взаємної узгодженості, ми нічого не можемо сказати ані про фундаментальні властивості світу, ані про саму можливість людини в ньому” [14, с. 33-34].

Квантовий підхід, отже, реанімував і по-новому виявив не лише взаємозалежність Всесвіту й Людини, а й можливість їхнього існування та буття як єдиного і неподільного цілого. Людина в повноті свого буття виявляє та виражає багатство світу природи, більше того – розкриває свою іманентну духовну укоріненість у незбагненну та непохитну ідею буття універсуму. Вона не є сторонньо-споглядальницька, лише соціально-детермінована, тобто протиприродна одиниця, – тотожна “ментальним підвалинам буття... Ця вкоріненість людини у бутті, у вихідних духовних підвалинах буття перетворює людину з випадкової та сторонньої на необхідну та істотну, а тим самим зафундує загальнолюдське у функції вертикального складника в структурі духовності створеною нею культури. Ідучи таким шляхом, можна сподіватись прийти до нової концепції духовності людини та її культури, яка відповідає вимогам сьогодення” [15, с. 62].

Очевидно, що такі підходи до інституювання нової раціональності як основи духовної наукової картини світу в зв'язку нетрадиційністю не відразу знайдуть соціальну підтримку. Проте в сучасних кризових ситуаціях за межової гостроти набуває саме пошук нових ідей, нових концепцій антропологічної перспективи, які своєю опорою мають, власне, незгасиму і незаспокійливу духовну сутність людини з її надіями на “взаємопорозуміння” зі світом та з самою собою, зокрема з непокірним і надійним науковим раціоналізмом.

Повернемось, так би мовити, на нашу грішну землю, точніше, до обговорюваних проблем людиновимірності науки, зокрема соціогуманітарної та технічної. Принцип антроповизначеності науки “спрацьовує” й у сфері соціогуманітарного пізнання таким способом, що, на відміну від природознавства, тут акцентується не стільки на поясненні, скільки на пізнавальній процедурі інтерпретації та розуміння. Водночас у методологічній моделі соціогуманітарного пізнання органічно поєднані принципи об'єктивності знання, детерміністсько-дедуктивні схеми

пояснення соціальних феноменів, що виражають генералізуючо-узагальнені методи становлення загального в явищах дійсності, з персоналістсько-індивідуалізованими чинниками. Останні фіксують специфічні особливості соціально-гуманітарного пізнання – системотворну вагомість і механізми дії суб'єктивних чинників у ньому. В свою чергу суб'єктивний вимір соціогуманітарного пізнання не зводиться до абстрактного, позаіндивідуалізованого виміру людини, а інтерпретується як реальна соціальна одиниця з ціннісно-цільовими установками, переконаннями й уподобаннями.

Звернемось до технічної науки. Саме вона яскраво демонструє антропо-мірність науки загалом. Передусім наголосимо на синтетичній природі технічної науки, де інтегровані природничі та соціально-антропологічні сутності. Останні визначають соціотехнічну доцільність у створенні технічних структур із певними технічними параметрами, які забезпечують реалізацію визначених соціальних функцій. Це так. Однак йдеться і про те, що людська суб'єктивність не опосередковано, а безпосередньо визначає здебільшого напрям і сутність технологічного прогресу. Адже у технічних структурах дещо опредметнюється людська суб'єктивність. Технічна наука завдяки людській творчості розширює горизонти та відкриває нові форми використання природних сил і процесів, формує оптимальну технічну структуру досягнення очікуваного соціального ефекту.

Соціально-антропологічна вимірність усієї системи наукотехніки та кожного структурного її елемента – “науки – технікознавства – техніки” – становить реальну потенційну об'єктивну основу гуманістичної спрямованості науково-технічного поступу. Однак для того, щоби генетично закладені в науці й техніці гуманістичні механізми запрацювали, необхідно, як це не звучить традиційно, звернутись до морально-етичних норм людини, ідеалів і запитів суспільного розвитку. Тобто ці механізми повинні бути “запущені”, оплодотворені морально-духовним чинником. Йдеться передусім про те, що проблему гуманізації науково-технічного поступу неможливо вирішити, якщо вона не стане екзистенційним питанням персоналістського вибору особистості, а цей вибір має резонувати з установленими нормативно-імперативними принципами гуманістично-стверджувального характеру розвитку суспільства. Вісь драматичного конфлікту – між особистісно-визначеними цінностями й універсально-загальними соціальними цілями. Крайнощі, абсолютизація однієї зі сторін, суперечності призводять або до суб'єктивізму й егоїзму, або до засилля технократизму і тоталітаризму.

Гармонійно-оптимальне співвідношення інтересів особи та суспільства можливе за умови, коли людина керується почуттями обов'язку і відповідальності, а гуманістично-прогресивний ідеал стає суспільною нормою. Основним принципом гармонізації особистісних і суспільних інтересів має стати визнання етики виживання як єдино можливої ідеології суспільного договору, що забезпечить перспективу розвитку європейської цивілізації.

Поняття відповідальності відображає особливий характер взаємозв'язків між різними суб'єктами цивілізаційного прогресу – особами, соціальними групами, націями, народами, державами тощо, котрі реалізують у життєдіяльності певні запити та цінності. Стосовно наукової діяльності, відповідальність її суб'єкта репрезентується як моральний обов'язок ученого – багатокомпетентним духовним утворенням, де синтезовані моральні переконання, духовні цінності

й раціоналістичні чинники – фахово-інтелектуальний потенціал особистості. “Водночас моральна відповідальність істотно пов’язана з духом епохи, де прямо, а де опосередковано залежить від специфіки конкретно-історичної системи суспільних відносин, панівної ідеології, загальної культури людства, рівня розвитку науки, її проблематики, впливу на історичний процес тощо” [12, с. 25].

Наука як специфічно раціоналістичний спосіб осягнення світу не лише розкриває механізми, закономірності саморозвитку дійсності (природної та соціальної), вона одночасно дає змогу пояснити і зрозуміти своєрідну її телеологічність, потенційну напередзаданість дійсності. Соціальні ж науки на сучасному етапі трансформуються у своєрідні науки проектно-конструкторського характеру, які “задають” моделі майбутньої соціальної дійсності. Однак науку варто також інтерпретувати, власне, як спосіб освоєння світу, оскільки вона не тільки “задає” людині траєкторії її предметнотворчих і перетворювальних можливостей, а й творить, розкриває горизонт можливостей, спрямовує на формування штучного соціально-доцільного світу, отже, розкривається як даність наявного з нарощуванням очікувано-створюваного. У цьому силовому напруженому дипольному утворенні між даним, сущим та належним і перебуває людина з її надіями й очікуваннями. Засобами, з допомогою котрих людина передусім може облаштувати свій життєвий світ, є її воля, інтуїція, переконання, а також розум, раціоналістичні міркування. Завдяки науковому раціоналізмові перед нею розкриваються найнеймовірніші перспективи, у тому числі й самознищення. Саме тому наука як раціоналістичний спосіб освоєння світу повинна перебувати в постійно-керуючих і нормуючих обіймах ірраціональної упорядкованої стихії – волі й віри у гуманістичні ідеали як в імперативи будь-якої діяльності.

Людина відкрила у собі неймовірні можливості стосовно розуміння та перетворення світу. В наш час надзвичайно актуальним є завдання (як очікування) нового відкриття – відкриття у людині морального імперативу як форми виразу моральної відповідальності перед теперішнім і майбутнім людства. Моральна відповідальність ученого “синтезує в собі раціональні та чуттєво-емоційні сторони духовного світу людини, має своєю глибинною основою його морально-етичну освіченість і вихованість, широку ерудицію й глибокі спеціальні знання, ціннісні орієнтації та життєві смислові установки, почуття обов’язку, вини, гордості, сорому, гріха тощо” [12, с. 235].

Який же перший крок стратегічної програми гуманізації технологічного процесу? Знайти такі механізми у самих структурах предметно-практичної діяльності, очевидно, неможливо, оскільки технологічний процес передбачає використання людини як засобу, а не відповідної мети.

Перший і абсолютно необхідний крок гуманізації техніки, технологічної діяльності – фундаменталізація цієї проблеми. Тобто гуманізація науково-технічного розвитку ґрунтується на фундаментальному, теоретико-концептуальному підході до аналізу не просто техніки і технічного як такого, а всебічного, системного дослідження техносфери – нової багатокомпонентної реальності (людина – природа – технологія), що розвивається за внутрішньовластивими їй закономірностями. Вони формуються як синтетичні, інтегральні стосовно законів складових елементів техносфери, але водночас не зводяться до них. Інакше кажучи, проблему гуманізації технології та науково-технічної діяльності варто розглядати у

двох площинах: по-перше, необхідності об'єктивного пізнання природного явища з технології його використання (власне, технологічне використання науки) і, по-друге, дослідження на рівні фундаментального пошуку закономірностей розвитку нової реальності – техносфери як комплексного соціоприродно-технічного утворення. І, врешті-решт, надзвичайно важливо змінити вихідні цінності, установки вченого й інженера. Сьогодні, коли у системі культури технічне знання посідає дедалі вагомніше місце, реально вимальовується небезпека відчуження науки і техніки від людини. Однак самі собою технічні знання не можуть бути єдиною основою розв'язання всіх складних проблем сучасної техніки. Гуманітаризація науки й техніки – це найважливіший (але не єдиний) шлях їх гуманізації.

Такий нетрадиційний підхід до розуміння й оптимізації технічної діяльності, техносфери, коли самоціллю, метою та вищою вартістю проголошується людина, а науково-технологічна діяльність стає формою виразу її сутнісних, творчих сил, відкриває перспективи, з одного боку, духовного оволодіння технізацією, технологію, з іншого – знаходження людиною у технології свого адекватного відображення, яке стає джерелом її розвитку.

Сподіваємось, що у XXI ст. ми вступили у принципово нову фазу людської цивілізації, коли наявні суперечності знімаються як наслідок не заперечення розвитку людського у людині через технізацію її діяльності, а досягнення такого стану технізації соціальних процесів, коли техніка стає сферою реалізації сутнісних сил людини, розвитку творчого, гуманістичного начала у ній.

Література

1. *Архипов О., Охріменко О.* До понять технократичного буття та технократичного мислення // *Філософські проблеми сучасного природознавства*, 1991. Вип. 76. С. 29–37.
2. *Балашов Ю.* “Антропные аргументы” в современной космологии // *Вопр. философии*, 1988. № 7. С. 117–127.
3. *Бердяев Н.* Человек и машина: Проблема социологии и метафизики техники // *Вопр. философии*, 1982. № 2. С. 147–162.
4. *Вакарчук І.* Квантова механіка. Львів: Вид-во ЛНУ ім. І. Франка, 2007.
5. *Гейзенберг В.* Философские проблемы атомной физики. М.: ЛКИ, 2008.
6. *Князев В.* Человек и технология (социально-философский аспект). К.: Лыбидь, 1990.
7. *Князев В.* Технократизм як суспільне явище // *Пробл. філософії*, 1992. № 91. С. 2–9.
8. *Кримський С.* Запити філософських смислів. К.: ПАРАПАН, 2003.
9. *Кримський С.* Світоглядний зміст проблеми лімітів людської діяльності // *Екологія і культура*. К.: Наукова думка, 1985. С. 10–21.
10. *Михайлов Ф.* Об образовании. Образование философа // *Избранное*. М.: Индрик, 2001.
11. *Розов М.* Теория социальных эстафет и проблем эпистемологии. М.: Новый хронограф, 2008.
12. *Сичивица О.* Моральная ответственность ученого и общественно-исторический процесс. Донецк: ООО “Юго-Восток, Лтд”, 2003.

13. Тарасенко Н. Природа. Технология. Культура (Философско-мировоззренческий анализ). К.: Наукова думка, 1985.
14. Цехмістро І. Голістична філософія науки. Х.: Акта, 2003.
15. Цехмістро І. Наукова картина світу останніх 20 років: докорінна зміна антропологічної перспективи // Філософ. думка, 2004. № 3. С. 51–64.
16. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
17. Bridgstock M. Science, technology, and society: an introduction. U.K.: Cambridge University Press, 1998.
18. Castells M. The Information Age Economy, Society and Culture. The rise of the network society. Madlen, Mass.: Blackwell Publishers, 1996. Vol. I.
19. Hastedt H. Aufklärung und Technik. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1994.
20. Queralto R. Technology as a new condition of the possibility of scientific knowledge <<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v4n2/QUERALTO.html>>.
21. Yager R.. Science – Technology – Society: As Reform in Science Education. New York: State University of New York, 1996.

SOCIO-HUMANISTIC IMPERATIVES AND THE PROBLEMS OF SCIENTIFIC AND TECHNICAL ADVANCEMENT

Volodymyr Melnyk

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

Essence of techniques and technical phenomenon in general are analysed, the main principles of their socio-cultural stipulation are grounded. Influence of tehnization of vital functions of a person is exposed on the processes of degradation and spiritual and cultural alienation are discovered. Rich descriptions in contents of tehnocratism are considered as determining pre-conditions in the system of vital functions of a person and society. Are explored Socio-cultural that anthropological essence of science and techniques as a determinative in the processes of humanization of scientific and technical advancement.

Keywords: science, technique, anthropocentrism, humanization of science and technique.

Стаття надійшла до редколегії 21.09.2009

Прийнята до друку 20.01.2010

УДК 165.0

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ РЕЛЯТИВІЗМ: PRO ET CONTRA (ЛЮДИНА, ЩО ПІЗНАЄ, ТА ЇЇ “МОЖЛИВІ СВІТИ”)

Володимир Волошин

Донецький національний університет,
вул. Університетська, 24, Донецьк, 83001, Україна,
e-mail: nekorot@dongu.donetsk.ua

Причини епістемологічного релятивізму – в нелінійному розвитку науки, аномаліях раціональності, культурно-історичних біфуркаціях, “можливих світах” суб’єкта пізнання. Релятивізм виконує низку конструктивних функцій. Він продукує неадекватні цілям і цінностям науки наслідки. Протидія абсолютному релятивізму передбачає пошук епістемологічних метакритеріїв.

Ключові слова: релятивізм, релятивність, епістемологія, раціональність, наука, постмодернізм, “можливі світи”.

У філософії є поняття-ізої, референти яких – ідеї, підходи та концепти, що їх не сприймає більшість філософської спільноти. Одне з них – “релятивізм”. Від “Теєтети” Платона до праць “класиків” марксизму і сучасних американських філософів (М. Мандельбаум, Дж. Харіс, К. Норіс) релятивізм нищівно критикували.

Нині відбувається своєрідний “ренесанс” релятивізму. За допомогою цього поняття дедалі частіше намагаються маркувати так звану “постнекласичну” епістемологію, яка акцентує увагу не лише на когнітивних завданнях опанувати об’єкт, а й вдається до аксіологічного, персоналістичного, соціокультурного аспектів пізнання. Постнекласична епістемологія, яка ще не є сталою та систематизованою, приречена апелювати до апробованих принципів, методів і теоретичних конструктів класичної теорії пізнання. Усе це, разом із специфічними проблемами соціально-гуманітарної епістемології, зумовлює евристичні пошуки, виводить на новий рівень дискусій представників логіко-методологічної та екзистенційно-антропологічної традицій, носіїв різних парадигм у філософії пізнання. Цю статтю можна розглядати як невеличкий внесок у розбудову нової епістемології і як запрошення до дискусії.

Релятивізм – поняття зі значним обсягом та змістом. Існує декілька типів (метафізичний, персоналістичний, культурний, релігійний, моральний) та історичних форм релятивізму. Проте однозначним є розуміння складності окресленого явища. Крім того, наявна низка різноманітних “авторських” релятивізмів, але нема однозначної оцінки досліджуваного явища. Саме цим зумовлено апелювання до поглядів чималої кількості мислителів.

Предмет дослідження – епістемологічний (когнітивний) релятивізм ХХ–ХХІ ст. у контексті проблем соціально-гуманітарного пізнання. Чимало проблем,

які нас цікавлять, проаналізували українські (І. Добронравова, С. Кримський, П. Кравченко, М. Попович, О. Цофнас), російські (О. Мамчур, Л. Маркова, Л. Мікешина, О. Печенкін, В. Стюпін), західні (Г. Льюїс, Р. Мастерс, Дж. Пасмор, Н. Решер, Ст. Тулмін) дослідники.

Мета статті – розглянути причини епістемологічного релятивізму, визначити ті його імплікації, які можна трактувати як позитивні та негативні для розвитку науки, і віднайти фактор для протиставлення руйнівному релятивізму.

Загальновизнані ознаки релятивізму: відносність, умовність, ситуативність, багатозначність, суб'єктивність пізнання. Є безліч дефініцій релятивізму, а для нашого дослідження найбільш прийнятною видається така: “Епістемологічний релятивізм можна визначити як доктрину, згідно з якою серед багатьох підходів, поглядів, гіпотез і теорій щодо одного й того самого об'єкта не існує єдино правильного підходу, такого, який можна вважати адекватним реальному станowi справ у світі. Та й шукати його не треба, стверджують релятивісти, оскільки всі ці погляди й усі ці теорії рівноправні й рівнозначні” [4, с. 14]. Отже, в “уявленнях про абсолютну істину, абсолютного спостерігача, про визнання істини як об'єктивного, незалежного від свідомості, визначеного, адекватного знання, релятивізм не можна вважати таким, що має право на існування” [6, с. 338]. З тим, що релятивізм завдає удару будь-якій епістемології, погоджуються навіть його прихильники, бо епістемологія – “потреба якогось обмеження: бажання віднайти “підстави”, за які можна було б зачепитися, каркас, за межами якого не варто блукати, об'єкти, які нав'язують себе, репрезентації, яких не заперечиш” [9, с. 233].

Від релятивізму відрізняють релятивність, як відносність знань щодо тих чи інших культурних патернів, парадигм, типів раціональності. Релятивність трансформується у релятивізм, коли абсолютизується, коли доведено, що різні гіпотези та теорії, предметом яких є той самий рівень реальності, одночасно мають таку саму пізнавальну цінність і виконують конструктивні функції. Поняття “можливі світи” використано радше як метафору. До речі, метафоризація наукового тексту – шлях до його багатозначності, умовності, відносності, тобто релятивізації знання.

Релятивізм має вагому історичну ретроспективу. “Релятивістами” вважають різних “континентальних” філософів (Б. Кроче, В. Дільтая, М. Гайдегера, К. Мангейма, М. Полані та ін.), засновників прагматизму, окремих представників постпозитивізму та аналітичної філософії (Г. Райла, Р. Рорті, Т. Куна, У. Куайна, Х. Патнема, Д. Девідсона, П. Фойєрабенда та ін.) і, зрозуміло, постмодерністів.

Постмодернізм, з одного боку, – похідна постнекласичної науки, з іншого, оперуючи термінологією Т. Куна, – своєрідна “аномалія” в сучасній філософії пізнання. Релятивізм постмодернізму – безапеляційна позиція руйнівників не тільки класичного типу раціональності, а й раціональності загалом. Постмодернізм непеєднуваний із науковістю. Визнаючи специфіку соціально-гуманітарного дискурсу, трактуємо його як частину наукової картини світу як такої. Можливе продовження дискусії про “науки про природу” та “науки про дух”, які можуть переносити моделі, розроблені в одній сфері, в іншу, адаптувати та корегувати їх. Але треба чітко розрізняти соціально-гуманітарне знання (його маркують позанауковими формами творчості, які не є кращими чи гіршими, а є **іншими**)

та **наукове** соціально-гуманітарне знання. Постмодернізм не провадить таких демаркацій та адаптацій. Він не властивий природничим наукам і логіці, не має сталої, апробованої методології, перебуває за межами багатьох проблем, які спонукали “реанімацію” епістемологічного релятивізму у ХХ ст. Ідеться про пошуки шляхів розвитку неklasичної модальної логіки, новітньої фізики (копенгагенська школа та її опоненти), революційні відкриття у царині астрофізики, біології та ін. У постмодернізмі немає конкуренції гіпотез і теорій, бо немає загалом уявлень про адекватний дискурс, слушну думку, істинну теорію. Що цікаво, Ж. Дельоз намагається виправдати стихійність дискурсів та мультиплікацію смислів розмаїттям буття і “нелогічною” логікою світу. Зокрема, відкидаючи метафізику, постмодернізм апелює до метафізичного релятивізму. Тому залишаються тільки периферійні зони смислу, локальні концепти замість категорій, знання, інфіковане інформаційними вірусами, епістемологічний сепаратизм та дивна трансраціональність і “трансдефінітність” (термін С. Франка) без Бога.

Приклад постмодерністської епістемології – екскурс у філософію історії. У Р. Колінгвуда (він, за словами Ст. Тулміна, “дозволив собі впасти у спокусу релятивізмом”) історична уява – стала й іманентна свідомості структура в метафізичному сенсі, а “історична конструкція” корелюється об’єктивністю джерел та загально визнаною логікою. У постмодернізмі фактуальна історія – тільки фон для розгортання риторичних орнаментів, відображення соціокультурно зумовлених конвенцій мови метафор, підґрунтя для реалізації різноманітних інтуїтивних технік, розрахованих не на наукову ефективність, а на літературну ефектність. Х. Вайт відкидає сцієнтизацію історії. На його думку, базис якісної історіографії – естетизм та моральність, адекватний метод – тропологія, як теоретичне пояснення **вигаданого** дискурсу. За Вайтом, об’єктивних логічних зв’язків між агентами історичних подій немає, історія сформульована лише запитаннями, що їх історик адресує явищу. “Якщо історичне пояснення або інтерпретація є конструкцією, концептуальною чи уявною, то таким є й об’єкт, до якого додано ці пояснювальні техніки. Щодо історичних явищ, то в них усе – від початку до кінця – конструкція” [11, с. 12]. Р. Барт також позбавляє факт онтологічного статусу, пропонуючи розглядати це явище як таке, що “постає тільки мовним існуванням”. Тому не дивними є слова Ф. Анкерсмита: “Практика написання історії може підривати і ставити під сумнів усе, що філософія мови й науки приймає як самоочевидне, і все, що стає системою завдяки науковому світогляду” [1, с. 22].

Але чи не сама наука, набувши ознак заложниці ідеологічної боротьби й “холодних війн”, підірвала свій авторитет? Коли західні (й радянські) учені й філософи скеровували свої погляди в бік політики, вони так чи інакше відкривали шлях до утвердження макіавеллізму в науці, догматизму, методологічної всездозволеності. Заради досягнення ідеологічних цілей могли знехтувати свій авторитет, фактуальний базис, логічну стрункість, вимогу несуперечності. Це виявилось і в радянській, і в “континентальній” філософії, що зазнала впливу лівих ідей. Але не тільки. Критики К. Попера наголошували, що його “Відкрите суспільство...” та “Злиденність історизму” за багатьма параметрами безперечно поступаються роботам у сфері логіки й методології науки.

Занурюючись у мінливі світи культури, сучасна наука розпадається на безліч автономій: об'єктивність як обов'язковий принцип де-юре збережено, а де-факто – нівельовано. Синтез різних типів знання потребує масштабних процедур узгодження, і вчений уже вивчає не стільки світ, скільки наше ставлення до нього в контексті різних парадигм. “Культурний релятивізм найчастіше пов'язаний з історичним підходом до філософії науки, який є реакцією на спробу подати науку як зразок чистої раціональності – раціональності, на яку не тиснуть ні політичні, ні соціальні фактори і яка переживає триумф за триумфом завдяки застосуванню універсального наукового методу”, – зазначає Дж. Пасмор [7, с. 113]. Релятивізм знайшов свою аудиторію і серед представників природничих наук, і це засвідчує, що вплив культурних факторів не є вирішальним. Т. Куна вважають прихильником релятивізму, хоча він тільки констатував об'єктивний процес розвитку науки, яка вичерпує свою кумулятивність, самодостатність, холізм.

Наука тепер публічна, сучасний учений “приречений” на масштабну комунікацію. Диференціація наук, шкіл і напрямів продукує плюралізм картин світу, опосередковано формує ґрунт для суб'єктивізму й релятивізму. На зміну дихотомії “істинне – хибне” приходить дихотомія “один світ – інший світ”. Ці можливі світи – результат діяльності свідомості, вони – “власність” суб'єкта, який пізнає. Не можемо не враховувати “досвіду множинних реальностей” (А. Шюц), індивідуальних “сфер непередаваного” (М. Полані), “особистісного коефіцієнта” (Д. Вібі), але варто дослухатися до авторитетної думки Я. Хінтікі: “Через низку глибоких логічних причин зазвичай не вдається ефективно відрізнити “справжні” логічно можливі світи від того, що лише “здається” можливістю завдяки особливостям нашої мови (або мислення)” [10, с. 73]. Визнання рівноправності всіх можливих світів призводить до того, що науку характеризують не через специфіку знання, а через соціальність наукової діяльності та психологію вченого. Коли наукове знання не доповнюють, а асимілюють, фактично, неквантифікованими соціальними чи психологічними контекстами, об'єктивність відходить на другий план і не визначає змісту пізнання. Це шлях до “приватної науки” і крайнього релятивізму. Роль психологізму та соціологізації знання у формуванні релятивізму вичерпно розкрито в роботах О. Мамчур [4], Л. Маркової [5], Л. Мікешіної [6].

Проблема можливих наукових світів продукує парадокс “безлічі об'єктивностей”, що й породжує релятивізм. “У класичній науці розуму, що пізнає, протистоїть один світ; у некласичній науці таких світів багато, в ідеалі – нескінченна кількість, і кожному з них відповідає своя парадигма. У постнекласичній науці світ як предмет вивчення загалом зникає, його немає, відсутні й парадигми як форма логічної й теоретичної відповідності наукового знання історичній епосі” [5, с. 142]. Людина не може створювати нові світи з нічого, вона радше переробляє, ніж створює наново, “розкладаючи, видаляючи, доповнюючи, переоцінюючи, вибудовуючи в новому порядку” (Н. Гудмен). Причини таких маніпуляцій – в ознаках сучасної науки, які поєднані з релятивізмом. Ідеться про психологізм, персоналізм, затвердження схем багатомірності й поліваріантності, когерентність, синкретизм, нелінійність, додатковість, прагматизм. Триває переоцінка самої раціональності. Якийсь конкретний світ вважаємо адекватним тільки тому, що він “раціонально прийнятний” (Х. Патнем). Але наші уявлення про прийнятність можуть, зі свого боку, деформуватися внаслідок сприйняття

цього світу. Проте наука консервативна, вона завжди прагне істини. “Те, що є істинним тут і тепер, тим більше прагне бути істинним там і тоді <...>. Пропозиції теорії мають тенденцію бути вічними пропозиціями” [3, с. 256]. У. Куайн висловлюється проти “вічних пропозицій” та уявлень про “абсолютного спостерігача”. Він – прихильник онтологічної відносності: істиннісні значення змінюються залежно від мовця і темпоральної модальності висловлювань. “Наша буденна мова виявляє набридливу пристрась у своєму ставленні до часу” [3, с. 198]. Погоджуємося з Куайном, адже дослідник вводить нові поняття і змінює наукову мову. Крім того, він втручається у сферу онтології, припускаючи деякі роди сущого. Такими поняттями, наприклад, є “сила” І. Ньютона, “Відродження” Дж. Вазарі, “історична тривалість” Ф. Броделя, “архетип”, К.-Г. Юнга. Наскільки “електрон” “реальніший” за монаду Г. Ляйбніца або перинатальну матрицю С. Грофа? Аналітичні судження одного мовного каркасу можуть не бути такими в іншому. Наприклад, якщо порівняти евклідову та неевклідову геометрії, логіку висловлювань і багатозначну логіку, апофатичне та катафатичне богослів’я.

Сучасна наука імплікує індивідуалізм, а він, зі свого боку, – релятивізм. Показово цей причинно-наслідковий зв’язок виявляється в соціально-гуманітарному пізнанні. По-перше, його представники аналізують одиничні, неповторні події, які неможливо відтворити в досвіді. По-друге, гуманітарій схильний до “подвійної суб’єктивності”, адже аналізує антропологічно забарвлені (часто недетерміновані) сингулярності з позиції “відносного спостерігача”. По-третє, соціальні цілісності часто є конвенційними конструкціями, а не реальностями. Іntenційні стани агента дії загалом не підпадають під однозначне пояснення й артикуляцію. Дискусійним є питання про роль історизму, “який часто інтерпретують як релятивізм, оскільки кожна історична дія <...> відносна і не має епістемологічних стандартів” [6, с. 357].

Важко уявити епістемологію соціально-гуманітарних наук без аналізу поняття “факт”. На думку У. Куайна, слово “факт” – “досить загальне”, факти “не можна мислити як щось конкретне”, вони – результат захоплення “об’єктно орієнтованим мисленням”. Неповторність соціально-історичного факту відкриває шлях плюралізові думок і телеологічній невизначеності. Надавати чи не надавати вислову статус **значущого** актуального – залежить від інтерпретатора та контексту теорії. Кількісні та якісні критерії значущості формують представники наукової спільноти. Деякі елементи факту можуть пропустити, інші – гіпертрофувати, одні події інтерпретують як закономірні, інші – як випадкові, і це здатне змінити ситуацію. Суб’єктивний апіоризм у цьому разі неминучий. Дослідження життя суспільства – виявлення результатів людських дій, їх інтерпретація і далі холістичне пояснення в межах того чи іншого контексту. Сам контекст часто визначають уможлядні неперифіковані конструкти. Без антропологічного складника факту немає. Добір фактів – прерогатива дослідника. Тільки після того, як подію реконструює вчений, вона стає фактом. Теорію завжди можна врятувати від спростування “завантаженістю”, маніпуляціями фоновим знанням, “перезавантаженням” значущості події. Факти не є відтворюваними, і завдати “нищівного” експериментального удару теоретичній меті неможливо. В одному з формулювань тези Дюгема-Куайна йдеться про те, що теорію перевіряють не як суму ізольованих, а як систему взаємозалежних тверджень. Наслідок цієї

тези для гуманітарних наук – положення про те, що такі науки не мають ефективних процедур для верифікації і фальсифікації, демаркації помилкових і істинних фактуальних висловлювань. Історичний факт – осмислена подія, яку ми “форматуємо” в тих чи інших семантико-логіко-методологічних програмах, які можуть існувати одночасно. Часто програма, яку ми обрали, визначає критерії істинності.

У цьому контексті постає ще одна проблемна сфера – логіко-лінгвістична. На думку А. Тарського, для природних “розмовних” мов суть проблеми визначення істини “не зовсім зрозуміла”, її можна вирішити “тільки приблизно”. Соціально-гуманітарні науки оперують лише такими мовами, і занепокоєння польського логіка обґрунтоване. Згідно з гіпотезою “лінгвістичної відносності” Сепіра-Уорфа, люди, що говорять різними мовами, по-різному уявляють об’єкт, позначуваний словом. Сутність мови як така є підставою для відмінностей у поглядах на реальність. Референти основних понять онтології не дано з досвіду всім людям в одній і тій самій формі. Дві мови ніколи не є настільки схожими, щоб вважати їх засобом виявлення однієї й тієї самої дійсності, адже світи, в яких існують різні спільноти, – різні світи з різними смисловими маркерами. Правда, цій гіпотезі протиставлено аргументовану концепцію “семантичних універсалій” А. Вежбицької, яка взяла за основу ідеї Н. Хомського. Релятивізм – не тільки наслідок розмаїтості мов. Питання також у тому, **як** використовуємо мову, за допомогою яких логічних атомів інтерпретуємо результати експериментів, події, які бачимо і яких не бачимо. Згідно з тезою Куна-Фейєрабенда, кожна теорія “говорить” своєю мовою, тому логічного розв’язання проблеми вибору “правильної” наукової теорії не існує, наукова спільнота приймає адекватну теорію на “віру”. Визнання теорій концептуально замкненими й непорівнюваними передбачає не тільки інтуїтивний вибір, а й легалізацію релятивізму. Якщо різні теорії не мають спільних переконань (П. Фейєрабанд), принципи однієї теорії не перекладають на мову іншої (Д. Девідсон) і вчені без втрат для науки можуть “перемикати гешталти” (Н. Хансон), то нема сенсу шукати єдино правильну теорію і порушувати питання про її адекватність. На думку Г. Райла, існує багато професійних “логік”, і вони релятивні щодо мовних ігор. За Р. Рорті, “великою спокусою” є думка, “що пояснення того, як працює мова, допоможе нам також побачити, як “мова чіпляє світ” і, відповідно, у який спосіб можливі істина й пізнання” [9, с. 195–196]. За таких підходів занадто проблематично говорити про порівнюваність, істинність, об’єктивність, зрозумілість знання. В. Віндельбанд однією з передумов релятивізму вважає “нелогічний залишок у раціональній системі”. У цьому контексті цікавою видається гіпотеза М. Поповича, згідно з якою, “теоретичний смисл загальних понять науки можна встановити через дослідження обмежень, які здійснює певна теорія щодо вихідних інтуїтивних уявлень” [8, с. 222].

В епістемології гуманітарних наук проблема використання понять (і операцій з ними) надто гостра. Тривають дискусії про темпоральну стійкість понять і визначень, їх релятивність. Релятивність невмотивовано вважають джерелом релятивізму. З цього приводу Р. Козелек пише: “Поняття хоча й фіксують різновиди політичних і соціальних значень, проте їх семантична функція та потенціал не є похідними від виключно соціальних чи політичних явищ, з якими їх співвідносять. Поняття є не тільки індикатором сукупності зв’язків, які воно позначає, а й їх чинником” [2, с. 126]. Ф. Анкерсміт, прихильник плюралізму історичних наративів, вважає, що навіть усталені терміни тільки ззовні одна-

кові. Гуманітарії ведуть мову про **Просвітництво**, хоча з погляду логіки точніше говорити про **Просвітництва**. Історичні поняття релятивні щодо історичного наративу, але немає критерію більш правильного, ніж сам наратив. Спроби Анкерсмита ввести поняття “наративної субстанції”, яке надало б різноманітним інтерпретаціям минулого стабільності, не вирішують проблем референції, бо об’єкт цієї “субстанції” виокремлено в **самому** наративі, а не взято ззовні. На нашу думку, позиція Козелека – більш адекватна. Анкерсміт не зміг уникнути двох помилок, які притаманні багатьом релятивістам. Перша – логічна: “змішування значення терміна та критерію його правильного використання” (К. Попер). Друга – суб’єкт пізнання вільно використовує мову. Як зазначав Г. Гадамер, заява на кшталт “я називаю цей предмет ось так і ось так” дорівнює деструкції філософії; індивідуальна свідомість вплетена в мову, яка ніколи не є тільки власністю мовця, а завжди “мовою, якою говорять з нами речі”. З іншого боку, оновлення знання відбувається через зміни мови, через відкриття нової “горизонтності” понять, віднайдення нових денотативних рівнів. Тому, слідом за Р. Карнапом, будемо обережними й критичними, проте й “терпимими в допущенні мовних форм”. Можливо, суть питання в тому, що саме досліджуємо: історію понять, історію значень слів, історію того, як трансцендентальний суб’єкт пізнає поняття, або того, як емпіричний суб’єкт використовує поняття (і тоді не уникнути психологізму). Підставою визначення значення вважали поняття істинності, стимулу й диспозиції, “вживання”, комунікативну настанову мовця, його інтенції, масив знань адресата тощо. Така релятивність релевантна розвитку науки, однак абсолютизація релятивності – уже епістемологічна атака на її основи.

Висновки. Необхідно розрізнити релятивність як властивість знання і релятивізм як метазнаннєву доктрину. Такого знання, на яке не впливала б релятивність, не існує. Недоцільно намагатися “зробити нормальний дискурс конкретної епохи позачасовим” (Р. Рорті). Варто розглядати “можливі наукові світи” й “можливі світи” суб’єкта, що пізнає. Ці світи перебувають у складній взаємодії. Ігнорування релятивності знання – шлях до одновимірної людини, що пізнає. Не визнаючи об’єктивних причин релятивізму, навіть у його постмодерністській формі, самі опинимося на аналогічних позиціях, адже об’єктивність – головний опонент релятивізму. Пізнання детерміновано багатьма змінними – психологічними, лінгвістичними, семантичними, екзистенційними, історичними, політичними, освітніми тощо. Запропоновано згрупувати їх у три блоки: іманентні науці, культурно-історичні, антропологічні. Антропологічні, на наш погляд, найбільш дієві. Людина живе й пізнає в різних світах: сакральному та профанному, у сфері раціональної науки, у сфері безсвідомого тощо. Властивості знання залежать від діяльного суб’єкта, детермінованого багатьма константами та змінними. У процесуальності й невизначеності перебувають природа, соціальні групи й інститути, людство загалом. Різними є підходи до знання та його типів. Вважаємо за доцільне схвалити “слабку” версію концепції можливих світів: серед розмаїття світів завжди існує один більш адекватний і релевантний. Постмодерністська сильна версія про множинність рівноправних світів (абсолютний релятивізм) шкідлива для епістемології, бо така версія продукує безглуздість і нігілізм.

Релятивізм постмодернізму – шлях до епістемологічного колапсу. Універсум постмодерну дуже цікавий, проте це не світ науки. Це світ невизначеності, епа-

тажу, світоглядного розмаїття, різних способів опису. Постмодерністи персоналізують будь-яку дисципліну – історію, логіку чи лінгвістику. Цей напрям проповідує критику й недовіру до науки, прагне замінити науку альтернативним знанням (на щастя, наразі безрезультатно), не переобтяжує себе доведеннями, на відміну від обмеженого релятивізму (П. Фойєрабенд, Х. Патнем, У. Куайн, Д. Девідсон та ін.). Релятивізм “без правил”, без будь-якого “базису безсумнівності” (С. Кримський) непослудувавший із засадами науки. Він руйнує ідеали й норми наукового пізнання, пропонуючи натомість розпливчасті програми вільної творчості, веде до необмеженої проліферації теорій, профанує процедури перевірюваності, нівелює підкріплюваність, робить сумнівними такі пізнавальні цінності, як точність, зрозумілість, несуперечність. Наука – сфера діяльності, до якої треба обмежити доступ релятивізму. Сподіваємося, що “реконструкція” епістемології, яку розпочав постмодернізм і розвинув Р. Рорті, не буде успішною.

Імплікації релятивізму, які пропонуємо оцінити позитивно: 1) визнання ролі ціннісно-цільових структур (зокрема й позанаукових) пізнання, їх зв'язку із засобами й операціями освоєння об'єкта; 2) формулювання питань про межі “онтологічних вимог наукових положень” (О. Печенкін); 3) віднайдення нових атрибутів несуперечності, розв'язуваності, доказовості (тільки атрибутів, не йдеться про елімінації цих понять!); 4) диверсифікація знань, “конкуренція” раціональностей, “запобігання будь-якому догматизму й будь-якій завершеності” (Н. Решер). Пізнання справді не полягає тільки в процедурах відображення й кумуляції. Не завжди доцільно прагнути до однозначності й об'єктивності більше, ніж цього вимагає прагматика. “Ми не знаємо, а тільки припускаємо”, – писав П. Фойєрабенд, і ця теза не може не знайти прихильників.

Має рацію Р. Рорті, стверджуючи, що епістемологія – прагнення віднайти в закономірностях обґрунтування нормального дискурсу “більше, ніж просто такі закономірності”. Протиставити руйнівному абсолютному релятивізму можна відповідні константи, метакритерії. Імовірні варіанти: позаісторичні загальнонозначущі цінності (неокантіанство), крос-науковий методологічний колективізм (Р. Арон), позаісторичні моделі розвитку знання (К. Попер, І. Лакатос), щораз більша правдоподібність теорій (У. Ньютон-Сміт), здатність теорій вирішувати проблеми (Л. Лаудан), крос-парадигмальний емпіризм (О. Мамчур). Метакритерій, що його пропонує автор статті, пов'язаний з ідеями неокантіанців і може видатися несподіваним і нерелевантним. Ідеться про релігію. Вона дискредитує не тільки більшість підстав етичного, онтологічного, культурного релятивізму. Недосконала людина не в змозі пізнати кінцеві істини, але може наблизитися до них через Божественне одкровення. Людям повідомляють незмінні істини про природу Бога в контексті змінних культур і умов життя людини. Як писав Ніколай Кузанський, “істина – тьма нашого незнання”, а людський розум “існує тільки завдяки причетності до божественної актуальності в потенційному розмаїтті”. Бог – останнє обмеження, кінцева ірраціональність. Він, за словами А. Вайтгеда, – “основа конкретної дійсності”, його природа – “основа самої раціональності”. Світ, який людина пізнає, – арена її рішень на шляху до вічності. Релігія пропонує простий спосіб уніфікації, залишаючи свободу відповідального вибору і як наближення до істини, і як оману, що віддаляє від цієї істини.

Вивчення релятивізму веде до важливих епістемологічних питань про істину й об'єктивність, пояснення й розуміння, темпоральний плюралізм у

формі різних “образів часу”, пробабілізм й фалібілізм. Цікавими є такі проблеми: 1) релятивізм у гуманітарному пізнанні й принцип додатковості Н. Бора; 2) оцінка релятивізму в неокантіанстві, феноменології й герменевтиці, 3) роль сучасного номіналізму, біхевіоризму й новітньої соціології знання у формуванні релятивістських підходів.

Література

1. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опит. М.: Европа, 2007.
2. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу. К.: Дух і літера, 2005.
3. Куайн У. Слово и объект. М.: Логос, Праксис, 2000.
4. Мамчур Е. Объективность науки и релятивизм: (К дискуссиям в современной эпистемологии). М.: ИФ РАН, 2004.
5. Маркова Л. Одна наука – один мир? // Наукovedение, 2000. № 1. С. 128–144.
6. Микешина Л. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2009. С. 335–411.
7. Пассмор Дж. Современные философы. М.: Идея-Пресс, 2002.
8. Попович М. Философские вопросы семантики. К.: Наукова думка, 1975.
9. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
10. Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования: Сб. избр. статей. М.: Прогресс, 1980. С. 35–429.
11. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.

EPISTEMOLOGICAL RELATIVISM: PRO ET CONTRA (A COGNIZING PERSON AND THE “POSSIBLE WORLDS”)

Volodymyr Voloshyn

*Donetsk National University,
Universytetska Str., 24, Donetsk, 83001, Ukraine,
e-mail: nekorot@dongu.donetsk.ua*

The reasons for epistemological relativism are in the nonlinear development of science, anomalies of rationality, cultural and historical bifurcations, “possible worlds” of a cognizing person. Relativism performs a few constructive functions. It produces the consequences that are inadequate to the values and purposes of science. The opposition to the absolute relativism provides for search of epistemological metacriterions.

Keywords: relativism, relativity, epistemology, rationality, science, postmodernism, “possible worlds”.

Стаття надійшла до редколегії 20.04.2010

Прийнята до друку 20.05.2010

УДК 1:167:168.522(09)"19"

“АНТИГОНА” В РУСЛІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ СУЧАСНОСТІ

Надія Гапон

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

Розглянуто античний текст крізь призму змістових інтерпретацій філософів другої половини XX ст. Проаналізовано відмінність пост-модерністської інтерпретації грецької трагедії від її просвітницької версії. Подано нові аспекти прочитань “Антигони” Софокла, у контексті герменевтичної феноменології (П. Рікер) та з погляду аналітиків жіночих культурних студій.

Ключові слова: текстова літературна традиція, чоловічі та жіночі вартості, процес тоталізації, альтерність, етика турботи, етика справедливості, ситуативне моральне судження.

Сучасне філософське мислення зосереджене на непростому завданні осягнути особливості соціокультурних світів новітнього часу, в межах яких уже знайомі традиції та символи набувають нового значення й перспектив. Оскільки постсучасність захитала звичку заземлюватися на ґрунті “великих наративів”, актуальною темою сучасної філософії і дослідницького мислення є відкриття та віднайдення нового значення та сенсу текстуального спадку минувшини. Серед низки епохальних текстів, які є літературними ресурсами для філософських досліджень, чільне місце належить працям античних авторів. “Антигона” Софокла – один із таких епохальних творів, який постійно перебуває в контексті філософського аналізу. Зокрема, Геґель розглянув цей видатний твір у “Феноменології духу” та в “Лекціях з естетики”. Ж. Стайнер окреслив засяжне значення грецької трагедії “Антигона” для філософського осмислення моральних конфліктів. Його зауваги мотивували дослідників різних наукових зацікавлень у XIX ст. до пильного вивчення текстової тканини античності, яка могла бути евристичним джерелом для всіх наступних часів. Прикметно, що трохи пізніше З. Фройд теж аналізував античні тексти, однак надав перевагу Софокловому “Цареві Едипу”, отримавши необхідне теоретичне підґрунтя для своєї емпіричної психоаналітичної версії. Згодом Ж.-П. Вернан у праці “Напруги та двозначності грецької трагедії” (1986) виокремить ті необхідні риси, що знаменують нефілософський характер трагедії. І аж наприкінці XX ст. античний текст “Антигона” досліджуватиме французький філософ П. Рікер, на чії міркування спираємося в написанні цієї розвідки. У праці “Сам як інший” [1] Рікер зробив спробу збагатити етичне через трагічне, спорідненість якого зауважували відомі філософи постмодерності – Е. Левінас [2], М. Фуко [3], Ж. Деріда [4]. Зрозуміло також, що Софоклова

трагедія не могла не постати як предмет аналізу в контексті культурних студій 70-90-х рр. XX ст. Дослідниці М. Насбаум, С. Фрес, М. Мудуре [5] привідкрили ґендерні аспекти моральних колізій, вивчаючи головних героїв “Антигони”.

Мета статті – історико-філософський аналіз змістових інтерпретацій античного тексту “Антигона”, напрацьованих у філософії другої половини XX ст. Зокрема, дослідницьке зацікавлення становлять такі питання: якою є постмодерністська версія прочитання “Антигони”? Чим вона відрізняється від просвітницької версії? Якими теоретичними висновками збагачує “Антигона” філософів, що досліджують ґендерну проблематику? Які перспективи для філософії моралі відкриває постмодерністське прочитання античного тексту?

“Ні Гомер, ні Софокл не можуть знову з’явитися в наш час. Те, що так значуще було оспівано, що так вільно було висловлено, висловлено цілком...”, – таку високу оцінку дав Геґель античним авторам та їх творам [6, с. 374]. Вивчати тексти Софокла, зокрема “Антигону”, було натхненним заняттям для відомого філософа сучасності Поля Рікера, який переосмислив проблеми людської ідентичності в контексті трагічного досвіду тоталітарних режимів XX ст. У праці “Сам як інший” мислитель аналізує трагедію “Антигона”, розмірковуючи про здатність окремої людини протистояти тоталізаційній всеохопності через моральний вчинок, слово. Рікер окреслює той неузгоджений спосіб, яким Антигона і цар Креонт позначають межі між другом і ворогом, між добром і злом. “Поняття, що Креонт дбає про свої обов’язки стосовно поліса, не вичерпує багатство сенсу, пов’язаного з грецьким полісом, бо не бере до уваги мінливість, і можливо, гетерогенність завдань цього суспільного утворення” [1, с. 291]. Опозиція друг/ворог для Креонта обмежена вузькою політичною категорією і не потребує ні нюансів, ні винятків. Однобічність поглядів впливає на його оцінку доброчесності. “Добром” є лише те, що слугує зміцненню поліса, “злом” – те, що відходить від цієї мети. Цар Креонт, який управляє полісом, підпорядковує вартість сімейних зв’язків вартостям могутності поліса. Він позбавляє друга, який став ворогом поліса, права на поховання.

У цьому контексті позиція Антигони, головної героїні трагедії, Рікерові доволі цікава. Антигона утверджує вартості сім’ї й обов’язок велить їй поховати брата відповідно до звичаїв, хоч він і став ворогом поліса. Спорідненість сестри з братом, що не знає політичної відмінності між другом і ворогом, невіддільна від традиції античних богів. Тому Антигона керується цими неписаними законами, на протигагу політичному законові, і зазнає поразки. Рікер погоджується з Геґелем, що характер Антигони (як світогляд, що відображений у поведінці) не менш односкерований, ніж у Креонта. Антигону протиставлено цілісності поліса, з його непохитними законами. Фактично, Антигона позначає алтерність – дещо інше, яке протиставлено й виокремлено в межах замкненої суспільної системи. Постмодерністські дослідники акцентують на незадовільному способі розуміння алтерності та іншості в діалектиці Геґеля. Мислитель “іншого” протиставляє “я”. В “іншому” “я” бачить себе поза собою, а згодом стає цілковито присутнім перед собою в запереченні й через заперечення алтерності іншого.

Аналогічне заперечення алтерності, яке дослідники постсучасності знаходять у Геґеля, розглядають у зв’язку із катастрофічними подіями XX ст. Левінас, Фуко, Дельоз, Деріда зазначають, що алтерність іншого є відмінною, але не

протиставленою. П. Рікер у праці “Сам як інший” розглядає психоаналітичні категорії несвідомого та пригніченого, а також гайдеґерівські – забуття та непам’яті про Буття – в контексті поняття алтерності. Поняття алтерності передбачає, що інший присутній лише як відсутній у цілому. Алтерність іншого буде вилучено з цілого, якщо тотожність самому собі зреалізовано. Відтак інший є інтегрованим в ідентичність цілого й водночас відмінним від нього.

Постмодерністські інтерпретації текстів не могли не поширитися й на жіночі студії. У працях Ю. Кристевой, Дж. Батлер, М. Мудуре та ін. поняття алтерності, іншості посідає значне місце. Дослідниці вивчають, наскільки “Антігону” можна трактувати як твір, що утверджує жіночі соціокультурні цінності. Зокрема, М. Мудуре у розвідці “Чи існує жіноча літературна традиція?” висновує, що “Антігона” – текст, який кидає виклик з погляду жіночої літературної традиції [5, с. 172]. Адаже, згідно з Аристотелем, лише чоловіки могли бути трагічними героями. Тобто в центрі дій трагедії має бути Креонт. Однак, попри текстові канони, в центрі трагедії саме Антігона. Чому? Очевидно, грецька міфологія, незважаючи на її зорієнтованість на чоловіків, все-таки утримує неприминальну жіночу нитку й постійно відтворює зіткнення жіночої та чоловічої традиції. Дослідниця відстежує приклади з грецьких текстів, які виявляють жіночу традицію (сукупність артикульованих жіночих цінностей) як алтерну. Авторка переконана, що “відсутня”, на перший погляд, жіноча традиція (літературна зокрема) насправді існує як “схована за і між рядками” автора (незалежно від його/її статі) і передають її, зокрема, через грецькі міфи. Тобто жінка (“інший”) присутня лише як відсутня в цілому або в тому самому. Геніальність Софокла в тому, що він дав можливість виявитися “жіночим властивостям у нитках його власної трагічної літературної тканини” [5, с. 172]. Чи декларує насправді Антігона жіночі цінності? Міркування в контексті цього запитання має свої інтерпретаційні двозначності.

Антігоні важить лише “сімейний зв’язок”, тому закони поліса (з їх священним ореолом) в її очах розвінчані. Вона декларує цінності жіночої традиції, виявляючи своїми діями глибоке пошанування мертвих, дотримання древніх ритуалів, які регулювали життя до того, коли написано закони. Ба більше, Антігона вдається до зухвальства в оцінці “чоловічих законів”. Її наполягання на здійсненні ритуалу поховання брата підтверджує лише її прихильність до жіночої лінії традиції. Слова Антігони, сказані Креонту, які засвідчують цю традицію, Геґель двічі цитує у “Феноменології духу”: “Я не вірила також, що твій указ мав достатню силу, щоб дати смертній істоті владу порушувати веління божеств, які ніколи не були записані і є незмінними; вони ж існують не від сьогодні і не від учора; вони є вічними, й ніхто не знає, з якої давнини вони походять” [Цит. за 1, с. 293].

Водночас мотивування з боку Антігони свого непослуху якимось дивно пов’язане з Батьком – царем Едіпом. Її апелювання до імені та авторитету Батька викликає стурбованість феміністських аналітиків. Адаже Антігона напучує свою сестру Ісмену приєднатися до неї проти “справедливих” законів поліса, щоб довести свою “гідність називатися донькою Едіпа” [5, с. 173]. У чому ж ця гідність? – запитує М. Мудуре. Едіпова мужність – “...сила покалічити себе, виколоти очі за допомогою жіночої шпильки до волосся” [5, с. 173]. Тим самим Едіп відмовився бачити світ і свій гріх, позаяк гріховне падіння Едіпа – наслідок дії *погляду*. Погляд не лише статево, а й ідеологічно означений: погляд іде

від суб'єкта до об'єкта, від старшого до молодшого, від чоловіка до жінки, від правителя до керованого. Едип карає себе, позбуваючись привілейованості *погляду*, суб'єктності, і в такий спосіб позбавляється влади як безособистісної свободи. Тепер його донька Ісмена, як сподівається Антігона, мала б допомогти їй повернути патріархатний погляд, розповівши всім про її (Антігони) суб'єктність, мужній вчинок – поховання брата.

Антігона аж ніяк не відхиляється від жіночої лінії традиції і зовсім не піклується про чоловічу традицію поліса, закликаючи Ісмену гідно підтримати авторитет Батька. Антігоні йдеться лише про те, щоб перебрати в режисуру жіночої поведінки чоловічий привілей – володіння *Поглядом*. Антігона прагне, щоб її побачили в момент злочину (поховання брата), аби в такий спосіб заявити про себе як про ту, хто заперечує чоловічий закон. Тому вона просить Ісмену розповісти полісові про її свавільні дії. “Йди вже краще й розкажи усім, / А змовчиш – будеш тим ще ненависніша” [7, с. 129]. Антігона прагне не стільки залишитися об'єктом *Погляду* в традиційній патріархатній традиції, скільки управляти вектором *Погляду* (влади поліса), скерувавши його на себе. Антігона хоче, щоб влада поліса узріла, як вона двічі здійснює поховальні обряди й не боїться представити себе як ту, хто відкидає закон. Цар Креонт шокований, не вірить, що саме жінка насмілилася заперечити його авторитет: “Не я – вона була б тоді мужчиною, / Якби сваволя дурно їй минулася” [7, с. 141].

Однак у межах аналітичних стратегій жіночих студій постать Антігони не ідеалізовано. Дослідниці зазначають, що Антігона, як будь-який трагічний герой, має недоліки. Ця констатація подекуди зближує інтерпретації авторів жіночих студій із геґелівською позицією та міркуваннями Рікера. Передовсім їх цікавить факт, чому Антігона не звертається до громадян поліса, а то й до Креонта, щоб переглянути закон, який забороняє ритуальне поховання брата, а діє сама, тим самим змушуючи діяти і його. Що може вчинити Креонт у цій ситуації? Він міг їй *допомогти, зробити виняток і звільнити її від смертного вироку, вибачити*. Але Антігона сама вирішила, яким буде завершення цієї історії. Вона утверджує свою владу – вбиває себе, відмовившись прийняти цареве покарання.

П. Рікер, осмислюючи постать Антігони, пропонує новий поворот аналізу. Він віддаляється від міркувань, спіяваних у тенета вузькоетичної проблеми опозиції “людини прекрасної душі” (етики турботи) та “людини дії” (етики справедливості). Розмірковування Рікера про неунікне місце конфлікту в моральному житті лише частково перетинаються з міркуваннями Геґеля, що односкерованість характерів є причиною конфлікту. Основною сферою і засобом розкриття характерів героїв Геґель вважав дію, вчинок. Діалектична взаємодія характеру і обставин виявляється тоді, коли безпосередньо зіштовхується дія та протидія, що й робить характер найбільш виразним. Наполягаючи на неминучості протиборства характеру та обставин, Геґель аналізує різні форми взаємозв'язку характеру й обставин у різні епохи. Для античного характеру героїв трагедії, у візії Геґеля, характерна односкерованість, яка є джерелом конфлікту.

Дещо інакше джерело конфліктів трактує Рікер: це не лише однобічність характерів, а й “однобічність самих моральних принципів, які конфронтують між собою у складній життєвій багатоманітності” [1, с. 298]. Персонажі “Антігони” Софокла – на службі духовних величин, які перевищують їх самих. Рікер

прагне повернути вектор аналізу на інший шлях, ніж той, який обрав Геґель. Його та інших сучасних філософів зацікавило питання: на чий користь можна розв'язати конфлікт у просвітницькій версії? Очевидно те, що Геґель не міг не помітити в сучасному йому світі суперечностей між безпосереднім життям індивідуальності та публічною владою. "Там, де Кант висував категоричний імператив, Геґель шукав вихід із ситуації, що склалася, у примиренні індивідуума з державою, що втілювала публічну владу" [8, с. 375]. За Геґелем, становище окремих осіб у державі таке, що вони мусять підкорятися загальному порядку. Характери з їх душевним устроєм уже не є єдиним існуванням моральних сил, а всі часткові особливості образу думки, суб'єктивної оцінки і почуття фактично підпорядковано загальним закономірностям. Отож, особи поза дійсністю держави не володіють "субстанційністю" самі по собі. Таку ситуацію вербалізує софоклівський герой – цар Креонт: "Я нині викрив перед усіма її – / Єдину в місті нашим супротивницю... / Кого поставить місто, треба слухати / В найменшій – правий чи несправедливий він... / Отож законів конче слід дотримувать, / Не піддаватись розуму жіночому, / Якщо на те, від мужа краще смерть прийняти, / Ніж від жінок нам виявитися слабшими" [7, с. 148].

Хоч як дивно для гадки загалу, поняття тоталізації в Геґеля (як і в Маркса) позитивне. Це своєрідний історичний поступ до примирення та розв'язання всіх протиставлень, суперечок через входження у всеохопне ціле. У постмодерністській філософії термін "тоталізація" набуває негативного значення, передовсім коли йдеться про ту ціну, яку довелося заплатити людству за своє прагнення до тотальності. Як довів у своїх працях М. Фуко, тоталізація описує й окреслює не примирення конфліктів, чвар, а відстежування, контроль, вилучення Іншості, що відмовляється примиритися з Цілим. Е. Левінас також здійснив етичну критику тоталізації: Ціле, що претендує на приєднання до себе всілякої іншості, фактично чинить насильство над алтерністю Іншого. Тому геґелівське сприйняття односкерованості характерів героїв античного тексту як причини трагічної дії в постмодерністській інтерпретації доповнено іншим розумінням. Цар Креонт (поліс, Держава) чинить тоталізаційні спроби, Антігона (окрема особистість) їх уникає і зневажає. Тому Антігона – жертва дії не лише локального чинника односкерованості характеру, а й більш глобального – тоталізації.

Односкерованість характеру Антігони, обмежувальне значення якого зауважував Геґель, для феміністської інтерпретації (М. Насбаум, М. Мудуре) цілком позитивна величина. Односкерованість характеру в їхньому розумінні протистоїть тоталізації, й Антігона ціною власного життя її уникає. "Креонт і Антігона виявляють принцип чоловічий/жіночий. Але Софокл надає перевагу Антігоні". З надр античного твору, з панівної чоловічої літературної традиції виривається супротивний тоталізації голос, яким давньогрецький автор наділяє жінку [5, с. 176]. Отож, дослідниці жіночих студій та філософи (Левінас, Фуко, Дельоз, Рікер та ін.) провадять критичний аналіз просвітницької ідеї тоталізації, теоретичні витоки якої містить і геґелівський спадок.

Які перспективи постмодерністських інтерпретацій грецької трагедії "Антігона" для сучасної філософії та практики? Суперечність між "людиною прекрасної душі" (Антігона) і "людиною дії" (Креонт) в контексті античного твору увінчалася низкою самогубств у царевій родині, вивільненням трагічної мудрості. Трагічна

мудрість, у загальному значенні, щораз віднаходила себе в соціокультурній практиці людства і виявила свій зловісний бік через дію тоталітарних режимів у Європі ХХ ст. П. Рікер у праці “Сам як інший” висновує необхідність розв’язання конфліктів через вивільнення практичної мудрості як альтернативи до мудрості трагічної, яка тривалий час завершувала соціальні конфлікти. Вивільнення практичної мудрості, на переконання Рікера, можливе через культивування ситуативного морального судження, яке завдяки судженню іншого (людини, групи) засвідчує розкол, суперечність у системі цілого (держави, закону).

Отже, мета практичної філософії – розглянути суперечність, що приводить до конфлікту, не через поглинання іншості на користь цілого, а сприяючи уникненню трагічної дії цілого. Філософи постмодерності, критикуючи геґелівську позитивність тотальності, вказують на трагічний результат її боротьби з алтерністю. Уникнути трагічної дії цілого, на думку Рікера, можливо завдяки ситуативному моральному судженню. У тексті давньогрецької трагедії хор, звертаючись до Антігони з приводу її вчинку – поховання брата, тобто пошанування мертвих, виголошує: “Їм почесть – справа благочестя, / Але й сущих владу все ж / Не вільно нам переступати, – / Тебе твоє свавілля губить” [7, с. 155]. Ситуативного морального судження можна досягати актуалізацією *найширшого процесу соціокультурної комунікації*, яка протистоятиме єдиноскерованості судження під час розв’язання тих чи інших моральних конфліктів. У конфліктах, “...що їх викликає моральність, лише звернення до етичного тла, на якому виокремлюється мораль, може вивести мудрість ситуативного судження. Від трагічного *phronēin* до практичного *phronesis*: такою буде максима, здатна звільнити моральне переконання від руйнівної альтернативи одноголосності чи від свавілля” [1, с. 298].

Також антична трагедія “Антігона” – один із текстів, що набули засяжного значення для філософії статі. У межах культурних студій другої половини ХХ ст. теоретики прагнули віднайти витоки жіночої дискурсивної практики, аналізуючи епохальні тексти. “Антігону” Софокла вони інтерпретували як текст, який засвідчує латентну лінію жіночих соціокультурних вартостей, окреслених у своєму людському вимірі “етикою турботи”. “Етика турботи” зазнавала поразки в боротьбі з вартостями андроцентричного світу, замаскованими під “етику справедливості”, з її невідступністю закону й опертою на процес тоталізації. У цьому сенсі “Антігона” – відображення драматичної перемоги процесу тоталізації над алтерністю. Філософське прочитання “Антігони” також відкриває щораз нові перспективи міркувань над проблемою морального конфлікту. Епохальний текст ніби фіксує для майбутніх поколінь моральну невідворотність трагічної дії, яку переживатиме людина впродовж сторіч у своєму змаганні з тоталізаційними системами, допоки моральна свідомість зуміє уникнути перемоги трагічної мудрості над мудрістю практичною, яка, зі свого боку, ґрунтується на прощенні через визнання іншості.

Література

1. Рікер П. Сам як інший. К.: Дух і літера, 2002.
2. Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого. К.: Дух і літера, 1999.
3. Фуко М. Наглядати і карати. К.: Основи, 1998.

4. Деррида Ж. Голос и феномен. М.: Логос, 1999.
5. Мудуре М. Существует ли женская литературная традиция? // Гендерные исследования. М.: Человек & Карьера, 1999. № 2. С.171–178.
6. Гегель Г. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1994.
7. Софокл. Трагедії. К.: Дніпро, 1989.
8. Философия Гегеля и современность. М.: Мысль, 1973.

“ANTIHONA” IN THE CONTEXT OF THE UPDATE PROBLEMATIC PHILOSOPHY

Nadiya Hapon

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

The paper considers the antic text through the philosophers' contents interpretations in the second half of the 20-th century. It analyses a difference between the postmodern interpretation of the Greek tragedy and its elucidation version. The paper also describes the new aspects of "Antigona's" understanding by the French philosopher Ricoeur and analysis of female culture studios.

Keywords: text literature tragedy, male and female values, process of totalization, alternate, ethics of counseling, ethics of justice, casual moral vision.

*Стаття надійшла до редколегії 1.12.2009
Прийнята до друку 20.01.2010*

УДК 168.522:316.32:577.4

ЕПОХА “ПОСТ”: ЛЮДИНА В ПЕРСПЕКТИВІ “НОВОЇ ДУХОВНОСТІ”

Володимир Ільїн

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 64, м. Київ, 01033, Україна,
e-mail: ilin_vv@ukr.net

Розглянуто основні проблеми сучасного суспільства, пов'язані із антропологічною кризою, кардинальними змінами у темпоральності, способі буття людини. Проаналізовано ситуацію заміни попередніх гуманістичних ціннісних систем на більш “технізовані”, що призводить до виникнення нового типу людини – “постлюдини”. Посилюється вплив на людей “світу віртуальної реальності”. Нове штучне середовище “сканує”, приймає лише інформаційний аспект людини, вводячи її як цілісну істоту в стан кризи. Доведено актуальність відповідей на смислові запитання епохи, пов'язані із світоглядом, духовністю та цінностями.

Ключові слова: “постлюдина”, віртуальна реальність, духовна криза, постмодерн.

Всупереч усталеному переконанню про об'єктивність часу необхідно враховувати його підвладність людині. Людство постійно створює час і здійснює його видозміни, що і становить смисл розумних дій. Через посередництво свідомості розум змінює в соціальному Універсумі характер дії з *ентропічного* на *ектропічне* і виділяє як індивідуальні, так і загальні, об'єднуючі центри. Тим самим розум впорядковує й організовує явища соціального світу, збирає енергію окремих його елементів; об'єднуючи в єдину цілісність рівнодіючі розрізнені прагнення складових цієї системи. Як це відбувається?

Слугуючи фокусом накопичення елементів соціальної системи, джерелом її діяльності, розум є умовою подолання та перетворення часу з об'єктивного на суб'єктивний. Смисл цього процесу полягає в тому, що *розумна система*, створивши сама себе, збираючи воєдино дію елементів, спрямовує зусилля зовні, на перетворення оточуючих її об'єктів у суб'єкти своєї діяльності. Тобто “олюднює”, робить “розумним” Універсум, перетворюючи його на соціокультурний простір, вносить Логос у вселенський Хаос.

Оскільки людство – певна соціальна система, то вона створює “свій час”. А якщо так, частина часу системи стає підвладною йому у вигляді залежних від людей послідовних явищ. Для кожної людини (як “живого елемента системи”) є два типи часу: перший – об'єктивний, непідвладний нікому, нестриманий, репрезентуючий рівнодіючу всіх сил світу, яка існує на Землі й у Сонячній системі, є наслідком незалежних від індивіда умов. І другий, підвладний індивіду, – ста-

новить сферу його власної дії, де він володіє правом вибору, правом змінювати стан речей. Останнє означає оволодіння часом, що перетворилось на основну рису історії та суспільного прогресу.

Ні для кого не секрет: що ближче до нашого сьогодення, то прискореніше відбувався суспільний розвиток. Достатньо згадати концепцію Е. Тофлера “трьох хвиль” цивілізації, де перша хвиля продовжувалася близько 10 тис. років, друга – приблизно 3 сторіччя, і третя – понад 100 років. Однак Е. Тофлер створював концепцію з розрахунком на певну єдність об’єкта і суб’єкта. Проте за останні десятиріччя, внаслідок “кремнієвих революцій” (Т. Стоунер), і не лише їх, співвідношення між об’єктивним і суб’єктивним уже остаточно порушилася на користь останнього. Все нові й нові відкриття в інформаційних технологіях, промисловості, сервісному забезпеченні (в найширшому розумінні цього слова), науці тощо остаточно суб’єктивізують розвиток суспільства, оскільки та ж сама людина сьогодні дуже зацікавлена в прискоренні часу. В його динаміці вона хоче більше споживати та встигнути, більше побачити і зробити, а для цього колишні темпи життя в жодному випадку не відповідають її сучасним вимогам, потребам і запитам, які випереджають навіть стандарти сьогодення.

Пришвидшення соціального розвитку, отже, зумовлене зміною вимог до життя самого суб’єкта, що означає зміну його свідомості. Відповідно до зростання рівня усвідомленості власного “Я” все частіше постають вимоги до соціальної системи, яка відстає від запитів людини і не може її задовольняти, адже потреби завжди випереджають можливості їх задоволення. Це проміжна ланка між потребою та можливістю (попитом і пропозицією) є основним стимулом для прискорення існуючого порядку речей. У системі, де наявне усвідомлення закономірності цієї розбіжності, встановлюється розуміння сутності сумісної раціональної дії, завдяки чому забезпечується загальна дія елементів системи. Але що ближче до нас (до нашого часу) то більше виявляє себе діяльна сила суб’єктивних чинників – бажань, прагнень, амбіцій, владних потягів, жадоби, інстинктів, які (Т. Веблен), і визначають динаміку суспільного розвитку. Внаслідок цього затишний світ – “дім буття” (М. Бубер) став розширеним суспільством, де здійснюється продуктивна діяльність індивідів. *Випадковість* у зростанні динаміки часу змінюється *свідомим* і раціональним його здійсненням. Завдяки цій здатності людина й отримала, зрештою свою владу над природою, що дало їй змогу випереджати час, переборювати його об’єктивність. Заклик Й. Гете: “Зупинись, мить, ти прекрасна” вже не відповідає вимогам сучасного розвитку. Прекрасне тепер не сьогодення, а те, прийде, завтрашнє, яке несе звабливе нове. Те, що є, не може бути вже цікавим. Усе нове: технології, запити, моди, музика, видовища, насолоди, еліти... І хто такий Гете сьогодні порівняно з боксером Кличко, футболістом Блохіним, суперспівачкою Мадонною, щасливчиком-мільярдером Абрамовичем та ін. Прекрасна мить Гете – не для сучасної людини, яка мріє про контракти, вигоду, успіх, владу, гроші, вдачу, бізнес тощо.

Однак оволодіння часом стало умовою звеличення людини. Те, що вона опинилася попереду своїх можливостей, означає також і втрату традиційного шляху пошуку. Напрямок до майбутнього залишився, але дорога стала інша. У зв’язку з цим людина опинилася в ситуації, яку В. Шекспір назвав “розривом зв’язку часів”. Абсолютизація власного “Я” через зростання відчуття свободи

майже повністю відокремило її від традиційних цінностей, отже, від об'єктивної реальності, чужої, навіть ворожої. Разом із відокремленням постало й відчуження від теперішнього часу, цінності якого втратили смисл. Адже час сьогодні – це гроші, але чи є в них смисл?

Одночасно швидкості, котрі створюють сучасні технічні можливості в процесі пересування людини планетою, створили ілюзію подолання меж часу. Хоча простір і час – різні за змістом форми існування буття. Тому, якщо вдалося за кілька годин опинитися на протилежному кінці планети, тобто подолавши простір, але залишившись у фізичному та духовному вимірі тим самим, не є аналогічним стосовно власного часу, який має інші виміри. Людина не може так швидко випередити себе. Тут вона не впоралася з темпоральними випробовуваннями і власне безсилля пов'язала з духовно-культурними феноменами, що тепер заважають її подальшому поступу. Так виникла проблема антропологічної кризи.

У чому сутність того, що сьогодні називають духовною, або антропологічною кризою? Вона виникла давно. Вперше ця проблема – втрата духовності – постала в Еразма Роттердамського у його знаменитій “Похвалі глупоті”. Це було визнання кризи розуму, відчуженості від нового життя. Це була епоха меркантилізму – духовно-культурної людини, яка поступилася перед наступом і натиском усіх тих аморальних вад, котрі не відповідали існуючим християнським канонам і ще й сьогодні засуджуються (щоправда, здебільшого лицемірно). Другий етап – перехід від *трудової теорії вартості* до концепції “*економічної людини*”. Це означало інший вимір нового часу. “Економічна людина” – результат, підсумок економічних революцій, які відбулися в Європі в XVII–XVIII ст. Третій стан – перехід від людини до “постлюдини”, що означає кінець (смерть) “традиційної”, ренесансно-просвітницької моделі людини. І це насправді смерть, але смерть конкретно-історичного типу людини, радше, найвищої її форми, за збереження якої продовжують всіма силами боротися. Однак реальність, випереджаючи себе прискорення часом, не дає підстави сподіватися на поліпшення такої ситуації, тобто необхідно залишатися у вимірах звичних цінностей.

Якщо під кризою духовності розуміти ностальгічні характеристики сьогодення нинішніх представників “просвітницького гуманізму”, то вони нічого спільного не мають з темпами розвитку сучасного світу. В кращому випадку – це уявлення утопічних теорій про “світле майбутнє”, а в гіршому – вже нічим не виправданий архаїзм. Гірший тому, що цей архаїзм войовничий, дестабілізує, орієнтований на буденну свідомість, продовжуючи налаштовувати її на міфічні сподівання та деструктивну для сьогодення життєву позицію. Адже “економічна людина” – не втілення доброчинностей, а ділок, діяч, носій раціональності як послідовного прагнення до свідомої та попередньої мети. Вона – “розумний егоїст”, для котрого життєздатність поступово редукується просто до діяльності, активність збуджується не стільки її безпосередніми потребами, скільки тими, що пов'язані з соціальними відношеннями і сприйнятті розумом. Якщо висловлюватися термінами етики – це людина без цінностей [1, с. 10].

Особистість трансформується в ділка (діяча) у процесі економізації буття як наслідку науково-технічної революції, зростання швидкості й складності соціальних дій, опосередкування особистісних відношень речовинними та матеріальними. У свій час М. Бердяєв зазначав неспівмірність людської душі з

тими швидкостями, яких вимагає сучасна технічна цивілізація. За суттю вона є *імперсоналістична*, оскільки не хоче знати особистості, й вимагаючи активності людини, не бажає її перетворення на особистість [2, с. 470]. Ділок – продукт відчуження (К. Маркс), аномії (Е. Дюркгейм), перетворення закритих (заповідями релігії, нормами моралі, канонами культури) “тепліх” суспільств у *відкриті* (вільні й холодні, “цивілізовані”). У процесі становлення особистості ділком (діячем) культура як регулятор соціальних відносин замінюється технологією і соціотехнікою.

У цих умовах і з’являється “*постлюдина*” – в ній з’єднані воєдино людина і техніка. І людина тут уже постає – “*фактором*”. Основна відмінність “людини-фактора” від особистості, “економічної людини” (ділка) у тому, що суб’єкт, який стоїть за ним, втрачає самототожність, фрагментується, “розмазується” по системі. Він *децентрований*. Ініціатива й остаточне вирішення питань під час його взаємодії зовнішнім середовищем, один із одним, переходять до *техніки* [1, с. 12]. В цьому і полягає криза гуманізму, яка починається зі вступом суспільства в *соціотехнічну стадію* суспільства, коли суспільство, у зв’язку з усе більшою і більшою динамічністю, перестає бути власне (виключно) людським і перетворюється на *людинашине* (технолюдине), тобто з того моменту, коли техніка починає замінювати не лише фізичну, а й розумову силу людини.

Яскравим показником цієї кризи є намір заручитися послугами генної інженерії та “начинки чіпами”. Сучасна інженерна психологія “розглядає людину, що працює в складних автоматичних або напівавтоматичних системах, як ланку цих систем: зі “сенсорним входом”, мозком як “приладом для переробки інформації” та моторним “виходом” [3]. Вона – *ресурс*, який потрібно активізувати й особливо – “контролювати за надійністю”. *Людині-ресурсу* не потрібна любов, яка замінюється порнографією, їй не потрібен “інший”. Достатньо згадати комп’ютерні кафе, де відвідувачі збираються разом, але спілкуються з машинами. У сфері виробництва у “людині-ресурсі” ціниться нервово-психічна стійкість, обумовлена переважно радикальними збідненням афективної сфери й емоційною тупістю. У процесі того, як суспільство, котре складається з особистостей, перетворюється на *цивілізацію*, що складається з “економічних людей” (“ділків”), а економічна цивілізація – на *технос*, який складається з чинників, узаємодія *оператора та конкретної людини* стає всезагальною формою буття людини. Її цілі постають як відображення внутрішніх законів оптимізації й ефективного функціонування *соціотехноса*.

Такий процес доповнюється втратою смислу буття. Якщо попередня інтелектуальна культура, насамперед, філософія, релігія, наука були сповнені пошуків істини як смислу буття, то тепер цей пошук утрачений. Істина нікого (за окремими винятками) не цікавить. Істина сьогодення – це результат творення *свого світу, власного успіху, вдалого фінансового проекту, це технологічний обман суперника* тощо. Істина для сучасної *людини-фактора, людини-ділка* – все, що стосується лише *суб’єктивних досягнень* індивіда, але в жодному випадку *не об’єктивних обставин*, котрі сприймаються лише доповненнями до власної поведінки й діяльності. Істина необхідна для цілераціональної поведінки, властивої для людини економічної (ділка і діяча), але тепер замінюється безглуздою раціональністю, хоча ця раціональність “пост/не/людська” [1, с. 13]. Усі вчинки

звіряються за критеріями розсудку, а не розуму. Розсудок позбавлений “душі”, тому чужий для людини як суб’єкта життя. Йому не потрібна істина. Він може лише похизуватися, як Понтій Пілат, перед тими, хто все ще її шукає. Постлюдина опиняється поза людиною, вона переповнена різною інформацією, що по суті, спотворює дійсність відповідно до того чи іншого замовлення.

На відміну від просвітницького, отже, смислового минулого проекту модерну, інформаційне та матеріальне буття сьогодні роз’єднується за всіма параметрами. Зокрема, посилюється на людей вплив “світу віртуальної реальності”. Нове штучне середовище “сканує”, приймає лише інформаційний аспект людини, вводячи її як цілісну істоту в стан кризи. За суттю і в своїй тенденції – це середовище не антилюдське, а *постлюдське*. В постлюдському середовищі і відповідному йому типові раціональності народжується *пост людина* [1, с. 14]. Ця людина – зовсім інша, відмінна від усіх тих образів і уявлень, котрими наповнена наша освіта, система виховання, література, рекомендована для набуття потрібних світоглядних орієнтацій.

Людина в цих образах, наприклад, срібного віку, постає сильною завдяки доброті, розуму, співпереживанню, вона сповнена тривоги за майбутнє всього людства й інших людей. Орієнтуючись на ідеал такої людини (згадаймо А. Чехова: “в людині все повинно бути прекрасним...”), цілі покоління мріяли про *нову людину*, перехід до її вищої якості. У казках і міфах люди хотіли стати могутнішими і фізично сильнішими; у різних релігійних ученнях вони прагнули піднятися до безтілесного духа; розробляли проект розумної, вихованої й освіченої людини епохи Проствітництва; про “нового Адама” [4, с. 238] писав Г. Сковорода; на практиці намагався виховати її марксизм-ленінізм; “Я вчу про надлюдину” [5, с. 382] – проголошував Ф. Ніцше. Нарешті мрії про нову людину стають дійсністю, але в неочікуваній формі: вона постає у вигляді постлюдини. Проте зустріч з цією новою людиною здебільшого дивна: одні, зазвичай, не розуміють і не помічають, що відбувається, перебуваючи в *полоні минулих світоглядних ідеалів*, проголошуючи гасло “духовного Відродження” (якого?); інші, хто усвідомлює ситуацію, пишуть про *антропологічну катастрофу*. Однак питання про причини і про те, хто насправді її приносить, обговорюють недостатньо, що й залишає проблему невирішеною і малозрозумілою.

Однак справа навіть не у виясненні причин, яких можна називати безліч і які по-своєму, на мікрорівні, будуть щаблем на шляху вияснення сутності постлюдини, а в усвідомленні факту, що людство опинилося в іншому духовному вимірі. Образно це можна подати як “третю природу” буття людини: перша – природа, яка є колискою життя всього і життя людини; друга – культура, де сформувані всі основні детермінанти духовного буття сучасної цивілізації і де криза постала умовою трансформації людини – від “мікрокосму” до “економічної людини”, “фактора”, “ресурсу” і, зрештою, “постлюдини”; третя виникає в умовах нових цінностей, котрі є результатом *прагматизації життя* – воно перетворилося з можливості на реальність через *тотальність вартості*, або грошей. Цивілізація, в якій відбуваються сьогодні основні події буття людини, у зв’язку з різними обставинами, зокрема цивілізаційних процесів, є не лише постіндустріальною, інформаційною, економічною, технологічною тощо, а й *фінансовою*. Вона стала головною умовою швидких і вже незворотних перетворень

людини, кардинальної системи змін в її світосприйнятті, розумінні сенсу життя та власного призначення.

Якщо в XIX ст. Ф. Ніцше проголосив “смерть Бога”, то в XX ст. А. Мальро в “Антимемуарах” писав: драма нашого покоління полягає не в тому, *що помер Бог*, а в тому, *що померла людина* [див.: 6, с. 186]. Це означає остаточну перемогу спрощеного варіанта позитивізму – сцієнтизму, ствердженого у *феномені економізму*. Якщо раніше сцієнтизм і гуманізм як дві форми були взаємопов’язані між собою, “перегукувалися”, відображалися одна в одній, то тепер епоха все більше стає одномірною, оскільки зникає звичний образ людини, виплеканий філософськими ідеалами античності, Ренесансу, християнської релігії. “Третя природа” буття людини настільки стала визначальною, що колишні величні досягнення духовного світу – уявлення, почуття, знання, душа, думки, мислення – сприймаються як набридлий бідний родич або навіть чужинець, якого потрібно вигнати з храму. Нова людина, людина “третьої природи” (сцієнтизму, технологізму, економізму, фінансизму), втративши свою гідність “мислячого очерету” (Б. Паскаль), позбавляється і всіх властивих для мислячої людини характеристик – свободи, совісті, моральності, співпереживання й універсального розуму. Якщо у *Сократа* “хто розумний – той добрий”, то тепер розумним є той, хто “вміє жити”. Останнє передбачає не завжди етичні дії, відповідні християнським заповідям.

Чи означає поява постлюдини кінець гуманізму? Будь-яке ствердження цієї тези спричинить повсюдне заперечення. Однак ми можемо розглядати питання про закінчення ери існування звичного, “старого” гуманізму і появу нового гуманізму – *іншого типу*, оскільки є нова людина. “Смерть” людини – це перехід від цінностей модерну до цінностей постмодерну. Зник звичний “дім буття”; світ, де завжди жила людина, перестав бути для неї домом. У гуманістиці рокове слово про смерть людини уперше виголосив французький структуралізм. Тоді воно розглядалося як певний засіб, специфічна методологія пізнання, котре сприймається, врешті решт, заради тієї ж людини. Смерть як онтологічний стан і Блага звістка про неї (Євангеліє від антигуманізму) була проголошена постструктуралістською філософією або, розповсюджуючи її на всю культуру, – постмодернізмом. Найрішучіше і чітко це зробив М. Фуко, що ставить його разом з М. Коперником, Ч. Дарвіним, З. Фройдом у ряд ключових фігур, котрі символізують прихід певного нового етапу в трактуванні сутності й долі людини.

Ситуація постмодерну і відповідне їй розуміння сутності буття у багатьох моментах несприйнятливих для мислення, вихованого на розумінні спіралеподібної моделі розвитку історії, де регрес лише доповнює прогрес. Перехід від життя, наповненого пошуками смислу, до “просто життя” – результат маржинальної революції, що ствердила авторитет людини економічної як насамперед споживаючої. Причому споживаючої не духовні, а матеріальні цінності й блага. Це змінило уявлення про перспективу майбутнього розвитку. Вона взагалі зникла, та “добра людина”, разом з гуманістичними ідеалами, які були дискредитовані. З ними були дискредитовані талант, геній, творчість, місце яких замінили сірість “начальства” і торжество “туповатості посередності” (Б. Брехт). Остання прагне встановити свої ідеали краси, стандарти мислення, цінності культури. У цьому й полягає криза духовності!

Чи є вихід з ситуації, яку М. Фуко завершає словами: “Можна бути впевненим – людина зникне, як зникає обличчя, накреслене на прибережному піску” [7, с. 404]? І чи може існувати світ без людини – не виконавця, не споживача, а *творчої людини*? А якщо може, то який кінець очікує людство, котре вже не боїться Страшного суду, а хоче стати в чергу на клонування? І чи зможе “третя природа” стати тим новим середовищем, де все ж таки з’являється “новий Адам”, як з буржуазних революцій з’явилася “економічна людина”? Очевидно, саме ці питання вимагають відповіді, а не відродження патріархальних традицій і насадження тих моральних, естетичних, політичних цінностей архаїчного ґатунку, котрі нічого, крім додаткового гальма, не означають для країни, суспільства, кожної окремої людини, тієї людини, яка ще не втратила здатності мислити і впевнена в силі інтелекту, знання, науки, освіти, мудрості.

Література

1. Кутырев В. Человек XXI века: уходящая натура... // Человек, 2001. №1.
2. Бердяев Н. Судьба России. М.-Х., 1998.
3. Моргунов Е. Человеческие факторы в компьютерных системах. М., 1995.
4. Сковорода Г. Твори. В 2 т. К., 1961. Т.1.
5. Ницше Ф. Воля к власти. М.-Х., 2003.
6. Тизон-Браун М. Завещание гуманиста // Звезда, 2001. № 12.
7. Фуко М. Слова и вещи. М., 1994.

THE “POST” EPOCH: A MAN IN A PERSPECTIVE OF “NEW SPIRITUALITY”

Volodymyr Ilyin

Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Vladimirskaya Str., 64, Kyiv, 01033, Ukraine,
e-mail: ilin_vv@ukr.net

The main problems of modern society, related to the anthropological crisis, fundamental changes in temporality, ways of human being are considered. There is an analysis of situation of replacing the previous humanistic value systems on a more “technicized”, which causes a new type of man – “post-human”. The impact on “the world of virtual reality” people is growing. New artificial environment “scans”, takes only informational aspect of human, introducing it as complete being in a state of crisis. The urgency of responses to semantic question of the epoch, related to the outlook, spirituality and values is justified.

Keywords: post-human, virtual reality, spiritual crisis, post-modern.

Стаття надійшла до редколегії 11.11.2009
Прийнята до друку 20.01.2010

УДК 165+168:130.2

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Валерій Стеценко

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

Розглянуто головні антропологічні виміри екзистенціальної філософії у контексті змісту таких напрямів цієї особистісно орієнтованої філософської течії, як екзистенціалізм, філософська антропологія та персоналізм. Проаналізовано концепцію людського буття в екзистенціалізмі, що спирається передусім на фундаментальну онтологію М. Гайдегера. Досліджено особливий вияв гуманітарно-антропологічної орієнтації екзистенціальної філософії. З'ясовано антропологічні аспекти персоналізму.

Ключові слова: екзистенціалізм, Dasein, філософська антропологія, людина, персоналізм, "персона".

Не буде, мабуть, перебільшенням твердження, що однією з найбільш насичених антропологічним змістом течій філософської думки ХХ ст. стала екзистенціальна філософія, яка на перший план висунула ідею абсолютної унікальності людського буття, зосередившись навколо проблеми людини та її місця в світі, проблеми духовної витримки людини, яка потрапила в потік подій і втратила контроль. Цей характерний для екзистенціальної філософії контекст, що реалізувався в її напрямках, значною мірою досліджений в історико-філософській літературі [1; 3; 4; 6; 7; 8; 10; 11; 12]. Проте це не виключає необхідності подальшого уточнення окремих аспектів антропологічного виміру екзистенціальної філософії, що і стало метою нашої розвідки.

Так, серед численних різновидів екзистенціальної філософії одним із найвпливовіших напрямів, однією з найважливіших складових частин цієї особистісно орієнтованої філософської течії став екзистенціалізм, що глибоко осмислив людську екзистенцію. Однак, аналізуючи антропологічні виміри екзистенціалізму, важливо наголосити, що він не обмежився рефлексією екзистенції та її структур, здійснивши низку сміливих спроб цілісної концепції у поясненні змісту життя (існування) людини. Зокрема, таку розгорнуту концепцію людського буття розробили німецькі екзистенціалісти. Ця людиномірна екзистенціальна онтологія багато в чому відрізняється від класичного філософського вчення про буття. Так, у К. Ясперса буття представлене як: 1) предметне буття; 2) екзистенція, або вільне людське існування; 3) трансценденція як раціонально незбагненна межа будь-якого буття та мислення [9, с. 170–197].

Якщо філософи-класики розглядали буття як гранично широке поняття, то першоосновою онтології екзистенціалізму є Dasein (нім.) – слово, що, поєднуючи

в собі дієслово Sein (“бути”) з da (“там/тут”), буквально позначає там/тут – буття [4, с. 140]. У праці одного з лідерів, започаткованого С. К’єркеґором, екзистенціального руху, німецького філософа-екзистенціаліста М. Гайдеґера “Буття і час” (“Sein und Zeit”) Dasein фігурує як поняття, що позначає людське існування – буття людини й самого суб’єкта, що рефлексивно аналізує твердження про своє власне існування. Твердження “Dasein – буття людини” та “Dasein притаманна історичність” посідають центральне місце в концепції М. Гайдеґера. Він називає їх фундаментальними екзистенціально-онтологічними висловлюваннями [14, с. 246]. Філософ наполягає на історичному розумінні людини і світу, точніше, на історичності людини і світу. Визнаючи певну правомірність об’єктивістського тлумачення історизму, М. Гайдеґер доводить, що цей погляд не єдиноможливий. Є ще, на його думку, й онтологічний погляд на історичну реальність, що забезпечує феноменологія. Феноменологічний метод, запозичений в Е. Гусерля, дає М. Гайдеґеру змогу розглядати людину в часі, яка не є абсолютно підвладною йому, тому що за способом свого буття вона сама є часом. Якщо суспільство і природа, світ у цілому мають історію, то людина сама є історією [6, с. 31–35].

Ще однією специфічною рисою онтології екзистенціалізму М. Гайдеґера, зауважує Еріх Герц, є виділення ним поняття “In-der Welt-Sein” (буття-у-світі), де Dasein – це той термін, який він застосовує для позначення “тамості буття” людського існування та людського досвіду буття-у-світі. У своїй праці “Sein und Zeit” філософ постійно наголошує на “тамості” буття саме як певного способу буття людини, в який входить її буття-у-світі, що онтологічно фіксується тільки в особистісній спрямованості на Dasein, й задля цього навіть роз’єднує Dasein дефісом, подаючи його як Da-sein [4, с. 140]. Це буття-у-світі (суб’єкта, який вже перебуває-у-світі) розкривається через невід’ємне від людини “діяння”, яке пояснюється, своєю чергою, через “турботу”. Турбота характеризує людське існування в цілому. Тобто, за М. Гайдеґером, Dasein (людське буття) здатне не лише цікавитися буттям, а й дбати про себе як про своє буття, про смисл свого буття [6, с. 32].

Іншим радикальним поглядом філософа на людське існування, вважає Е. Герц, стало його поняття буття-з (Mitsein) іншими у світі. Dasein не є самотнім его, його становище буття-з опосередковує його видиму незалежність існуванням інших суб’єктів у світі. На відміну від діалектичного методу, який прагне розмістити суб’єкт у протиставленні іншим суб’єктам, що існують у світі (тим, ким цей не є), Dasein бачиться як одне серед інших, які також “там”. На відміну від таких мислителів, як Емануель Левінас, схильних стверджувати, що ця умова буття-з, умова радикальної алтерності у стосунку до інших, є неодмінною умовою автентичності, М. Гайдеґер вважав, що Dasein є автентичним, коли воно може відрізнити себе від інших в умовах буття-з [4, с. 141].

І нарешті буття-в як таке герметизує те, що М. Гайдеґер характеризував як “закинутість” суб’єкта у світ. А що суб’єкт не можна обмежувати як суверенний у бутті-у-світі, то він “закидається” у світ непевностей, у якому Dasein переживає феномен тривоги (angst – якщо застосувати термін, запозичений з аналізу С. К’єркеґора). М. Гайдеґер певною мірою полегшує тривогу Dasein, стверджуючи, що буття є завжди буттям-у-напрямку-смерті, а отже, Dasein є також реалізацією можливості не бути “там”. На думку філософа, лише після

відкриття Dasein для поклику його нинішньої “тамості” Dasein зможе почути поклик до автентичної рішучості буття-у-світі [4, с. 141].

Як наголошує І. Бичко, по-суті, продовжуючи лінію, започатковану С. К’єркеґором, М. Гайдеґер у своїй концепції людського буття відверто адресує свою критику об’єктивістсько-раціоналістичному спадку ренесансного гуманізму й класичної філософії Нового часу, іменуючи його “метафізикою” [1, с. 44–45]. Ця “метафізика”, за М. Гайдеґером, мислить людину на образ і подобу “речей”, які пізнаються у їхньому відношенні до чогось іншого, зовнішнього супроти їхнього власного існування. Тому відповідь на запитання, “що є людина?” ренесансова та новочасова (“метафізична”) свідомість з її об’єктивним методом “бачення” ззовні шукає у зіставленні людини з чимось “зовнішнім щодо неї – з природою (“природна істота”), життям (“жива” істота), Богом (“твар” Божа) тощо. Тим самим людина мислиться як “життєвість” (animalitas), “божественність” (Deitas), але ніколи не домислюється до її humanitas (людськості)” [13, с. 198]. Отже, міркує філософ, “метафізична” мисль “іде проти гуманізму, тому що ставить humanitas людини ще не досить високо” [13, с. 201].

Відповідь на питання про людину, на думку М. Гайдеґера, треба шукати не в її “сущому” (“що є людина?”), а в бутті (“хто є людина?”). А буття пізнається лише “екзистенціально” (тому, що людське буття – духовне). Ось чому, погоджуючись із К’єркеґорівським визначенням людського буття як “екзистенції”, він вважає за необхідне уточнити цей латинський термін, розрізняючи просто (“речове”) існування – existentia – і специфічно людське (духовне) існування, яке позначає словом ex-sistentia, або німецькою мовою Dasein. Адже останнє (на відміну від “просто” існування – “сущого”) завжди перебуває поза межами свого тілесного (“сущого”) існування (“природності”, “життєвості” тощо), оскільки воно є не тим, чим є (тілесно), а тим, ким “хоче”, “може”, “повинне” стати, тобто є множиною своїх “можливостей” (і “повинностей”), які “тепер” і “тут” (оскільки вони ще не зреалізувалися) існують лише як бажання, прагнення, задум, тобто духовно, а єдиним предметним існуванням духовного (“буття-свідомості”, “тут-буття”-Dasein), його “предметною онтологією може бути лише Мова. Буття людини – Мова, “стояння в отворі буття”, яке і є “екзистенцією” [13, с. 198].

Цікавим є також підхід до цих проблем Ж.-П. Сартра, який проаналізував три форми прояву буття людської реальності: “буття-в-собі”, “буття-для-себе”, “буття-для-іншого”. У його термінології, “Буття-в-собі”, про яке вже йшлося вище, – це людина, яка є неусвідомлюючим себе існуванням (“просто річчю”). Лише завдяки здатності людини абстрагуватись від “об’єктивного” (фізичного) часу буття й перетворитись в усвідомлююче себе існування (“буття-для-себе”) вона входить у справжнє поле людського існування, або в “ніщо”, в якому відкриваються і таємниця часу, і сенс свободи. “Буття-для-себе” – це безпосереднє життя самосвідомості, воно виступає як “ніщо” щодо “буття-в-собі”. “Буття-для-іншого” виявляє фундаментальну конфліктність міжособистісних відносин. Людина, на думку Ж.-П. Сартра, обирає свій спосіб буття на тлі абсолютної випадковості “тут – буття”, але вона тримає в своїх руках усі зв’язки зі світом. Не маючи змоги обирати свою епоху, вона обирає себе в ній, своє місце і діяння в ній. Наголошуючи на тому, що історична ситуація реалізується лише шляхом людського вибору і дії, філософ стверджує їхній свідомий характер, тим самим заперечуючи фрейдівську теорію несвідомого [6, с. 7; с. 38–44].

Як бачимо, людину в екзистенціалізмі трактують як істоту, якій судилося перебувати в історії, яка “закинута” в історію і не може прожити поза нею, поза суспільством, але яка водночас здатна з усією стійкістю витерпіти саму перспективу занепаду і кінця історії. Філософи-екзистенціалісти у зв’язку з цим спрямували увагу сучасників до проблеми смерті. А. Камю заявив, що головним питанням філософії має бути проблема самогубства. Він вбачав своє гуманістичне завдання у тому, щоб допомогти людині, яка перебуває у відчаї, зберегти життя. Не випадково одну з основних праць А. Камю “Міф про Сізіфа” називають гуманістичним маніфестом. Проте гуманізм його спрямований не на те, щоб зробити людину щасливою, а на те, щоб зробити її свідомою, вільною від моральних і політичних забобів та ілюзій, від різних догм та облудних, фальшивих ідеологій. Краса і свобода, вважає філософ, здатні вивести людей з ізоляції, зробити їх багатими духовно, морально, чуттєво, інтелектуально, допомогти встановити соціальну справедливість [5, с. 75–76].

Не зайвим буде також нагадати, що, крім екзистенціалізму, ще одним особливим проявом гуманітарно-антропологічної орієнтації сучасної екзистенціальної філософії стала філософська антропологія як течія західноєвропейської філософської думки (переважно німецької), яка виникла під впливом загального “антропологічного перевороту”, що відбувався в ній у першій ХХ ст. Сутність цього антропологічного підходу зводиться до спроби визначити специфіку, основи та сфери власне людського буття, людської індивідуальності, творчих можливостей людини, її власну природу, виходячи із самої людини і через неї. Ідейними джерелами філософської антропології були філософія німецького романтизму та “філософія життя”. Для методологічного обґрунтування і безпосереднього аналізу різноманітних проявів людської сутності представники філософської антропології широко застосовують також деякі принципи трансценденталізму І. Канта та неокантіанства, трансцендентальної феноменології Е. Гусерля та трансцендентальної аналітики людського буття М. Гайдегера тощо [12, с. 514].

В історико-філософській літературі ця течія екзистенціальної філософії не даремно характеризується як надзвичайно “мозаїчна” за своїм концептуальним змістом. З одного боку, об’єднуючим началом філософської антропології, як бачимо, є проблема людини. Центральним питанням цієї філософської течії є питання про сутність людини. Представники філософської антропології трактують її як науку про метафізичне походження людини, про її фізичне, психічне, духовне начала у світі, про ті сили і тенденції, які рухають нею і які вона приводить у рух. На їхню думку, філософська антропологія має об’єднати конкретно-наукове вивчення різноманітних сторін і сфер людського буття з цілісним філософським його осягненням й шляхом об’єктивного осмислення відновити цілісний філософський образ людини. Проте у цьому принципово єдиному, цілісному філософському напрямку співіснують відносно самостійні антропологічні концепції: 1) біологічна (А. Гелен, Г. Плеснер); 2) культурологічна (Е. Ротхакер, Л. Ландман); 3) релігійна (М. Шелер, Г. Хенгстенберг); 4) філософсько-педагогічна (О. Больнов) тощо [7, с. 272–273; 12, с. 514]. Водночас практично всі вони виходять із головної тези Макса Шелера (1874–1928) про принципову протилежність людини і тварини. Якщо тварина одвічно і всебічно залежить

від природних потягів та прив'язана до конкретного середовища, умов свого життя, то людина є вільною, незалежною істотою, поведінка якої однозначно не зумовлюється природною доцільністю, що дає їй можливість ставитись до предмета своєї творчості з певною поміркованістю [7, с. 274].

Згідно з біологічною концепцією, людина є “біологічно недостатньою” істотою, оскільки їй не вистачає інстинктів. Вона “не завершена” і “не закріплена” у тваринно-біологічній організації, а тому і не має можливості вести винятково природне існування. Людина віддана сама собі й тому змушена шукати відмінні від тваринних засоби відтворення свого життя. Так, Арнольд Гелен (1904–1976) вважав, що історія, суспільство та його установи – це форми доповнення біологічної недостатності людини, які реалізують її напівінстинктивні спрямування. Він заперечує твердження про історичний характер процесу руйнування системи інстинктів у людини, вважаючи цей процес одвічною й органічною характеристикою людської природи. Філософ намагався довести, що саме в антисуспільній та протиприродній поведінці людини й утверджується її родова сутність. Однак інший представник такої концепції Гельмут Плеснер (1892–1985) вважає, що для пояснення людини не може бути використане таке поняття, як “біологічно недостатня істота”. Тим самим він констатує обмеженість біологічної концепції і пропонує своє бачення сутності людини. Природу людини філософ визначає на основі аналізу біофізичних аспектів її існування та даних науки про дух і культуру [7, с. 143–156]. Застосовуючи ці методологічні принципи Г. Плеснера, філософська антропологія в цілому висуває вимогу побудови концепцій, вільних від засилля і емпіричних, і чисто апіорних підходів, від необґрунтованих метафізичних тлумачень людської природи.

Значною мірою це відобразилося в культурологічній концепції сучасної філософської антропології. Головний представник цієї течії Еріх Ротхакер (1888–1965), розробляючи свою концепцію людини, намагався пояснити людину в усій її цілісності, висунути таке трактування її природи, в якому емпірична предметність і духовна суб'єктивність були б органічно поєднані. Завдання, за філософом, полягає в подоланні абсолютизації як предметності, так і духовності людини, у розгляді її як живої і творчої історичної особистості. Остання, на його думку, має три компоненти: по-перше, тваринне життя людини; по-друге, визначене пориваннями та почуттями Воно; по-третє, мисляче і самоусвідомлене “Я”. Головну увагу Е. Ротхакер приділяв позитивному визначенню свободи людини, її відкритості світу, її діяльної активності. Людина у нього є творцем і носієм культури. А культуру розглядає як специфічну форму висловлення творчої відповіді особистості на виклик природи, як стиль життя і спосіб орієнтації у світі. Погоджуючись із загальною для філософської антропології характеристикою людини як істоти, що сприймає зовнішній світ із певної дистанції, він заперечує, що людина внаслідок своєї відкритості світові не має навколишнього середовища, середовища проживання. Цю проблему філософ вирішує так: конкретно-історичні культури відрізняються відповідно до їхніх вимірів відбірковістю, тобто кожна має певний “культурний поріг”, який пропускає лише те, що може мати значення для власного стилю життя індивіда. Людина, на його думку, має світ, який у результаті її діяльності лише тоді звужується до певного “середовища проживання”, коли із загального світового цілого вичленовуються певні “духовні ландшафти”.

Ще однією оригінальною концепцією, що сформувалась у межах філософської антропології, є релігійна. У ній відтворюються та розвиваються шелерівські уявлення про “об’єктивність” людського духу, про його здатність до неупередженого ставлення до світу. На думку М. Шелера, людині властива деяка природжена прихильність, любовне ставлення до інших людей, яку неможливо вивести з її біофізичної природи. Сутність цього ставлення коріниться у тісному зв’язку з божественним актом любові або з деякою загальною основою усіх речей, де вкорінені й життя, і духовне начало. Отже, вважає він, становлення людини як духовної істоти є одночасно втіленням божественного в людині. Як бачимо, феномен людини філософ тлумачить у контексті співвідношення життя і духу, а саме – у контексті співвідношення вітального пориву і позажиттєвого духу. Власне, те, що робить людину людиною є, згідно з Шелером, її дух, що знаходиться по той бік життя і протистоїть йому. Дух – це і споглядання сутності, яке він розуміє як емоційну інтуїцію. Звідси й Шелерове визначення людини як духовної істоти, здатної до “чистого” узріння речей. Людині як духовному єству притаманні свобода, розкутість і звільнення від примусу й тиску життя. Вона вільна від останніх і “відкрита” світові. Людина – вічний Фауст, “звір ненаситний”; вона ніколи не заспокоюється на досягненні певних умов дійсності; вона завжди прагне прорвати межі свого буття і навколишнього середовища [7, с. 274–284; 10, с. 381–82; 12, с. 546]. Інший представник релігійної антропології Ганс Едуард Хенгстенберг (1904–1996) розглядав людину як істоту, відкриту для “ніщо” і для нескінченності. Звідси випливають, на його думку, три головні способи поведінки: об’єктивний, необ’єктивний, утилітарний. Людина вільна в прийнятті рішення на користь одного з цих способів, але, будучи змушеною приймати рішення, вона одночасно примушується і стосовно свободи. У своїх міркуваннях про людину та її еволюцію він ставить перед собою завдання об’єднати еволюцію людини і вчення про релігійне створення світу [7, с. 285–295]. Загалом обидва згадані вище представники релігійної антропології стали на позиції ірраціоналізму, заявили про непізнаваність людини, протиставили аналізу її соціальної сутності пошук її споконвічної природи, яка розкривається в “життєвому світі” людини, непідвладному розуму та цілеспрямованому впливу.

І нарешті четверта концепція філософської антропології – філософсько-педагогічна, значною мірою представлена вченням філософа-екзистенціаліста О. Больнова (1903–1999). Він прагне досягнути людське життя з огляду на саме життя. В цьому, на його думку, може стати у пригоді саме екзистенціалізм, який виникає в період переоцінки цінностей, коли все ставиться під сумнів і опору можна знайти лише в самому собі. Вихід із кризи філософ вбачає у відновленні зв’язків із зовнішньою реальністю. Такою реальністю виступають передусім інші люди, людське суспільство, сили духовного світу. Для того, щоб жити, людина має визначити свою міру життя, яка є індивідуальною для кожної людини. Ця стала величина виступає критерієм людського існування. О. Больнов вважає, що в цей час людяності загрожують три головні фактори: нестримне прагнення до успіху, розчинення окремого у масовому, деградація людини і перетворення її на простий об’єкт. Останнє існує в тоталітарних системах або в системах, що маніпулюють думкою. Тому важливим завданням є виховання в особі здібностей і здатності до самостійного міркування та судження. Суттєвими рисами людя-

ності, на думку філософа, є співчуття, доброта, справедливість і терпимість. Для того, щоб врятувати людяність, необхідно зберегти такі риси. Це – мета історичного процесу. Так, О. Больнов у супереч пануючому в екзистенціалізмі песимістичному умонастрою намагається розвинути щось на зразок оптимістичного варіанта екзистенціалістської філософії [11, с. 6].

Отже, представники філософської антропології, розробляючи свої вчення, полемізуючи з іншими течіями, наголошують на необхідності досягнення передусім природи людського буття. Проте не завжди антропологічну цілісність людини розглядають у її практичних відносинах з історичною реальністю.

Своєрідним синтезом екзистенціальної та релігійної філософії, як відомо, є персоналізм, головна характерна риса якого – “антропоцентрична” тенденція, що визнає особистість та її духовні цінності вищим сенсом земної цивілізації. Відповідно, предметом філософського дослідження у персоналізмі є творча суб’єктивність людини. З погляду персоналістів у XX ст. концепціями, що найбільш одухотворені особистісними ідеями, є персоналізм, екзистенціалізм та марксизм. Екзистенціалізм зацікавлений в досягненні внутрішнього життя людини, марксизм – її іманентних характеристик. В об’єднанні цих концепцій та їхньому переосмисленні через головні принципи персоналізму, як вказує, наприклад, відомий французький послідовник і дослідник персоналізму Жан Лакруа (1900–1986), філософи-персоналісти якраз і вбачають шлях до створення справжньої філософії сучасності [8, с. 290–385].

Послідовні персоналістські вчення в західній філософії розробляють американські та французькі філософи, і вони становлять дві провідні тенденції в персоналізмі. Першу тенденцію – *американську персоналістську філософію* – Ж. Лакруа характеризує як найбільш абстрактне академічне вчення. “Особистість” в американському персоналізмі трактується як неповторну, унікальну суб’єктивність, спрямовану на творення суспільного світу. Історію людства уявляють як односторонній розвиток особистісного начала, в ході якого людина досягає найвищого блаженства в єднанні з Богом. “Персона”, з позиції американського персоналізму, – це особливий “світ у собі”, замкнений для інших створених особистостей і відкритий лише для всевідаючого Творця. “Персона”, за своєю природою, ніколи не буває об’єктом, тому що повне занурення її у світ речей означало б для неї втрату духовної унікальності. “Персона”, отже, – це складна діяльна духовна система людини, внутрішній динамічний світ її особистої свідомості, апіорний щодо предметного світу. Американські персоналісти стверджують, що існують лише особистості й те, що вони створюють, тому будь-яка реальність є, зрештою, особистісною. Специфічною рисою цього напрямку є прагнення об’єднати протилежні типи філософського мислення – сциєнтистського та екзистенціально-антропологічного. Зумовлюється це, на думку американських персоналістів, тим, що наукове знання здобувається і реалізується у світі речей. Але людина не може бути щасливою внаслідок задоволення лише матеріальних потреб. Вона прагне зрозуміти, досягнути глобальний смисл історії, намагається досягти щастя шляхом морального самовдосконалення [8, с. 108–122]. Так, розглядаючи американський персоналізм, необхідно виокремити такі його особливості: 1) у центрі філософських інтересів є релігійно-етична проблематика; 2) головна увага звертається на питання свободи та морального виховання.

Моральне самовдосконалення громадянина веде до суспільства гармонії особистостей, – і це головна ідея американського персоналізму.

Друга тенденція – *французький персоналізм* – характеризується як соціально-активна філософська доктрина, що використовує феноменологічно-екзистенціальні традиції в дослідженні специфіки людського буття й водночас намагається переосмислити проблему людини через призму соціальної практики [3, с. 587–596; 10, с. 154]. Зокрема, Ж. Лакруа вважає, що для особистості характерні три головні риси в їхній діалектичній взаємодії: по-перше, екстеріоризація – самоздійснення, самовтілення людини в зовнішньому світі; по-друге, інтеріоризація – внутрішня зосередженість індивіда, його духовний світ, зверненість до початкових, глибинних шарів власного “Я”; по-третє, трансценденція – внутрішній принцип особистісного буття, який однаково поширюється як на діяльність людини щодо освоєння та осмислення зовнішнього світу, так і на внутрішнє життя особистості, – це осягнення вищих божественних цінностей – Істини, Краси, Добра [8, с. 386–450]. У розумінні французькими персоналістами особистості однією з головних є думка про “прилучене” (“приєднане”) існування, тобто активний діалог християн із сучасністю, залучення віруючих людей до суспільних рухів, де релігійне світорозуміння має бути конструктивним фактором перетворення світу на гуманістичних засадах. Акцентуючи увагу на виховній функції особистісної філософії, французькі персоналісти значну увагу приділяють проблемі особистісного спілкування. Суспільству як сукупності форм спільної діяльності, що склалися історично, вони протиставляють суспільство особистостей, в якому відбувається об’єднання людей “по той бік слів та систем” [8, с. 451–535]. Водночас для французького персоналізму завдяки значному впливу марксистської теорії характерна тенденція розуміння соціальної зумовленості особистісного існування. Враховуючи це, соціальна концепція французького персоналізму розробляє проект нової цивілізації, де долаються недоліки та закріплюються досягнення реально існуючих суспільних систем, зокрема, переважає орієнтація на вчення про постіндустріальне суспільство. І все ж особливістю цього соціального вчення, як і в американському персоналізмі, є надання переваги у визначенні основ суспільної організації життя особистості та її духовним орієнтаціям [8, с. 166–289].

Як бачимо, між американським та французьким персоналізмом є певні відмінності у розумінні антропологічних проблем. Перший напрям наголошує на констатації кризи західного суспільства та людини, підмінюючи соціальну проблематику завданням самовдосконалення особистості. А другий – акцентує головну увагу саме на соціальній доктрині у контексті вдосконалення людини та розв’язання проблем людського життя.

Розглядаючи персоналістську філософію, необхідно також зупинитись на такому її варіанті, як “*діалогічний персоналізм*”, який є своєрідним поєднанням екзистенціалізму, філософської антропології, класичного персоналізму та діалектичної теології. Найбільш відомим представником цієї течії є єврейський релігійний філософ-екзистенціаліст Мартін Бубер (1878–1965). Його “діалогічний персоналізм” ґрунтується на філософії міжособистісних відносин, яка містить у собі роздуми про двоїстість людського “Я”, відчуженість особистості від природного та соціального світу, екзистенціальну провину індивіда [10, с. 47].

Він говорив, що найкраще підготовлена до самопізнання людина, яка почуває себе самотньою, тобто та, яка чи за складом характеру, чи під впливом долі, чи внаслідок і того, й іншого лишилась наодинці зі собою, зі своїми проблемами, і якій поталанило у цій спустошливій самотності зустрітись із собою, у власному “Я” побачити людину взагалі, а у власних проблемах – загальнолюдську проблематику [2, с. 210].

М. Бубер розрізняє два головні світи, зумовлені ставленням індивіда до навколишньої дійсності. Перший світ базується на відношенні “Я-Воно”. У ньому людина сприймає навколишні її предмети та інших людей як безособові об’єкти. А другий світ ґрунтується на відношенні “Я-Ти” і передбачає становлення невідчужених, одухотворених зв’язків між людиною та її оточенням. За допомогою виділення цих світів філософ намагається розкрити специфіку людського буття. Світ відносин, на його думку, складається із трьох сфер життя: 1) фізичної (Космос), яка свідчить про взаємозв’язок людини з природою; 2) психічної (Ерос), яка вказує на зв’язок з іншими людьми; 3) поетичної (Логос), яка передбачає зв’язок людини з духовними сутностями. Всі сфери життєдіяльності людини у своїй цілісності становлять буття, в якому відбувається існування людини, діалог між людьми, між індивідом і навколишнім світом, між особистістю і Богом. Звідси, завдання філософії М. Бубер вбачає у спростуванні ілюзій, розкритті людині її власного ставлення до самої себе, до інших людей, до Бога; у зміні способу життя через виявлення діалогічної природи людського буття; в усуненні можливих перешкод, що стоять на шляху формування щиросердних відносин між людьми [2, с. 196–268].

Отже, підсумовуючи все розглянуте вище, важливо наголосити на тому, що екзистенціальна філософія – це цілісний ідейний рух, який, сформувавшись на історичному ґрунті кризових явищ ХХ ст., охопивши екзистенціалізм, філософську антропологію та персоналізм, сконцентрований навколо спільної для них проблеми людини. Екзистенціальна філософія спробувала відшукати теоретико-методологічні шляхи комплексного вивчення людини, осмислення й розв’язання проблем її життя.

Література

1. 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.
2. Бубер М. Два образа веры. М. : Мысль, 1995.
3. Вдовина И. Философ-персоналист Жан Лакруа // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 587–596.
4. Енциклопедія постмодернізму. К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003.
5. Камю А. Міф про Сізіфа // Історія світової релігієзнавчої думки: Хрестоматія. К.: Тандем, 1999. С. 75–76.
6. Каримский А. Антиисторизм “философии существования”. М.: Знание, 1980.

7. *Кимелев Ю.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Издательский Дом "Nota Bene", 1998.
8. *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
9. *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004.
10. Релігієзнавчий словник. К.: Четверта хвиля, 1996.
11. Современный экзистенциализм. Критические очерки. М.: Мысль, 1966.
12. Философский словарь. М.: Политиздат, 1987.
13. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Мысль, 1993. С. 195–204.
14. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Halle, 1931.

ANTHROPOLOGICAL DIMENSIONS OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY

Valeriy Stetsenko

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

Main anthropological dimensions of the existentialist philosophy in the context of such directions of this person-oriented philosophical trend as existentialism, philosophical anthropology and personalism have been considered. A concept of human existence in existentialism, which is based first of all on fundamental ontology by M. Heidegger has been analysed. A special manifestation of humanitarian-anthropological orientation of existentialist philosophy has been investigated. Anthropological aspects of personalism have been established.

Keywords: Existentialism, Dasein, philosophical anthropology, human, personalism, "person".

Стаття надійшла до редколегії 23.03.2010

Прийнята до друку 14.04.2010

УДК 236

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЛЮДСЬКОЇ ТІЛЕСНОСТІ У ХХІ СТОРІЧЧІ: НА ШЛЯХУ ДО “ТІЛА МАЙБУТНЬОГО”

Ольга Муха

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

Стаття презентує трансформацію парадигм людської тілесності ХХ і ХХІ сторіч на прикладі концепцій М. Фуко і Ж. Бодрійяра. Проводяться аналогії із християнським поняттям “райської тілесності” та новотвором сучасної антропології – ідеєю про “тіло майбутнього”. Аналізується “суспільство порно” як проголошення реквієму сексуальності сучасної західної людини. Тим не менш, тіло розглядається як носій духовної сили та творчості.

Ключові слова: “Нове Середньовіччя”, “тіло майбутнього”, “райська тілесність”, сексуальність, тілесність і духовність.

• мотивація метаморфоз і “Нове середньовіччя”

Здається, збулася мрія християнських проповідників. Йоан Дамаскин вважав, що воскреснувши люди отримають нову плоть. Старе тіло було джерелом страждань і нещастя людства. Юне прекрасне жіноче тіло викликало пристрасть у чоловіків і часто призводило до порушень внутрішнього й зовнішнього порядку і спокою. Аналогічним чином, чоловіче тіло ставало причиною суперництва поміж жінками. Лише позбавлення від диморфізму статі могло б стати основою нового життя. І, можливо, сподівання Й. Дамаскина збулися б ще в земному житті.

На рубежі ХХ–ХХІ сторіч радикально змінюється й ставлення до тіла. Подібно, як ми спостерігаємо зміни у побуті, звичаях, свідомості й філософському трактуванні світоглядних засад, зміна парадигми стосується й аспекту тілесності.

Багато сучасних мислителів стверджують, що ХХІ сторіччя буде сторіччям практик і наук не лише про соціальне, але й про тілесне. Спортивний, рекламний, порнографічний, медичний, філософський інтерес до тіла буде щоразу більше зростати. Це підтверджується бурхливим розвитком тілесно орієнтованих соціальних практик (йдеться про техніки побудови тіла, спосіб життя і харчування, відродження спортивного, танцювального та бойового мистецтв, зміну статі, чергові спроби наблизитись до тілесного безсмертя – креоніку і трансгуманізм), потік концепцій тілесності [9, с. 33]. Виокремлюється нова галузь філософського осмислення тіла, яку називають фізіософією чи *соматософією* [11, с. 68]. Під нею розуміють науку про людське тіло як вищий орган космічного життя і його змінні духовно-культурні смисли. Так, виникає тенденція визначати людину як *ratio corporis* – отілеснений, втілений розум.

Серед українських філософів і культурологів інтерес до тематики тіла й тілесного зростає черговою хвилею, однак цей аналіз зазвичай має дуже вузький спеціалізований характер: ґендерний (Т. Гундорева, Н. Гапон, Д. Міхель) чи суто феміністичний (О. Забужко, І. Жерьобкіна), екологічний (Ю. Доброносова, В. Єрмоленко), етично-моралізаторський (Л. Мазур), психосоматичний (В. Розін), феноменологічний (М. Мерло-Понті, Е. Гусерль) тощо. До власне антропологічного чи онтологічного розгляду тілесності зазвичай справа не доходить. Поодинокими розвідками наповнюють цю прогалину такі українські науковці як О. Гомілко, В. Косяк, В. Табачковський.

На ґрунті аналізу явищ сучасної культури та актуальних філософських концепцій тіла ми прагнемо продемонструвати напрямки трансформації людської тілесності у ХХІ ст., як у практичному (культурному), так і теоретичному (філософсько-антропологічному) вимірах.

Незважаючи на самовідданий інтерес до всього тілесного, людина західної цивілізації кінця ХХ ст. так і не опанувала його цілісності, тож із властивою їй “частковою раціональністю” й релятивізмом обирає один із доступних їй форматів у ставленні до власного тіла. Нав’язливе піднесення тілесної краси і сексуальності, причому, сексуальності поза моральними нормами, культ юності, нестримне споживання, лихоманка-прагнення скуштувати всіх насолод, обожнення спортсменів і на вершині всього – всемогутній бог грошей – усе це називають “безумовними фактами суспільства, де тілесні цінності випереджають чи заступають цінності духу” [4, с. 317]. Отже, сучасна людина, як людина з епохи раннього середньовіччя, більшою мірою зорієнтована на “зовнішнє”, аніж на “внутрішнє”. З цього можна виводити і обґрунтування популярної тези стосовно профанації сакральних практик у масовій культурі. Зведення релігійних практик до елементів фетишизму та магії (використання заговорених “амулетів”, повсюдна практика народних цілителів тощо) однаково властиве як для середньовічної народної культури, так і для сучасного контексту.

Як вже кілька десятиріч поспіль стверджує Умберто Еко, ми живемо в епоху, що аналогічну епосі загибелі античного світу. Навіть далекі від есхатологічних очікувань люди сприймають сучасність як певну “проміжну епоху” переходу від старого до нового світу.

“Нова духовність”, “Нове Середньовіччя” – доволі часто вживані щодо нашого часу метафори, що зруйнували, здавалося б, непорушний фундамент романтично-модерністського індивідуалізму. Зрештою, Нове Середньовіччя часто називають об’єктивною тенденцією після присмерку епохи постмодернізму, оскільки його економічні, політичні та світоглядно-засадничі ознаки вже усталились у відповідних галузях гуманітарного знання. Обриси світу змінюють інтеграційні процеси і глобалізація; життя сучасної Європи щораз більше нагадує часи середньовічних міст: “лицарські вільності й папські едикти”, розмиваються й відходять у минуле поняття класів, а населення порівнюють із “третім про шарком”, що обкладався податком.

Ще ХІХ ст. схилилося до утилітаризму, а вже на початку ХХІ ст. прагматичний погляд на життя усталився цілковито. Зовнішній вигляд, позиції, дух людини та її діяння – все це має утилітарну основу. Відтак, практично усі тілесні техніки поляризуються в двох протилежних напрямках: утилітарному та езотеричному.

При цьому, утилітарне може бути і достатньо духовним – наприклад, залучення до естетичної реальності [9, с. 44]. Це перегукується із двома стратегіями сприйняття тілесного у ранньому періоді середньовіччя: як “корисного” й “такого, що втішає око”.

Ще одним “атрибутом”, що об’єднує сучасність і середньовіччя, як не дивно, є феномен аскетизму. Причому сучасний, “мирський” аскетизм певної мірою схожий і до аскетизму раннього середньовіччя, для якого характерні антисоціальність та егоїстична спрямованість. Аналогічно тому, як “приборкання плоті” у християнстві переважно мало суспільне і культурне походження, спровоковане тогочасною потребою протиставлення себе “суспільству розпусти” пізньої Римської імперії, так і сьогодні виникають розмаїті рухи: проти сексуальності, проти розбещеності тощо. Ці рухи спротиву провокує так званий “ефект порно”, як характерний атрибут сьогоденішнього комунального тіла [7].

Однак, слід відмітити і виникнення нового типу “аскези”: аскетичного подвигу задля краси і соціального визнання, що за змістом практики є аскетичним, однак за мотивацією належить до іншого типу тілесної самоідентифікації – естетичного.

Гасло масової культури кінця XX ст. – *“Live fast, die pretty”*. Тут тіло виступає у двох якостях – як естетичний об’єкт, результат прикладених зусиль та як “звільнена суб’єктивність” (Г. Маркузе), яку ставлять на чолі всього процесу вибору пріоритетів та життєсміслових визначеності. Момент “звільнення” суб’єктивності Г. Маркузе пов’язує із “вільним Еросом”: Ерос творить нову форму розуму. “Тепер розумним стає те, що підтримує порядок вдовolenня” [2, с. 222]. З цього моменту лібідо просто “втільюється” як модель виконання бажань. Тут має місце новий розум, що відкриває шлях до нескінченного цілепокладання суб’єкта, і “не залишається більше жодної різниці між сексуальною “ескалацією” і принципом нескінченного економічного росту в суспільстві “звільнених” виробничих сил: обидва вони розвиваються в рамках єдиного процесу, і обидва рівно приречені на невдачу в силу невідворотного повернення до смерті, яке вони намагались опанувати” [2, с. 223].

Однак, всі ці процедури догляду і догоджання “звільненій тілесності” мають своїм джерелом аж ніяк не турботу про власне тіло, а радше “підганяння” його під стандарт сучасних соціальних очікувань. Так само як нормативи і “нормальної ваги”, і “ідеальної фігури”, і необхідних тілесних атрибутів-аксесуарів – не що інше, як стандарти, умовно встановлені модою, суспільством, підтвердження соціальної влади над часом [див.: 10, с. 417]. “Головне явище в наших суспільствах ... – це надзвичайно широке узагальнення функцій моди, її розповсюдження на колись чужі для неї сфери, виникнення суспільства, реструктуризованого згори донизу спокусами та ефемерними сутностями, самою логікою моди” – зазначає Жіль Ліповецький у своїй “Історії ефемерного” [10, с. 421]. Так, мода перестала бути естетичною втіхою, декоративним додатком до колективного життя, вона завершила свій історичний розвиток у структурному плані та досягла піку своєї могутності, перебудувавши усе суспільство за своїм зразком і подобою. І слід сказати, що акцент на естетичному сприйнятті тіла стосується не лише обраних суспільних угруповань, а проникає в усі суспільні сфери. Однією із численних груп споживачів послуг клінік пластичної хірургії та інших закладів індустрії кра-

си є представники бізнесу, так як “зовнішність” справи в усіх можливих сенсах тепер є мірилом успішності бізнесмена та його бізнесу, частиною його ділового іміджу. В системі соціальних очікувань формується нова ідея тілопокладення – ідея універсального, досконалого тіла. Так, мрія Середньовіччя про відтворення райської тілесності Адама і Єви трансформувалась у сьогодення у мрію сучасної людини про особливе, менш обмежене фізіологічними властивостями та більш довершене “тіло майбутнього”.

• **мрія про “тіло майбутнього” як спогад про втрачену “райську тілесність”**

Якщо ми собі поставимо питання про те, якою повинна бути ця “наступна тілесність”, то можемо згадати одне міркування Григорія Ниського про Адама і Єву в раю і після їхнього гріхопадіння. Він говорить, що в раю тілесність Адама і Єви була немов би легкою, прозорою, не “безтілесною”, але й не такою важкою і густою, як наша. Слова Старого Заповіту про те, що Бог пошив Адаму і Єві шкіряні ризи (Буття 3:21), пояснюються так, що вони, відійшовши від Бога, перестали бути до кінця легкими, прозорими, обважніли та ніби “стужавіли”. І та тілесність, яку ми знаємо у собі, це саме та тілесність, яку ми успадкували від наших прародичів після їхнього падіння. Однак первісна тілесність була інакшою – легкою і ніби прозорою. І саме ця тілесність явилася учням Христа після Його воскресіння. Спершу Він носив людську плоть у всій її тяжкості, з усіма обмеженнями, які вона передбачає, втіленням взяв Він на себе все, крім гріха. Але після смерті та воскресіння Христос явився як людина у повному сенсі цього слова: у всій красі та славі людини, з живою плоттю, так пронизаною божественною природою, що вона скинула з себе тягар грішного світу.

Згідно з релігійною антропологією, наслідки первісного гріхопадіння змінили всю структуру людини. Ці зміни мали протилежний уподібненню до Бога напрямок: “шкіряні ризи” уподібноли людину “худобі, що гине” (Пс. 48:13). Сам склад людської природи не змінився, змінилося співвідношення. В первинному стані людиною керував дух, близький до Святого Духа. Після духовної смерті в гріхопадінні, дух втратив свою чільність і був віддалений від Святого Духа. Таким чином, людина розірвала всі зв'язки: не тільки близькість із Богом, але й близькість і спорідненість зі своїм тілом. Тому тіло стало свого роду відокремленим, схильним до чуттєвих насолод і в переважаючих випадках – головним. Душа, яка слугувала зв'язуючою ланкою поміж духом і тілом, наблизилась до тіла й люди стали плотськими, “тілесними” (1 Кор. 3:1).

В результаті зміни цих внутрішніх відносин структурних компонентів людської особистості, відбулося розділення людини, роздвоєння її духовності та тілесності, які раніше функціонували злагоджено й невідокремлено. Слід зауважити, що дух, існуючий у категоріях добра і зла, не може “повноцінно” співпрацювати з тілом, яке існує поза цими категоріями: для тіла добре – це приємне, таке, що дає насолоду, а зле – неприємне, що приносить страждання.

Ще однією принциповою зміною стала зміна відносин поміж статями. Складно сказати, як саме виглядало статеве життя в райському саду, однак часто відмічають, у тому числі й Августин Аврелій, що Господь не створив би Адама і

Єву різностатевими, якби не мав на них певних планів у цьому сенсі. Безумовно, факт гріхопадіння сутнісно змінив цю сферу людських стосунків і вніс багато як фізичних, так і психологічних коректив, однак ми у своєму дослідженні свідомо обминаємо і цей, і ґендерний контексти проблеми, залишаючи їх темою для окремих розвідок ґендерної філософії та релігійної антропології.

Гасло М. Мерло-Понті “Я – це моє тіло”, що означає я – це “тіло тією мірою, якою я можу розуміти його. І навпаки: моє тіло є певним природним суб’єктом, певним тимчасовим нарисом моєї всецілої істоти” [цит. за 4, с. 313], сьогодні неактуальне. Таке відштовхування від тілесності залишається гаслом минулого сторіччя. Поставивши тіло в центр процесів комунікації у максимально широкому сенсі цього поняття, суспільство ХХ ст. відібрало у людського тіла його природну самотність, навантаживши атрибутикою “комунікативної тілесності”. Результатом реальних комунікаційних практик такого типу виступає, за версією В. Подороги, формування “післяпорогового тіла” – своєрідного “тіла без органів”: сновидницького, злочинного, епілептичного, садо-мазохістського, гранично інтенсивного, екстатичного тощо. Надмірний тілесний досвід, за гострого дефіциту адаптивних механізмів, увінчується або укладенням універсального типуажу – перверсивного тіла, або формуванням його найвищих еталонів – “тіла святості” чи категорії юродивих [8]. Звідси і формується інтенсивна, неорганічна концепція тіла – “тіла без органів”, чи, радше, поза ними.

У двотомнику “Капіталізм і шизофренія” Ж. Дельоз і Ф. Ґватарі застосували це поняття, щоб розвинути філософський концепт шизофренії, особливо стосовно функціонування тіла [2, с. 431]. Відповідно до їх концепції, справжнім ворогом “тіла без органів” є сам організм, який нав’язує органам організований і екстенсивний режим функціонування. Саме тому “тіло без органів” відштовхує організм і звинувачує його в тому, що він віднімає у органів їх свободу функціонувати в будь-якому іншому, інтенсивному режимі: адже “кожен орган не є постійним ані щодо своєї функції, ані щодо свого розташування... статеві органи проростають скрізь”. У цьому розумінні шизофренічне повстання тіла проти законів власного функціонування вийшло далеко поза межі клінік. Залежність від трьох атрибутів “шкіряних риз” – смертності, тлінності та пристрасності – стає предметом турботи широкого загалу. Ідеї безсмертя, можливість клонування, продукування нових органів на заміну “старим”, пластичні модифікації тіла, модний ідеал виснаженого художнього тіла – усе це є не чим іншим, як боротьбою з тілом і за тіло, яке ми знали в його міфологічному первісному вигляді, без земних обмежень “шкіряних риз”.

Так, розмаїті шляхи – від аскези, утримання й прагнення очистити тіло, до якнайбільшої розбещеності, як намагання максимальної реалізації тілесних поривів і бажань, – є проявами боротьби за тіло, таке, яким воно було до гріхопадіння, в “райському форматі”, чи “досконале тіло майбутнього”, що радикально не залежить від фізіологічних потреб, у тому числі й сексуальних.

- “суспільство порно” як реквієм сексуальності

Те нове, що виникло в структурі людини, – пристрасність – займало найбільше уваги та лякало святих Отців Церкви. *Concupicentia carnis* була для Августина найбільш страшною, бо нічого спільного не мала з тілом, а започаткувалась у процесі змін душі. То ж хтивість є проявом темних сил, які прагнуть примусити слугувати своїм цілям добре й благо, створене Богом. Після падіння Адама душа вже не може концентрувати всі свої зусилля на вольовому акті, що відповідає цілям Бога. Саме ця вада і лежить в основі всіх людських бід [3, с. 432]. Головне, чого слід стерегтися – щоб тіло, яке зробило себе предметом ворожої хтивості, не викликало у власному дусі дозволу на гріх, привабивши його задоволеннями. Саме тому, каже він, людині слід вбити себе до того, як інші це з ним вчинять – і не з причини чужого гріха, а щоб не вчинити власного (*Про Град Божий, Кн.2, гл.25*) [1]. Тут же Августин порівнює вагу гріхів: якщо є вибір поміж гріхом і гріхом, то в цьому випадку можливий у майбутньому перелюб, безумовно, кращий, аніж безсумнівне вбивство (тут йшлося передусім про самовбивство як уникнення гріха – *О.М.*) тепер. Краще здійснити такий гріх, за який можна потім покаятись, аніж вчинити злочин, після якого вже немає місця розкаянню [1].

Неконтрольованість сексуального бажання засвідчила наявність у людині постійної тріщини, яка постійно схиляє у бік плоті. Після падіння Адама не шлюб і не статевий потяг були тим новим, що змінило усю ситуацію людини. Новим була занепада воля. І, навіть, прихід Христа і проповідування непорочності не повинні змінити ставлення до шлюбу, як вважали, наприклад, Мефодій з Олімпу та Іван Хрїзостом.

Августин не визнавав, що Єва вдавалась до сексуальних чар щоб спокусити Адама з’їсти той фатальний плід. Він розділив плід з нею через почуття “добродушності друга”, що, як роз’яснює Августин, означало його готовність жити з нею за всіх часів і за будь-яких умов. Адам і Єва у їхньому первісному стані знали сексуальне бажання, однак воно співпадало із їхньою свідомою волею і не руйнувало чистоти їхнього шлюбу. Августин не пов’язував набуття людьми тіла із гріхопадінням: це не могла бути зміна янгольського на фізичний стан, бо люди за своєю суттю не є винятково духовними істотами. Адам і Єва від самого початку були гармонійними в єдності душі та тіла. Однак їхні тіла безумовно і безсумнівно підкорялись наказам їхньої волі й діяли з нею гармонійно. Головні страждання людей “поза раєм” полягали в усвідомленні втрати цієї гармонійності на всіх рівнях.

Людина західного світу не спроможна сприймати своє тіло цілісно і тому вигадує особливий спосіб власної тілесної самопрезентації. В одному із попередніх досліджень тіла (див. статтю “Формати ставлення до власного тіла: парадокси духовності ХХ сторіччя”) ми визначали сім умовних форматів ставлення сучасної людини до власної тілесності. На основі аналізу суспільної практики виділялися наступні типи: 1) співіснування; 2) аскетичний; 3) гедоністичний; 4) здоровий; 5) спортивний; 6) естетичний; 7) тіло як раціоналізатор, “наглядач душі” [6].

Ж. Бодрійяр у своїй праці “Символічний обмін і смерть” виділяє моделі тіла, виходячи з інакших міркувань. Так, у нього базовою формою тіла для медицини

є *труп* як ідеальний випадок тіла і результат діяльності медицини. Для релігії ж “ідеальним опорним поняттям тіла є *звір* (інстинкти й воління “плоті”). Тіло як звалище кісток і воскресіння після смерті як плотська метафора” [2, с. 217]. В економічній і політичній площині існування людини в якості базової моделі тіла Ж. Бодрійяр виводить *манекен*, який розуміється не тільки як функціональний *робот*, відповідь на потреби і запити суспільності, але як місце творення нової знакової цінності (зокрема, сексуальності як моделі). Труп, *звір*, *робот-машина* чи *манекен* – це для Ж. Бодрійяра негативні ідеальні типи тіла, що виробляються і фіксуються в процесі змін життєдіяльних систем.

Разом із тим, Ж. Бодрійяр стверджує, що тіло як таке нічим не різниться від даних моделей, однак являє собою радикальну їм, спростовуючу альтернативу. Однією із думок, що червоною ниткою проходить не лише у “Символічному обміні...”, але й у інших працях Ж. Бодрійяра (зокрема, “Забути Фуко”) – це суперечність очікуваним результатам отриманого в дійсності ефекту звільнення. Відтак, “звільнене тіло” не стає тілом задля самого себе, із відкиданням заборон і умовностей ми отримуємо нівеляцію всього тілесного. Чи, принаймні, тих атрибутів тілесності, які ми звикли вважати визначальними: єдності, індивідуальності, самопрезентації, сексуальності, свободи від маніпуляцій.

Людина вже не стоїть поміж бажанням і суспільством, як твердять Ж. Дельоз і Ф. Гватарі. Суспільство продукує і “добровільно примусово” пропонує перелік бажань. Відмова від обмежень і заборон спричинила тотальну “сексуалізацію” всього і тому секс немов розчинився і щез. Енергія лібідо, щодо відтворення якої так піклувався З. Фройд, вивільнилася, однак розтратилася надаремно і культурного злету не відбулось. Немає потреби апелювати до тих, хто обґрунтовує цю тезу, бо стає очевидним – ми всі стаємо транссексуалами (розуміючи це слово як “вихід за межі сексуальності”). На перший погляд, здається, що асексуальність – благо. Всю історію людства найбезглуздіші та найкривавіші події найчастіше мотивувались сексуальною сферою. Тепер же, в силу вседозволеності, демократизму і перманентної змінності координат відліку, люди перестали вважати владу (політику) і секс головними проблемами. Так, Франкові “рушії прогресу” – любов і голод – втратили свою безумовну інстинктивну вищість. Голод у його найпростішому фізіологічному розумінні західне суспільство пододало завдяки економічному поступу (для деякого тепер актуальне голодування задля виживання!), любов – у результаті тотального звільнення.

Трансформацію парадигм сексуальності XX і XXI сторіч легко відслідкувати на прикладі протилежних концепцій М. Фуко і Ж. Бодрійяра. Для М. Фуко секс – знаряддя пригнічення та маніпуляцій. Суспільство експлуатує його для власних цілей: як стверджує мислитель, парадокс “сексуальної революції” в тому, що чим більше люди думають чи говорять про нього, тим у більшу залежність від нього потрапляють.

На думку Ж. Бодрійяра, ми живемо “після оргії”. З його міркувань, з сексуальністю сталося те, що М. Гайдеґер пропонував для подолання метафізики – слід було просто залишити її саму собою. Сучасна транссексуальність є відповіддю на втомливу всепроникність сексу. Сексуалізація візуальних образів ЗМІ залишається шокуючою лише для невеликої кількості осіб, що отримали виховання в умовах традиційного суспільства (це здебільшого стосується теренів

колишнього Радянського Союзу). Для молодого пост-радянського покоління та усіх народжених після “сексуальної революції” в західних країнах ця надмірна еротизація є радше банальністю і нав’язливою рекламою “продукту”.

За словами російського дослідника М. Фуко Б. Маркова, “транссексуали – ці нові Франкенштейни – шляхом аеробіки, косметики, хімії і медицини створили собі нове штучне тіло-протез, яке явно позбавлене статевих ознак... Сучасне сексуальне тіло поділяє долю мистецтва... Ми всі андрогіни мистецтва і сексу, ми не володіємо більше жодними естетичними чи сексуальними перевагами” [5, с. 30–32]. Режим “унісекс” стає провідним у нашій повсякденності – стилі одягу, поведінки і самоподачі більше не мають чіткого маркування на жіноче і чоловіче.

Через зникнення заборон, секс стає нецікавим і легко доступним. Сам процес сублімації втрачає свій сенс, бо фактично немає що перетворювати. Здається, мрія Дамаскина, Ієроніма, Амвросія та Августина про тіло “ні старе, ні молоде, ні жіноче, ні чоловіче” отримала втілення ще в цьому житті, не очікуючи на диво воскресіння.

А. Лоуен, Х. Ортеґа-і-Гасет, Р. Шустерман, М. Епштейн називають тіло “рятівником душі” вважаючи тіло храмом душі, носієм її духовної сили і творчої міцності, а світ тілесності – провідником, що допомагає відновити втрачений контакт з частинами нашої душі і Духа, встановити цілісну людську природу. Однак із їх відокремленого, “паралельного” існування, відкинення “напруги” між тілесною і духовною складовою, прогресивний рух неможливий. Розвиваючись та реалізуючи свої потенції окремо один від одного, як духовність, так і тілесність мутують, залишаючи свого “власника” (а чи розпорядника?) – людину, на стежці поруч із Бурідановим ослем.

Література

1. *Августин Аврелий*. О Граде Божию. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.
2. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.
3. *Браун П.* Тіло і суспільство. Чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві. К.: Мегатайп, 2003.
4. *Вальверде К.* Философская антропология. М.: Христианская Россия, 2000.
5. *Марков Б.* Реквием сексуальному. Предисловие к: Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. СПб., 2000. С. 5–34.
6. *Муха О.* Формати ставлення до власного тіла: парадокс духовності ХХ сторіччя // Наука. Релігія. Культура: збірник наукових статей. Донецьк, 2006. № 1. С. 141–146.
7. *Осика Ю.* Коммунальное тело: эффект порно< <http://anthropology.ru/ru/texts/osika/porno.html>>.
8. *Подорога В.* Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Наука, 1993.
9. *Розин В.* Как можно помыслить тело человека, или на пороге антропологической революции // Философские науки, 2006. № 5. С. 33–54.
10. *Рюс Ж.* Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. К.: Основи, 1998.
11. *Эпштейн М.* Тело на перекрестке времен. К философии осязания // Вопросы философии, 2005. № 8. С. 66–81.

TRANSFORMATION OF HUMAN BODINESS OF THE XXI-ST CENTURY ON THE WAY TO “FUTURE BODY”

Olha Mukha

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

This paper presents transformation of human bodiness paradigm on XX – XXI centuries on examples of M. Foucault and J. Baudrillard. Analogies with the Christian notion of “Paradise corporeality” and growths of modern anthropology - the idea of “the body of the future” are conducted. “A porno society” as demonstration of requiem to modern western person’s sexuality is analysed. Nevertheless, the body is regarded as a carrier of spiritual strength and creativity.

Keywords: “New Middle Ages”, “future body”, “heaven bodiness”, sexuality, spirituality and bodiness.

Стаття надійшла до редколегії 15.02.2010

Прийнята до друку 28.03.2010

УДК 124.4+37.017

ПРОЦЕС САМОРЕФЛЕКСІЇ ОСОБИСТОСТІ ЧЕРЕЗ ОСНОВНІ ПОНЯТІЙНІ ФОРМИ ІДЕАЛУ

Олександра Кендус

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

Осмилено проблему саморефлексії особистості крізь призму концепції ідеалу як філософської категорії, з якою пов'язано уявлення про досконалість, довершеність, взірць, найвищу мету. Як складові категорії ідеалу, виокремлюють такі основні його форми: моральний, суспільний, виховний, національний тощо, тому процес саморефлексії доцільно розчленувати на відповідні етапи. Простежено ідею, що процес саморефлексії, який відбувається за допомогою основних понятійних форм ідеалу, покликаний відігравати провідну роль у становленні та формуванні особистості, спроможної стати гідним членом українського громадянського суспільства.

Ключові слова: саморефлексія, особистість, ідеал, моральний ідеал, виховний ідеал, суспільний ідеал, національний ідеал.

У зрізі філософської традиції з категорією ідеалу пов'язано уявлення про досконалий образ, довершеність, взірць. Категорія ідеалу постає як єдність об'єктивного – виникає як необхідність, потреба в удосконаленні конкретної реальності (суспільства, держави, громади, особистості) і суб'єктивного – формується у свідомості суб'єкта (людства, нації, групи, індивіда), що підпадає під впливи різноманітних чинників, наприклад, способу життя, мислення, філософії, моралі, релігії [15; 16]. Потреба вивчати ідеал та його основні понятійні форми в сучасній філософії, на нашу думку, має важливе аксіологічне та праксеологічне значення в пошуку шляхів пом'якшення та подолання духовно-моральної кризи й відчуженості людини в нинішній повсякденній реальності.

Категорію ідеалу та його основні форми досліджували філософи різних епох, зокрема Платон, Кант, Фіхте, Геґель. Окремих аспектів цієї проблеми торкалися такі відомі сучасні вчені: Є. Бистрицький [1], К. Войтила [3], В. Давидович [4] та ін.

Мета дослідження – осмислення проблеми саморефлексії особистості крізь призму основних форм ідеалу, як підґрунтя у становленні особистості, спроможної адекватно реагувати на виклики сьогодення.

Основні понятійно-ціннісні форми загальнофілософської категорії ідеалу такі: етичні, суспільно-політичні, педагогічні, національні та ін. Відповідно, виникає понятійний ряд: моральний ідеал, суспільний ідеал, виховний ідеал, національний тощо. Варто зазначити, що всі форми ідеалу взаємопов'язані,

оскільки національний ідеал виявляється через відповідні моральні, естетичні, релігійні, суспільно-політичні форми, а моральний є національно, політично, естетично визначеним.

Вимоги ідеалу як досконалості, зразка, орієнтира загальні в різних його виявах, а от вимоги морального ідеалу мають особливе значення саме в поведінці особистості та стосунках між людьми. Адже людина самореалізується лише тоді, коли стає особистістю, і насамперед – моральною особистістю.

Якщо характеризувати моральний ідеал з погляду моральних імперативів, то його зміст буде близький до того, що неодноразово відображено в історії філософської думки як “золоте правило” моральності: чого не сприймаєш в інших, того не роби сам. У цьому правилі закладено принцип гуманності і самоцінності кожного, тому саме його можна назвати основою морального ідеалу в міжлюдських стосунках [4, с. 77]. Моральний ідеал завжди відбиває перспективу моральних відносин, своєрідну досконалість у людських стосунках. У цьому полягає його специфічна спрямованість у майбутнє, він виконує функцію утвердження нового в реальній дійсності, що надає йому винятковості, романтичності, творить його виявом мети.

Оскільки моральний ідеал виявляє те, до чого прагне особистість і що наразі не утвердилось в її житті, людина оцінює поведінку інших і власну, наявні в суспільстві моральні відносини і співвідносить усе це з моральним ідеалом. Особистість не просто пасивно усвідомлює моральний ідеал, він є сходинкою розвитку моральної свідомості особистості, важливим елементом процесу саморефлексії.

Моральний ідеал – категорія, якою позначають досить складну систему моральних положень. У ньому відображено всю систему моральних цінностей, приписів, норм, що свідчить про нього як про нормативну категорію. Крім того, моральному ідеалу притаманна емоційність, а саме – позитивна, він стимулює волеволі зусилля особистості. Також це оцінна категорія, у яку входить, у тій чи іншій формі, оцінка наявної моральної дійсності.

Головна мета, закладена в змісті морального ідеалу й ідеалу загалом, – досконалість. На думку К. Войтили, “досконалість зовсім не відмежовує людину від того, ким вона є і ким має бути. Навпаки, прагнення до неї визначає всю її сутність” [3, с. 44]. Тому найвище щастя, якщо відкинути всі його гедоністичні трактування, – те, до чого можна “визріти” тільки моральними зусиллями, притаманними виключно людській особистості. І це щастя – прагнення до морального ідеалу як до найвищої мети.

Однак хоч якими високими й зобов’язальними є імперативи моралі, їхня дієвість, здатність впливати на особистість зростає, якщо їх утілено в конкретній постаті. Звісно, моральний ідеал спершу може існувати у вигляді якогось аморфного образу, але поступово набуває у свідомості особистості конкретних і точних обрисів. Тому особа, яка обирає чи створює собі ідеал, намагається персоніфікувати його, перевести свої уявлення із загальних у більш конкретні.

Наприклад, моральний ідеал особистості Середньовіччя – монах-аскет, найвища мета і призначення якого – підготувати себе до життя в кращому світі – неземному. Ідеал епохи Ренесансу – відродження античної краси і сили людини. Просвітництво, закликаючи вивчати природу і людину, намагалося зрозуміти

людину, єдину справжню цінність у цьому світі [5, с. 118–122]. А в українській національній культурі здавна шанують моральні ідеали відважного козака, матері, коханої дівчини, селянина-трудолюбця тощо.

Процес рефлексії у відповідні періоди життя зумовлює в самосвідомості будь-якої особистості референцію власної поведінки до певного морального абсолюту. Є кілька найголовніших форм такої референції. По-перше, коли людина намагається цілковито наслідувати образ, який є для неї виявом морального ідеалу. Така референція відіграє позитивну роль, вона найпоширеніша серед дітей і підлітків. Друга форма референції передбачає наявність образу, котрий володіє сукупністю моральних якостей, і особистість прагне відтворювати саме їх. Ідеальні уявлення трохи менше ідентифіковано з конкретною особистістю, більш значущими є саме моральні риси. Третя форма референції, яку В. Малахов називає “орієнтацією на співбесідника” [9, с. 168], полягає в тому, що людина сприймає ідеальний образ не як відповідь на всі проблеми власного життя, а як діалог, що дає змогу знайти власні моральні цінності. Спонукальний мотив самовдосконалення і самоствердження особистості – критична саморефлексія, незадоволеність та моральна референція власного стану або поведінки до обраного морального ідеалу.

У кожної людини наявність ідеалу формує передумови для складного процесу самовдосконалення. Адже саме в ідеалі людина бачить своє найкраще “я”, свої можливості і перспективи. Процес саморефлексії сприяє усвідомленню власних недоліків та слабкостей, що співвідносяться з ідеалом. У такий спосіб особистість отримує могутній імпульс до внутрішнього росту та розвитку [4, с. 54].

Ще одна форма ідеалу, який є обов’язковою складовою процесу референції особистості, – виховний ідеал. Він передбачає формування особи за найвищими суспільними вимогами, етичними взірцями, духовними потребами держави, нації. Без визначення й осмислення цього поняття й підпорядкування йому всієї виховної роботи суспільство не зможе існувати гармонійно. К. Ушинський уперше дав визначення виховного ідеалу, який називав народним: “В основі особливої ідеї виховання у кожного народу лежить звичайно особлива ідея про людину, про те, якою повинна бути людина в уявленні народу у певний період народного розвитку. Кожен народ має свій особливий ідеал людини і вимагає від свого виховання відтворення цього ідеалу в окремих особах. Ідеал цей у кожного народу відповідає його характерові, визначається громадським життям, розвивається разом з його розвитком...” [14, с. 81].

У педагогічній та філософській літературі початку ХХ ст. найповніше сутнісні ознаки і зміст поняття “виховний ідеал” осмислено у праці Г. Ващенко “Виховний ідеал”. За Г. Ващенко, “виховний ідеал – це образ ідеальної людини, на який має орієнтуватися педагог, виховуючи молоде покоління” [2, с. 41]. Сучасні дослідники, зокрема В. Москалець [10], Г. Софінська [13] та інші розвивають і доповнюють визначення виховного ідеалу, сформульовані в українській педагогіці, філософії, етиці, наголошуючи, що виховний ідеал – не просто мета виховання, а й найвища моральна цінність, яка має конкретну національну форму вияву, тобто функціонує як національний виховний ідеал. Національний виховний ідеал – програма, яку формують народ і національна школа у вигляді ціннісних

настанов, що спрямовані на людину як на суб'єкт і найвищу мету суспільного розвитку, створюючи їй умови для духовного, морального та інтелектуального зростання.

Розглядаючи виховний ідеал як найвищу мету виховання, у якій втілено суспільну потребу у творенні людини за найвищими моральними принципами та нормами, дослідники окреслюють і його високий гуманістичний потенціал. "Людина представлена в ідеалі в образі досконалої особистості – як втілення високої моральності, вченості, фізичної досконалості, краси, доброти, ласки. Вона стає зразком для наслідування, носієм найвищої духовності, довершеності. Через ідеал і завдяки ідеалу йде розвиток у ній власне людського, того, що закладено у душі, у серці, серці, що існує у потенції й може розвинути до своїх граничних меж та можливостей" [6]. Саме на ранніх етапах формування особистості процес саморефлексії, безперечно, відбувається через наявний виховний ідеал.

На аналізі сутності та основних ідей суспільного ідеалу зосереджували увагу Є. Мулярчук [11], М. Лоський [7] та П. Новгородцев [12]. Є. Мулярчук зазначає: "Світ є обов'язково спільним, і якщо немає теоретично знайдених абсолютів для людського самовизначення, то є принаймні спілкування з приводу співбуття з іншими людьми" [11, с. 24]. Співбуття спонукає до пошуку кращих, досконаліших, ідеальних форм співіснування, бо наслідками кризовості суспільних відносин є злигодні, брехня, війни.

Суспільний ідеал містить різноманітні вимоги та норми, які сформульовано ще в давні часи і які не втратили актуальності досі. Зокрема, вимогу ненасилля в суспільних відносинах закладено в Нагірній проповіді Христа. Хоча, на перший погляд, ненасилля й проголошена любов до ворогів нібито суперечили здоровому глузду і природним інстинктам людей. Однак, дещо парадоксальні, вони віддзеркалювали оновлювальну та очищувальну роль ідеалів християнства в суспільних відносинах.

Неможливо уявити суспільні відносини, а отже й суспільний ідеал, без любові. Любов найперше виникає як почуття до близької і найкращої для тебе людини. Любити – означає не бути егоїстом, робити добро іншій людині, розуміти її та співпереживати їй. Найвищі грані вияву любові – любов до свого народу, нації, Батьківщини та до Бога як абсолютної цінності. "У суспільному житті любов виконує важливу роль – вона оберігає від нелюдяності, тоталітаризму чи навіть чистого законництва" [3, с. 54], – зазначав К. Войтила.

Досконалі стосунки між людьми мають також ґрунтуватися на свободі, яка реалізовуватиметься на свободі волі особистості, свободі вибору чи дії. Свобода постає своєрідним змістом суспільного ідеалу, її може обмежити тільки право, яке не дозволяє "надмірній" свободі однієї людини обмежувати свободу іншої. Свобода – мірило міжособистісних стосунків у сучасній цивілізації. Тому суспільний ідеал, наприклад, сучасної демократичної держави заперечує будь-які вияви тоталітаризму чи авторитаризму, що придушують індивідуальну свободу й суспільну активність, а ґрунтується на високій правовій культурі та демократії. Ще одна важлива характеристика суспільного ідеалу – справедливість. Беззаперечно, справедливий суспільний устрій – благо для людей.

Суспільні ідеали історичні, а отже – відносні. Як стверджував М. Лоський, напрям розвитку суспільства для досягнення ідеалу, що його накреслюють

суспільні діячі кожного народу і кожної епохи, узгоджується з матеріальними та духовними умовами середовища [7, с. 225]. Але коли суспільний ідеал осмислюють як філософську проблему, то не йдеться про відносні, історично оманливі ідеали. Суспільний ідеал потрібно розуміти як загальний ідеал – він може бути тільки один. За словами П. Новгородцева, такий ідеал – прагнення до змін, поступове сходження у суспільних відносинах: “Стверджуючи, що поняття абсолютного ідеалу необхідне, як вихідне й керівне начало суспільної філософії, водночас потрібно визнати, що уявляти цей ідеал цілковито здійсненним в умовах звичайної дійсності помилково і неправильно. Необхідно орієнтуватися на такий ідеал, щоб у його світлі бачити прогрес суспільних форм, щоб мати критерій для розрізнення вічних святих від тимчасових ідолів і кумирів, щоб знайти напрям, у якому варто рухатися” [12, с. 60]. Однак вихідне начало суспільного ідеалу – людина, яка відчуває потребу єднання з іншими. Тому суспільний ідеал – уявлення про досконалі суспільні відносини на основі моралі, які водночас слугують основою для саморефлексії в процесі безмежного гармонійного розвитку людини.

Процес саморефлексії особистості може відбуватися і через ще одну форму ідеалу, а саме – національного ідеалу.

У зв’язку з упередженим ідеологічним ставленням до національної проблематики, у радянський період національні форми ідеалу досліджували більш поверхово, ніж моральні та суспільні. Невипадково форма національного ідеалу не набула належного вияву в категоріальному апараті радянської філософії. Однак проблеми національної свідомості, національної ідеї, національних духовних цінностей не випадали з дослідницького зацікавлення українських мислителів, зокрема тих, які жили й працювали в першій половині XX ст. на еміграції. Варто зазначити, що процес здобуття державної незалежності України відновив у наукових колах дискусії та сприяв напрацюванням у вивченні цього поняття.

Зокрема, “Мала енциклопедія етнодержавознавства” подає таке визначення національного ідеалу: “сукупність уявлень того чи іншого народу про найдосконалішу модель свого національно-соціального устрою, яка найповніше відповідає його традиційним культурно-психологічним установкам і забезпечує подальший розвиток; кінцева мета національно-визвольного руху” [8, с. 108]. Варто звернути увагу на те, що це визначення акцентує увагу лише на аспекті суспільного буття в національному ідеалі. На нашу думку, національний ідеал – дещо ширше поняття, в якому зосереджено весь спектр ідеального. Тому він не може містити лише “найдосконалішу модель свого національно-соціального устрою” чи бути “кінцевою метою національно-визвольного руху”.

Національний ідеал – складна ціннісно-світоглядна категорія, яка виявляє прагнення до досконалості, уявлення про зразкове і в суспільно-політичному, і в духовно-моральному бутті нації та її представників. Категорію національного ідеалу варто трактувати через синтез загальнолюдських та національних цінностей. Тому, як і загальнофілософська категорія “ідеал”, національний ідеал репрезентує уявлення про ідеальне, зразкове, досконале, належну мету. Однак національний ідеал в українській філософії постає насамперед як синтез соціально-політичного та особистісного, як гармонійна єдність двох складових. Соціально-політичне в національному ідеалі виявляється як вимога суспільно-

політичних змін на ґрунті переваги саме національно-державних інтересів. А особистісне – як сходження від абстрактного до конкретного: від людини – жителя землі, якій притаманні загальнолюдські цінності, до особистості як громадянина, котра має обов'язки перед громадою, як її рівноправний член, і до української людини як до головного елемента нації, носія та виразника національної свідомості. На нашу думку, категорія національного ідеалу в українській філософії – комплекс двох основних вимірів, особистісного і суспільно-політичного, які взаємопов'язані та взаємозумовлені.

Актуалізація проблеми національного ідеалу у філософії завжди припадає на добу, коли переосмислюють усталені цінності, активізується процес національної самоідентифікації, тривають пошуки ефективних чинників консолідації нації для подолання кризових явищ, визначення ідеології національно-державного поступу. Саме в такій ситуації перебувають нині українська спільнота, держава та народ, які потребують нової ідеології зразка третього тисячоліття, спроможної сприяти утвердженню демократичної державності, громадянського суспільства, одухотворенню культури, належного виховання особистості.

Отже, процес саморефлексії через основні понятійні форми ідеалу (морального, суспільного, виховного, національного) покликаний відігравати провідну роль у становленні та формуванні особистості. А саме – особистості, здатної не загубитися в тенетах сучасної космополітичної цивілізації, а такої, що стане основним елементом громадянського суспільства, спроможного реалізувати ідеї демократії, зокрема в українському суспільстві.

Перспективи досліджень у цьому напрямі – проблема духовної самоідентифікації особистості, наукова дискусія навколо категорії національного ідеалу, основи якої закладено цим дослідженням.

Література

1. Бистрицький Є. Феномен особистості: буття і діяльність (Онтологічний підхід) // Філософська і соціологічна думка, 1989. № 8. С. 35–44; № 9. С. 37–46.
2. Ващенко Г. Виховний ідеал. Полтава: Ред. газ. "Полтавський вісник", 1944. 191 с.
3. Войтыла К. (Іоан-Павел II). Основания этики // Вопросы философии, 1991. № 1. С. 29–59.
4. Давидович В. Теория идеала. Ростов: Изд-во Ростовского университета, 1983. 184 с.
5. Ильенков Э. Проблема идеала в философии // Вопросы философии, 1962. № 10. С. 118–129; 1963. № 2. С. 132–144.
6. Кондзьолка В., Софінська Г. Національний виховний ідеал як мета творення досконалої особистості // Записки наукового товариства імені Шевченка. Львів, 2000. Том CCXLIII.
7. Лосский Н. Условия абсолютного добра: Основы этики. М.: Политиздат, 1991.
8. Мала енциклопедія етнодержавознавства. К.: Довіра: Генеза, 1996
9. Малахов В. Етика: Курс лекцій: Навчальний посібник. К.: Либідь, 1996. 304 с.
10. Москалець В. Християнський моральний ідеалі українська національна школа // За незалежність, 1994. № 31. С. 30–33.

11. Мулярчук Є. "Проблеми проблем" людського існування // Людина і світ, 1995. №9. С. 23–25.
12. Новгородцев П. Об общественном идеале. М.: Издательство "Преса", 1991. 639 с.
13. Софінська Г. До проблеми виховання ідеалу у педагогічній думці // Педагогіка і психологія, 1997. № 1. С. 88–94.
14. Ушинський К. Педагогічні статті // Ушинський К. Д. Твори: У 6 т. К., 1956. Т. 1.
15. Философская энциклопедия. М.: Сов. Энциклопедия, 1962. Т. 2.
16. Філософський енциклопедичний словник. К.: Абрис, 2002.

A PROCESS OF A PERSONALITY REFLECTION THROUGH THE BASIC CONCEPTUAL FORMS OF AN IDEAL

Olexandra Kendus

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

The problem of a personality reflection is comprehended through the prism of conception of ideal as a philosophical category, with which notions of perfection, standard and the highest purpose are connected. Since such basic forms as moral, public, educational, national and others there exist the component elements of the category of ideal, the process of reflection should be dismembered into the corresponding stages. The process of reflection is traced to pass by means of basic concept forms of ideal, and is called to carry out a qualificatory function in becoming and forming of personality, able to become the deserving member of the Ukrainian civil society.

Keywords: reflection, personality, ideal, moral ideal, educational ideal, public ideal, national ideal.

*Стаття надійшла до редколегії 23.03.2010
Прийнята до друку 14.04.2010*

УДК 130.1/.2:2-185

СПІВДІЯ ВИБОРУ І СКЕРУВАННЯ В ДІАХРОННОМУ АСПЕКТІ

Павло Содомора

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

Розглянуто проблему поєднання людської вільної волі та Божого керування, як її розуміє Тома. Аналіз базується на “Сумі теології” Томи з Аквіну та працях Аристотеля. Подано огляд і пояснення системи термінології, пов’язаної з концептом вільної волі. Кілька цікавих уривків із “Суми теології” та інших творів Томи запропоновано для ілюстрації, в оригіналі та українському перекладі. Розглянуто різницю між деякими близькими за значенням термінами. Здійснено порівняння сприйняття концепту волі в діахронному аспекті. Подано український переклад низки термінів, адже завдання статті – знайти адекватний спосіб відтворення деяких схоластичних термінів.

Ключові слова: вільна воля, протипричинова свобода, пожадання, встановлене прагнення, природне прагнення, посідання, вибір, рішення.

Поняття “воля” (voluntas) Тома вживає на позначення мисленнєвого прагнення. Однак у “Сумі теології” філософ розглядає вільне судження (liberum arbitrium). Така термінологія виникла історично. Дискусію про волю започаткував Аристотель, а дискусія про вільний вибір бере початок у дискусії Августина та Пелагія про стосунок між людською волею та Божою милістю. Підставовий (substantialis) аргумент на користь існування волі такий: якби людина не була вільною у своїх виборах, не було б жодного приводу до спонукання та наказу, поради та заборони, перестороги та покарання. Воля вибору є частиною поняття розумової діяльності (ST, 1, 83, 1) [1]: “І тому очевидно, що людина має вільне судження, оскільки є розумним створінням” (“Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est”).

Дискусія про вільну волю (liberum arbitrium) пов’язана з питанням волі як мисленнєвого прагнення. Якщо воля – розумове прагнення, здатність до посідання розуму для діяння та для дії розуму, то природа волі має залежати від природи практичного розуму. Досліджуючи практичне розуміння, розуміння того, що робити, часто виявляємо, що аналогія теоретичного розуміння провадить нас до необхідності суто випадкового зв’язку між одним та іншим кроками. Тома вірить, що випадковість практичного розуму – сутністєва риса людської волі, і мислитель окреслює цю випадковість як буття фундаментальної основи людської свободи (libertas) [2].

Термін “вільна воля” означає форму прагнення або бажання (appetitus, desiderium), тобто рух, що провадить душу в напрямі здобування чи посідання

(utor – fruor) відповідного блага. Термін “appetitus” – ключовий термін у середньовічній філософії, позначає схильність до якоїсь дії, тобто є перехідним стосунком обмеженого буття до дії. Існують різні види прагнення: прагнення їсти – природне (naturalis) прагнення, а прагнення їсти конкретну їжу – встановлене (elicitus) прагнення. Відповідно, встановлене прагнення поділяють на таке, що базується на відчуттях, і те, яке базується на мисленні, як-от: їсти солодку цукерку та гіркі ліки. Вільна воля – частина цілого прагнення і насамперед стосується останнього його виду.

Тома вважає, що і людський вибір, і Божа допомога можуть бути необхідними для ефективної дії. Свобода означає самовизначення, однак самовизначення узгоджується з визначенням, якого надає Бог. Властивість вільної волі – вибір, одне можемо вибирати, інше відкидати. Природу вільної волі слід осмислювати з вибору (ST, 1. 83, 3). Тома заперечує існування протипричинової свободи (contracausalis). Він стверджує, що для вільної дії необхідно, аби діяч був причиною, і крім того, спеціальною причиною дії, однак нема потреби, щоб він був лише причиною. Тома вірить, що свобода узгоджується з деяким видом детермінізму, і чимало філософів з ним згодні. За сучасною термінологією, такі погляди Томи називають поміркованим детермінізмом. Тобто він вірить, що людське буття вільне в діях, але також вірить, що ці дії визначені (determinatae) Богом. Мислитель вважає, що людське буття за своєю природою прагне щастя, і ці пошуки щастя часто перебувають за рамками вільного вибору. Однак Тома заперечує, що будь-яка характеристика неподільного, чи вроджена, чи набута, приймає будь-яку волю вибору (ST, 1. 83, 2).

Тома, слідом за Аристотелем, виокремлює різні відчуттєві сили: ті, що діють за природними інстинктами, і ті, що діють за наказом розуму (ST, I-II, 50, 3). Тобто в природному порядку, якщо причинові умови можна цілковито відобразити або специфікувати, то можливо несхибно передбачити єдиний наслідок. Що ж до добровільної поведінки, то тут не зовсім так: коли людина щось чинить на чиєсь прохання, її дію неможливо передбачити несхибно навіть тоді, коли хтось знає все, що сказано йому і що сказав він. Тобто природний наслідок можна передбачити з природних причин, а добровільний наслідок з добровільних причин передбачити неможливо.

Виникає складність у диференціації термінів “воля” (voluntas) та “вільна воля” (liberum arbitrium), оскільки воля є можливістю (facultas), а рішення (decisio) – частковою дією. Тома пояснює, що коли йдеться про “вільне рішення” у цьому контексті, то це означає не дію рішення, а те, що робить вільне рішення можливим. Можливе здобуте відношення (dispositio), однак воля (libertas) не може бути відношенням, оскільки те, що зараховуємо до природного, не перебуває під нашим контролем: тоді воля як така не була б вільною; також воля не є здобутим відношенням (dispositio), оскільки людина вільна за своєю природою, а здобуті відношення спрямовують нас в один чи інший бік. Тому те, завдяки чому вільне судження можливе, є не відношенням, а можливістю, і такою ж можливістю, як і сама воля (ST, 1, 83, 2).

Тома, пояснюючи вільне рішення, завжди вдається до волі судження та практичного розуму. Однак судження – пізнавальна (cognitiva), а не пожадальна (appetitiva) дія, а розуміння – дія мислення, а не волі. Тома знову спирається на погляди до Аристотеля і каже: ми вільні завдяки тому, що обираємо одну

річ, відкидаючи іншу: це називають вибором (ST, 1, 83, 3). На думку Томи, воля також відіграє якусь роль у вірі [3].

У “Нікомаховій етиці” Аристотель зазначає, що начало поведінки – вибір, а начало вибору – прагнення та розуміння посередників – мети, що, зі свого боку, пов’язане з доброю поведінкою, яка є метою прагнення. Отже, вибір є або пожадальним мисленням (*intelligentia appetitiva*), або розумовим прагненням (*ratiocinativus*). Тома зазначає, що Аристотель у цьому контексті непевно подає, до чого слід зараховувати вибір – чи до мислення, чи до волі, однак описує її як форму прагнення, і Тома це приймає.

В “Етиці” Аристотель окреслює різницю між бажанням (*boulesis*) та вибором (*prohairesis*): бажання стосується мети, а вибір стосується посередників: скажімо, ми хочемо бути здоровими і вибираємо здоровий спосіб життя. Тома погоджується з поглядом Аристотеля, що прагнення стосується мети, а вибір стосується посередників (ST, 1, 83, 4). Відповідаючи на запитання, чи свобода вибору відрізняється від волі, Тома наводить приклад паралельності між пізнавальним прагненням та пожадальною можливістю (*facultas*) мислення. Діяльність мислення – мислити, але йдеться про широке значення слова “мислення”, що містить розуміння; також є мислення у вузькому значенні – схоплення самоочевидних істин. Як мислення стосується розуміння, так прагнення стосується вибору; прагнення в широкому сенсі охоплює діяльність волі, зокрема вибір, однак прагнення у вузькому значенні стосується радше мети, аніж посередників (ST, 1, 84, 4).

Тома зазначає, що прагнення та вибір – діяльності однієї можливості (*facultas*), тому воля і вільний вибір – не дві різні сили, а одна. Воля в системі Томи має різні ролі. З одного боку, здатність до відповідного виду прагнення, з іншого боку – здатність до відповідного виду дії, а саме – вільної та добровільної, адже лише ті, що наділені вільною волею, здатні до вільної дії.

Існує відношення між посіданням мисленнєвого прагнення та здатністю до добровільної дії. Дія вищих створінь, на перший погляд, добровільна, і вона є такою незалежно від того, чи сутність добровільної дії така, якою хоче бачити її діяч, чи така, якою хотів би її хтось бачити, навіть якби чинив інакше. Тома також вважає, що дії тварин добровільні, однак лише у спрощеному значенні слова. Добровільність, за його словами, містить початок дії та ступінь пізнання мети (ST, 1-2, 6, 2-3).

Тома виокремлює два види дії волі – виявлена дія (*actus elicited*) та наказана дія (*actus imperatus*) (ST, I-II, 1, 1): “Якусь дію називають добровільною двоюко: по-перше, оскільки її наказує воля, як ходити чи говорити, а по-друге, оскільки висновується із волі, як саме воління чогось. Неможливо, щоб сама дія, що висновується із воління, була кінцевою метою: адже предмет волі – мета, як предметом зору є колір, і тому, як неможливо, щоб перше побачене було самим баченням, оскільки кожне бачене є якимось видимим предметом, так само неможливо, щоб перше пожадане, яке є метою, було самим бажаним”. *Actus elicited* Тома описує як дію безпосередньої волі (*actus immediati voluntatis*) і подає як приклад задоволення, вибирання, обдумування, погодження тощо. *Actus imperatus* означає дію, що керується волею, і Тома має на думці ходу, говоріння та інші добровільні дії тіла, дії яких містять відповідну силу волі (ST, 1-2, 17).

Стверджуючи, що *actus elicited* – безпосередня дія волі, Тома не вдається до міфічної дії чистого прагнення, він розуміє: коли ми описуємо, що хтось прагне

чогось, то описуємо лише стан його волі, а не говоримо про його таланти, вміння та інші можливості. Коли ж мислитель стверджує, що начало кожного *actus imperatus* – в *actus elicitus*, це означає, що коли хтось робить щось добровільно, то він у якомусь сенсі прагне робити це добровільно.

Обдумування (*deliberatio*), як його описує Тома, є не *actus elicitus*, а внутрішнім *actus imperatus*. Філософ каже, що для *actus imperatus* можуть бути перешкодою зовнішні сили, однак не *actus elicitus*, оскільки це суперечить поняттю властивої дії волі, бо вона має бути предметом примусу. Якщо так, то обдумування не може бути *actus elicitus*. Тома стверджує, що кожен *actus elicitus* – чиста актуалізація волі.

Загалом, вільна воля – форма прагнення (*appetitus*), тобто рух, який проносить душу від самої себе до здобуття чи посідання якогось блага. Термін “*appetitus*” позначає внутрішню (*intrinsicus*) схильність якогось буття до дії, що виникає безпосередньо від нього та виявляє його субстанційну природу відповідно до обставин. Прагнення – трансцендентний стосунок визначеного буття до дії. Тож прагнення існує в усіх буттях, адже буття має схильність відповідати на обставини. Камінь має властивість падати, вогонь – підніматися: це – їхні властиві прагнення. Існує прагнення природне (*naturalis*), яке описано попередньо, і прагнення виявлене (*elicitus*), що базується на свідомості. Прагнення росту, як у рослини, – природне прагнення, а схильність до дії, що ґрунтується на якомусь посереднику, – виявлене прагнення.

Отже, прагнення (*appetitus*) поділяють на природне та виявлене, а виявлене прагнення – на відчуттєве (*sensus*), що ґрунтується на сенсорно-перцептивній діяльності, та мисленнєве (*intellectus*), основане на мисленнєвих діях. Вільні дії, на відміну від добровільних (*voluntarius*) дій, виникають не лише тоді, коли мисленнєва впевненість виявляється у схиланні до конкретних вчинків, а й тоді, коли мисленнєва впевненість як така зворотно опосередкована, і нестача визначеності щодо відчуттєвих аспектів бажаних предметів стає фактором реалізації схилання.

Люди здебільшого діють відповідно до усвідомлення речей, і такі дії називають свідомими (*actio voluntaris*). Проте вільна воля, на відміну від свідомих дій, виникає не лише коли мисленнєва усвідомленість переходить у намір якоїсь дії, а коли, крім мисленнєвої усвідомленості, фактором реалізації є брак визначеності щодо відчуттєвих аспектів. Хтось, наприклад, усвідомлює, що має звільнити когось від чогось, проте прихід такого усвідомлення привносить додаткове інше прагнення, однак щось може затримати таке прагнення. Але свідоме (*voluntaris*) затримання не можна підтримувати безмежно. Природа наполягає на своєму, і настають інші обставини, оскільки догідні обставини не сягнули потрібної точки. Згодом цю проблему аналізував З. Фройд.

Однак скелетом у цьому питанні є можливість та межі свободи вибору, без якої ідеї моральності та відповідальності протиставляють. Про це йдеться в Аквіната. Його титул – “Світло Латинян”, який йому надали завдяки дослідженню багатьох галузей релігії та філософії, вказує на його заслуги. Для вільного вибору (вільної волі) потрібні чотири умови, вважає Тома: 1) кожен, хто має вільний вибір, робить те, що хоче; 2) кожен, хто має вільний вибір, має його для того, щоб хотіти чи не хотіти, робити чи не робити; 3) те є вільним, що є причиною самого себе; 4) кожен, хто має вільний вибір, контролює свої дії [4].

Згідно з першою умовою, людська воля складається з можливості вибирати такі дії, які особа вважає за потрібні. Але постає питання про слабкість волі, коли ми не робимо того, що хотіли. Коли піддаємося слабкості волі, то не тому, що нашу волю підкорюють якісь інші сили, а тому, що воля сама робить вибір не дотримуватися тих чи інших прагнень.

Друга умова передбачає потребу в подвійній силі з боку волі. Сила в цій ситуації необхідна для здійснення того чи протилежного вибору. Така подвійна сила є пробою вільної волі. Людське буття контролює свої дії, воління і не-воління завдяки роздумуванню розуму (*deliberatio rationis*), яке може бути скероване або в один, або в інший бік (ST, I-II, 109, 2): "людина є господарем своїх дій – і воління, і не-воління, завдяки роздумуванню розуму, що може схилитися до одного чи до іншого. Але щоб роздумувати чи не роздумувати, оскільки в цьому людина також є господарем, необхідно, щоб і це було створено через попереднє роздумування".

Щодо третьої умови Тома зазначає, що воля не має потреби, щоб річ, яка є вільною, була першопричиною самої себе, адже буття однієї речі як причини іншої не вимагає буття її першопричиною тієї (ST, I, 83, 1). Теза, що воля контролює свої дії, пояснює властивість волі зрушувати саму себе, тобто бути причиною самої себе. Те, що воля зрушує саму себе, є важливим аспектом, і насамперед тому, що мислення має властивість роздумувати над різними аспектами якоїсь речі. По-друге, тому, що волю описано як залежну від мислення, адже необхідно, щоб кожне рішення волі було після розуміння (ST, I, 82, 4). Властиво, воля не може діяти доти, доки не подано причинового визначення (*determinatio casualis*), а таке визначення постає із мислення, тобто мислення передує волі (ST, I, 82,3).

Згідно з четвертою умовою, людське буття контролює свої дії, оскільки існує здатність до вищого судження та вищого прагнення. Однак якщо всі наші вибори причиново необхідні, то можливо, що причиновий ланцюг має рухатися від нас, і тому є ситуації, коли наш вибір мають визначати фактори, які ми не можемо контролювати. Але жоден діяч, чиї дії зумовили попередні діячі, не контролює своїх дій (II Sent, 25. 1).

Людське буття також підпадає під необхідності умов. За відповідного стану всесвіту, зокрема вірування й прагнення окремих індивідів, потрібно здійснити якийсь вибір. Хтось може наполягати на різниці між діями людини і тварини: тварина, коли голодна, їсть, коли має що; людина спроможна утримуватися від їди, навіть якщо голодна (на відміну від тварини). Тобто наші вірування та прагнення здатні переймати контроль над нашим безпосереднім прагненням і судженням. Таке розрізнення між людиною та твариною необхідне для гарантії того, що ми контролюємо свої дії. Коли діємо відповідно до цих нахилів, робимо власний вибір, і такий вибір визначає нас радше як неподільне, а не просто як членів виду.

Природа прагнення дуже тісно пов'язана із ступенем пізнання, від якого вона походить. Жодне буття не може визначити своє спрямування до мети, якщо не знає мети й стосунку посередників до неї. Таке знання є лише в розумних створіннях. Називають його розумним прагненням, або волею. Різниця між відчуттєвістю та волею формується на тому ґрунті, що перше визначається у своїх спрямуваннях, інше – визначає себе само. Це передбачає дві сили різ-

ного порядку. Оскільки різноманітність у способі визначення потребує різниці у способі схоплення предметів, то прагнення відрізняються відповідно до ступеня пізнання, до якого належать (ST I, 80, 2).

Почнімо з відчуттєвого прагнення, або відчуттєвості. Природний предмет визначений у своєму природному бутті, він може бути лише тим, чим є за своєю природою. Він посідає лише одне спрямування (*inclinatio*) стосовно визначеного предмета. Це спрямування не потребує вирізнення того, чого прагнуть, від того, чого не прагнуть: досить того, що зробив творець природи, надавши кожному буттю відповідне йому спрямування. А відчуттєве прагнення, на противагу, якщо не спрямоване до бажаного та загального блага, що осягає лише розум, спрямоване до кожного предмета, корисного для нього й бажаного. Як відчуття, якого воно стосується, має для свого предмета якесь часткове відчуттєве, так само відчуттєве прагнення має для свого предмета якесь часткове добро (*De Verit. XXV, 1*).

Дія, якою відчуття охоплює свій предмет, цілковито завершується тоді, коли предмет, який сприймають, потрапив у силу, що його сприймає. А дія сили прагнення навпаки, сягає своєї межі тоді, коли буття, збагачене прагненням, спрямоване до предмета, якого прагне. Тому дія сприймальної (*apprehensiva*) сили, є наче зупинкою, а дія сили прагнення (*appetitiva*) – ніби рухом. Відчуттєвість жодним чином не залежить від сфери пізнання, лише від сфери прагнення (*appetitus*) (ST I, 81, 1).

У межах відчуттєвого прагнення (*appetitus sensitivus*), яке є видом загальної сили під назвою “відчуттєвість”, потрібно вирізнити дві сили – запальну (*irascibilis*) та пожадальну (*concupiscibilis*), які формують його вид. За допомогою першої природна річ прагне здобути те, чого потребує задля того, щоб зберегти свою природу, за допомогою другої кожна природна річ вводить у вжиток деякі дієві якості, і проти кожної може бути протилежною до неї [5].

Прагнення спрямоване на дві цілі: здобути те, що узгоджується з його природою, та здолати те, що їй суперечить. Перша дія належить до сприймального (*receptiva*) порядку, друга – до дієвого (*activa*). Завдяки своїй силі прагнення, істота спрямовується до того, що пасує до її природи та здатне зберегти її. Цю функцію виконує пожадальна (*concupiscibilis*) сила, предмет якої – те, що приємне для сприймання відчуттями. З іншого боку, істота прагне здобути перемогу над усім ворожим до неї, і цю функцію виконує запальна, або гнівлива (*irascibilis*) сила, предмет якої – усе важке та складне (ST I, 81, 2).

Щодо доктрини волі, то наступні філософи доповнили її деякими нововведеннями. Дунс Скот виводить сутністеві характеристики вільної дії із їх властивості волі, тобто сила обирати дві протилежні речі та відкликати вибір, навіть якщо його вже зроблено. Тому вільна дія має ґрунтуватися на іншій формі, тобто на такій, що перевершує всі відчуттєві форми: душа, нематеріальна форма, є началом мисленнєвої та вільної дії. Щодо дії мислення та волі, то вони, як зазначає Дунс Скот, є спроможностями у первинному значенні терміна, тобто їх дії належать до категорії випадковості. Скот намагається довести, що аргументи Томи щодо реальної різниці між душею та її можливостями (*facultas*) не відповідають дійсності. Теорію про вільну волю розглянуто в новітніх філософських течіях, і насамперед – у доктрині З. Фрейда.

Література

1. Summa Theologiae / S. Thomae Aquinatis Doctoris Angeli. Opera Omnia. Iussu impensaue Leonis XIII, P.M. edita. Vol. VI–XII. Rome, 1918–1930. (Посилання здійснюються за таким принципом: ST – Сума теології; римські цифри – номер книги, перша арабська цифра – номер питання, друга арабська цифра – номер розділу.)
2. Kenny A. Aquinas on Mind. London, New York, 1993.
3. Stump E. Aquinas. London, New York: Routledge, 2003.
4. Deely J. Four ages of understanding. Toronto, 2001.
5. Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. New York: Random house, 1966.

COEXISTENCE OF CHOICE AND GUBERNATION IN THE DIACHRONICAL ASPECT

Pavlo Sodomora

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

The article deals with St. Thoma's understanding of the problem of human's free will in connection with God's guidance. This analysis is based on "Summa theologiae" of Thomas Aquinas and works of Aristotle. The review and explanation of terminological system related to the concept of free will is given in the article. Several interesting passages of "Summa" as well as the other St. Thoma's works are given here. Their Ukrainian translation is also provided. The difference between several terms of close meaning is established. The comparison of reception of the concept of Free will in diachronical aspect is given as well. The Ukrainian translation of these terms is also provided. This feature helps the reader to grasp the line of understanding of translation of some important terms, since the goal of this article is to find the appropriate way of reproducing of some scholastic terms.

Keywords: free will, contracausal freedom, appetite, elicit desire, natural desire of possession, election, decision.

*Стаття надійшла до редколегії 2.03.2010
Прийнята до друку 28.03.2010*

УДК 340.12

СПРАВЕДЛИВІСТЬ І ЗАБОРОНА ЗЛОВЖИВАННЯ ПРАВОМ: ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ АСПЕКТ

Тарас Полянський

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

Проаналізовані філософсько-правові аспекти справедливості, котрі є суттєвими для оцінки соціально-правової значимості такого здійснення права, яке може виявитися його зловживанням. Стверджується, що для правильної кваліфікації поведінки як зловживання правом є необхідною констатація її несправедливості. Під останньою розуміється відсутність збалансованості потреб (інтересів) одних суб'єктів правових відносин з потребами (інтересами) інших.

Ключові слова: зловживання правом, справедливість, природне право, баланс потреб.

Вступні зауваги. Поведінка, котра за своєю сутністю є зловживанням правом, зазвичай вчинюється у межах формальних вимог законодавства чи інших джерел права. Відтак, кваліфікування такої поведінки як протиправної (незаконної) чи підставно застосувати за її вчинення юридичну відповідальність здебільшого є нелегким, а інколи й практично неможливим завданням. Зважаючи на це, окрім позитивно-правової вимоги дотримання настанов формалізованого (об'єктивованого) права, потрібно застосовувати й інші – зокрема, природно-правові – критерії. До останніх насамперед належать: добросовісність, розумність і справедливість поведінки суб'єкта суспільно-правових відносин.

Однією з найчастіше вживаних характеристик поведінки, що здійснюється у межах формальних вимог закону, але з порушенням об'єктивного (справжнього) балансу потреб (інтересів) різних суб'єктів суспільних відносин, є її несправедливість. **Метою** статті є спроба здійснити загальний огляд й аналіз поняття справедливості з точки зору філософії та права й, у результаті, встановити особливості та закономірності її застосування для виявлення і характеристики зловживання правом.

Існуючі інтерпретації справедливості. Перші спроби досягнути сутність справедливості були здійснені ще у Давній Греції, Римі та Китаї, а пізніше й християнськими філософами [детальніше про це див., напр.: 1, с. 105-107; 2, с. 637; 3, с. 197-200]. У період Середньовіччя, Ренесансу та Нового Часу у класичній європейській свідомості під впливом основних ідей християнства та здебільшого класичної грецької філософії було сформовано три основні концепти справедливості (зрівнювальної, розподільчої, відплатувальної) [1, с. 107-108]. На сучасному етапі розвитку філософії, при інтерпретації справедливості

як певної “чесноти”, “правила” [1, с. 108], було сформовано такі три найбільш значущі її концепції: справедливість як а) чесність (Дж. Роулз), б) теорія вимог (Р. Нозік) і в) як обмін (О. Геффе) [детальніше про кожну з них [1, с. 110, 118; 4, с. 98]. Потреба в дещо іншому аспекті оцінки та дослідження справедливості обґрунтовується у католицизмі: “Специфічною особливістю католицького розуміння справедливості як християнської природно-правової засади стала ідея “моральної недостатності” цього принципу...” [4, с. 99–100]. В останні роки справедливість як принцип права також була об’єктом детальних дисертаційних досліджень [див., зокрема: 5]

Не лише цікавими, але й перспективними для подальших філософсько-етичних та правових пошуків сутності справедливості видаються найсучасніші результати досліджень японських вчених-нейрофізіологів. Вони, зокрема, експериментально встановили, що “соціальна справедливість здійснюється на рівні підкірки головного мозку, а не кори. Вона не підлягає когнітивному контролю зі сторони кори. Тому несприйняття нерівності – це явище не свідоме, а інтуїтивне, автоматичне” [див., напр.: 6]. Схожого висновку дійшли й стосовно моральних оцінок загалом. Іншими словами, такі дослідження наводять на думку, що справедливість є почуттям, а не розумною (у власному значенні цього слова) реакцією (поведінкою) людини (як тут не згадати про “внутрішній моральний закон” І. Канта, “сумління” як внутрішній моральний “голос” людини, який, як інколи стверджується, є універсальним для всіх людей тощо – можливо це все якраз і є свідченням існування спеціалізованих ділянок мозку, в яких “записана” відповідна інстинктивна інформація).

Такі висновки, між іншим, можуть стати основою для “глобального” перегляду та переоцінки багатьох уявлень про справедливість, що ґрунтувалися на її сприйнятті як розумного (у т. ч. і насамперед, сформованого культурою) начала. Більше того, ці результати досліджень мимоволі наводять на думку, що для підвищення рівня справедливості у суспільстві потрібно більшу увагу приділяти виховуванню саме “ірраціональних” почуттів (у першу чергу, таких чуттєво-трансцендентальних ідеалів як любов, милосердя тощо, за які ратують, як зазначалось вище, у католицькій церкві). Між тим, вважаємо, не слід відкидати соціальний чинник у формуванні уявлень про справедливе. Природна (біологічна) здатність людини до оцінки суспільних явищ як справедливих лише створює передумови, окреслює рамки, формує засади такої оцінки, а остаточне змістовне наповнення останньої є виключно результатом соціалізації індивіда.

Слушною, на наш погляд, є позиція О. Дробницького, який стверджував, що: “філософсько-етичне усвідомлення справедливості ґрунтується на її деонтологічному та аксіологічному значеннях: на розумінні справедливості як належного стану речей та водночас як цінного, “благого” стану, що виступає немовби конкретизацією добра” [4, с. 98]. Отож, для з’ясування та детальнішого аналізу сутності цього явища видається за можливе зосередитись на деонтологічному та аксіологічному його аспектах. Розпочнемо з останнього.

Аксіологічний аспект справедливості. У філософській та юридичній літературі часто наголошується саме на “ціннісному характері справедливості” [1, с. 105], стверджується, що “справедливість відносна” і являє собою “виключно суб’єктивне поняття” [7, с. 27], а тому, власне, концепція соціальної справед-

ливості є змінюваною [8, с. 174]; більше того, вона є цінністю із пріоритетним значенням [1, с. 108-109, 112].

Одним зі способів з'ясування сутності справедливості в її аксіологічному аспекті є, на наш погляд, визначення, по-перше, суб'єктів, по-друге, предмета відповідної оцінки та, по-третє, її якісних характеристик. Іншими словами, потрібно відповісти на питання: 1) хто оцінює певне явище (насамперед, соціальне) як справедливе? (а це одночасно буде відповіддю на питання: хто відповідно є суб'єктом справедливих відносин (суб'єктом справедливості)?); 2) що саме (яке соціальне явище) є предметом такої оцінки (тобто яке соціальне явище можна оцінити як справедливе)?; 3) які засади та критерії оцінки справедливості? (що відразу буде відповіддю на запитання: на яких засадах мають ґрунтуватися відповідні справедливі соціальні явища?).

Суб'єктами оцінки певної поведінки, суспільних відносин, соціального становища чи будь-якого іншого соціального явища можуть бути а) їх безпосередні учасники (власне суб'єкти (індивідуальні чи колективні); сюди відносяться як ті, що здійснюють певну поведінку, наслідки якої оцінюються на предмет їх справедливості, так і ті, що зазнають впливу (позитивного чи негативного) від таких наслідків) і б) сторонні "спостерігачі" (індивідуальні чи колективні суб'єкти тієї ж або іншої соціальної спільноти, котрі не зазнають безпосереднього чи відносно віддаленого впливу від оцінюваного соціального явища; чи спеціально-створені та уповноважені ними для здійснення такої оцінки суб'єкти (зокрема, деякі правозастосовчі органи, серед яких є і суд)). Зважаючи на "зацікавленість" першої групи суб'єктів у результатах оцінки деякого соціального явища як справедливого чи, навпаки, несправедливого, істинним (справжнім, адекватним, об'єктивним тощо), як правило, вважається оцінка суб'єктів саме другої групи, проте не всіх, а лише тих, які уповноважені здійснювати таку функцію. Викладене вище, дає змогу розрізнити суб'єктивний та об'єктивний види (різновиди) справедливості.

Предметом згаданої оцінки є потреби (інтереси) різних суб'єктів суспільних відносин, а точніше – створення умов для задоволення та реальне задоволення таких потреб (інтересів).

Відповідь на останнє – третє – запитання безпосередньо пов'язана із деонтологічним аспектом справедливості, котрий часто відображається поняттям "належного". Проте, як видається, це поняття не є єдиним, яке вказує на деонтологічну сторону справедливості та й, з огляду на його абстрактність та багатозначність, навряд чи варто використовувати його без належного пояснення та конкретизації.

Деонтологічний аспект справедливості. Майже у всіх наведених вище дефініціях чи характеристиках явища справедливості наголошується на деякому співвідношенні, узгодженні тощо різних предметів оцінки. Відтак, ми припускаємо, що "належність" як основна складова сутнісної характеристики деонтологічного аспекту справедливості полягає в "істинному", "відповідному" узгодженні (порівнюванні тощо) відповідних предметів оцінки (потреб (інтересів) суб'єктів суспільного життя). Більше того, аби у результаті бути "істинною" та "відповідною" така оцінка повинна ґрунтуватися на охарактеризованих нижче принципах (засадах): 1. *кожний суб'єкт суспільних відносин володіє рівнозначною з іншими одиницями цінністю*; 2. *кожний суб'єкт суспільних відносин по-*

винен отримувати суспільні блага відповідно до власних якостей, здібностей та заслуг (діянь); 3. суспільні відносини повинні бути етично насиченими; 4. оцінка справедливості суспільних відносин повинна бути пропорційною і збалансованою, тобто розумною.

Підсумовуючи характеристику аксіологічного та деонтологічного аспектів справедливості можна ствердити, що загальною словесною формулою, котра відображає їхній взаємний зв'язок, є "адекватна збалансованість оцінки" власних (одними суб'єктами) та інших суб'єктів потреб (інтересів).

Правова справедливість. Керуючись метою нашого дослідження, нижче ми спробуємо більш детально проаналізувати правову справедливість. Виконати таке завдання можливо лише через встановлення ролі справедливості для права, її співвідношення з правом, характерних особливостей правової справедливості тощо.

А) Право і справедливість. Поняття справедливості у багатьох мовах світу, у т. ч. українській лежить в основі утворення самого слова "право" [див. напр. дослідж. Т. Дудаш: 9, с. 104-105, 110-111]. Часто у літературі зустрічаються думки про те, що справедливість є властивістю, якістю права, за її допомогою навіть дають дефініції праву [10, с. 55]. Одним із найвідоміших прихильників такої точки зору був В. Нерсисянц: "Право вже за визначенням є справедливим, а справедливість – це внутрішня властивість і якість права" [1, с. 121]. З іншого боку стверджується, що визначення права через справедливість, з огляду на неоднозначність можливих її тлумачень, матиме наслідком значний плюралізм праворозуміння: "За такого підходу, доведеного до його логічного завершення, терміни "право" і "справедливість" неминуче стають мало не синонімами, які позначатимуть одне поняття про одне і те ж явище. А оскільки змістовно-конкретна інтерпретація справедливості є неоднозначною, то таке праворозуміння стає засадничо приреченим на неуникненний, непереборований плюралізм" [10, с. 55]. Іншими словами, у суспільстві вимога справедливості, як відомо, інтерпретується неоднозначно; "хіба не буде у такому випадку стільки варіантів права, скільки вимог справедливості?" [11, с. 43].

Близьким, хоч і не тотожним, до поглядів В. Нерсисянца є уявлення про справедливість як про ціль (мету), ідею тощо права [див., напр.: 7, с. 27; 11, с. 57]. В охарактеризованому вище контексті справедливість не отожднюється лише з правом, не пов'язується лише з ним і не виводиться з нього, тлумачиться більш самостійно, ніж в попередніх поглядах, та значною мірою ґрунтується на загальних філософських (у т. ч. морально-етичних) засадах. Така інтерпретація справедливості впливає насамперед із відповідних уявлень про гідність людини. Остання виступає в ролі незмінного, абсолютного та невідчужуваного від людини мінімуму її соціально-антропних властивостей, котрий є підставою для визнання рівності (передусім моральної) всіх людей. У тому випадку, якщо така гідність (а отже, й справедливість) повною мірою гарантується правом, його можна вважати справедливим.

Очевидним є те, що не всі ті явища соціального життя, котрі ми називаємо правом, є справедливими (відповідно до викладеного вище розуміння). Така справедливість стосується лише деякої частини права з "ідеальними" характеристиками. Продовженням цієї думки може слугувати міркування Ж. Дабена і

Ж.-Л. Бержеля про те, що “існує справедливість, яка не обов’язково є справедливістю законів” [12, с. 61]. Формалізованість останніх часто є причиною їх недосконалості, неправильного тлумачення, а відтак і використання не за призначенням.

Тим “ідеальним” правом, для якого властивою є справедливість, слугує природний різновид (тип) права, в якому стверджується “про існування ідеалу вищої справедливості, такої справедливості, яка є вищою від позитивного права та переважає над владою та над самим законодавцем... Загальною основою різних “природно-правових” тенденцій виступають декілька фундаментальних ідей”... Однією з них є “ідея, відповідно до якої прагнення до (ідеальної) справедливості є первинним стосовно до поваги (реальних) законів” [12, с. 41].

При цьому потрібно наголосити на тому, що справедливість не слід отожднювати з правом, навіть з його природним різновидом. Справедливість не може бути синонімом права, оскільки вона є більш ідеальним поняттям, ніж право; останнє, з-посеред іншого, а) зумовлене суб’єктивними інтересами (а тому відображає розуміння справедливості лише частиною суспільства); б) неправильно сформульоване у позитивних нормах права, а це не дає підстав справедливо вирішити ту чи іншу проблему; в) неправильно тлумачиться та застосовується правозастосовчими органами (які, знову ж таки, відображають інтереси лише частини суспільства) тощо, а тому не завжди може бути критерієм справедливої оцінки.

Справедливість не може бути ототожнена з правом ще й тому, що вона не має власної онтичної сутності, вона не є самостійною, відокремленою субстанцією, а є, “всього-на-всього”, властивістю права: “Справедливість сама по собі не є окремим, “автономним” явищем соціальної дійсності, а становить лише властивість тих чи інших явищ – причому таку властивість, яка “приписується” їм у результаті оцінювального пізнання їх значимості (тобто змісту їх впливу) для життєдіяльності певних суб’єктів... Справедливість (або ж, навпаки, несправедливість) не утворює самостійної денотативної віднесеності; а у ролі останньої виступає, у даному випадку, якраз те явище, якому притаманна саме така значимість” [9, с. 110].

Ідея справедливості, уявлення про справедливе, будучи не лише одним із критеріїв оцінки істинності (правильності) права, але й таким критерієм, що застосовується для оцінки поведінки із конкретними наслідками, котрі вплинули певним чином на задоволення потреб (інтересів) суб’єктів права, є “автономним” (або навіть “незалежним”) від нього (насамперед, формалізованого, позитивованого, позитивного права). При цьому справжнім (природним) правом потрібно вважати те, яке відповідає справедливості, а саме уявлення про справедливість буде істинним (правильним) лише тоді, коли воно узгоджується з відповідними уявленнями більшості суб’єктів певного соціуму. Такі уявлення можуть виявлятися не лише через різноманітні форми опитування та прояву громадської думки (у т. ч. через вибори й референдум), але й при вирішенні конкретних справ уповноваженим правозастосовчим органом (наприклад судом як представником і частиною відповідного соціуму), який є достатньо компетентним у встановленні істинної (об’єктивної) справедливості.

До речі, виходячи саме з такої позиції (а саме: справедливість є характеристикою деякого “ідеального” права) і можна поєднати уявлення В. Нерсисянца про справедливість як властивість права та ідеї про справедливість як ціль (мету) права. Щоправда, уточнивши, що у першому випадку під правом слід розуміти лише природне право чи те позитивне право, котре повністю узгоджується, відповідає природному.

Не можна не звернути увагу (навіть більше – необхідно звернути увагу) на наступне. Як стверджує П. Рабінович, сутність справедливості, як і сутність права, лежить дещо глибше – у потребах (інтересах) відповідних суб’єктів суспільного життя; відтак, і першу, і другу більш доцільно визначати саме через них: “...Сам інтелектуально-духовний процес знаходження, конститування “справедливості”, зокрема, змістовне наповнювання її критеріїв, не є процесом неспричинюваним і невмотивованим. Він об’єктивно зумовлюється низкою обставин, які існують цілком “позитивно”. До них належать, зокрема, – причому нерідко лише в кінцевому підсумку – певні потреби (інтереси). Зважаючи на це, заклики окремих науковців – як зарубіжних, так і вітчизняних, відшукувати право спираючись на лише так звану “трансцендентну” справедливість, є давно відомим засобом ухилення від відповідальності за справжні соціальні наслідки рішень, обґрунтованих нею. ...така концепція є дегуманістичною” [10, с. 55–56]. Отже, погоджуючись із таким висновком, можна констатувати, що справедливим є лише те явище соціального життя, котре задовольняє потреби (інтереси) більшості членів відповідного соціуму, а саме створення умов для задоволення таких потреб і є справжнім ідеалом чи ідеєю і метою права, котре на практиці реалізується у вигляді позитивного права.

Підсумовуючи, потрібно зазначити таке. *По-перше*, можна розрізняти справедливість у філософському (у т. ч. морально-етичному), політичному, правовому, соціально-економічному та інших різновидах розуміння. У межах правової справедливості слід виокремлювати природно-правовий та позитивно-правовий підходи: згідно з першим справедливість розуміється як ідея, цінність, котра є вищою за будь-яке об’єктивоване право; а згідно з другим справедливість або взагалі не є предметом ані дослідження, ані нормативного закріплення, або виводиться виключно із джерел чинного позитивного права (законодавства) й ототожнюється із законною справедливістю, законністю тощо. *По-друге*, справедливість є ціллю (метою, ідеєю тощо) позитивованого (об’єктивованого) права та втілюється у природному праві, стаючи такою його властивістю, котра характеризує задоволення потреб (інтересів) більшості суб’єктів певного соціуму.

Б) Правова справедливість в аксіологічному та деонтологічному аспектах. Аби довести до логічного завершення аналіз категорії правової справедливості, вважаємо за доцільне розглянути її, як і у випадку дослідження загальної справедливості, крізь призму аксіологічного та деонтологічного аспектів, користуючись тією ж схемою, тобто даючи відповідь на ті ж запитання.

Суб’єкти оцінки справедливості у праві (у т. ч. справедливості права) та суб’єкти відповідних справедливих чи несправедливих відносин можуть бути двох видів: а) суб’єкти реалізації чи застосування юридичних норм (фізичні, юридичні особи, державні органи тощо), які є безпосередніми учасниками тих правових відносин чи суб’єктами тієї правової поведінки, що підлягає оцінці як

справедлива чи несправедлива; та б) суб'єкти застосування юридичних норм, уповноважені оцінювати певні соціально-правові явища, насамперед правову поведінку інших суб'єктів права як справедливу чи несправедливу.

Предметом оцінки відповідних відносин як справедливих є потреби (інтереси) суб'єктів таких відносин, а точніше – створення умов і засобів для задоволення цих потреб (інтересів) та/чи їх реальне задоволення. Перша група вказаних суб'єктів оцінює відповідні соціальні явища як справедливі чи несправедливі залежно від створення можливостей для задоволення та/чи рівня реального задоволення власних потреб (інтересів). Друга ж їх група – констатує, що відповідне соціальне явище є справедливим лише у разі наявності адекватного балансування (порівняння, узгодження тощо) потреб (інтересів) різних безпосередніх учасників певних суспільно-правових відносин (тобто суб'єктів першої групи).

Якісні характеристики оцінки суспільних явищ як справедливих (як і самі принципи, що знаходяться в основі таких суспільних явищ) співпадають із охарактеризованими вище. Проте хотілося би зробити два наступні зауваження, котрі можуть уточнювати чи доповнювати ці принципи.

По-перше, кожен суб'єкт суспільно-правових відносин повинен не лише усвідомлювати неможливість абсолютного досконалого нормативного врегулювання таких відносин та постійну наявність у ньому більших чи менших недоліків, які призводять до виникнення певної несправедливості, але й вживати всіх зусиль для їх усунення, таким чином відновлюючи справедливість. При цьому, незважаючи на те, що через соціальну неоднорідність суспільства стану загальної (повної, абсолютної) соціальної справедливості досягнути не можливо, до цього потрібно прагнути рівною мірою усім суб'єктам суспільно-правового життя.

По-друге, кожен суб'єкт суспільно-правових відносин першої із означених вище груп, який адекватно (реалістично, істинно, розумно тощо) оцінює своє місце серед інших суб'єктів (тобто власну та інших суб'єктів роль для задоволення взаємних потреб (інтересів)), здійснюючи свою поведінку, не може не враховувати їхніх потреб (інтересів). Інакше кажучи, такий суб'єкт завжди повинен збалансовувати (співвідносити, узгоджувати тощо) власні потреби (інтереси) з потребами (інтересами) інших, керуючись при цьому справедливими, на його думку, формалізованими нормами права. Більше того, зважаючи на викладене вище уточнення, таке збалансовування не може ґрунтуватися виключно на формалізованих підставах, але має бути сутнісним, включаючи, зокрема, морально-етичну складову. Саме наявність такого балансу має бути предметом оцінки суб'єктів другої з означених вище груп. Однак і це ще не все. Такі суб'єкти, виявивши відсутність вказаного балансу, зобов'язані “відновити справедливість” за допомогою власного збалансування потреб (інтересів) безпосередніх суб'єктів оцінюваних відносин, засновуючись на тих же – тобто не лише на формалізованих – підставах (як це, наприклад, здійснює Європейський суд з прав людини, про що йшлося вище). Крім того, стан збалансованості, “точка рівноваги” потреб (інтересів) суб'єктів відповідних суспільних відносин (досягнутий самими суб'єктами чи встановлений правозастосовчим суб'єктом) є не лише “наочним вираженням” справедливості, але й втіленням справжніх меж (чи меж здійснення здійснення) суб'єктивних прав.

Основні висновки. Проаналізувавши загальні філософські та окремі правові аспекти справедливості, можна зробити наступні висновки стосовно її зв'язку зі зловживанням правом. 1) Незважаючи на те, що законодавство може заперечувати категорію правової справедливості чи бути й індивідуальним до неї [див., напр.: 12, с. 63], її використання для виявлення у соціальних явищах зловживань правом та подальшого застосування юридичної відповідальності за їх вчинення є необхідним. 2) Будь-яке правопорушення (у т. ч. зловживання правом) є несправедливим, однак характерною рисою зловживань правом є те, що вони одночасно є ще й законними, тобто юридично дозволеними, формально незабороненими. 3) Несправедливість зловживання правом проявляється у такій поведінці індивідуальних чи колективних суб'єктів права, котрі, реалізуючи або застосовуючи юридичні норми, а) неадекватно збалансовують власні потреби (інтереси) з потребами інших суб'єктів або б) неадекватно оцінюють наявність балансу потреб (інтересів) інших суб'єктів та/чи в) не встановлюють адекватний баланс після виявлення його відсутності.

Література

1. Гришук О. Людська гідність у праві: філософські проблеми. К.: Атіка, 2007.
2. Крусс В. Теория конституционного правопользования. М.: Норма, 2007.
3. Малахов В. Етика: курс лекцій: навч. посібник. К.: Либідь, 2006.
4. Рабінович С. Соціально-етичне обґрунтування прав людини: католицька інтерпретація // Українське право, 2005. Ч. 1. С. 94–108.
5. Погребняк С. Основовоположні принципи права (змістовна характеристика). Харків: Право, 2008.
6. Маркина Н. Чувство справедливости живет вне логической зоны мозга <http://www.infox.ru/science/human /2009/12/18/spravedlivost_brain.phtml>.
7. Романов А. Правовая система Англии : учеб. пособие. М.: Дело, 2002.
8. Шайо А. Злоупотребление основными правами, или парадоксы преднамеренности // Сравнительное конституционное обозрение, 2008. № 2. С. 162–182.
9. Права людини: соціально-антропологічний вимір. Колективна монографія // Праці Львівської лабораторії прав людини і громадянина Науково-дослідного інституту державного будівництва та місцевого самоврядування Академії правових наук України. Серія І. Дослідження та реферати. Випуск 13. Львів: Світ, 2006.
10. Рабінович П. Соціально-природна правова система суспільства (спроба загальнотеоретичної характеристики) // Українське право, 2008. Ч. 1. С. 48–60.
11. Рабинович П. Социалистическое право как ценность. Одесса: Юридична література, 2006.
12. Бергель Ж.-Л. Общая теория права. М.: NOTA BENE, 2000.

**JUSTICE AND THE ABUSE OF RIGHT PROHIBITION:
PHILOSOPHICAL AND LEGAL ASPECT**

Taras Polianskyi

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
E-mail: polianskyi.t@gmail.com

Those philosophical and legal aspects of justice which are essential for evaluation of socio-legal importance of such law realization that could turn out to be abuse of right are being analysed. It is asserted that for the right qualification of behaviour as abuse of right the statement of its unjustness is necessary. The latter is being interpreted as absence of needs (interests) balance between different subjects of legal relations.

Keywords: abuse of right, justice, natural law, balance of needs.

Стаття надійшла до редколегії 2.06.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

Філософсько-культурологічні проблеми мови і комунікації

УДК 130. 3

МОВА І НАЦІЯ

Андрій Пашук

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

У статті з'ясовується принципове питання долі української мови в історії українського народу. Водночас висувається питання захисту української мови як у минулі століття, так в умовах сучасної України. Ключові слова: мова, нація, слово, свідомість, національна свідомість, народ, культура.

Загально відомо, що мова народу, його духовність, культура та національне ество органічно поєднуються, становлячи сутнісну цілість в реаліях історичного життя. Не може бути такого явища в житті даного народу, щоб національна сутність як генетичний феномен передавалася іншою мовою за умови наявності його рідної мови. Якими б досконалими не були переклади, скажімо, художньої літератури, все ж рідною мовою ці твори звучать найкраще, найпоетичніше, найжиттєвіше. Лише вона єдино здатна передати ментальність цього народу. І якщо виникає таке протиприродне намагання анексіоніста так чи інакше анігілювати даний народ, то, як свідчить історія, він здійснює цей процес насамперед через ігнорування, зневажання, придушення духовності цього народу, його культури і національної сутності, національної свідомості та історичної пам'яті, а найголовнішим чинником у цьому злочинному діянні стає знищення рідної мови і нав'язування мови загарбника, а разом з його мовою – і його культури, усього духовного і національного надбання. Цим способом анігілюється, нищиться даний народ як етнос, залишаючись фізичною масою, тобто біомасою, здатною до адаптації в духовно-національному масиві поневолювача. Нищення народу починається із знищення його історичної пам'яті, його національної культури, національної свідомості, національної мови, а далі цей багатоплановий процес може завершуватися національною екстермінацією, ґеноцидом, лінгвоцидом. Головна увага зосереджується на нищенні мови – лінгвоциді, бо мова є генетичною підвалиною національної ідентичності народу.

Виникає питання: що ж то таке мова – рідна мова? Про це, звичайно ж, багато сказано і написано в науковій літературі. А проте, та болюча ситуація, яка повсякчас виникає навколо української мови, заставляє знову і знову звертатися до цього питання.

Отож насамперед вдамося до поглядів І. Франка, який, як захисник української мови, бачив у ній велику невивчену тайну людського існування – морального, психологічного та духовного, що пов'язується з сутністю національного буття народу. “Як се пояснити? – запитує І. Франко. – На мою думку, тут лежить глибокий психологічний проблем, якого коріння сягає мало досліджених доси тайників – зв'язку людської психіки з тими ніби-то конвенціональними, а проте так дивно органічними системами звуків, що називаємо рідною мовою. Здається, що таке рідна мова? Чим вона ліпша для мене від усякої іншої і що мені вадить при нагоді замінити її на всяку іншу? Практик, утилітарист, не надумуючися ані хвилини, скаже: пусте питання! Мова – спосіб комунікації людей з людьми, і маючи до вибору, я беру ту, яка дає мені можливість комунікуватися з більшим числом людей. А тим часом якась таємна сила в людській природі каже: “Pardon, ти не маєш до вибору; в якій мові вродився і виховався, тої без скалічення своєї душі не можеш покинути, так як не можеш замінитися з ким іншим своєю шкірою”. І чим висша, тонша, субтельніша організація чоловіка, тим тяжче дається і страшніше карається йому така переміна” [1, с. 233].

Справді, мова – “спосіб комунікації людей з людьми”, і чим більше людина знає мов, тим більше стає можливостей для всебічного спілкування. Але зводити функцію мови лише до мовлення, комунікації – означає не розуміння ще чогось іншого, що містить у собі мова – самої її суті та природи. І. Франко чітко відзначає, що це “*щось інше*” є моральна, психологічна, художньо-естетична, етно-генетична визначеність мови, яка пов'язується з генезисом людини, народу загалом. Народ на кожному кроці стихійно зустрічається з цими елементами як такими, що заховані в його антропологічній сутності, але ще не вивчені. А в тім, саме ці проблеми ігноруються, відсуваються, не завважаються, а сама людська душа тяжко це переживає, окалізується, і все це позначається на житті та здоров'ї не просто окремих людей, а й цілого народу, його мови та культури, на деформації людського ества.

Оскільки мова – це сутнісна підвалина українського народу і його духовності, національної свідомості та історичної пам'яті, загальнонародної традиції та вікових народних переказів, то усунути цю підвалину – означає позбавити даний народ його реального існування та самостійної самовизначеності, перетворивши у фізичний матеріал (біомасу) для асиміляції панівною нацією. Силу мови дуже добре розуміли всі загарбники, які толочили українську землю і поневолювали окремими частинами український народ, а тому всі їхні зусилля були спрямовані на денационалізацію українців: полонізацію, румунізацію, мадяризацію та русифікацію, і насамперед за допомогою знищення української мови з її тисячолітнім існуванням. Руйнівні наслідки цього явища на сьогодні є беззаперечними.

Особливо жорстокою виявилася русифікація українського народу, яка включала в себе ґеноцид та лінґвоцид. Творячи московську імперію і “об'єднання русские земли”, московські царі, прибравши до своїх рук Україну, все робили для того, щоб її підпорядкувати Московії. І тут фатальну роль відіграла не лише ліквідація української Православної Церкви 1686 р. і насильне підпорядкування Московському патріархату. Головне полягає в тому, що московські русифікатори звернули пильну увагу на українську мову, яку стали методично викорінювати з усіх сфер життя: з релігійної практики, зі шкіл та навчання, з суспільного вжитку

і т.д. Почалося тотальне нищення української мови як такої духовної сили, яка тримала український народ на ґрунті національної ідентичності.

Ось тут-то слід нагадати історію творення “русского языка”. Загальновідомо, що слов’яно-церковні діячі Кирило та Методій, перебуваючи в Криму, створили церковно-слов’янську мову на ґрунті болгарської мови та мов південних слов’ян, а також елементів мови українського народу Київської Русі, щоб зробити доступними Святе Писання та церковно-службові книги для слов’янських народів. Папа римський схвалив цю мову як прийнятну для поширення християнства та християнських книг серед слов’янства.

Відомо й те, що у X ст. київський князь Святослав завоював північні угро-фінські племена – чудь, лінь, воль, чухна, весь, пермь, мурома, мордва, мокша, мешчера, череміси, югра, печора, караель, зпрянь, ерзя, самоядь, про які мовиться у Літописі. Ці племена в економічному, соціально-політичному та духовно-культурному відношенні були відсталішими. На захід від угро-фінів жили предки теперішніх білорусів та литовців і на суміжних землях деяка їх частина змішувалася з угро-фінськими племенами, але притому без сліду розчинялася в угро-фінському морі. Цікаво, що до X ст. на цій території археологи не знайшли слов’янських могил.

На північних теренах – Суздальщині – правив князь Юрій Долгорукий, а після нього – його син Андрій Боголюбський, який у 1169 р. напав на Київ, пограбувавши його та до ґрунту знищивши. Він же побудував свою столицю у Володимирі на Клязьмі. У цій колонії Києва утворилося Володимиро-Суздальське князівство, а згодом Московське царство з його угро-фінським етносом, що не має нічого спільного з власне етносом Київської Русі. У 1237 р. хан Батий завоював Московське царство та узалежнив його від своєї татарської Орди. Почалася татаризація Московщини, бо й самі татари культурно стояли вище від угро-фінського етносу Московщини. Почався процес творення угро-фінсько-татарської суміші, яка стає етнічною основою “русского народа”.

Природно, виникає елементарне запитання: якою ж була мова цієї етнічної “суміші”? Очевидно, якоїсь загальної спільної мови вони не знали, – існували племінні мови. Однак, після прийняття у 988 р. князем Володимиром християнства, яке стало панівною релігією у Київській Русі, почався процес його поширення на північну територію (колонію). Оскільки авторитет християнської церкви і церковно-слов’янської мови був незаперечним, то разом з християнством, Святим Писанням, церковними книгами тут відбувається адаптування церковно-слов’янської мови, яка стає службовою, державною для цього краю. Це був складний та довготривалий процес, який історично особливо з часів Петра I інтенсивно посилювався і включав значні впливи німецької та французької мов, запозичаючи з них не лише нові наукові та технічні слова, а й щоденні ужиткові слова, які кожен народ зазвичай має у своїй живій природній мові і не потребує іншомовних запозичень. Ось так поступово, на ґрунті церковно-слов’янської мови та угро-фінському й татарському мовному підґрунті, з пізнішими істотними впливами німецької та французької лексики склався “русский язык”.

Саме цю мову українському народові намагалися нав’язати усіма можливими способами, про які мова йтиме далі. Тотальна русифікація тривала протягом багатьох століть.

Все почалося з церковних службових книг, про що у праці “Як Москва нищила волю друку Києво-Печерської лаври” писав І. Огієнко: “наша мова українська, наші книжки завше муляли очі Москві. І Москва рано починає вести з нами боротьбу, аби примусити нас кинути рідну мову свою і пристати до московської” [2, с. 25]. У 1672 р. були заборонені українські книжки польського і литовського друку, а у 1677 р. Патріярх Іоаким наказав видерти з українських книжок листки, оскільки вони “не сходны с книгами московськими”. Пішла в рух і почала набирати щоразу більших обертів політика змосковщення української церкви, усунення української мови з церковного вжитку та витіснення її з друкарської справи, встановлення московської цензури. В патріяршій грамоті Іоакима митрополиту Гедеону 1686 р. вказувалося: “Иде же в Киевской Митрополии Типографии будет, да печатаются церковныя книги по чину, преданию же и мудрованию Восточныя Церкви за его Митрополичьим благословением и досмотром” [3, с. 36]. У листі 1689 р. до архімандрита Києво-Печерської Лаври Варлаама Ясинського патріярх Іоаким звинувачував Лавру у тому, що вона без попереднього дозволу патріярха видала книжки, які містять “еретическия мнения”. На майбутнє усі книги слід було попередньо висилати для патріяршого розгляду і дозволу. За наполяганням патріярха Іоакима Московський собор у 1690 р. осудив і заборонив книги таких українських діячів та захисників православ'я, як Петра Могили, Симеона Полоцького, Сильвестра Косова, Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Епіфанія Славинецького, Іоанікія Галятівського, Антонія Радивиловського. І так продовжувалися та посилювалися обмеження й утиски української мови та українства, аж поки не відбулося змосковщення церкви в Україні, а московські агенти у квітні 1718 р. не спалили всю Лавру, архіви і т.д. І нарешті Петро I 5 жовтня 1720 р. видав указ, за яким наказав друкувати в Україні лише “церковные издания, а и оным церковные старья книги для совершенного согласия с великороссийскими, с такими ж церковными книгами справливать прежде печати с теми великорусскими печатма, дабы никакой розни и особого наречия во оных не было” [4, с. 23]. Не досить патріяршніх заборон, потрібно було ще указу Петра I, щоб закріпити всі заборони щодо української мови церковно-релігійних справах.

Весь процес національно-духовного розвитку українського народу в Московській імперії був втиснутий у прокрустове ложе незаперечної імперської доктрини “единой и неделимой”, основаної на трьох китах: “православне, самодержавие и народность”, які своєю абстрактною сутністю залишилися для Московської імперії на всі часи – аж до сьогодні. Вся політика царизму щодо України була просякнута шовінізмом, зоологічним націоналізмом, імперськими зазіханнями. Московські правителі все робили, щоб у зародку придушити найменші прояви національного пробудження українського народу і нищили все, що він вже століттями нагромадив у своєму духовно-культурному житті. Сотні указів, директив, розпоряджень – відкритих і таємних – спрямовані були на знищення українства і зокрема української мови – цього природного цементу, що зберігав українську націю при житті.

На окрему увагу заслуговує українофобський циркуляр міністра внутрішніх справ П. А. Валуєва Київському, Московському і Петербурзькому цензурним комітетам від 18 липня 1863 р. У цьому документі мова йде про застосу-

вання грубої цензури з метою заборони книжок українською мовою, а по суті – української мови. Як зауважує сам П. А. Валуєв, його спонукали до видання цього циркуляру “спори в нашей печати о возможности существования самостоятельной малороссийской литературы. Поводом к этим спорам служили произведения некоторых писателей, отличавшихся более или менее замечательным талантом или своею оригинальностью. В последнее время вопрос о малороссийской литературе получил иной характер вследствие обстоятельств чисто политических, не имеющих никакого отношения к интересам собственно литературным. Прежние произведения на малороссийском языке имели в виду лишь образованные классы Южной России, иные же приверженцы малороссийской народности обратили свои виды на массу непросвещенную, и те из них, которые стремятся к осуществлению своих политических замыслов, принялись, под предлогом распространения грамотности и просвещения, за издание книг для первоначального чтения, букварей, грамматик, географий и т.п. В числе подобных деятелей находилось множество лиц, о преступных действиях которых производилось следственное дело в особой комиссии” [11].

Отже, П. А. Валуєв ставить у центрі уваги причини, які заставили його видати циркуляр. Передусім пише про “возможности существования самостоятельной малороссийской литературы”, а це, звісно, свідчить про самостійність української мови, проти якої були мобілізовані всі українофоби. І якщо до цього часу “произведения на малороссийском языке имели в виду лишь образованные классы Южной России” і це було поки що більш-менш терпимо, то тепер “приверженцы малороссийской народности обратили свои виды на массу непросвещенную”, взявшись за видання книг для початкового читання, намагаючись дати хоч би невеличку просвіту українською мовою. А це, на думку П. А. Валуєва, якому ввижалося марево “политических замыслов”, могло б призвести до сепаратизму, а цього не можна було допустити. Занепокоївшись тим, що українська громадськість розгорнула серйозну діяльність в плані видання українських книжок, П. А. Валуєв заборонив їх друкування: “В С.-Петербурге даже собираются пожертвования для издания дешевых книг на южнорусском наречии. Многие из этих книг поступили уже на рассмотрение в С.-Петербургский цензурный комитет. Немалое число таких книг представляется и в Киевский цензурный комитет” [11]. Але, як вважає П. А. Валуєв, на Україні (Малоросії) є особлива ситуація, яка полягає в тому, що “обучение во всех без изъятия училищах производится на общерусском языке и употребление в училищах малороссийского языка нигде не допущено” [11]. У такому випадку, кому потрібні книги українською мовою? Ось тут і виявляється лицемірство московських русифікаторів України, яке в тому-то і полягає, що спочатку було заборонено українську мову в навчальному процесі і нахабно введено “великорусский язык”, а пізніше цинічно заявлено, що (“цілком ясно і зрозуміло!”) “южнорусское наречие” тут не вживається і є начебто чужим, а природним є “общерусский язык”. Звичайно, це є логіка окупанта, загарбника та “обрусителя”, якому вірою і правдою служать ті “малороссияне”, які забули свою мову, свій рід, свою історію, свою національну пам'ять. Це “плем'я” манкуртів ще гірше небезпечне, ніж московські сатрапи. Для П. А. Валуєва, московських русифікаторів, великодержавних колонізаторів України витворене “малоросійське плем'я” стало дуже вигідною гряззю Москви, яку вони з успіхом використовували у своїх імперських цілях.

У тому ж своєму секретному циркулярі П. А. Валуєв відкрито покликається на “малоросіян”, які відреклися від “малоросійського наречія”: “самый вопрос о пользе и возможности употребления в школах этого наречия не только не решен, но даже возбуждение этого вопроса принято большинством малороссиян с негодованием, часто высказывающихся в печати” [11]. Отож, самі малороси незадоволені підняттям питання про українську мову, бо для них вже такої мови не існує. Мало того, малороси дають П. А. Валуєву та всім московським русифікаторам такі аргументи про українську мову, до яких ті ще не додумалися, але самовпевнено їх використовують з подачі малоросів: “Они весьма основательно доказывают, что никакого особенного малороссийского языка не было, нет и быть не может, и что наречие их, употребляемое простонародием, есть тот же русский язык, только испорченный влиянием на него Польши” [11]. Отже, по-перше, руками самих вірогідних здеморалізованих та зденаціоналізованих малоросів П. А. Валуєв забороняє українську мову, якої нібито ніколи і не було, немає і бути не може, і, по-друге, пускає в хід відому фальшивку, що українська мова, яку вживає український народ, є московська мова, тільки зіпсута польськими впливами. Московські шовіністи у своїх нестримних фантасмагоріях дійшли до такого невігластва, що взагалі оголосили українську мову як витвір польських та німецьких впливів. Відкинувши українську мову, П. А. Валуєв далі пише: “Общерусский язык так же понятен для малороссов, как и для великороссиян, и даже гораздо понятнее, чем теперь сочиняемый для них некоторыми малороссами, и в особенности поляками, так называемый украинский язык” [11]. Не велике відкриття зробив П. А. Валуєв, що українці здатні розуміти не тільки московську мову, але й інші мови, проте це не є аргумент, щоб зрікатися своєї української мови, а тим більше забороняти її на користь чужої мови. Імперське мислення П. А. Валуєва не вгамовується і використовує малоросійських прислужників для звинувачення захисників української мови в сепаратизмі. Він же пише: “Лиц того кружка, который усиливается доказывать противное, большинство самых малороссов упрекает в сепаратистских замыслах, враждебных к России и гибельных для Малороссии” [11]. Виходить, що свій антиукраїнський циркуляр П. А. Валуєв склав на аргументах малоросів і майже на кожному кроці ними титулується, використовуючи навіть звинувачення малоросіянами українських діячів в сепаратизмі. Це відомі речі!

Водночас П. А. Валуєв нав'язує сепаратизм українців до політичних задумів поляків. “Явление это тем более прискорбно и заслуживает внимания, что оно совпадает с политическими замыслами поляков, и едва ли не им обязано своим происхождением, судя по рукописям, поступившим в цензуру, и по тому, что большая часть малороссийских сочинений действительно поступает от поляков” [11]. Справа зводиться до заборони навіть “перевода на малороссийский язык Нового Завета”. За циркуляром “к печати дозволялись только такие произведения на этом языке, которые принадлежат к области изящной литературы; пропуск же книг на малороссийском языке как духовного содержания, так учебных и вообще назначаемых для первоначального чтения народа, приостановить” [11].

Розпорядження (циркуляр) П. А. Валуєва було подано на розгляд імператора і “Его Величеству благоугодно было удостоить оное монаршего одобрения”.

Отже, все стало на свої місця. Українська мова, українська культура, українство вже з висоти монаршого веління призупинені (і фактично заборонені). І нарешті, шляхом видання царського Емського указу 1876 р. було не призупинено, а повністю заборонено видання книжок українською мовою.

Ось так Москва нищила українську мову, культуру, українство загалом, а все, що було спрямоване на захист української мови, сприймалося як сепаратизм і мазепинство. Це була продумана і вульгарно реалізована політика русифікації українського народу, в якій чимала роль належала запопадливим малоросам, які відірвалися від національного ґрунту, втратили українську національну пам'ять та національну свідомість, стали безбатченками і набули статусу "грязі Москви".

Московський імперіалізм не обмежився русифікацією Великої України, а й зазіхнув на Галицький край, і навіть на інші слов'янські народи, що були у займанщині Австро-Угорщини. Зокрема особливу русифікаційну увагу московські правителі звернули на русинів (українців) у Східній Галичині, де вдалося утворити своєрідне явище – товариство москвофілів ім. Качковського, головню серед деякої частини духівництва в середині XIX ст.

Галицьке москвофілство, що було організоване безпосередньо під впливом пропаганди відомого московського професора Ніколая Поґодіна, спеціально уповноваженого московським урядом для утворення московських осередків серед слов'янських народів в австрійській займанщині (Галичині, Словаччині, Чехії, Сербії і т.д.), що мали стати опорними пунктами, своєрідними "п'ятими колонами" "будущего всесловянского единения" під впливом та пануванням Москви. Звісно, вся ідеологія москвофілства розроблялася у Москві, в "Третьем отделении", а суть зводилася до того, щоб утверджувати ідею "единой и неделимой" на ґрунті об'єднання всіх слов'ян під еґідою Московської імперії. Підставовими гаслами стали "всемирные идеи", "славянские начала", "все-российские идеалы" та ін., які виражали дух "великого русского народа". Цим і кормили галицьких москвофілів, втискуючи в їх голови ідею "единства Галицкой Руси с Русью по Камчатку", і символом тої єдності мало бути вивчення та засвоєння російської мови. Нав'язування російської мови українському народові, зокрема галичанам, стало політичною патологією московських великодержавників та імперських шовіністів, які добре розуміли, що позбавлення рідної мови українського народу і нав'язання йому російської означає анігіляцію його як самостійної нації. І Франко звернув на це увагу та піддав не тільки критиці, а й іронії. "Було б лише цікаво, як розуміти те "виучування" великоруської мови як символу "единства Русі". Коли єдинство, то чим же тут і відрізнявати себе від "старих" чи від кого-будь, виучуючи те, що для всіх одно? А коли се єдинство не факт, а *pium desiderium*, програма, то чи не слід би молодим людям, у яких іще не притуплена здібність думання, зійти самим униз до фундаментів і придивитися, на чім, власне, стоїть те єдинство і чи справді воно таке солідне, як їх запевняють дд. Мончаловські та Дудикевичі? Ані я, ані ніхто в світі не може мати нічого проти виучування великоруської мови, але виучувати її не для неї самої, тобто не для того культурного добра, яке заложене в її письменстві, а для політики, для "символу", се, признаюся, щось зовсім нове незрозуміле мені..." [7, с. 108]. Цілком зрозумілою є та словесна еквілібристика про "символ", який

протиставляється живій українській мові, хоч тут насправді є явне незнання вартості російської мови і повна зневага української.

І. Франко, який дуже добре знав московфільство у його живих діях і думках, зауважував, що у галицьких московфілів, при всій неясності та заплутаності їх поглядів, одне “є тверде і тривке, се їх погорда до “сепаратизму”, т.є. до українського слова, до нашої літератури, до цілого нашого відродження, погорда, що доходить до захвалювання російської цензури над українським словом, до явного або тайного денунціювання українських списателів і діячів перед російськими властями, до сповнювання шпійонської служби в найпідлішім значінню сего слова, до цинічних насміхів і калюмнацій” [8, с. 86].

Увесь трагізм галицького московфільства полягає в його відірваності від рідного ґрунту, рідного народу, від рідної мови та культури, традицій і психічного складу, і в той же час у чітко вираженій його чужості російському народові, з яким воно нічим не було пов’язане: ні мовою, ні культурою, ні психічно, ні генетично. Зв’язок з московським народом московфіли шукали у запереченні української мови та української культури і штучному зовні нав’язуванні галичанам (та й українському народові загалом) московської мови та всього іншого, з нею зв’язаного. Звісно, ніхто не заперечує вивчення російської мови, літератури, але невже для цього треба зрікатися українства?

Усі зусилля московських шовіністів за допомогою галицьких московфілів в плані зрусифікувати українське населення Галицького краю не дали очікуваних результатів, хоч внесли чимало баламутства, фальші та обману. Московфіли стали перед складною проблемою національної, духовної та моральної ідентичності. Хто ж вони такі: русини (українці) чи росіяни (русские, москвитини)? Зрікаючись всього українського, в своїй етнічній основі українцями не переставали бути; йдучи до всього чужинського, росіянами не стали (до того ж і російської мови не знали). Що ж то за соціальний та культурний витвір? І. Франко наголошує, що на цій основі у московфілів з’являється внутрішня роздвоєність, яка переростає у “дволичність і двоєдушність”. “Дволичність у тім, що ті люди, відхрещуючися всіма силами від належності до одної, української, національності і заперечуючи навіть її існування, з другого боку самі власною фігурою давали доказ, що не належать до тої другої – “руської” національності, якої членами величали себе” [9, с. 413]. Виходить, що галицький московфіл від українського берега “відчалив”, а до московського не доплив, безнадійно борсаючись у своїй духовній каламуті, замішаний на московському шовінізмі та великодержавній ідеології російського імперіалізму, яка з самого початку свого існування була заражена “дволичністю й двоєдушністю” і вже тим самим прирікала галицьке московфільство на упадок.

Річ у тім, що галицьке московфільство вже за своєю природою було штучним утворенням, бо галицькі українці (русини) були автохтонами на своїй землі, зі своєю мовою, культурою, традиціями тощо і не мали нічого спільного з далеким північно-московським населенням. Ось тут то з’являється московська маніпуляція з галицькими русинами у першій половині XIX ст. Ніколай Поґодін, як вже згадувалось, почав пропагувати чужі московські ідеї галичанам як ніби частині “великоруського” народу. Але те, що існувало і називалося Галицька Русь, а її населення – русини (українці), мало свій етнос, територію, мову, культуру, і все

це “втиснути” у московство ставало неможливим. Тому поряд з москвофільством московські “винахідники” творять і пускають в ідеологічний оборот взагалі сміхотворну фальшивку, за якою Україна, українці, їх мова є витвором польським і німецьким! Тобто українців та України ніколи не було?! А що ж було? Невже тільки “единая и неделимая”? Ось так московські шовіністи і загарбники мали намір полегшити захоплення всієї України і зрусифікувати українців.

Водночас не слід забувати, що московські великодержавники витворили ще одну фальшивку: це московська маніпуляція з поняттям “Русь”. Загально відомо, що поняття “Русь” і “русин” (“русич”) існували вже тоді, коли ще не було ні Москви, ні тим більше Московської Русі взагалі. Первісно на півночі витворилося Ростовсько-Суздальське князівство, Московське князівство, Московське царство, але не Русь. Руська держава – це Київська Русь, Руська держава зі столицею у Києві. А Російське царство, Московія – це назви територій північного сусіда, які до часів Петра I не мали нічого спільного з Руссю! Лише за царювання Петра I, не без поради наших земляків, що допомагали царю творити московську імперію, Московське царство було названо Росією. Себе ж Петро I проголосив “собирателем земель руських”. Усі ці московські штучки та маніпуляції з поняттям “Русь” є штучним “творінням” значно пізніших часів, коли Україна (Русь) вже стала колонією Московії. А тому Москва, московські шовіністи та великодержавники за допомогою своїх підручних писак творили потрібні та вигідні для імперії фальшивки, щоб таким чином “обґрунтувати” політику загарбання українських земель та розширення московської імперії, змосковщення українського народу шляхом позбавлення його рідної мови, культури тощо. Проте московські великодержавники не врахували того, що якщо навіть змосковщити деяку частину народу чи його представників, то це ще не означає денаціоналізації усього народу. Тому що сам процес денаціоналізації натрапляє на глибокі та складні психологічні, моральні, мовні, культурні, духовні, традиційні, загально антропологічні особливості, пов’язані з генетичними коріннями існування та розвитку народу. І це торкається як окремих осіб, так і окремих груп народу. Це дуже складний процес, який включає в себе роздвоєність людини, а навіть такі глибокі процеси як “дволичність і двоєдушність”, що можуть спричинити особисту трагедію. Історія українського народу має такі сумні приклади.

У цьому зв’язку показовою є трагічна доля чільного представника галицького москвофільства Івана Наумовича – людини, без сумніву, талановитої, енергійної і невтомно працюючої. Але, як зазначає у своїй статті “Двоязичність і дволичність” І. Франко, відрив від рідного ґрунту, насамперед від рідної мови, мав “фатальні наслідки на весь психічний устрій і на всю літературну працю Наумовича” [1, с. 234]. “Язикове роздвоєння” – намагання писати для простого народу “народною мовою”, а про “вищі” справи – “язичієм” (суміш української, російської та церковнослов’янських мов) – породило морально-ціннісну деформацію. Адже услід за мовним пішло змістове роздвоєння: “Наумович вихваляв перед селянами тих, кого перед освіченими товаришами називав розбійниками та п’явками” [1, с. 243]. І, нарешті, дожився Наумович до проявів психічної неурівноваженості, називаючи це “своєю істерією”. “Се, – писав І. Франко, – не була звичайна істерія... Се був періодичний бунт сумління, реакція здорової натури проти неприродного психічного роздвоєння, в якій їй доводиться жити”

[1, с. 243]. Створився цілий ланцюг роздвоєння: мови, душі, мислення, серця, життя. “І те роздвоєння мститься на нім. Не почувавши моральної опори в тім, що чоловікові найрідніше, він не знаходить її і в найближчих собі людях” [1, с. 243]. Тим-то життєвий шлях Наумовича й позначається відповідними віхами: “... Він поперед усього відкликав свої голосні заяви про свою вірність унії – і прийняв православ'є. Потім відкликав своє австрійське горожанство і перенісся до Росії. А побачивши там, що його мрії про російський рай полягали на ілюзіях, відкликав своє життя – і зажив отруту” [1, с. 244].

Це яскравий приклад трагедії та нежиттєздатності москвофільства, що заявило себе як свого роду “національний парадокс” і “національний гібридизм”, що ніс у собі національний нігілізм, заперечення української мови і культури, як і рівно ж ретроградність, безідейність, комплекс меншовартості українського народу, його національну безперспективність. У цьому комплексі цих московських установлень, ніби на глум, висувають “ідею вселюдського братства та всемірної любові”, в дусі якої галицькі москвофіли повинні єднатися з Московщиною від Карпат аж до Чукотки. “І що має значити “ідея вселюдського братства”, коли одною з головних задач ширення тої ідеї в Галичині має бути, аби тут “само собою зникло українство”, т.е. аби щез напрям, що в основу своєї програми поклав працю на ґрунті для рідного народу, для розвивання його добробуту, його духовного життя, отже, і його мови?” [9, с. 419]. Москвофіли дійшли до того, що український напрям вважають шкідливим і виключають його зі свого “вселюдського братства” і “всесвітньої любові” [9, с. 419]. Москвофільські служачки так завзято повірили у всесильність цих “ідей”, що поклали свою марну надію на те, що коли ці ідеї опанують Галичину, українство само собою зникне, не розуміючи тієї простої речі, що “історія народів – се не історія “господ Обманових”, а історія народних мас і тих соціальних, економічних та духовних течій, які з непереможною, елементарною силою проявляються в їх житті” [9, с. 419].

Московська інтрига з галицьким москвофільством була підпорядкована досягненню імперської мети російських великодержавників через деморалізацію, денаціоналізацію, насадження комплексу меншовартості українців та й, загалом, заперечення їх мови і культури, зведення їх до якогось “невизначеного” племені “великого русского народа”. Ось в дусі цього фарисейства, цинізму, фальшивок, обману та облуду розгортало свою ганебну та зрадницьку діяльність москвофільство в Галицькому краї. Хоч невелика, але як певна течія з її суспільно-політичною та національно-культурною програмою, основою на певній ідеологічній концепції, за словами І. Франка, виростає “москвофільство сикофантське та шпійонське <...> москвофільство платне і гідне погорди” [10, с. 164-165].

Русифікація Великої України і намагання втягнути в русло змосковщення Галицького краю створювало небезпечну перспективу для майбутності українського народу як національної цілості, яку штучно об'єднували великодержавною ідеологією в дусі “единой и неделимой”, підступно ловлячи на великодержавні московські гачки українську молодь та слабосильних діячів, заражених малоросійством та москвофільством, неспроможних належним чином оцінити реальну ситуацію та небезпеку обіцюваної кар'єри й успіхів у “московському раї”. Адже це був шлях національного нищення українського народу та нівечення національної гідності українця.

Були й визначні українці (а не малороси), які поборювали малоросійство, хохляцтво, мужньо боролися проти русифікації, за українство, зокрема Іван Котляревський, Іван Нечуй-Левицький, Пантелеймон Куліш, Леся Українка, Тарас Шевченко та багато інших українських діячів. Про них багато добрих і теплих слів сказав Іван Франко. У цьому контексті він звернув увагу на “двох геніальних українців” – М. Гоголя і Т. Шевченка, кожен із яких мав свій шлях творчий та життєвий, свою історію, свою долю. “Як безмірно корисніші були обставини, – писав І. Франко, – серед яких писав М. Гоголь у порівнянні до тих, серед яких пройшло бурлацьке та невольницьке життя Т. Шевченка. А в їх духовній діяльності що бачимо? У М. Гоголя прудкий хід на недосяжні височини артизму, та на тих височинах завороту голови, внутрішнє роздвоєння, чорні сумніви і упадок у дебрі містицизму; а у Т. Шевченка рівну, ясну дорогу все вгору та вгору, все на висоти, світліші височини, до таких гармонійних акордів гуманної євангелії, як “Марія”. Які були причини такого кінця Гоголевої кар’єри, різно пояснювали, та все таки серед тих причин важне місце займає відчуження геніального українця від рідної мови, та його болюча внутрішня трагедія...” [1, с. 233]. Т. Шевченко рвався на Україну, щоб служити українському народові, захищати його мову й культуру, тоді як М. Гоголь рвався до Петербургу, шукаючи там для себе успіху, кар’єри, слави. Такими були долі двох великих та геніальних українців, долі, одна з яких органічно пов’язувалася з визвольними змаганнями українського народу, а інша віддала себе добровільно служінню великоруської культури, знайшовши там свій сумний кінець.

А скільки було таких Наумовичів, Гоголів, а далі Желябових, Кибальчичів та подібних їм українців, що приносили себе в жертву в ім’я “всемирных идей” і “славянских начал”, “всероссийских идеалов”, “всероссийской революции” і т.д. “Серце стискається з болю і досади, – зазначав І. Франко. – Адже ж як би ті люди були зуміли віднайти український національний ідеал, оснований на тих самих свободололюбних думках, якими були пройняті, і як би повернули були свої великі сили на працю для того ідеалу серед рідного народу, як би поклали свої голови в боротьбі за той ідеал, ми були б нині величали їх пам’ять в ряді наших найліпших борців і – справа вольної, автономної України стала би нині і в Росії і в Європі як справа актуальна, що жде свого рішення і може зовсім іншим шляхом ішов би розвій молодих українських поколінь!” [5, с. 406-407]. А то і рідну мову як найбільший національний скарб, і свій талант, і свої сили та своє життя проміняли на ніщо... “Кілько сили, кілько золотих характерів потрачено і з яким результатом?” [5, с. 406].

Зрозуміло, політика московських царів на Україні полягала в тому, щоб Україну перетворити в “исконно русскую землю”, українських народ – в “южнорусское плем’я”, використовуючи передусім як засіб ліквідацію української мови і грубе нав’язування російської. Московські великодержавники добре розуміли, що без національної мови немає народу, нації. Русифікатори забороняли не лише українську мову, а й поняття “Україна” та “українець”, замінюючи їх назвою “Малоросія” та “малорос”, намагаючись витворити своєрідну біомасу, з якої прагнули виліпити не українця, безбатченка: так мали зникнути українці і Україна.

Багато зла та національно-політичної руїни на Україні заподіяли московські русифікатори, але ще більше зла заподіяли їх московсько-більшовицькі спад-

коємці. Мільйони українців зморили голодом, здійснюючи нечуваний в історії людства геноцид, сотні тисяч селян вивезли в Сибір, систематично нищили українську інтелігенцію, заповнювали свідомими українцями тюрми, сибірські табори, заселяючи українські землі чужими поселенцями. Українська мова, яку не вдалося знищити, офіційно дозволялася, але першість була за російською. Існування української мови супроводжувалося декількома змінами та доповненнями правопису з наближенням до російської, тобто відкритою русифікацією. Над Україною постійно зависав меч Дамокла – химера “українського буржуазного махрового націоналізму” та незмінного “ворога народу”. До цього слід додати шовіністичну фантазмагорію формування т. зв. нової історичної спільності – “советского народа”, що мало здійснюватися на ґрунті російського народу, його мови та культури, а тим самим інші мови, в тому числі українська, повинні зникнути як неперспективні. Не кажучи вже, що пролетарський (а згодом соціалістичний) інтернаціоналізм вже із самого початку прирік українську (як і усі інші мови), на зникнення: мала залишитися лише російська.

Дуже страшно і небезпечно виступили на поверхні суспільно-політичного та національно-духовного життя української держави – України – сучасні московські спадкоємці, що є продовжувачами русифікаторських планів російських імперіалістів, бо для України московська імперія й надалі залишається “вогнищем зла”. Сучасні валуєви вперто й нахабно нав’язують абсолютно проти-природну та штучно підтримувану українофобами в Україні російську мову як офіційну, мотивуючи тим, що є певна кількість “русскоязычного населения”, яке “дуже” хоче, щоб “руський язык” став по суті державною мовою в Україні. Вони замовчують те, що ці “русскоязычные” – це не лише росіяни, які не знають і не бажають знати українську мову, а тим паче нею говорити, але й українці, які в силу певних умов призабули свою рідну українську мову. Сучасні русифікатори, мабуть, не хочуть розуміти елементарної речі, що російська мова є державною в Росії, а в Україні державною мовою є українська, яка представляє понад вісімдесят відсотків українців. Інші – національні меншини – мають свої мови, яких в Україні ніхто не забороняє! Але знати державну українську мову вони зобов’язані. Як це роблять мільйони українців чи інших народностей в Росії, вивчаючи там державну російську мову, а при тому не вимагаючи утвердження своєї рідної мови як ще однієї державної!

Звичайно, ця проблема видається дуже надуманою. Її взагалі не повинно бути! Просто сучасні московські п’ятиколонники та ландскнехти прагнуть штучно викликати навколо т. зв. “мовного питання” всередині українського суспільства неспокій, ворохобство, розпалювання національної ворожнечі аж до поділу України і т.д., що дуже на руку теперішнім московським можновладцям у їх планах прибирання України до імперських рук. Валувщина заповонила Верховну раду, де нормою стало вживання російської мови, а народного депутата, що виступає українською мовою, треба шукати зі свічкою в білий день. У кабінетах та коридорах уряду України звучить переважно “общепонятный язык”. Все починається з голови, а вся інша братія наслідуює “кращі” зразки за своїм хохляцьким звичаєм. Вже дійшло до того, що до рівня національної політики піднято українофобію, яка нівечить не лише українську мову, а й національну гідність та історичну пам’ять, насаджує комплекс меншовартості й принижен-

ня духовної творчості українців і т.д. Холуйство сучасних ландскнехтів перед московськими великодержавниками доходить до того, що вони беруться на догоду їм переписувати історію України: повертається сталінщина і московське великодержавництво під егідою двоголового орла. Отож триста п'ятдесят років московської неволі дають про себе знати і в сучасній Україні: не зникли хохли та малороси, витворилися манкурти та ландскнехти, з'явилися нові безбатченки та патиколонники, відродилися галицькі хруні з часів Австро-Угорщини та польської окупації. Усі ці категорії служак та перевертнів, готових так чи інакше йти на зраду і запродавство за рабські винагороди, завжди були в тих чи інших умовах історії різних народів, але в історії українського народу протягом сотень років їх завжди було багато, принижених та духовно надломлених, зведених до рівня яничарів та морально-політичної грязі, погордженої їх же господарями та використовуваної для тримання у своїх руках поневоленої України. Про цих здеґрадованих синів Т. Шевченко писав:

Доборолась Україна до самого краю,
Гірше ляха свої діти її розпинають.

Ці національні та політичні “парадокси” в українській історії мають і сьогодні дуже своєрідні прикриття свого роду ідеологією малоросійства. Здавалось би, що за історичною тенденцією в умовах українського державотворення мала б торжествувати українська національна ідея, про яку справді говорять деякі українські патріоти, але вище згадана маса “парадоксів” залишається глухою, сліпою, німою. Не буде перебільшенням сказати, що малоросійство доволі сильно вкоренилося в життя українського суспільства, стало своєрідною звичкою, що протягом століть завдає великої шкоди та національно-політичної руйни. І це пояснюється тим, що малоросійство в Україні охоплювало не малоосвічені верстви українського суспільства (хоч і до них пускали щупальця), а вищі, керівні, інтелігентні верстви, які мали вплив на культуру, політику, національний розвиток. “У нас малоросійство було завжди хворобою не лише півінтелігентною, але – й передусім – інтелігентною, отже поражало верству, що мала виконувати роль мозкового центру нації” [6, с. 9]. Зважаючи не тільки на минуле, а ще більше на сучасний стан України, “проблема українського малоросійства є однією з найважливіших, якщо не центральних проблем, безпосередньо зв'язаних з нашою основною проблемою Державності” [6, с. 9]. І це було відчутним у минулому, це відчутне і у нашому суспільстві.

Перші прояви малоросійства помітні “вже в нашій Середньовіччі”, а далі “яскравіють в добах Литовській та Козацькій”, а вже “за гетьманування Виговського і в наступній Руїні – малоросійство українське стає вже чинником політичним і виходить на арену історії” [6, с. 11]. Переяслав 1654 р. не тільки не був успішним для України, а скоріше “чисто чуттєвою й психологічною вадою”, а відтак “об'єктивно дає пізніш очевидний параліч національно-державній волі, а далі – аґентуру й п'яту колону Москві” [6, с. 11]. Боротьба та роздори між Брюховецьким та Тетерею – прояв малоросійства за Руїни. А тут ще з'являється одіозна фігура полтавського полковника Мартини Пушкаря, яка “встає зловісним символом малоросійства по-Хмельниччини, символом знівечення перемоги під Конотопом, символом, що веде хід нашої історії до полтавської катастрофи, бо Кочубеївщина то був плід довгих десятиліть” [6, с. 11-12].

То що ж, насамперед у своїй суті, означає малоросійство?

У своїй суті малоросійство означає капітуляцію: “малоросійство – це не політика і навіть не тактика, лише завжди апіорна і тотальна капітуляція” і то “капітуляція ще перед боєм” [6, с. 13]. Діячі Центральної ради малоросами не були, були “свідомими українцями” або “переконаними українцями”. Але не можна “політику Центральної ради пояснити інакше, як підступністю в ній політичного малоросійства, яким були люди того покоління отруєні: брак найелементарнішого національного інстинкту і параліч політичної волі – були наявні” [6, с. 13].

Малоросійство історично руйнувало “інстинктивний розум” або як його називали природним, мужицьким, що був “тісно зв’язаний з волею і характером”. “Історичне малоросійство – або той розум редукувало до розмірів “мужицької арифметики”, або його наркотизувало різними мітами (спільна віра, спільний цар, спільний соціалізм чи брак географічних кордів), або – просто вижирало, як мікроб вижирає живу тканину організму” [6, с. 15].

Малоросійство нищить історичну пам’ять народу. “Це також затьмарення, послаблення і – з часом – зник історичної пам’яті. Тому і колишній Петербург, і теперішня Москва, розпоряджаючи зцентрованим шкільництвом, таку велику вагу налядали й надають науці Історії, яка в сполученні з відповідно підібраною літературою (а т.зв. російська література є першорядний чинник деформації, про що попереджав, але безуспішно, ще Володимир Антонович) – забиває історичну пам’ять української дитини з першим днем вступу її до школи” [6, с. 15-16]. І в часи царизму, і тим більше московсько-більшовицької влади історія і, особливо, “історія малоросійська” була під пильним контролем володарів Московської імперії. “Придивімось, що робиться в сучасній совєтській історіографії! Яку до дрібниць продуману програму zdeформованої і зденатурованої Історії там розроблено! Бо то – найважливіший відділ малоросійства” [6, с. 16]. Все так робилося і писалося, щоб не було історії України, а тільки частини історії “единой и неделимой”.

Малоросійство органічно включало в себе “комплекс меншовартості” українського народу: “ніколи не мали держави”, “темне селянство”, “глухий хохол” і т.д.; насмішувате ставлення до “національних вартостей і святощів”. “Це – систематичне висміювання, анекдотизування й глузування зі звичаїв, обичаїв, обрядів, національної етики, мови, літератури, з ознак національного стилю, реалізації якого ставляться систематичні, планові й терором підперті перешкоди” [6, с. 16]. Якщо такий метод не давав результату, то тоді запускалася вульгаризація і примітивізація, а навіть адаптація до московської культури. “Коли ж в області науки чи мистецтва постає твір українського національного духу вартості без дискусійної і само переконливої, тоді приходить просто реквізіція чи “соціалізація” і твір проголошується “нашим” (“руським” чи – тепер “совєтським”)” [6, с. 16-17]. Так протягом всієї історії московського підданства проходив процес “реквізіції” і “соціалізації” українських учених, письменників, поетів, художників, артистів і т.д.: з українських вони ставали “малоросійськими” і “руськими”, і в той час українська мова і культура принижувалася і занепадала.

Малоросійство для царської Московії, для московсько-більшовицького утворення і для сучасних обивателів Московської імперії було і залишається

дуже добрим всеохоплюючим розкладовим чинником в самій Україні, але для України було і є великим злом та нещастям, бо на цій основі відбувається руйнація державно-політичного, суспільного, національного й духовно-релігійного життя українського народу і дестабілізація суспільних відносин, створюються умови для, в тій чи іншій формі, анексії України в лоно “единой и неделимой”, тим більше, що вже деякі представники малоросійства в пориві вислугуватися перед північним сусідом висунули “ідею” союзу Росії, Білорусії ті України. Поки що це виглядає кволо та примітивно, але небезпечно для українського державотворення. По суті робляться зусилля створити стан протистояння різних сил, сіяти незадоволення, штучно створювати протистояння між Сходом і Заходом тощо.

Українофобія, що виявляється в приниженні української мови та намаганні її взагалі усунути з життя українського народу шляхом штучного та безпідставного нав’язування російської як державної мови в українській самостійній державі, перекрученні та фальшуванні історії України, як і її переписування на догоду московським фальсифікаторам та їх імперським цілям, затиранні історичної пам’яті українського народу, у віропідданстві та запопадливій услужливості перед московськими володарями в реалізації їх імперських цілей тощо, – такою є сучасна українофобія, що розгортається в парі з оживленням малоросійства. Таким діям і проявам антиукраїнства не тільки треба протиставляти непримиренну критику, але й, насамперед, як ідеологічний фундамент – українську національну ідею, яку принижують і зтирають українофоби. І та небезпечна ситуація, що склалася для існування української мови в умовах української суверенної самостійної Держави, в якій українську мову відкрито чи приховано відсувають на задвірки, як щось непотрібне і зайве, викликає велике занепокоєння. А все це роблять всякого роду зайди і домашні малоросійські безбаченки та українофоби. І про це треба відкрито заявити й рішуче виступити на захист української мови, яка має тисячолітнє існування, про що свідчить Санскрит, і це не треба сором’язливо замовчувати чи приховувати на втіху тим, хто так зневажає цю мову.

Увесь цивілізований світ визнає, що нація без національної мови існувати не може, а тому нація, яка хоче себе зберегти і перед світом виступити як повновартісний та самодостатній організм, повинна не лише захищати свою мову, але й розвивати її, плекати, відстоювати. І якщо “русский язык” як факт реально існує, то це аж ніяк не означає, що на нього ми повинні міняти природну українську мову з її тисячолітнім існуванням, носієм якої є український народ, що пережив поневірок, нищення і геноцид. Пам’ятаймо, що українська мова – природне явище духовної сутності українського народу.

Література

1. *Франко І.* Двоязичність і дволичність. Львів: ЛВН, 1905. Т. XXX. Кн. VI. С. 231–244.
2. *Огієнко І.* Як Москва знищила волю друку Києво-Печерської Лаври, 1921.
3. *Лизанчук В.* Навічно кайдани кували. Львів, 1995.
4. Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству Православного исповедания Российской Империи. СПб., 1890. Т. 7.

5. Франко І. З кінцем року // Житє і слово. Львів, 1896. Кн. 5. С. 401–407.
6. Маланюк О. Малоросійство. Нью-Йорк: Видання “Вісник” ООУСУ, 1959.
7. Франко І. Щирість тону і щирість переконання. Львів: ЛНВ, 1905. Т. XXX. Кн. V. С. 101–112.
8. Франко І. Реалісти чи кар’єристи // Житє і слово. Львів, 1896. Кн. II. С. 73–93.
9. Франко І. “Ідеї”, “ідеали” галицької москвофільської молодезі // Збір. тв. у 50 т. К., 1986. Т. 45. С. 410–422.
10. Франко І. Зміна систем // Житє і слово. Львів, 1896. Кн. III. С. 157–167.
11. Циркуляр министра внутренних дел П. А. Валуева <<http://www.ukrhistory.narod.ru/texts/miller/htm>>.

A LANGUAGE AND A NATION

Andriy Pashuk

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

An essential question of fate of the Ukrainian language in the history of the Ukrainian people is found out in the article. At the same time a question of protection of the Ukrainian language is pulled out both in the previous centuries and in the conditions of modern Ukraine.

Keywords: language, nation, word, consciousness, national consciousness, people, culture.

*Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010
Прийнята до друку 16.06.2010*

УДК 001.83'894'95',99 +401: 410

ЛІНГВОКУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ КОМУНІКАТИВНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Флорій Бацевич

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

Розглянуто проблему толерантної комунікації з урахуванням лінгвокультурних аспектів міжособистісної взаємодії мовців. Виявлені рівні й типи втілення толерантного міжкультурного спілкування, а також найважливіші категорії толерантного спілкування як мовного, мовленнєвого, комунікативного і риторичного явищ. На матеріалі аналізу паремій розглянуто ставлення носіїв української лінгвокультури до процесів комунікації з урахуванням осіб адресанта, адресата, ситуації спілкування. Запропоновано низку методів, методик і прийомів вияву чинників, які впливають на перебіг толерантного спілкування представників різних лінгвокультур.

Ключові слова: толерантна комунікація, лінгвокультура, комунікативна поведінка, комунікативна координація, комунікативна компетенція, мовна особистість, мовна поведінка, закони спілкування, принципи комунікації, максими спілкування, емпатія мовця, тональність спілкування.

Толерантність як „якість, що характеризує ставлення до іншої людини як рівноправної особистості й виявляється у свідомому підкоренні почуття неприйняття, викликаного всім тим, що втілює в іншому інше (зовнішність, манера мовлення, смаки, спосіб життя, переконання тощо)” [14, с. 246], постає як надзвичайно складне поняття й вивчається низкою сучасних наук, наповнюючись у їх межах власним специфічним змістом. У спеціальній літературі виділяють політичну, релігійну, економічну, ґендерну, міжособистісну та інші типи толерантності [див. 23, с.5–6]).

Міжособистісна толерантність, у свою чергу, може виявлятися на різних рівнях, зокрема: „власне” міжособистісному (у безпосередніх і опосередкованих каналах комунікації щоденних контактах з іншими людьми), груповому (у межах сім'ї, трудового колективу, студентської групи тощо), міжгруповому (між установами, організаціями, партіями тощо), внутрішньодержавному, міждержавному та ін. Враховуючи культурні чинники, можна говорити про вияви внутрішньокультурної і міжкультурної толерантності. У всіх можливих випадках основою формування, підтримання і розвитку різноманітних форм вияву толерантності в людських спільнотах є міжособистісна інтеракція, найважливіший вияв якої – комунікативна взаємодія людей у суспільстві.

Рух гуманітарної думки другої половини ХХ ст. увиразнив ідею величезної ваги: людина не може існувати поза комунікацією; сутність людини значною мірою виявляється у спілкуванні з подібними собі. Як зазначають відомі американські психологи Пол Вацлавік, Джанет Бівін, Дон Джексон, “як би людина не намагалась, вона не може не комунікувати” [6, с. 11]. У цьому аспекті “особистість ... можна розуміти як продукт і результат її спілкування з іншими людьми, тобто як інтерсуб’єктивне утворення” [10, с. 33]. Як образно пише сучасна російська лінгвістка Світлана Тер-Минасова, “її Величність Комунікація править людьми, їх життям, розвитком, поведінкою, пізнанням світу і самих себе як складової цього світу... Спілкування – стовп, стрижень, основа існування людини” [20, с. 9]. На думку багатьох дослідників розуміння людини як *homo loquens* (“істоти, що розмовляє”) стає визначальним у гуманітарній сфері на найближчу перспективу.

Комунікація – один із найважливіших виявів соціальної інтеракції, безперервної взаємодії людей в суспільстві, в межах якої формуються, вдосконалюються, втілюються всі типи і форми поведінки людей, зокрема – поведінки толерантної. Комунікативна толерантність, на думку деяких дослідників, – емпірична основа формування інших видів толерантності (див., напр.: [19, с. 231]). Інакше кажучи, толерантність як позитивна моральна якість людини, сутність якої полягає в ціннісній ментальній установці на терпимість до думок, переконань і форм поведінки іншої особи, неповторності Іншого, – категорія перш за все міжособистісної інтеракції, основою якої є постійне спілкування членів суспільства. Вона виформовується як сукупність різних типів **компетенцій**. Найважливішими серед них, на нашу думку, слід уважати: інтерактивну, мовну і дискурсивну компетенції.

Нижче, спираючись на спостереження у сфері комунікативної лінгвістики і міжкультурної комунікації, спробуємо окреслити найважливіші засадничі поняття категорії лінгвокультурної дискурсивної толерантності, а також сформулювати деякі найзагальніші методи, методики і прийоми виявлення в живому спілкуванні носіїв різних лінгвокультур мовних ознак толерантної комунікативної поведінки особистостей.

Однією з найґрунтовніших праць у царині дослідження поняттєвого апарату комунікативної толерантності в цілому, а також міжкультурної комунікативної поведінки, комунікативної компетенції є розвідка воронезького лінгвіста Йосипа Стерніна [19]. Учений пише про те, що толерантність повсякденної поведінки і спілкування людей обумовлена наявністю в їх свідомості толерантної установи, правил толерантної поведінки і спілкування [19, с. 331]. Відповідно, згадані складники свідомості в конкретній інтеракції з іншими особистостями виявляються, перш за все, у категорії комунікативної координації.

Комунікативна координація мовленнєвої поведінки учасників міжособистісного спілкування – багатоаспектна характеристика узгодженості їх мовленнєвих вчинків і мовленнєвих партій у діалогічній взаємодії як у цілому [5, с. 373 і далі]. Найважливішими складниками комунікативної координації є: узгодженість комунікативних інтенцій, кооперативність мовленнєвої поведінки, солідарність модально-оцінних смислів, унісонність тональності спілкування, симетричність комунікативної активності, важливість узгодженої оцінки комунікативного результату та деякі інші [5, с. 372–373].

Зрозуміло, що всі складники комунікативної толерантності у першу чергу залежать від дотримання учасниками комунікативного акту загальних (загальнолюдських) законів, правил, конвенцій, принципів і максим спілкування (див. детальніше про це в [4]). Однак надзвичайно важливими чинниками толерантності спілкування особистостей є дотримання ними етнолінгвокультурної специфіки цих законів, принципів, конвенцій, максим тощо, які сформувалися протягом віків існування певного етносу. Незнання чи неврахування цієї специфіки може стати причиною значної кількості комунікативних невдач (девіацій) та/або порушення толерантного спілкування як у межах однієї лінгвокультури, так і у випадку міжкультурної інтеракції. Так, наприклад, яскравий приклад неврахування специфіки моделювання соціальних статусів особи адресата в сучасній японській культурі, який мав своїм результатом комунікативний шок одного із учасників спілкування, розповідає журналіст-міжнародник В. Овчинников (див. детальніше: [17, с. 13]):

Американський журналіст, акредитований в Японії, попросив свого японського колегу, що ніс свій матеріал у типографію, занести по дорозі також його статтю. Японець після цих слів остояв, з великими зусиллями повернувся до нього і пішов сходами вниз, забувши про ліфт. "Як можна було звернутись до нього з таким проханням у його віці, статусі, до батька двох дітей? – дорікали американцю японські колеги. – Ви звернулися до нього як до простого кур'єра!"

Типи відмінностей у традиціях і нормах спілкування різних народів не в останню чергу пояснюється тим, що в межах кожної культури (як мегакультури етнічної, так і мікрокультури соціальних груп у межах спільної етнічної культури) наявне своє, часто неповторне, ставлення (ціннісні орієнтації) до найважливіших констант буття людини. Серед таких констант російський філософ О. Садохін, спираючись на численні праці лінгвістів, психологів, етнологів, виділяє наступні [18, с. 102–110]:

1. Ставлення до природи. Тут можливі три варіанти:

- природа сприймається як така, що контролюється людиною;
- природа сприймається як така, що перебуває в гармонії з людиною;
- природа сприймається як така, що обмежує людину.

У залежності від варіанта сприймання поведінкові реакції людей перебувають у діапазоні від вільного волевиявлення до фаталізму. Ця ознака культури, як і усі інші, впливає на комунікативну поведінку її носіїв і віддзеркалюється в міжкультурній комунікації, часто стаючи причиною різноманітних непорозумінь, упереджень тощо.

2. Ставлення до часу. За цим критерієм визначається домінантна скерованість людського життя в різних культурах, яка може бути зорієнтована в минуле, теперішнє і майбутнє. В культурах, зорієнтованих на минуле, домінують традиції, тісні сімейні зв'язки тощо. Орієнтованість на те, що відбувається "тут і тепер" спричиняє пунктуальність, поцінування свого і чужого часу. Орієнтація на майбутнє стає причиною меншої уваги до традицій, планування поточного життя з урахуванням можливого майбутнього тощо.

3. Ставлення до простору. Це перш за все використання так званого "особистого простору" в спілкуванні, дистанції в процесах інтеракції. Культури

з переважанням суспільного простору віддають перевагу невеликій відстані в спілкуванні, часто доторкаються один до одного, заходять один до одного без попередження тощо. У культурах з домінуванням особистого простору дистанція спілкування – не менше витягнутої руки, доторкування можливі лише з ритуальними цілями, візити завжди узгоджуються тощо.

4. Ставлення до спілкування. За цим критерієм культури поділяють на висококонтекстуальні й низькоконтекстуальні. Культури різняться своїм „читанням контекстів”, використанням прихованої інформації, яка є наявною у кожній конкретній конситуації спілкування. Чим більше контекстуальної інформації необхідно для розуміння соціальної ситуації, тим більш складною виглядає культура для зовнішнього спостерігача (іноземця). І навпаки, чим складніше організована культура, тим складніше зовнішнім спостерігачам (“чужинцям”) правильно зрозуміти і оцінити соціальну ситуацію спілкування. Високий контекст культури характеризується використанням щільного інформативного зв'язку його членів; низький контекст культури передбачає значно вільнішу сітку соціальних зв'язків і, відповідно, меншу залежність від культурного контексту і ситуації спілкування. Високий контекст культури формується багатьма чинниками, серед яких не останнє місце посідає “вертикальний” культурний контекст, що формується всім корпусом текстів культури. Люди, які володіють усіма складниками цього віками сформованого контексту, утворюють однорідну культурну спільноту, відчувають свою культурну спільність, перебувають у зоні “культурного комфорту”. До країн з високим контекстом культури традиційно зараховують Францію, Італію, Іспанію, Росію, Японію, країни Близького Сходу. На наше переконання, до країн з високим контекстом культури належить і Україна. Останнє, окрім усього іншого, означає, що в процесах соціалізації, спілкуванні носіїв української культури величезну роль відіграють різноманітні культурні тексти і, щоб зрозуміти цю культуру, органічно в неї ввійти, носієві іншої культури необхідно пізнавати значну кількість текстів культури.

5. Тип інформаційних потоків. В одних культурах інформація розповсюджується повільно, цілеспрямовано, з використанням спеціальних каналів, а тому має досить обмежений характер. В інших культурах система розповсюдження інформації діє швидко і широко, викликаючи відповідні дії й реакції. Для міжкультурної комунікації надзвичайно важливо враховувати швидкість і шляхи розповсюдження інформації в певній культурі.

6. Ставлення до особистої свободи. За цим критерієм культури поділяються на індивідуалістські й колективістські. Для перших притаманний акцент на особисте “Я” й на особистості як основній цінності суспільства, поцінування особистої ініціативи, позитивно оцінюється конкуренція з іншими індивідами тощо. Українська культура належить до такого типу. У колективістських культурах головним поняттям є “Ми”. Досягнення кожного індивіда асоціюється з груповою, соціальною діяльністю, групові погляди, цілі, потреби домінують над особистісними, а тому індивід залежить від колективу, несе відповідальність за все, що відбувається. Поціновується співробітництво, спільна діяльність, скромність. Відмінності між культурами в цьому аспекті можуть стати причиною міжкультурних непорозумінь. Ю. Прохоров і Й. Стернін зазначають, що американці часто дивуються на затягування росіянами переговорів; росіяни ж обра-

жаються на занадто коротке спілкування, яке демонструють американці. Все це викликане різницею в приналежності росіян до культури колективістського типу, а американців – індивідуалістського [17, с. 14].

7. Ставлення до природи (сутності) людини. Існують культури, які вважають людину відпочатково гріховною. У таких культурах чітко визначаються поняття добра і зла, хорошого і поганого. Протиставленими є культури, в яких сутність людини вважається позитивною. Це стає основою визнання того, що поняття хорошого і поганого відносні, залежні від конкретних обставин. Норми поведінки і закони повинні застосовуватись в цих культурах гнучко.

Ці типи культур, як правило, комбінуються; змінюються в часі, однак, як зазначають дослідники, найчастіше все ж можна виявити певну домінанту, яка може служити класифікаційною для характеристики конкретної культури. Виділені та інші типи культур активно впливають на менталітет, світогляд (зокрема, мовний) їх носіїв, а через нього – на комунікативну поведінку окремих індивідів, які вступають, або потенційно можуть вступати в МК з представниками інших культур. Мовний світогляд завжди етнозорієнтований, в його основі лежать етнічні стереотипи, які належать колективному підсвідомому певного етносу [22, с. 160–161].

Перед дослідником особливостей ідіоетнічної комунікативної толерантності постає надзвичайно важливе питання щодо методів, методик і прийомів її виявлення в межах конкретної лінгвокультури. Нижче спробуємо сформулювати низку загальних підходів до виявлення етнолінгвокультурних особливостей толерантної комунікативної поведінки.

1. Зіставні, контрастивно-типологічні дослідження як успішної, так і девіативної комунікації представників різних лінгвокультур за різними критеріями. На даному етапі розвитку зіставних комунікативних досліджень домінує вивчення засобів ввічливості, початку та завершення комунікативної ситуації, специфіки комунікативної поведінки, принципів і максимум спілкування [2; 21] та деякі інші. Із цих досліджень стає зрозумілим, що толерантна, ввічлива комунікативна поведінка може варіюватись від незначних особливостей до суттєвих відмінностей у межах різних лінгвокультур. Як приклад таких відмінностей може служити толерантне ввічливе спілкування в межах комунікативної ситуації “гість – господар” у Давньому Китаї:

“Гість повинен був обов’язково принести господарю подарунок, причому останній залежав від рангу господаря (наприклад, шидайфу ‘вченому’ потрібно було приносити фазана). На стук гостя до воріт виходив слуга і, дізнавшись про мету візиту, говорив: “Мій господар не сміє Вас прийняти. Ідіть додому. Мій господар сам навідається до Вас”. Говорячи це, слуга повинен був кланятися і тримати руки перед грудьми. Відвідувач, також тримаючи руки перед собою і нахиливши голову вперед, повинен був відповісти: “Я не смію завдавати клопоту Вашому господареві. Дозвольте мені зайти і вклонитися йому”. Слуга повинен був відповісти наступним чином: “Це занадто велика честь для мого господаря. Вертайтеся додому. Мій господар негайно прийде до Вас”. Перша відмова прийняти гостя носила назву “церемоніальної промови”, друга – “настійливого мовлення”. Після неї гість повинен був знову повторити свої наміри. Слуга, вислухавши гостя в третій раз, йшов до господаря і,

повернувшись, говорить: “Якщо Ви не приймаєте нашу настійливу відмову, мій господар негайно вийде зустрітись з Вами. Але подарунок господар не сміє прийняти”. Тоді гість повинен був тричі відмовитись від зустрічі з господарем, якщо його подарунок не приймуть. Тільки після цього господар виходив за ворота і приймав гостя” [13, с. 338–339].

2. Дослідження специфіки вияву найзагальніших принципів, конвенцій і максим спілкування у межах конкретної етнолінгвокультури засвідчують можливість їх ідіоетнічного вияву. Так, наприклад, максима кількості інформації, сформульована як універсальна відомим аналітиком мови Гербертом Полом Грайсом [8], виявляється значною мірою лінгвокультурно зумовленою. Н. Трошина наводить наступні приклади: Підприємець із Тайланду пише своєму західному партнерові листа з проханням надіслати каталог його фірми і починає цей лист із повідомлення про свою освіту, суспільний стан і статус. З точки зору західного партнера він повідомляє зайву інформацію; з точки зору ж рідної тайської культури ця інформація вкрай потрібна для успішного ділового спілкування. Данський партнер вважає за необхідне детально проінформувати німецького партнера про історію розвитку своєї фірми, перш ніж сформулювати конкретну мету звернення, наприклад, запропонувати товар, причому зробить це з позиції продавця. Німецький же бізнесмен іде безпосередньо до своєї мети, характеризує переваги свого товару і послуг мовою потенційного споживача і виходить з того, що його інтереси найважливіші. Інакше кажучи, максима кількості є культурно обумовленою, не втрачаючи при цьому своєї актуальності для самого процесу комунікації. Уся справа в тому, як у даній культурі розуміють максиму “кількість необхідної інформації” [21, с. 236].

Такий важливий принцип спілкування як щирість також може значною мірою варіюватись у межах різних лінгвокультур. Так, порівняння паремій української і російської лінгвокультур (див., напр.: [1; 14; 15]) дозволяє зі значною мірою обережності говорити про те, що російський паремійний фонд віддзеркалює особливу роль максими відвертості в спілкуванні. Пор.: *Язык мой – враг мой: прежде ума рыщет, беды себе ищет; Лезет с языком, что с пирогом; Язык до добра не доведет* та ін. Комунікативною домінантою тут, мабуть, слід уважати прислів'я *Что на уме, то и на языке*. Можна сказати, що максима відвертості у спілкуванні росіян експлуатується активніше, ніж у спілкуванні українців. В українських пареміях більшою мірою підкреслюється важливість обережності суджень. Смисловими домінантами цього можуть служити прислів'я *Говори, та не проговорися; Говори, та назад оглядайся*.

3. Дослідження комунікативної поведінки „гросмейстерів спілкування” в межах різних етнолінгвокультур, тобто вивчення спілкування надзвичайно риторично вправних особистостей, які вміють налагоджувати, підтримувати і поглиблювати комунікативні контакти з найрізноманітнішими категоріями адресатів. Прикладом такого “гросмейстера спілкування” може служити Павло Чичиков із роману Миколи Гоголя “Мертві душі”, який надзвичайно майстерно міг стати “своїм” у спілкуванні з обмеженою Коробочкою, хамуватим Ноздрьовим, скупим Плюшкіним, “себе на уме” Собакевичем, романтиком Маниловим, досить вихованим і освіченим губернатором і манірними його доньками та іншими особами.

4. Багатовікова культура неконфліктного толерантного спілкування представників різних етносів відбилась у народній мудрості у вигляді прислів'їв, приказок, афоризмів, максим тощо. Вивчення і зіставлення таких мовних пам'яток народної культури в царині проблем комунікації – важливий складник виявлення законів неконфліктного спілкування, притаманних представникам конкретної лінгвокультури. Так, наприклад, аналіз збірника паремій (прислів'їв, приказок) українського народу [15] дозволяє говорити про низку констант толерантного міжособистісного спілкування, притаманного українцям. Паремії, пов'язані зі спілкуванням, зорієнтовані на особу адресанта (мовця), адресата (слухача), а також на взаємодію комунікантів в інтеракції, перш за все риторичні аспекти спілкування.

Адресант (мовець), підтримуючи толерантне спілкування, повинен:

а) ухилятися від конфлікту: *Покірне теля двох маток смокче; Не лізь поперед батька в пекло (в бійку, в сварку); Тримай губи подалі від скверни; Сварка не вирішує проблеми, а заганяє її в глухий кут;*

б) обережно, зважено висловлювати свої думки: *Слово не горобець, як вилетіло, то вже не піймаєш; Говори та назад оглядайся; Будь господарем свого слова;*

в) говорити вагомо, дотримуватися рівноваги між говорінням і слуханням: *Говори мало, слухай багато, а думай ще більше; Знай більше, а говори менше. Лихо говіркому, та недобре й мовчазному;*

г) йти на компроміс, поступки в спілкуванні: *Думай не лише про себе, а й про того, з ким справи маєш; Будеш інших слухати – мудрішим станеш; Хочеш мати вірного товариша – не критикуй;*

д) підтримувати рівноправні стосунки, уникати домінування, пригнічення співбесідника (адресата): *Не думай, що ти розумніший за інших; Будь уважний до людей і тебе цінуватимуть; Говори, але й іншому не перешкоджай;*

е) бути уважним до особи адресата; при цьому надається перевага уважному мовчанню (слуханню) над висловленням своїх думок, почуттів тощо: *Ліпше мовчати, ніж сварку почати; Умій впору й помовчати; Більше слухай, а менше говори; Мало говори, а правдою дорожи та ін.*

Щодо особи **адресата (слухача)**, то народна мудрість високо оцінює його вміння:

а) уважно слухати, аналізувати мовлення адресанта (так зване емпатичне мовчання): *Сказане слово – срібло, а мовчання – золото; Мовчання гнів гасить. Більше слухай, а менше говори; Хто мовчить, той двох навчить.* При цьому мовчання повинне супроводжуватися активним підтриманням зворотного зв'язку з мовцем: *Мовчить, як пень; Не мовчи, хоч кивни;*

б) бути толерантним до адресанта, але й одночасно обережним щодо його комунікативної тактики: *За грубе слово не сердься, а на ласкаве не здавайся;*

в) враховувати думку адресанта, зокрема його критику: *Говорять на глум, а ти бери на ум та ін.*

Риторичні аспекти толерантного спілкування включають значну кількість виявів. Деякі з них:

а) негативне ставлення до багатослів'я, пишномовності: *Мало говори, а правдою дорожи; Менше говори – більше діла твори; Красно говорить, а слухати нічого;*

б) засудження брехні, неправдивої інформації, обману: *Брехнею світ пройде, назад не повернешся; Говори правду й тобі не брехатимуть;*

в) мовлення повинне бути переконливим, зв'язним, послідовним: *Добре тому жити, хто вміє говорити; Говорить таке, що ні ладу, ні складу; Говорить п'яте через десяте* та ін.

5. Вивчення етностереотипів комунікативної поведінки як одного із різновидів стереотипів свідомості носіїв певної лінгвокультури. Зокрема, у низці лінгвокультур існують важливі для підтримки й ідентифікації їх членів типи дискурсів, непридатні іншим лінгвокультурам. У підручнику соціолінгвістики М. Вахтіна і Є. Головка з опертям на праці Д. Відера і С. Пратта описуються ситуації, в яких носії північноамериканських індіанських лінгвокультур перевіряють приналежність конкретних осіб до так званих „справжніх індіанців” [6, с. 262–264]. Автори зазначають, що для того, аби вважатися „справжнім індіанцем”, недостатньо мати кровні зв'язки з іншими „справжніми індіанцями; відповідна ідентичність не закладена від природи, її потрібно „заробити”, певним чином поводячи себе з іншими і вибудовуючи „правильні” дискурси, притаманні „справжнім індіанцям”, тобто відповідно поводити себе в складних і різноманітних мовних і немовних практиках. Так, наприклад, „справжні індіанці” не повинні розмовляти з незнайомими; вони мають відповідно вести себе у випадках спеціальних комунікативних ситуацій, які влаштовуються як „спаринги” з метою перевірки на „справжність” окремих членів племені. Це спілкування, під час якого важливо у відповідності з традицією вживати вербальні й невербальні засоби спілкування. „Справжній індіанець” повинен „правильно” брати участь у розмові: певним чином вимовляти привітання, а також будувати діалог за особливими правилами (наприклад, не вести його безперервно, діалог повинен обов'язково містити досить довгі паузи тощо). „Справжній індіанець” повинен знати, що розмовляти взагалі необов'язково, мовчання доречно завжди. В залежності від ситуації „справжній індіанець” повинен уміти виконувати ролі вчителя і учня, особливо коли йдеться про передавання культурних знань. У ролі вчителя він повинен скупко, лаконічно, але дохідливо ділитися знаннями; в ролі учня – шанобливо і уважно слухати вчителя. При цьому зайві слова в обох типах ролей не потрібні: вчитель радше демонструє, ніж розповідає; учень уважно і шанобливо спостерігає і переймає.

Етностереотипи як стандартні уявлення про людей, які є членами іншого або власного етносу, про етноси в цілому можуть допомагати або стати на заваді толерантному спілкуванню.

Стереотипи етносів з бігом часу можуть змінюватись, але можуть також ставати основою етнічних упереджень. Останні часто використовують політичні демагоги, створюючи штучний образ зовнішнього ворога, протидія якому, на їхню думку, консолідує етнос, а насправді відвертає увагу від істинних винуватців у наявності того стану, в якому даний етнос перебуває. Ось чому велике значення мають різноманітні заходи, які дозволяють позбутись етнічних упереджень, знівелювати негативні стереотипи, зокрема, прямі контакти носіїв різних мов і культур, проведення різноманітних днів науки і культури, виставок, організація концертів, вивчення мов, безпосереднє перебування в середовищі іншої культури тощо.

Дослідження у межах однієї лінгвокультури дозволяють говорити про стереотипи віку, статі (гендерні стереотипи), про стереотипи при виконанні певних соціальних ролей (наприклад, стереотипи сприйняття вчителя, судді, народного депутата тощо) та інші [12, с. 458]. Серед міжкультурних стереотипів виділяються стандартні оцінки інших етносів з боку їх національних традицій і звичаїв, ставлення до праці, до представників протилежної статі, моделей побутової поведінки, рис національного характеру, особливостей анатомії, фізичних рухів, мовлення та багато інших. Ось, наприклад, як виглядають інші етноси очима росіян: 1. Ставлення до праці: (а) *працьовитість*: японець – 34,5; естонець – 19; українець – 18; татарин – 10; поляк – 8; американець – 5; (б) *лінь*: росіянин – 26; поляк – 8; українець – 5. 2. Доброта: (а) *добрий*: росіянин – 33; поляк – 15; українець – 12; грузин – 9; татарин – 5; (б) *злий*: татарин – 5; естонець – 4. 3. Інтелект: (а) *розум*: японець – 37; росіянин – 24; татарин – 10; поляк – 8,5; американець – 7; француз – 7; грузин – 6; естонець – 5,5; українець – 4; (б) *глупота*: американець – 16; татарин – 11,5; естонець – 10; поляк – 8,5 [11, с. 337].

У комунікації в тій чи іншій формі ці стереотипи отримують мовну експлікацію – у вигляді слів, словосполучень, паремійних засобів (фразеологізмів, прислів'їв, приказок, афоризмів), наприклад: *вициганити*; *німецька акуратність*; *холодний, як англієць*; *піти по-англійськи*; *турок Царя Небесного*; *незваний гість гірше татарина* тощо. Те ж саме можна сказати щодо стереотипів у межах однієї лінгвокультури, наприклад, гендерних: *жіноча логіка*; *розум, як у білявки*; *волося довге, а розум короткий*; вікових: *старий, як пень*; *посивів, а розуму не набрався*; професійних: *їм би лише різати* (про хірургів) тощо.

Проблема автостереотипів тісно пов'язана з таким важливим сучасним аспектом толерантності міжособистісних і міжетнічних зв'язків, яким є **політкоректність**. Так, наприклад, у США в останні роки уникають назв етносів, пов'язаних з їхніми антропологічними особливостями (кольором шкіри, розрізом очей тощо), замінюючи назвами на зразок *євроамериканці*, *афроамериканці* та інші. Етнос, який у низці країн називають *циганами*, воліє, щоб їх називали *ромами*. Приклади можна збільшувати.

6. Вивчення специфіки лінгвокультурної етикетизації спілкування, особливо етнічних табу в спілкуванні носіїв різних лінгвокультур. Дослідники виділяють три типи табу: мовні, тематичні й контактні. **Мовні табу** – це заборона вживання у мовному спілкуванні носіїв певної культури окремих слів і словосполучень. **Тематичні табу** – повна заборона для окремих осіб у конкретних ситуаціях спілкування розмов певної тематики. **Контактні табу** – це заборона на будь-які форми міжособистісного спілкування.

Серед мовних табу найбільш розповсюдженими є заборони на вживання нецензурних та матірних слів. Але в різних культурах спостерігаються також заборони на вживання певних імен і термінів спорідненості. Так, наприклад, у адигейців існує заборона на вживання у розмові власних імен людей, “які приносять нещастя” (злих, заздрісних, невдах тощо). За ними закріплюється загальник *ц|зими|уэ* ‘той, кого не називають’. У тих же адигейців існує складна техніка називання родичів. Так, наприклад, невістка не може по імені звертатись до членів родини чоловіка. До свекрухи вона звертається *Нанэ, Гуащ-нанэ* ‘княгиня’. До свекра вона взагалі не може прямо звертатись, а в розмові про

нього з третіми особами повинна називати його *Дадэ* 'дідусь', *Дадэжь*, *Дипц* – 'князь', 'наш князь'. Якщо дитина серйозно захворіла, то колись у адигейців рекомендувалось замінити їй ім'я.

До заборон тематичного характеру можна зарахувати наступну: у черкесів не можна три дні нічого питати про свого гостя, хто він, звідки, куди йде тощо. Необхідно спочатку надавати йому почесні як гостю. У чоловіків черкесів не прийнято питати про їхніх дружин і дітей.

У народів Кавказу, як, зрештою, у багатьох племен американських індіанців, ще частково збереглися контактні табу. Так, у адигейців виділяють чотири типи згаданих заборон: 1) між чоловіком і жінкою (довший час, навіть 2-3 роки, ніхто не повинен бачити разом чоловіка і жінку); 2) між батьками і дітьми (чоловіки в присутності батька або інших старших осіб не розмовляють зі своїми дітьми, не беруть їх на руки тощо); 3) між жінкою і родичами чоловіка (свекор і невістка можуть роками не сказати один одному жодного слова, у той час як із свекрухою невістка розмовляє відразу); 4) між чоловіком і родичами жінки (чоловік декілька місяців після весілля не зустрічається з родичами жінки). [13, с. 67–68]. Зрозуміло, що в сучасних умовах подібні табу зустрічаються досить рідко і поступово відмирають.

Наведений перелік методів, методик і прийомів аналізу специфіки вияву етнолінгвокультурних особливостей комунікативної толерантності є далеко не вичерпний. З бігом часу методологія дослідження цього явища буде, без сумніву, удосконалюватися.

Отже, комунікативна толерантність як основа міжособистісної толерантності – комплексне поняття, яке включає в себе дотримання законів, правил, конвенцій, постулатів, максим неконфліктного спілкування, культури мовлення, всіх складників категорії ввічливості та багатьох інших чинників міжособистісної інтеракції із застосуванням засобів мови. Однак у міжособистісній комунікації основою, фундаментом толерантної поведінки є внутрішня культура людини, позитивне сприйняття світу і людей, які оточують особистість, уміння вчуватися (емпатувати) співбесіднику. Все це, безумовно, – наслідок виховання і самовдосконалення людини. Важлива складова – знання ідіоетнічних особливостей толерантного спілкування. Дослідження законів толерантної комунікації – важлива проблема сучасної гуманітаристики, перш за все таких її розділів як філософія мови, комунікативна лінгвістика, психолінгвістика, лінгвістична прагматика, конфліктологія, психологія та інших.

Література

1. Ашукин Н., Ашукина Г. Крылатые слова. М.: Наука, 1970.
2. Бацевич Ф. "Русские" максимы общения: к постановке проблемы // Русское слово в мировой культуре. Круглые столы: Сб. докладов и сообщений. X Конгресс Международной ассоциации преподавателей русского языка и литературы. СПб, 2003. С. 337–341.
3. Бацевич Ф. Основы комунікативної лінгвістики. К.: Академія, 2004.
4. Бацевич Ф. Словник термінів міжкультурної комунікації. К.: "Довіра", 2007.

5. *Борисова И.* Русский разговорный диалог: зоны толерантного и нетолерантного общения // В кн.: Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2003. С. 371–396.
6. *Вахтин Н., Головкин Е.* Социолінгвістика і соціологія мови. Учебное пособие. СПб.: Издательский центр “Гуманитарная Академия”, Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2004.
7. *Вацлавик П., Бивин Дж., Джексон Д.* Прагматика человеческих коммуникаций. М.: “Апрель-пресс”, “Эсмо-пресс”, 2000.
8. *Грайс Г.* Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. Вып. XVI. С. 217–237.
9. *Караулов Ю.* Что же такое “языковая личность?” // В кн.: Этническое и языковое самосознание. М.: Слово, 1995. С. 26–37.
10. *Ковалев Г.* Три парадигмы в психологии – три стратегии психологического воздействия // В кн.: Межличностное общение. Хрестоматия. СПб.: Питер, 2001. С. 26–39.
11. *Куницына В., Казаринова Н., Погольша В.* Межличностное общение. СПб: Питер, 2001.
12. *Крысин Л.* Этностереотипы в современном языковом сознании // В кн.: Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2003. С. 458–462.
13. Национально-культурная специфика общения речевого поведения. М.: Наука, 1977.
14. Новая философская энциклопедия. М.: Энциклопедии России, 2001.
15. Прислів'я та приказки: у 3-х томах. К.: Дніпро, 1990–1991.
16. Пословицы русского народа: сборник В. Даля. М.: Наука, 1957.
17. *Прохоров Ю., Стернин И.* Русские: коммуникативное поведение. М.: “Флинта”, “Наука”, 2006.
18. *Садохин А.* Межкультурная коммуникация: Учебное пособие. М.: Изд-во ЮНИТИ, 2004.
19. *Стернин И.* Толерантність і комунікація // В кн.: Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2003. С. 331–344.
20. *Тер-Минасова С.* Язык и межкультурная коммуникация. М.: Слово, 2000.
21. *Трошина Н.* Етносемантичні і стилістичні проблеми міжкультурної комунікації в деловій сфері // Проблеми етносемантики. М., 1998. С. 24–56.
22. *Уфимцева Н.* Русские: опыт еще одного самопознания // В кн.: Этнокультурная специфика языкового сознания. М.: ИЯ РАН, 1996. С. 124–139.
23. *Хомяков М.* Проблема толерантности в христианской философии. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000.

LINGUO-CULTURAL ASPECTS OF COMMUNICATIVE TOLERANCE

Floriy Batsevych

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

The paper dwells upon tolerant communication, taking into consideration the linguocultural aspects of interpersonal interaction among the speakers. The levels and types of tolerant intercultural communication are revealed, as well as the most important categories of tolerant communication as a language, speech and rhetorical phenomenon. The attitude of the representatives of the Ukrainian linguoculture to the communication processes is studied on the material of paremia analysis, taking into account the persons of addressor and addressee and the situation of communication. The work suggests a number of methods, methodologies and ways of revealing the factors which affect the course of tolerant communication among the representatives of different linguocultures.

Keywords: tolerant communication, linguoculture, communicative behaviour, communicative coordination, communicative competence, language personality, language behaviour, laws of communication, principles of communication, maxims of communication, speaker's empathy, tone of communication.

*Стаття надійшла до редколегії 21.09.2009
Прийнята до друку 20.01.2010*

УДК 130.121+81'22

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК НАСТАНОВИ ТА ВНУТРІШНЬОЇ ФОРМИ МОВИ

Ростислав Якуц

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

Розглянуто проблему синхронності та взаємовизначення настанови та внутрішньої форми мови, проаналізовано вплив настанови на психічні акти людини, зокрема на мовно-мовленнєву діяльність, пам'ять, розуміння, інтерпретацію. Слідом за Д. Узнадзе, здійснено пошук спільного онтологічного поля настанови у психології та філософії мови.

Ключові слова: інтенція, настанова, внутрішня форма мови, об'єктивація, психічний акт.

Психологічний термін “настанова” в інтерпретаційний контекст філософії загалом і філософії мови зокрема першим запровадив грузинський філософ та психолог Д. Узнадзе. Завдання статті – не в тому, щоб докладно висвітлити настанову як психологічний феномен, а розглянути важливий у концепції Узнадзе аспект – вихід зі сфери психологічної інтерпретації настанови та безпосереднє зіткнення з філософськими (зокрема феноменологічними) й лінгвістичними проблемами. Учений вивчає праці Гусерля, Штейнталя, Іпсена, Гумбольдта, Порціга, Пауля, де Соссюра та інших видатних філософів і лінгвістів та засвідчує можливість значно розширити інтерпретаційний горизонт такого феномену, як настанова.

Аналізуючи питання про метод вивчення настанови, Узнадзе зазначає: “Насамперед потрібно зважати, що йдеться про вивчення не якогось окремого психічного факту, а того специфічного стану, який я іменую настановою” [4, с. 33]. Спираючись на чималий обсяг експериментальних відомостей і досліджень, учений стверджує, що для виникнення настанови достатньо наявності потреби в суб'єкта та ситуації задоволення цієї потреби. За таких умов виникає настанова до активності. “Той чи інший стан свідомості, той чи інший з його змістів постає лише на основі цієї настанови. Отже, потрібно чітко розрізняти, з одного боку, настанову, а з іншого – конкретний зміст свідомості, що виникає на її [настанови] базі” [4, с. 33]. Настанова не є чимось таким, що впливає зі змісту свідомості, тому проблемою є дескрипція настанови за допомогою категоріально-понятійного апарату явищ свідомості. Однак у разі достатньо сильної фіксації настанова завжди постає у свідомості як наповнена якимось змістом, що виникає на базі свідомості. Під час повторної актуалізації фіксованої настанови у свідомості виникатиме той самий зміст, що, власне, засвідчують результати

експериментів. Важливо те, що настанова зумовлює процес ідентифікації в переживаннях і є основою людського досвіду. Щобільше, за словами Узнадзе, не існує жодної вагомій сфери відношення суб'єкта до дійсності, в якій не була б відчутна дія настанови. Досліди виокремлюють ще одну особливість настанови – позасвідомі дія. Тому учений визначає настанову не як феномен свідомості чи її факт. Точка відштовхування для психолога – долаття таких традиційних психоаналітичних шаблонів, як контрадикторна діада “свідоме – безсвідоме”, триада протиставлень “*Super Ego, Ego, Id*” тощо. Науковець трактує психіку як єдине ціле, а настанову розглядає насамперед як стан психіки, а не зміст свідомості. Але цей факт аж ніяк не заважає настанові впливати на діяльність свідомості, змістовими елементами якої є наші думки, уявлення, емоції, почуття, вольові акти. Звісно, ці складові не вичерпують усього складу психіки. Відкидаючи психоаналітичні шаблони, Узнадзе не заперечує існування позасвідомих процесів, а радше вказує на теоретично цілеспрямовану умовність поділу психіки на окремі сфери, адже психіка – єдине ціле. Настанова належить до позасвідомих станів психіки.

Згідно з психоаналітичною та психотерапевтичною традицією, яку започаткував З. Фройд, безсвідомі причини людської поведінки втрачають свою дієвість у разі їх усвідомлення; терапія полягає або в пригадуванні минулого, або в усвідомленні справжніх причин поведінки. Людина не мала б відчувати дію настанови після того, як усвідомила її. Однак дослідження засвідчують інший результат, а саме: настанова й далі діє. Те саме стосується психозу, неврозу, депресії, дефензивної, циклоїдної, маніакальної чи іншої форм шизофренії, розладів і відхилень психіки. К.-Г. Юнг у виступі “Деякі аспекти сучасної психотерапії” на конгресі Товариства соціального оздоровлення акцентує, що “особисті настанови пацієнта впливають на розвиток неврозу чи іншого душевного конфлікту значно сильніше, ніж події раннього дитинства. Людина дає раду обставинам, що травмували її в дитинстві, саме завдяки відповідним настановам. Значення настанов важко переоцінити” [5, с. 39]. На думку Фрейда, суб'єкт може позбутися неврозу за допомогою самого його усвідомлення, тому, вважає учений, основне завдання – з'ясувати етіологію хвороби. Юнг категорично з цим не погоджується, кажучи, що “таке усвідомлення дає не більшу допомогу пацієнтові, ніж французькій економіці пояснення курсу франка завдяки доскональному з'ясуванню причин війни. Психотерапевт має допомогти пацієнтові скоректувати настанови свідомості, а не вдаватися до його дитячих спогадів” [4, с. 39]. Аналогічно, усвідомлення настанови ще не є фактом її ліквідації. Хоча зазвичай усвідомлення неврозу є першим кроком у терапії.

За результатами дослідів, настанова впливає на людську поведінку позасвідомо, і усвідомлення існування та дії власної настанови ще не звільняє від неї суб'єкта. На базі цього твердження Узнадзе висловлює припущення, що, можливо, без участі настанови загалом не відбувається жодних психічних процесів як усвідомлених явищ, що “для того, аби свідомість почала працювати в якомусь конкретному напрямі, заздалегідь необхідна наявність активності настанови, яка, власне, в кожній окремій ситуації й визначає це спрямування” [4, с. 63].

Докладно аналізуючи настанову як психічний стан та здійснюючи її типологізацію, Д. Узнадзе виокремлює фіксовану та дифузну настанови. Вирішаль-

ний фактор для виникнення фіксованої настанови – повторення якоїсь дії. Здебільшого сингулярний акт не зумовлює появу настанови, однак це аж ніяк не скасовує самої можливості. Цікаве й важливе питання – “доля” настанови, що, вплинувши на поведінковий акт, виконала свою функцію. Чи назавжди така настанова перестала діяти? Чи щезає вона безслідно, начебто її ніколи й не було, чи й далі існує, не втративши здатності впливати на поведінку людини? Д. Узнадзе відповідає на це запитання, базуючись на результатах експериментів, які проводив разом із З. Ходжавою, Н. Адамашвілі та Н. Еліавою. Якщо настанова – цілісна модифікація суб’єкта, то, без сумніву, після її здійснення настанову замінюють інші, актуальні настанови. “Але це ще не означає, що вона остаточно раз і назавжди виходить з ладу. Навпаки, якщо суб’єкт потрапляє в таку саму ситуацію з тими намірами, що й раніше, у ньому має відновитися попередня настанова – значно швидше, ніж потрібно було б часу для виникнення нової настанови в умовах абсолютно нової ситуації” [4, с. 65]. Отже, якщо настанова здійснилася принаймні раз, вона не зникає, а зберігає здатність актуалізуватися у відповідних умовах. Цей висновок перевертується з висновками Лотмана, який досліджував зокрема мнемонічні властивості тексту та коду, що розглянемо докладніше. Готовність настанови до повторної актуалізації безпосередньо залежить від частоти повторень дії, яку вона зумовила. Хоча, як зазначає Узнадзе, є настанови, які й без повторень залишають вагомий слід, фіксуються і мають значно вищу здатність до актуалізації, ніж ті, що зафіксувалися через повторення. Виокремлений тип настанов зазвичай має особистісну вагу, або, висловлюючись семіотичною мовою, локалізується у просторі домінантної та відносно константної семантики.

Коли на суб’єкт починає діяти новий, не відомий раніше подразник, виникає дифузна настанова, що має маловизначений характер через недостатню диференціацію. Як наслідок, людина не може однозначно ідентифікувати об’єкт та описує його завдяки аперцепції. Дифузна настанова трансформується у фіксовану в міру кількісного зростання повторних дій подразника.

На відміну від настанов, яких людина набуває впродовж життя, існують “вроджені” настанови. Одна з них, найменш досліджена, – настанова асиметричності. Факти свідчать, що “людина швидше налаштована сприймати оточення асиметрично, ніж навпаки, і що загалом вона психічно схильна більше до явищ асиметрії, ніж симетрії” [4, с. 89]. Але й асиметрична настанова може зменшити свою активність, і її замінить штучно зумовлена. Узнадзе доходить висновку, що кожній людині притаманна величезна кількість настанов різних типів та різного походження, які активізуються за наявності відповідних умов і спрямовують діяльність нашої психіки, маючи не локальний характер, а характер іррадіації та генералізації. Важливо те, що настанова як стан людської психіки – в основі всіх усвідомлених психічних процесів.

Перед Узнадзе постає новий малодосліджений горизонт – дія настанови у вербальній, репрезентованій словами дійсності. Вихідний пункт для вирішення цієї проблеми – феномен уваги, що містить елемент спрямування та об’єктивації. Завдяки об’єктивації уможливлено логічне мислення в людини, виникає мислєформа, що репрезентує окремий наявний одиничний предмет. Якщо численні дослідження засвідчили безпосередній вплив одиничних речей на формування на-

станови, то чи зумовлюватимуть настанову слова – “замінники” речей? Досліди, які проводили Д. Узнадзе та Р. Натадзе, дали такі результати: “наша звичайна ілюзія настанови наявна і в гапатичній, і в оптичній сферах. Отже, нема сумнівів, що в реципієнтів настанова фіксується і через суто словесний вплив: досить їм 15 разів уявити, що на них діють кулі різних об’ємів або що вони бачать два нерівні кола, щоб у них зафіксувалася відповідна настанова...” [4, с. 166]. Однак якщо в гапатичній сфері ілюзія настанови наявна у 100% ситуацій, то під час вербального впливу кількість відсотків знижується до 71,6. Значно нижчий показник ілюзій в оптичній сфері – не більше 42,2%. Але факт словесного впливу на формування настанови очевидний, адже подані кількісні показники доводять радше дієвість слова, ніж його не впливовість. Крім того, Узнадзе наголошує, що в осіб, у яких не вдалося вербально зумовити настанову, здебільшого “наявний якийсь ступінь аномалії – тимчасової і випадкової або, можливо, навіть порівняно постійної та стійкої” [4, с. 167]. Очевидно також те, що через вербальний вплив настанова фіксується в обдарованих людей, особливо в артистів і студентів театральних навчальних закладів – майже у 100%. Проте за стійкістю вербально зумовлені настанови значно слабші, ніж настанови гапатичної, оптичної та інших сфер: у 93,8% наявна слабка стійкість фіксації. За результатами дослідів Узнадзе доходить висновку, що слово – специфічна сфера дійсності, на основі якої конструюється інша, фактично, ще не досліджена сфера настанови як стану людської психіки, що зумовлює та визначає поведінку.

Чергове запитання, що постає перед науковцем, таке: завдяки чому слово починає відігравати ту саму роль, що й об’єктивна дійсність, на базі якої зазвичай відбувається діяльність людини? Адже настанова людини виникає також і у вербально стимульованій, ідейно репрезентованій, мислимій ситуації. Пояснювати появу такого виду настанови лише інтенсивністю уявлення та аперцепцією було б профанацією, оскільки вирішальну роль тут відіграє щось зовсім інше. Узнадзе пише: “Є підстава стверджувати, що в цій ситуації відходимо від конкретної сфери сприйняття або уявлення одиничного й підіймаємося у вищу сферу мислимого” [4, с. 175]. Людині притаманна і значно вища форма настанови, для якої характерно насамперед те, що, крім потреби, яка стимулює діяльність, особа потребує ситуації, яку визначають форми мислення – концепти, категорії та умовиводи, а не лише сприйняття і відчуття. Людська уява, на відміну від тваринної, має ідейне, артикульоване підґрунтя. Досліджуючи сценічне “перевтілення” артистів, Р. Натадзе розкрив досить цікаве явище, яке формулює так: “психологічна сутність сценічного перевтілення полягає у виробленні настанови, що відповідає уявній (а не в цю мить сприйнятій) ситуації; настанова, зумовлена уявленням, фіксується у процесі репетицій” [4, с. 84]. Р. Натадзе доходить висновку, що фіксування настанови на основі уявлення притаманне радше здібним особам, про що вже йшлося.

Уявлення, на думку Узнадзе, безпосередньо в самому переживанні суб’єкта ніколи не протиставлено актові сприйняття. Уявлення і сприйняття суб’єкт переживає як даність об’єкта і питання про актуальність такої даності в цьому разі не беруть до уваги. Аналогічну думку висловлює в “Ідеях чистої феноменології” Е. Гусерль: сприйняття цього столу тут і тепер є насамперед його сприйняттям, хоча сам стіл може виявитися ілюзією, однак сприйняття “цього”

як столу таки відбулося. Але якщо для Гусерля сприйняття уявленого ідентичне сприйняттю наявного, то Узнадзе виокремлює дві різні сфери, а саме: сферу здійснення актуальних настанов та сферу здійснення вербально детермінованих настанов. І сфера здійснення вербально детермінованих настанов – атрибутивна для людини. Навіть під час сновидіння такі акти, як переживання уявлення та сприйняття, синхронізуються, щоби більше, зливаються у щось єдине, базоване на актуальній (не штучно сформованій і чітко зафіксованій) настанові. Те саме засвідчують експерименти з гіпнотичним навіюванням: коли особа переживає навіяний опік, на місці “пошкодження” виділяється підшкірна рідина. Однак підтверджено, що реальний опік заподіює відчутно сильнішого подразнення (кількість підшкірних виділень значно вища, ніж коли опік навіяно). Зрештою, і сон, і гіпнотичне навіювання донині є загадками психології та нейрофізіології.

Особливе значення для розрізнення актуальної та вербально фіксованої настанов має момент об’єктивації, урахування якого не дає змогу Д. Узнадзе розвивати свою теорію в одному напрямі з Е. Гусерлем. Під час об’єктивації людина ще раз переживає дійсність, але вже ейдетично. Зокрема, у ситуації ускладненої перешкоди, вирішуючи завдання, особа призупиняє поведінковий акт, зокрема й теоретичне мислення, і розв’язавши спершу завдання на теоретичному рівні, сконструювавши “план” поведінки, відповівши на запитання “як зробити”, повертається до дії з уже сформованою настановою, яка, зі свого боку, зберігає мнемонічні властивості. Лише людина здатна на повторення якоїсь дії, призупинення та відновлення, починання її заново, натомість для тварини, якій теж притаманні природні настанови, кожна дія – нова, а повторювань як таких загалом не існує. У кожному фізичному акті, хай яким примітивним та простим він видається, співдіють обидві настанови – “природна” та “ейдетична”, тим паче коли йдеться про акти суджень, сферу мислення та пізнання. Без вербально детермінованої, “ейдетичної” настанови неможливе логічне мислення, апелювання до логічних законів, аксіом. Але для практичної реалізації теоретичного розв’язання проблеми необхідний також вольовий акт. “Завдання в цьому разі полягає у вмінні актуалізувати настанову, що відповідає актові поведінки, який мав би здійснитися <...>, перетворити настанову, сформовану в аспекті об’єктивації, на актуальну настанову – на силу, що спрямовує людську активність у визначений бік” [4, с. 187]. Фундаментального значення волі надає також відомий німецький психолог і філософ Вільгельм Вундт. Звертаючи увагу на зв’язок між волею, уявою та мовленням, зокрема у праці “Система філософії”, Вундт пише: “Мовлення, що породжене волею, полягає в уявленнях, що слугують для виявлення інших уявлень і пов’язаних з ними вольових пробуджень” [2, с. 542].

Отже, людина не є істотою, що діє на основі заздалегідь закладених програм поведінки, а є одночасно вольовою, емоційною, чуттєвою. Такі її властивості зумовлюють високий рівень ентропійності психіки, і щодо цього погоджуємося з думкою Лотмана [3]. Саме завдяки об’єктивації (як автономному щодо настанови процесу) людина виходить за рамки прямої залежності від природних настанов. Сформовані на базі об’єктивації, настанови мають здатність переходити від одного суб’єкта до іншого “у вигляді готових формул, що не потребують безпосередньої участі процесів об’єктивації. Досвід та освіта, для прикладу, є

подальшими джерелами такого виду формул” [4, с. 207]. З цього випливає, що в принципі не існує межі для розширення сфери людських настанов, адже в таку сферу входять не тільки настанови, що постають на ґрунті актуальних потреб та ситуацій їх задоволення, а й ті, що виникають на базі особисто актуалізованих об’єктивацій або передані від інших у вигляді готових “формул”. Цікаві висновки грузинських учених К. Мдівані (у дослідженні “Фіксована настанова при шизофренії”) та В. Квінікадзе (у праці “Акт об’єктивації у шизофреніків”). Як засвідчують результати дослідів, у разі наявності психічних захворювань, зокрема шизофренії, наявний дефект у фіксації саме об’єктиваційних настанов, натомість “природні” настанови й далі нормально, як у здорових людей, функціонують.

Якщо об’єктиваційно детермінована настанова є фундаментальною для ментальної діяльності людини і передбачає наявність мовно-мовленнєвого середовища, то невисвітленим є питання зв’язку мови та настанови, адже річ не тільки в процесі мовної артикуляції. Точка відштовхування та контекст розмірковувань для Узнадзе – учення Вільгельма фон Гумбольдта про внутрішню форму мови. Згідно з цією концепцією, закономірності в житті мови розглядають через відповідні граматичні форми, що їх, власне, визначає внутрішня форма мови. У такий спосіб Гумбольдт, як засновник мовознавства, намагається обґрунтувати можливість науки про мову як незалежної. Однак це був лише перший крок, адже вченому так і не вдалося цілком ясно та чітко окреслити зміст цього нового поняття, слушно зазначає Штейнталь. Зі свого боку, Узнадзе покидає суто психологічну сферу дослідження та входить до сфери філософської та лінгвістичної проблематики, зокрема проблеми безпосередньої залежності між настановою та значенням, настановою та породженням контексту і, зрештою, між настановою та внутрішньою формою мови.

Вільгельм фон Гумбольдт виокремлює інтелектуальну та фонетичну сфери мови, яка є не лише продуктом (*εργα*), а швидше силою (*ενεργεια*). Мова має не тільки зовнішню форму, подану через граматичні форми – фонетичні, синтактичні й морфологічні, а й внутрішню, яка не є наочною, виявленою зовні, як граматичні форми, а сама є основою таких зовнішніх форм і визначає їх. Слово ніколи не є еквівалентом того, що воно позначає – предмета, який можна відчутти, а радше еквівалентом того, як відображає цей предмет суб’єкт. У словотворенні відбуваються як мінімум два синхронні процеси: а) відображення та засвоєння об’єкта, що підлягає іменуванню; б) оформлення звукового матеріалу – утворення відповідного слова. Для Гумбольдта внутрішня форма мови – радше духовне відображення (*auffasst*) об’єкта, його логічне наповнення. Якщо звукові форми мови, закономірності визначає внутрішня форма мови, то вона є інтелектуальним змістом. Тому для пояснення мовних процесів мовознавству необхідно вдатися до психології та логіки й використовувати категоріально-понятійний апарат цих наук, а отже – втратити свою незалежність як науки. Отже, внутрішня форма мови не виконала ролі підґрунтя мовознавства як незалежної науки, попри задум Гумбольдта. Щобільше, як слушно зазначає Узнадзе, концепція внутрішньої форми мови “широко відчиняє двері в мовознавство обом протилежним і хибним напрямам – і логіцистському, і психологічному” [4, с. 387]. Найяскравіший представник першого напрямку – Е. Гусерль, другого – В. Вундт. Гусерль чітко розмежовує *вираження*, *значення* та *предмет* як компоненти слова. Вираження

– зовнішній вияв слова, що позначає предмет. Оскільки граматики та значення взаємозалежні, щоб охопити всю сутність слова, граматики замало. Гусерль пропонує створити вчення про чисті форми значення, або “чисту граматику”. Те, що Гумбольдт убачав у внутрішній формі мови, Гусерль – у чистих формах значення. Проте Гусерль аж ніяк не обґрунтував можливості мовознавства як незалежної науки, крім того, не врахував окремих логічних наслідків свого положення. Якщо можливою є “чиста граматики”, то вона б мала бути однією-єдиною. Натомість як пояснити наявність різних зовнішніх виявів чистих форм значень у різних мовах? Крім того, як пояснити розрізнення значень одного і того самого слова у разі його вживання як об’єкта і як суб’єкта?

Гусерль цілковито ігнорує роль суб’єкта і в будь-яких спробах врахувати суб’єкт вбачає “хибний” психологізм, натомість Вундт дотримується протилежних позицій, критикуючи концепцію ідеальних форм мови. Мова, за Вундтом, формується духовним станом мовця, а “внутрішня форма мови” – зайва й непотрібна абстракція. Тому для дослідження цього стану необхідна психологія, що, безсумнівно, теж не обґрунтовує незалежності мовознавства як науки. Як зазначає К. Апель, “без спеціально-термінологічних структур значення, навіть якщо це тільки математичні структури, загалом не може виявитися і те, що є психофізичною реальністю точного природознавства” [1, с. 14]. Вундт також не враховує мовного середовища, яке передує будь-якому конкретному й одиничному актові мовлення. Мовець уже говорить якоюсь мовою, яка існує до будь-яких психічних станів суб’єкта. У такому разі, акцентує В. Порцг, мовець не формує мови та її об’єктивних законів.

Очевидно те, що поняття внутрішньої форми мови в концепціях Гусерля і Вундта вкрай одностороннє, адже Гусерль акцентує на логічному аспекті внутрішньої форми, а Вундт – на психологічному. Однак яким чином поєднуються у внутрішній формі мови її логічна та психологічна природи, як відбувається синтез значення та звукоформи? Шукаючи відповідь на ці запитання, Узнадзе каже, що “в повсякденному мовленні людини давно зауважили низку факторів, які змушують думати, що структура мови не вичерпується лише інтелектуальним та звуковим факторами. Без сумніву, цим двом факторам передує третій, що має фундаментальне значення для обох” [4, с. 392]. І далі: “початкові процесу мовлення передує якийсь стан, що викликає в суб’єкта дію сил, які необхідні для спілкування саме цією мовою. У цій ситуації суб’єкт, доки почне говорити, заздалегідь зазнає відповідних цілісних змін, що виявляються в настанові на дію в певному напрямі; тоді зрозуміло, що саме в цьому одному спрямуванні він і розгортає свою активність, у наших прикладах – говорить конкретною мовою. Одне слово, в таких спостереженнях ідеться про настанову мовлення” [4, с. 393]. Але паралельно з настановою мовлення діє і настанова мови, “зумовлена об’єктивованим змістом і потребою в комунікації. Вона [настанова мови] визначає його [слово] як ціле, надає йому специфічного звукового вигляду, зовнішньої форми загалом. Отже, настанова мови фактично виконує роль так званої “внутрішньої форми” мови” [4, с. 398]. Щобільше, Узнадзе наполягає, що “настанову, яка виконує таку важливу роль у мовленні, потрібно чітко зафіксувати у мовному матеріалі” [4, с. 414]. Саме настанова долає безмежну, як вважали Пауль та де Соссюр, прірву між мовою, як самостійною сферою та

об'єктивною дійсністю, і людиною. Також теорія настанови усуває однобічність, яка обмежує слово до мовлення чи мови. Мова реалізується в мовленні за допомогою настанови, такого висновку доходить Узнадзе – “батько” загальної психологічної теорії настанови.

Література

1. *Апель К.-О.* Две фазы феноменологии в своем воздействии на философское предпонимание языка и поэзии в настоящее время // Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 7–32.
2. *Вундт В.* Система философии // В кн.: Психология народов. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002.
3. *Лотман Ю.* Культура и взрыв // В кн.: Семиосфера. СПб.: “Искусство-СПБ”, 2001. С. 12–148.
4. *Узнадзе Д.* Психология установки. СПб., 2001.
5. *Юнг К.* Некоторые аспекты современной психотерапии // В кн.: Практика психотерапии. Минск: Харвест, 2003. С. 37–44.

CORRELATION OF PRECEPT AND THE INWARD FORM OF A LANGUAGE

Rostyslav Yakuts

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytets'ka Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafilos@franko.lviv.ua

A problem of synchrony and self-determination of precept and the inward form of a language are considered in the article. Influence of the precept on the psychical acts of a person, particularly the influence on mental and verbal activity, memory, comprehension, interpretation is also analysed. Following D. Uznadze's precept theory, a search of common ontological field for precept in psychology and philosophy of a language is carried out
Keywords: intention, precept, inward form of language, objectivation, psychical act.

*Стаття надійшла до редколегії 15.02.2010
Прийнята до друку 28.03.2010*

Політичні виміри свободи людини

УДК 32.001:39

ТРИАДА “ЕТНОІСТОРИЧНА НАЦІЯ – ПОЛІТИЧНА НАЦІЯ – ПОЛІТИЧНИЙ КЛАС” У ПОЛІТИЧНІЙ ДУМЦІ ЄВРОПИ НОВОГО ЧАСУ ТА СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Іван Варзар

Національний педагогічний університет імені М. Драгоманова,
вул. Пирогова 9, м. Київ, 01601, Україна

Проаналізовано специфіку понять етноісторична нація, політична нація, політичний клас. Досліджено їх концептуальну сутність та кореляцію. Проаналізовано теоретико-історичний вимір розгортання даної триади. Надано вичерпну характеристику таким поняттям, як політична нація, політичний клас, етноісторична нація. Також визначено їх специфіку у відповідності до політичної думки Європи Нового часу та сучасної України.

Ключові слова: етноісторична нація, політична нація, політичний клас.

За роки суверенного розвитку України довкола теоретичних концепцій етноісторичної нації, політичної нації та політичного класу, – коли стихійно, а коли й імпульсами “згори”, – розігруються дивні пізнавальні каверзи в дуальному режимі: (1) то як у класика соціологічної думки П. Сорокіна, коли у зазначені філософські матерії “втискують будь-який зміст, – зокрема, і Бога, і сатану” [33, с. 256], (2) то як у дитячого письменника А. Некрасова, літературний герой якого, капітан Врунгель, метикувато повчав: “Як човен назвемо, – так він і попливе”. Коли ж саме мені доводиться торкатися цих тем, – навіюється романтичний смуток великого поета О. Пушкіна: “...Напоминают мне они чужую жизнь и берег дальний”.

Самовимальовується майже повноситуаційна аналогія: у зрілому стані усі три феномени з’явилися світові за умов “чужого життя” на “дальніх берегах” Великої Британії, на зламі Середньовіччя і Нового часу та в контекстах динамічного транзиту від “жорсткої революції” О. Кромвеля 40–50-х років до “Щасливої революції” 80-х років того ж XVII ст. та у напруженому пошуку доцільної часові і перспективі форми політичного правління країною. Усі три феномени – у взаємовпливах та взаємодіях – саме у Великобританії створили малозрозумілий сучасності соціотеоретичний сплав, який я назвав “націокласополітичним феноменом”. Цей сплав дав про себе знати у той переломний час, коли політична історія Об’єднаного королівства, як зазначають сучасні британські вчені, виявилася “серією політичних напружень між короною і політичною нацією” (Б.

Коуард) [2, с. 36], а “батьора (етноісторична) англійська нація”, яка дозрівала на очах у всього світу у взаємодіях із політичною нацією, уже з середини XVII ст. “почала формувати таку країну, яка неначе складалася з одноцілісного (політичного) класу” (П. Леслітт) [2, с. 86].

Основні пізнавальні завдання запропонованого матеріалу.

По-перше. Маю намір відтворити історіологію складання концепцій і етноісторичної нації, і політичної нації, і політичного класу, відслідкувавши на досить широкому європейському політичному просторі певно контекстові (чи просто “подібні”) паралелі між означеною британською епохою другої половини XVII ст. і деякими щаблями наступної європейської політичної і політолого-теоретичної історії. В історіолого-пізнавальному аспекті тут відштовхуюсь від ремарки М. Кареева (1915 р.): пізнаючому суб’єктові теоретична історіологія дає “наукове розуміння того, як відбувається будь-яка історія, де б та коли б вона не відбувалася” [16, с. 16]. Отож і маю на меті з’ясувати бодай пунктирну історію виникнення теоретичних образів-ідей не лише самих по собі трьох означених феноменів, а й деяких їхніх понятійних супутників.

По-друге. Дещо переосмислений Н. Макіавеллі відкрився мені з неочікуваного боку. У роботах “Державець”, “Роздуми про першу декаду Тита Лівія” та ін. (30-ті роки XVI ст.) він вказував на консолідаційно-виховну дію фактора “поєднання політичної сили і розумного таланту” у складі великомасивних людностей, що й слугує відповідній країні своєрідним “виховним ферментом, який викликає у людській сутності силу політичного об’єднання і уяви” [38, с. 140]. Отже, можна умовиводити: політична нація та політичний клас у лоні етноісторичної нації – це і є саме ті “політичні об’єднання”, які в нормальному суспільстві стають соціальною базою влади, цивілізуючи її та й усю країну. Триста років опісля даний політико-виховний ефект Гегель назвав “соціалізаційно-цивілізаторським явищем”, зазначаючи: “...Без цивілізованої влади не виникає й цивілізованого народу” [12, с. 35]. У цьому аспекті мені хотілося б виявити бодай контури “виховного ефекту” взаємовпливу етноісторичної нації, політичної нації та політичного класу одне на одного та усіх трьох – на правлінсько-управлінські “верхи” і на підурядовувані ними народні “низи”.

По-третє. Зазначений “ефект виховного взаємовпливу” колись був названий мною “своєрідним каналом зв’язку держави і суспільства, ...влади і народу” [12, с. 35]. Цієї ж думки дотримуюся і понині. Але сьогодні ясніше за попереднє мені видно, наскільки у гносеолого-політико-правничому сенсах у нас “забруднено/замулено” отой “канал”. На цьому фоні й відкрystalізовується третє завдання матеріалу: спробувати з’ясувати, в силу яких пізнавально-політологічних “затуманеностей” протягом усієї доби Незалежності у нас – в політико-офіційних документах, в законодавчих актах, у політичному мовленні лідерів країни та на шпальтах і хвилях ЗМІ – панують не властива європейському Homo Sapienticus-у плутанина в інтерпретаціях четвірки потрібних споріднених сутностей: (1) людина – особа – громадянин; (2) група – клас – маса; (3) населення – народ-етнос – нація; (4) політика – правління – управління. Здається, ситуацію можна прояснити собі таким чином: наші політики, не відірвавшись від “підводжівських” і кланових кокусів радянських часів, і досі неадекватно розуміють соціально-політичний “зміст” названих (дев’яти) понятійних одиниць, – а якщо так, – то й

над їхніми живими носіями реальної влади не мають. Коли ж узяти до рахунку, що в усіх країнах перелічені людські суб'єктності – у різносенсових комбінаціях – і складають і етноісторичні нації, і політичні нації, і політичні класи, – для усіх нас, на думку сучасних американських класиків, самопрояснюється “перша проблема політики, – яким чином громадяни можуть перешкоджати своїм правителям та управлінням ставати тиранами”[41, с. 53].

Повернуся до початку досліджуваного сюжету. І нагадаю: “у факті” етноісторична нація, політична нація та політичний клас народилися у Великобританії в „міжреволюційну епоху смуту” 40–80-х років XVII ст., але поймаючи їх сучасною мовою і “навантажили” відповідним змістом пізніше, – у Франції кінця XVIII ст. та середини XIX ст. і довершили те “навантаження” в Австро-Угорщині 60-х років XIX ст. Сутнісне ж “дозрівання” усієї тріади у Великобританії XVII ст. історіологічно зафіксовано 1701 року формулою “Акта про подальше обмеження влади монарха та найліпшу охорону прав і свобод підданого” (виділено мною. – І.В.). Кратологічною серцевиною Акта є фраза “Король царює, але не править”, що перетворилася на “максиму, яка будь-кого з урядовців в усьому світі має навчати логіці владарювання у післяреволюційному суспільстві лише за умов співпраці трьох велетнів – народу-нації (тобто етноісторичної нації. – І.В.), політичної нації і політичного класу”[39, с. 68-69].

І знову – до кореляції “етноісторична нація – політична нація – політичний клас”. Якщо на політичну націю найбільш ефективно “працює”, як уже сказано, етнополітична свідомість, етнічна територія країни та етносклад її населення, то на політичний клас радше “працюють” економічна політика центру країни, торгівля та уся господарська динаміка, аніж статична геополітика. Найсуттєвіші акценти у рамках цього корелятивного контексту поставив англієць У. Петті (“батько” науки політичної економії) у ті ж буремні “міжреволюційні часи” другої половини XVII ст. (книга “Політична арифметика”, 1669 р.). Багато в чому йому вторив сучасник і співвітчизник Д. Норт, який дещо зміщував грані між цими (на той час наукою ще не сформульованими) поняттями та який, здебільшого, акцентувався на факторах біржі, банків і торгівлі, – внаслідок чого й уся Великобританія того часу йому уявлялася “одною [політичною] нацією” та “одним народом” [1, с. 5]. На цій “ноті” – на якісь сто з лишком років – навколо даного питання настала тиша...

Подальша “предметна праксеологізація” ідеї політичної нації – у теоретичному арсеналі Великої Французької революції кінця XVIII ст. Гносеологічний “секрет” питання в її “Декларації прав людини і громадянина” (від 16 серпня 1789 р.), – точніше, – у факті “розщеплення” феномена людини на а) “політичного громадянина” і на б) “слабосильного філістера”, а феномена народної маси країни – на а) “політично активні спільноти” і на б) “скопища аполітично налаштованих майнових і духовних пауперів-клошів”. Ясна річ, прогресивні керманічі революції спиралися на отих “політичних громадян” і “політично активних спільнот”. Чим і підказано (принаймні, – мені) ідею: у звивах політичної історії усіх країн і народів політична нація – не константна, а досить динамічна величина.

Повернуся до французів рубежу XVIII і XIX ст. Вказаним політично (і, що найважливіше: свідомо!) активним особам і спільнотам і була адресована знаменита “Декларація...”, в якій самим поняттям “політична нація” тоді ще не оперували,

але ідея цього політичного феномену з тих пір поступово стала „угніздюватися” в умонастроях, політичних концепціях і писемних джерелах дійових осіб Великої Французької революції та особливо її історіологів-аналітиків А. де Сен-Симона, Ж. Мішле, А. де Токвіля, А. Росміні, Гегеля та навіть і в їхнього сучасника на Сході Європи, – в українця І. Котляревського.

Усіх цих інтелектуальних велетнів примушувала замислюватися стаття III “Декларації...”: “Джерело повної суверенності (країни та її народу. – І.В.) походить суто з нації. Ні група людей, ні індивід не може вживати владу, яка явно не походить з нації”. Етноісторичний зміст поняття “нація” просвітній Європі є відомим ще з початку XVIII ст., з численних праць Дж. Віко, Вольтера, Ш.-Л. Монтеск’є, Д. Дідро з енциклопедистами. Але тут кидалося у вічі інше, – “Декларація...” надавала поняттю “нація” явно політико-владарне, кратологічне значення. А тому запобіжно поставало і запитання: Чи всі соціальні прошарки демографічного масиву народу “виділяють” зі свого середовища людський “матеріал” для складання тої “сувереніабельної сили”, під якою й малася на увазі політична нація? А може, лише окремі прошарки цілком складають оту політичну націю? Вперше ці історіологічні нюанси висвітлено у книзі французького історика і політолога рубежу XIX і XX ст. Огюстена Кошена “Малий народ і революція” (рос. переклад 2004 р.). Звернімо увагу: отой “малий народ” і є ерзацем політичної нації.

На зазначеному фоні я маю намір далі зупинитися на деяких “аспектах” і “нюансах” питання про співвідношення етноісторичної і політичної націй. Над цими матеріями одним з перших у Європі замислився Анрі де Сен-Симон, який теж не вживав автентичних понять, але “політичність” усіх трьох феноменів чітко відчував і на письмі відображав оригінальним чином. На дозрівання усіх трьох феноменів, вважав він, ситуативно та диференційовано “працюють” три фактори: промислова економіка, політична наука та громадська етика.

1802 року у “Листах женецького жителя до сучасників” політичну спільноту яacobінців, яка у роки Великої Французької революції цілеосмислено домагалася „політичної суверенізації народу і країни”, він називав „верхнім класом людей, який крокує під прапором прогресу людського духу і складається із вчених, художників та усіх інших людей, які поділяють ліберальні ідеї”. Завдання політичної нації та політичного класу – домогтися того, аби у суспільстві встановився такий соціально-політичний лад, за якого “духовна влада перебуває в руках вчених, світська – в руках власників”, а ось влада обирати правителів, управлінців, адміністраторів і суддів “має перебувати в руках [етнічної] нації, тобто усього народу” [36, с. 215–216]. Верхньою та “більш-менш мислячою” верствою народної маси Сен-Симон, контекстуально судячи, вважав політичну націю. Це – підсубстрат політичного класу, у свою чергу, – теж “світлий головою та ділами клас” [36, с. 219]. Будучи ліберальним просвітителем, у „Катехизисі промисловців” (1823–1824 pp.) Сен-Симон підкреслював: обидві політичні спільноти кадрово обов’язково мають комплектуватись інтелектуалами із середовища просвітної етнічної нації, – вченими, літераторами, митцями та інженерами, об’єднуючи усіх їх одним словом: “промисловці”. В обох феноменів у відповідній країні одна кратологічна місія – науково-етичне урядування громадськими справами народів з тим, аби урядування обходилося суспільству якомога дешевше та ще й “у такий спосіб, щоб будь-що забезпечувався суспільний спокій” [36, с. 230–231].

Мало відомий у нас італієць Антоніо Росміні особливо небайдуже поставився до двох понять із французької “Декларації...” 1789 р., – до “нації” та “громадянина”, яких він одразу ж “навантажив” політичним сенсозмістом. На формулювання понять “етноісторична нація” та “політична нація” він не наважився, а про існування поняття “політичний клас”, напевно, й не відав. Внесок же той у словесному плані досить лапідарний, а в теоретико-концептуальному аспекті досить вагомий. Виділю лише три концепти:

По-перше. Співставляючи економічну і політичну сфери крізь призму свідомісного фактора, А. Росміні дійшов висновку: в етнічній та економічній сферах життя людини більшою мірою протікає стихійно, аніж свідомо, а в політичній сфері – ледь не навпаки. Оскільки люди у цих трьох сферах “взагалі формують образ країни”, важливо виокремити серед них дві групи, – а) тих, що живуть, “як травинка на вітру”, – спонтанно, несвідомо, та б) тих, що бодай в якійсь мірі свідомо проживають свої дні на землі. Останні й мають бодай якесь моральне право називатися “громадянами”, усі інші – “просто жителі” або “пересічні мешканці”. (Ось так “у них” і досі. А “у нас”? Де-юре – усі “громадяни”, з пелюшок і до цвинтарного дня, а де-факто, як у радянського письменника А. Платонова: усі – “державні жителі”.)

По-друге. “Суто політичними”, на думку А. Росміні, є дві категорії громадян, – а) ті, які усвідомлено та компетентно беруть участь у політичних виборах будь-якого рівня, та б) ті, які є свідомими платниками податків. І – найдивніший висновок-рекомендація і очільникам політичного класу, і політикуму країни: саме на ці дві верстви політично активних і економічно самодостатніх людей “уряд мусить спрямовувати своє служіння в громадянському суспільстві” [36, с. 282–313]. Стосовно політичних виборів і стану нашого політичного громадянства ситуацію адекватно істині оцінити можна хіба що за допомогою залізного російського матюка. А ось щодо фактора “свідомого оподаткування громадян” нещодавно лише “блідий промінь темінь освітив”... Заступник голови ДПАУ С. Лекар повідав про два позитиви поточного моменту, – (1) про те, що “починає зростати податкова культура громадян України” та (2) про те, що держава “ініціює процес налагодження партнерських відносин із платниками податків” [23]. Що, – “крига скресла”?..

По-третє. Оригінально вирішував А. Росміні і питання про логіку комплектації лав політичної нації і політичного класу представниками обох груп політичних громадян, рекрутованих із самих підвалин етноісторичної нації. Вказівок щодо того, “хто – куди?”, ніхто не має виробляти, – усе вирішує динаміка поточних політичних процесів та соціумо- і державотворчих подій у країні та в її зовнішньополітичному оточенні. І все ж, політична держава (термін Т. Гоббса, 1668 р.) осторонь питання не має залишатись. Навпаки, – вона має стимулювати кількісно-якісне зростання лав обох груп політичних громадян, а отже, – самих лав політичної нації і політичного класу. Це досить близько до позиції К. Маркса (1859 р.): в буржуазній країні уряд є „нічним охоронцем” капіталістів, які вночі сплять, а вдень “водять політичною рукою уряду по мізках трудящих класів, беззахисних і вдень, і вночі” [20, с. 301].

Викладена концепція А. Росміні мала аплікацію до абстрактно взятої країни і найголовніше, – його концепцію сконструйовано поза етномодельним контек-

стом. Певну “компенсацію” прецеденту знаходимо у книзі “Народ” француза Жюль Мішле (1840 р.). Не вживаючи автентичних понять, але чітко пам’ятаючи про політичний характер і зміст усіх трьох досліджуваних нами феноменів, він виказав розуміння того, що є дві етномоделі країн, – моноетнічні (сьогодні їх у світі наберемо ледь з дюжину країн) та поліетнічні, в яких ці феномени “по-різному” можуть побутувати, і сконцентрувався на другій етномоделі. Концепція Ж. Мішле базується на трьох засадах [21, с. 101–104].

По-перше, йдеться про одночасність чи різночасність складання у даній поліетнічній країні спочатку “кількаступінчастої” етноісторичної нації, а в її лоні – і політичної нації, і політичного класу “на базі” того або іншого рівня її соціально-економічного та політико-культурного розвитку. Ж. Мішле першим поставив питання про “аграрні [політичні] нації” та про “переважання у структурах правлячого [політичного] класу індустріальних і фінансово-торгівельних елементів”. А вже на цих підставах зробив спробу дефініціювання самої етнічної нації. Вона є “історичною сумою родів, племен і народностей, які об’єднані єдиними територією, економікою, традиціями, мовою та культурою спілкування”. До речі, на цих же параметрах буття етноісторичної нації – без посилань на Ж. Мішле та поза контекстами взаємодії з політичною нацією та політичним класом – засадовувати свої етнополітичні концепції М. Данилевський (книга “Росія та Європа”, 1869 р.), Й. Сталін (книга “Марксизм і національне питання”, 1913 р.) та К. Реннер (книга “Нація і держава”, 1918 р.). Усі ж три феномени звалив в одну купу під новосленговим іменем “радянський народ – нова етноісторична та соціально-політична спільність людей” М. Суслов (доповідь, 1967 р.).

По-друге, Ж. Мішле першим поставив питання про те, що “більшість країн – багатонародні” та що серед множини народів є “провідні та субпровідні”. На цьому фоні він вирішив і питання про “провідні народи – комплектантів лав” і політичної нації, і політичного класу. Оскільки у рамках одної і тої ж країни є різнорозвинені народи, в окремих її регіонах “виникають і досить часто йдуть наперекір центру ... місцеві провідні клани і групи ситуативних пріоритантів”.

По-третє, слідом за А. де Сен-Симоном Ж. Мішле ставив питання про комплектацію якщо не усього фізичного масиву і політичної нації, і політичного класу, то хоча б “мінімум провідних їх верств та максимум – їх керівних кіл” інтелектуально розвиненими лідерами кількох кіл усього народонаселення поліетнічної країни.

Після короткотривалої мікроепохи “весни народів” середини ХІХ ст. – серії буржуазно-демократичних революцій у двох третинах країн тодішньої Європи (у тому числі і в західноукраїнських землях), – на дослідницькому полі нашої тріадної націокласополітичної проблеми, років через п’ятнадцять, настала мікроепоха політолого-етнологічного “прориву”. Попереднє термінологічне “відкриття шляху” для новаторського викладу теоретичного матеріалу на той час уже відбулося: як уже зазначалося, у хронологічному порядку поняття “політичний клас” ввів до обігу француз Л. Сен-Жюст (1793 р.), а поняття “етноісторична нація [спільність]” – француз Ж. Мішле (1840 р.). Наступний прорив – 1861 року трансильванський молдаванин А. Моціоні ввів до обігу поняття “політична нація” (законопроект “Про гарантування державних національностей і мов в Угорщині”) [48, с. 86].

Отже, зрештою утворився повний та рівносторонній націокласополітичний трикутник.

На цій базі протягом 1866 – 1871 рр. трійка до того часу маловідомих угорських вчених і політиків – Ференц Деак, Йолонт Йотвьош та Ласло Телекі – змогла здійснити вельми значущі посування у справі сутнісного трактування усієї теоретичної площини націокласополітичної проблеми, і, – що є найзначущим, – саме в аплікаціях до “багатонародної, нехай і штучно скроєної, країни” (Л. Телекі). Документально-першоджерельна база “концептуального прориву” названих угорців досить обмежена. Це – проект “Декларації про об’єднання [Австрії та Угорщини] рамками дуальної монархії”, пізніше більш відомої як “Угода про дуалізм” (1866 – 1867 рр., автор – Ф. Деак); законопроект “Про рівноправ’я національностей” (1868 р., автори – Ф. Деак і Й. Йотвьош); законопроект “Про національні та етнічні меншини” (1870 р., автор – Л. Телекі); численні у 1868 – 1871 рр. протокольно зафіксовані парламентські та судово-адвокатські промови трьох названих угорців.

Усі ці документи у тих же 60–70-х роках ХІХ ст. зафіксовано у вигляді “протокольно-робочих манускриптів” лише двома мовами – угорською та німецькою. Усі відомості та нижче наведені у лапках концептуалізми мною узято із кількох румунських джерел. Хоча у посилочному апараті матеріалу я наводжу і два суто угорських першоджерела, 1952 і 1954 рр. видання, в яких йдеться про ці ж політичні події та аналогічні теоретичні матерії. Теоретичну новизну, що у названих документах міститься, коротко можна просинтезувати у трьох (основних) положеннях.

По-перше. Феноменам політичної нації та політичного класу вперше в політичній літературі дано сучасні “робочі дефініції”. Політичний клас же, зазначав Л. Телекі у названому законопроекті, – „це сукупність політично активних верхніх верств усіх заможних суспільних класів і груп, у певних ситуаціях офіційно покликаних до участі у здійсненні владних функцій на усьому політичному полі країни”[48, с. 82–83].

По-друге. А. Моціоні у “Записці” до свого (названого вище) законопроекту визначав і тонкі політико-кратологічні грані між досліджуваними феноменами: політичний клас за своєю природою “ближче до механізмів урядового управління соціально-економічними справами суспільства”, натомість політична нація “ближче до парламентського діла, але найчастіше може бути покликана до практичної урядової роботи і, здебільшого, на місцево-регіональному рівні”.

По-третє. Вперше поставлено до вивчення партологічний аспект досліджуваної проблеми. Ф. Деак (творець і лідер ліберальної партії Угорщини) та Л. Телекі (етнолог, дипломат, автор концепції релігійно-політичної партії та знавець західноєвропейського парламентського і партологічного досвіду) виділяли, відповідно, два сутнісних акценти питання: (а) низові та регіональні осередки політичних партій “логічно тяжіють до базових сегментів [всєкраїнової] політичної нації”, а (б) партії, що домоглися обиравання до парламенту або й виділення своєї репрезентації до урядово-виконавських структур, – ці партії, “як правило, тяжіють до активницьких кіл правлячого політичного класу”[48, с. 181]. Як видно, вперше поставлене й питання про співпадання понять “політичний клас” і “правлячий клас”.

Наступний після угорців неповторний концепт у теорію обговорюваної проблеми вніс німецький соціолог Ф. Тьонніс. Пильно вивчаючи соціумо- і державот-

ворчий досвід О. Бісмарка 60–70-х років XIX ст. у справі політичного об'єднання понад двох сотень пангерманських крихітних країн в одну Велику Німеччину, він дійшов висновку: у кожній з них століття конституювався “свій мікросоціум”, який, у свою чергу, нібито складався з двох “хвилясто взаємонапластованих верств”, – із (1) “етноспільнот” та (2) “соціосвітських суспільств”. Кілька років Тьонніс шукав для них адекватних понятійних назв. І знайшов: це – “нація-спільнота” (Gemeinschaft) та “нація-суспільство” (Gesellschaft). Що й відобразив у незвичній назві основної праці усього життя: “Спільнота і суспільство” (1887 р.).

Сам Ф. Тьонніс вважав, що ним знайдено “ключ” до розуміння найприхованішої пружини соціально-політичного життя у будь-якій країні. В його інтерпретації, “нація-суспільство” – це етноісторичний субстрат населення країни (у ньому домінують “інстинкти, почуття та органічні відносини людей”), а “нація-спільнота” – це соціально-політичний субстрат (тут домінує “раціонально організоване соціальними інститутами начало”). Обидва ж субстрати у взаємодіях пронизують дві різносенсові субстанції, – “логічне мислення” та “політична воля”. Синтезний же результат тої нескінченної взаємодії думки та волі перевтілюється в “органічне та стихійне здійснення соціальної та політичної історії кожної даної країни” [28, с. 125].

Це було написано у 80-х роках XIX ст., але й за сто років потому єдиноконцептуального “прочитування” цих матеріял серед дослідників досі не досягнуто. Наприклад, француз Р. Пенто (1960-ті роки) просто збентежено поставився до цієї “натуралістичної концепції”, – бо ж вона “носить містичний характер, виходить за рамки наукового пізнання та таїть у собі небезпечні політичні можливості” [28, с. 125–126]. Українець М. Попович (2006 р.) подібних небезпек не презумує, а тому формулює наступну пізнавальну позицію. Ф. Тьонніс, мовляв, дав нам модель вертикальної кореляції етнобазису та політичної надбудови даної багатоетнічної країни. Інакше кажучи, етноісторична нація (“нація-суспільство”) виявилася підвалиною для надбудовної політичної нації (для “нації-спільноти”).

За Новітнього Часу ключові кроки у проясненні справи, – та ще й у дуже показовий транзитний період між Лютневою та Жовтневою революціями в Росії 1917 р., – зробив ще молодий на той момент російський соціолог, комі за етнопоходженням П.О. Сорокін. У книзі “Проблема соціальної рівності” (Петроград, 1917 р.) він вичерпним чином вирішив два завдання, які лише нещодавно постали перед нашою наукою. А саме: він (1) з'ясував історико-соціологічну логіку співвідношення етноісторичної нації і політичної нації і (2) визначив коло тих історико-політичних і етносоціологічних факторів, які “кличуть до життя” самий феномен політичної нації і – що найважливіше – “предметно зумовлюють її включення у ситуаційну дію”.

Етноісторична нація в будь-якій країні, писав П. Сорокін, “являє собою складне і різнорідне соціальне тіло, – на подібність до “бутерброду” у хімії, – тіло, яке розкладається на ряд соціальних елементів і спричинене їхньою сукупною дією” [33, с. 250]. Окремо взята людина може й не усвідомлювати своєї приналежності до якоїсь конкретної етноісторичної нації, – “вона, так би мовити, “автоматично” є євреєм, поляком чи малоросом”

Якісно інша справа – політична нація. Вона, за П. Сорокіним, є “єднанням людей ... за своїми соціальними функціями або соціально-політичними роля-

ми”; це таке “політичне тіло”, що виступає одною цілісністю “лише у випадку, коли його частини діють в одному напрямку і мають на меті одні цілі. Якщо в етноідентифікаційних контекстах свідомісний фактор (“усвідомлення людиною свободи свого вибору”) не відіграє великої ролі, то в контекстах із політичною нацією свідомісний фактор – обов’язковий атрибут будь-якої самоідентифікаційної чи – тим більше! – функціональної ролі людей і груп. І тільки тому вони й називають себе “єдиномислячими та єдинопіючими суб’єктами”. У цьому зв’язку П. Сорокін і зазначав: сама по собі політична нація є “усвідомленням (людьми та політичними групами. – І.В.) своєї приналежності до певного політичного тіла, зумовлене різними причинами – релігійними, економічними, правовими, єдністю мови, історичною традицією і т.п.” [33, с. 248].

Залишалася лише „дрібниця”, – визначити коло тих “політичних тіл”, які зумовлюють політико-психологічні „поштовхові” зрушення і посування у людських середовищах та країнах, відкрystalізовуючи структурні “елементи” і контурні фігурації всередині майбутньої політичної нації. У цитованих вище контекстах П. Сорокін вирішив і це завдання. Серед цих “тіл”, встановив він, є як “матеріально-уречевлені”, кадрово-людські елементи (держава – як політичний інститут і чиновний апарат управлінців, громадянське суспільство – як сукупність свідомо активних людей, що лояльно налаштовані до держави і чинного політико-правового поля країни), так і подійні явища (війни, революції, стихійні катаклізми). До честі нашої сьогоденної науки та буде сказано: до переліку цих „політичних тіл” (щоправда, не завше у прямому зв’язку з феноменом політичної нації) нещодавно було віднесено також партієтворення (Ю. Шведа, М. Примуш), кратолого-модернізаційні реформації (В. Горбатенко, К. Ващенко), електоральні кампанії (А. Пойченко, С. Рябов), міжнародно-правові інституції (І. Лукашук, В. Будкевич).

Ще в одному аспекті повернемося до класичної спадщини, яка – для прогресування людських соціумів – роки й роки до нас виробила численні етносоціокласополітичні установки. Після названих трьох угорців і Ф. Тьонніса найрельєфніше проявився австріяк К. Реннер (він же й Синоптикус, і Р. Шпрінгер). На початку 90-х років XIX ст. в епізодичній статті в партійній, соціал-демократичній газеті “Кампф” він позаконтекстно торкнувся наведеної вище фрази Л. Телекі про активницькі кола правлячого політичного класу. З того моменту дуалітет “політичний клас – правлячий клас” вже не давав йому спокою.

У другій своїй, теж відомій книзі “Нація і держава” (1918 р.) усі ці три верстви К. Реннер уже називає терміном В. Парето: “політичні еліти”. У другому виданні цієї ж книги (1937 р.) він надавав питанню і суто політолого-етнологічного забарвлення: в поліетнічній країні соціально-політичний прогрес можливий лише за умови, що найбільш зрілі та культурно розвинені меншинські народи здатні “делегувати своїх елітних професіоналів до верхніх верств і політичної нації, і політичного класу”.

В обох виданнях книги “Нація і держава” К. Реннер дуалітет “нація – держава” вперто корелював у дискретно-антагоністичному сенсі, формулюючи знамениту етноіфо-політологему: “Постулати нації і держави відносяться один до одного як квадрат до кола, а квадратури кола ніким ще не знайдено. Так само ніколи не буде знайдена чудодійна формула, що усуне тертя між державою і нацією” [33,

с. 248]. Про це часто згадують і пишуть у нас і за кордоном. Дивна річ: ніхто не ставить перед собою запитання, а про яку ж націю йдеться, – про етноісторичну чи політичну? Я стверджую: у Реннера йдеться про політичну націю.

Міркую собі так. Мова може йти про таку політичну націю, яка побутує у кризуючій країні та з об'єктивних причин і – особливо в надзвичайних обставинах! – не може продовжити кратологічну співпрацю з титульною етноісторичною нацією та політичним класом, – як це відбувалося у контекстах попереднього політичного етапу. Варто нагадати, що за умов австро-угорського дуалізму з 1867 по 1918 рр. усі три націокласополітичні суб'єкти були достатньо зрілими і „подвоєними”. Тобто в Австрії та Угорщині вже напередодні 1867 р. – у кожній окремо! – були у зрілому стані усі три „свої” націокласополітичні суб'єкти. Чи була надалі потреба у тому, щоб створити ще надбудовну „дуалістичну політичну націю”? А щодо „дуалістичного політичного класу” що можна сказати? Чи не про тертя між цими „дуалізмами” та об'єднаною державою йдеться у К. Реннера? Гадаю, що за умов австро-угорського дуалітету у Реннера саме про це йдеться.

Після викладених реннерівських „проривів” (нагадаю: остання „відмітина часу” – 1937 р.) націокласополітична проблема „залягла в пасив” на 12–15 років. Уже 1954 р. британець К. Макферсон фіксує феномен падіння інтересу до проблеми як „світову тенденцію поточної післявоєнної епохи” [28, с. 113]. Ще через десяток років француз Р. Пенто констатує вже поживавлення пізнавального інтересу до одного з її компонентів, – до політичного класу. І сам дає йому, як на мене, одну з найстрункіших дефініцій. Політичний клас – „це різновид політичної спільноти, що посідає проміжне місце між суверенною владою та масою змішано-національно збуреного населення” [28, с. 113]. Його сучасник, американець Г. Ленські цю дефініцію конкретизує так: політичний клас – „це сукупність людей, які займають у суспільстві окремішні позиції щодо форм влади, привілеїв і престижу” [43, с. 74–75]. Складається враження, що обидва політологи, певно ототожнюючи політичну націю і політичний клас, адресували свої теоретичні узагальнення двом групам країн, – країнам розвиненим та слаборозвиненим, країнам так званого „третього світу”, – типу, який у ті роки лише формувався.

Ще кілька років потому, у другій половині 60-х років, – на фоні підсумків „молодіжних мікрореволюцій” у кількох країнах Західної Європи, „празької весни” 1968 р. та Міжнародної наради компартій світу 1969 р., – французькі політологи Р. Пенто та М. Гравітц доходять висновку: політико-державні кратологи розвинених капіталістичних країн починають „методично переорієнтовувати політичних суспільствознавців” з теоретичної площини аналізу нашої проблеми на праксеологічну, приділяючи більше уваги „питанню про те, що надає сили урядовуючій владі, аніж питанню про те, як вона фактично урядовує”, пильніше вивчаючи „механізм здійснення влади та особливо те, що виходить від уряду, а не те, що ззовні впливає на уряд” [28, с. 193]. Складається враження, що в розвинених англословних країнах ця проконформістська установка набула хрестоматійного статусу. Ось доказ. Політичний клас, констатували 1990 р. знані британські вчені М. Доган та Д. Пелассі у своєму підручнику з порівняльної політичної соціології, – „це керівний клас, що консолідує державу і суспільство через сприяння розвитку бюрократичної верстви у владі, поділяючи з нею,

а також з діловими людьми та політичними елітами, свої соціальні, владні та майнові позиції” [42, с. 53].

У питанні про соціумо- і державотворчі ролі трьох націокласополітичних суб’єктів, – етноісторичної (здебільшого, титульної) нації, політичної нації та політичного класу, – від Н. Макіавеллі 30-х років XVI ст. до тільки-но названих франко-американо-британських політологів 60 – 90-х років XX ст., – на цих теоретичних позиціях стоїть і нині весь цивілізований світ. Окрім нашого попередника, СРСР, та й українців сьогоднішніх. Діалектичного аналізу цих трьох феноменів в СРСР майже півстоліття не піддавали, – їх просто “обходили, як сатану”. Доки не пролунали „витверезвляючі постріли” зі Сходу (випуск у Пекіні збірки статей “Хай живе ленінізм!”, 1960 р.) та із Заходу (випуск у Парижі книги Р. Гароді “Великий поворот соціалізму”, 1969 р.).

Можна сформулювати етапний теоретичний концепт: зріла тріада – „етноісторична нація – політична нація – політичний клас” – є достатньою підставою для створення в абстрактно взятій країні нового соціуму політично вільних і соціально щасливих людей, які віднині ладні прямувати у геополітичному просторі будь-яким вектором.

По-перше, стосовно етноісторичної нації. Як уже сказано, у багатонародній країні кожна етноісторична нація у своєму генезисі має послідовно пройти соціоцивілізаційні стадії роду, племені та народності. У перших же політико-суверенізаційних документах – Декларації про державний суверенітет України (16 липня 1990 р.), Декларації прав національностей України (1 листопада 1991 р.), Законі “Про національні меншини в Україні” (25 червня 1992 р.) та ін. питання викладено так, ніби українська титульна нація давно вже пройшла оті стадії, нині вона всебічно розвинена. Коли ж ліберальні романтики глянули на етносоціальне оточення, – “раптом прозріли”: виявляється, навколо побутує “маса етночужинців”, що звідкись взялася, – якась сотня “національних меншин”, кілька “корінних народів” і понад десяток малочисельних “етногруп”.

По-друге, стосовно політичної нації. Цілком ясною видається лише “принципова конструкція” політичної нації: її “стрижень” – титульна нація, а “периферію” складають згадані нацменшини, корінні народи та етногрупи.

По-третє, стосовно політичного класу. Перша згадка про даний феномен в українській науці, – та й то з посиланням на “закордон”, – відноситься до 1997 р. У короткій словниковій статейці анонімний автор зазначав: політичний клас – „це поняття західної політології, яким визначають сукупність усіх, хто має будь-яке відношення до політичного життя” (виділено мною. – І.В.). Дана “політична участь” здійснюється “у межах” (1) політичних партій і рухів, (2) законодавчої та (3) судової гілок політичної влади. Це, так би мовити, – офіційно-посадовський рівень репрезентації. Громадсько-політичний, напівнеформальний рівень репрезентації складають “політичні діячі” та “представники підприємницьких груп, які розвиваються на фундаменті власних економічних інтересів...” [32, с. 283–284]. Таким чином, серцевина кадрового складу політичного класу – це формальні та неформальні політичні спільноти.

Багатонародна країна є надто специфічним середовищем для справи виникнення/створення в ній сучасної політичної нації. Центральним моментом тої специфіки є нерівномірність соціально-політичного та економіко-культурного

розвитку регіонів (історичних провінцій) країни, а як наслідок – і різночасовість та різнохарактерність етногеополітичного образу новонародженої в них – регіонах/провінціях – політичної нації. На це сто і сто п'ятдесят років тому звертали свою увагу згадані австро-угорські політетнологи Ф. Деак, Й. Йотвюш, Л. Телекі, А. Моціоні, К. Реннер та ін.

У сучасну теорію досліджуваної проблеми найбільш вагомим виявився внесок політолога-ветерана Ф.М. Рудича. У двох статтях 2008 р. він досить просторово висвітлює два аспекти проблеми з урахуванням її етноісторичних і соціально-політичних характеристик. Перший аспект – структурний. Фундаментом націокласополітичного феномену є громадянське суспільство. В його лоні та навколо титульної нації розвиваються іншоетнічні спільноти; у свою чергу, усі вони виділяють зі свого середовища численні та різнопрофільні еліти, найдинамічнішими з яких є політичні еліти. Низка етноспоріднених політичних (і не лише “чисто” політичних) еліт поступово синтезується у політичну націю. У лоні останньої та дещо підносячись над нею, побутує політичний клас. Дана формула може слугувати і одною з робочих дефініцій самого феномену політичного класу.

Другий аспект – функціональний. У кадрово-людському сенсі і політична нація, і політичний клас складають депутати усіх рівнів, адміністративно-управлінські працівники, судді і правоохоронці, лідери політичних партій і громадських організацій, дипломати і військові, фахівці політологічних центрів і фондів. Але функціональна диференція між двома феноменами зумовлюється фундаментальною політолого-етнологічною колізією: політична нація спирається на поліетнічне громадянське суспільство, а політичний клас – на професійно-культурні характеристики того ж суспільства. Проблематика політичної нації. Націокласополітичні концепти – складові елементи об'єкт-предметного поля науки політичної етнології. (1) Політична нація корелюється із етноісторичними спільнотами не кількісно-народонаселенським, а якісно-політичним чином.

(2) Великомасивне народонаселення якоїсь країни може “продувати нагору” одну макровелику, або ж кілька відносно маленьких політичних націй. Як правило, це – атрибуція багатонародної та різнорівнево розвиненої країни, – та такої, що населяється різностадійно зрілими – у соціоцивілізаційному сенсі – меншинськими народами-етносами. На початку 90-х років я встановив для себе, що будь-яка із зазначених вище чотирьох соціоцивілізаційних стадій (роди, племена, народності, нації) може мати свою різнозавелику та різносенсово зрілу політичну націю[3, с. 104–138]. Цю ідею років десять і п'ятнадцять потому довели до певної досконалості М. Степико та Н. Шипка.

(3) Як і будь-який інший політичний феномен, політична нація прагне до виконання у суспільстві політико-кратологічних функцій, ролей, завдань, – як на державно-центральному, так і на місцево-регіональному та муніципальному рівнях. Її кратологічний інструментарій прозорий: це – висунення правлячому політикумові політико-правлінських ідей і державно-управлінських концепцій, а найпаче – делегування у центр і на місця груп елітних кадрів[6, с. 40–41].

(4) У багатонародній країні специфічними є усі атрибуції буття політичної нації, – кадровий склад, організаційна структура, геополітичне розташування, кратологічні аплікації тощо. А коли так, – і сама вона має і називатися, і фактично

бути етнополітичною нацією.

У триадному контексті досліджуваної проблеми політичний клас найближче стоїть до „політичного центру” багатонародної країни, а політична нація найвідчутніше корелюється із етноісторичними спільнотами, які населяють дану країну.

Міцність же самої багатонародної країни, писав ще 1924 р. французький політолог Мішель Мосс, залежить від „двох факторних обставин”, – (1) від „міцності інтелекту кадрового складу правлячого політикуму” та (2) від „природних силових тяжінь” між провідною етнічною спільнотою країни, політичною нацією і політичним класом. Француз заінтригував, і я зацікавився „політико-пізнавальною вартістю” першої, згаданої ним „факторної обставини”. „Ці люди, – писав він неначе про український політикум поточного моменту, – гадають собі, нібито вони усе знають про суспільство, оскільки саме те суспільство уявляється їм таким, що складається тільки з них самих чи тільки з їхніх волінь”[44, с. 32–36].

Щодо другої „факторної обставини”, підказаної французом, міркую собі так. Дистанції між соціальними класами „вимірюються” внутрішньо ієрархічними економіко-розподільчими відносинами людей – власників/невласників; дистанції між політичною нацією та політичним класом же – можливостями їх лідерських кіл впливати на процеси прийняття рішень формальними/неформальними „політичними центрами”. А коли так, можна припуститися й такого: у рамках нашої тріади політичний клас „відображає” політику правлячого політикуму, а політична нація – розстановку сил та етнополітичних акторів на усьому геополітичному просторі багатонародної країни. Коли ж з’ясовано, що наша націокласополітична тріада – це і є „зліпок” з нашого „суспільства”, яке так і невідоме нашому політикумові, – треба її, тріаду, щосили й цементувати. А ще впертіше слід щосили зміцнювати соціальні підвалини усіх сущих в країні етноісторичних спільнот, із надр яких виходять кадрові корпуси і політичної/етнополітичної націй, і політичного класу.

У цілому ж, на завершення, мав би сказати таке. До вивчення і самопрояснення бодай матричних контурів націокласополітичної проблеми ми лише приступаємось. Її пізнавальна та праксеологічна „корисність” ще мало кому зрозуміла та відчутна, – вона ні „на око”, ні „на зуб”, ні на дотик-розум мало ще ким апробована. А тому усе викладене вище може бути акцептоване словами К. Поппера: „Це – не система безперечних та стійких тверджень, а лише ряд презумувань, які мають пройти випробування теорією, методологією, досвідом і практикою”[46, с. 126]. Усіх зацікавлених кличу до того випробування. Я намагався довести, що Захід давно вже для себе це зробив. Тут він нам уже „не допоможе”, – наша справа залишається за нами!

Література

1. Англия в памфлете. Английская публицистическая проза начала XVIII века. М., 1987.
2. Барз М. Великая Английская революция в портретах её деятелей. М., 1991.
3. Варзар І. Політична етнологія як наука: історіологія, теорія, методологія, праксеологія. К., 1994.

4. *Варзарь И.* ...В противном случае Украина перестанет существовать как государство // Зеркало недели, 1995. 11–17 ноября.
5. *Варзар І.* Із контекстів минулих літ. Вибране. Книга 1: Держава і народ-етнос у політологічному дискурсі. К., 2003.
6. *Варзар І.* Проблема політичної нації у класичних інтерпретаціях і сучасних етно-політичних акцентуаціях // Політологічні та соціологічні студії. Зб. наук. праць. Чернівці, 2005. Том III.
7. *Варзар І.* Співвідношення соціального та етноісторичного начал у побудові і функціонуванні політичної нації // Еліти і цивілізаційні процеси формування націй. У 2 т. К., 2006. Том 2.
8. *Варзар І., Романюк О.* Державна етнічна політика в політолого-етнологічних аспектах: історіологічний аналіз // Курасівські читання – 2005. У 2-х книгах. К., 2006. Книга перша.
9. *Варзарь И.* К генезису политолого-этнологической теории и науки // Політолого-етнологічні проблеми розвитку сучасної України. К., 2007.
10. *Варзар І.* Ще раз про генезисно-історіологічний та ролево-функціональний погляди на феномен політичної нації у багатонародній країні // Наукові праці МАУП, 2007. Вип. 1.
11. Виступ Президента України Л.М. Кравчука на засіданні Кнессету Держави Ізраїль // Еврейские вести, 1993. №2 (22). Январь.
12. *Гавриленко І., Мельник П., Недюха М.* Соціальний розвиток. Навч. посібник. Ірпінь, 2001.
13. *Гегель.* Философия права. М., 1990.
14. *Гетьманчук М., Гришук В., Шипка Н.* Угорська національна меншина в Україні: правові засади політичної суб'єктності. Львів, 2008.
15. История Румынии. 1848–1917. М., 1971.
16. *Карась А.* Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неklasичних інтерпретаціях. Київ-Львів, 2003.
17. *Кареев Н.* Историология (Теория исторического процесса). Пг., 1915.
18. *Картунов О.* Взаємовідносини нації і держави // Мала енциклопедія етнодержавознавства. К., 1996.
19. *Корогодський Ю.* Польща збирає своїх українців // Українська правда, 2008. 25 липня.
20. *Кошен О.* Малый народ и революция. М., 2004.
21. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 12.
22. *Мишле Ж.* Народ. М., 1965.
23. Незалежність України і виклики сьогодення. Виступ Президента України Л.Д. Кучми на урочистому зібранні, присвяченому 12-й річниці Незалежності України, 23 серпня 2003 року // Урядовий кур'єр, 2003. 27 серпня.
24. О пятидесятилетии Великой Октябрьской социалистической революции. Тезисы ЦК КПСС. М., 1967.
25. Податкова культура громадян підвищилась // Урядовий кур'єр, 2008. 19 липня.
26. Политология. Энциклопедический словарь. М., 1993.
27. Послання Президента України Л.Д. Кучми до Верховної Ради України "Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2002 році". К., 2003.
28. *Попович М.* Нація як Gesellschaft і нація як Geminenschaft: український і польський досвід // <[http://www. Ji. Lviv.ua](http://www.ji.lviv.ua)>.

29. Проблемы мирового революционного процесса. Научный сборник ИОН АОН при ЦК КПСС. М., 1975. Вып. 18.
30. *Пэнто Р., Гравитц М.* Методы социальных наук. М., 1972.
31. *Рудич Ф.* Правляча еліта: її місце і роль в утвердженні української держави // Політичний менеджмент, 2008. №2.
32. *Рудич Ф.* Політичний клас України: тенденції становлення і дієздатність // Політичний менеджмент, 2008. Спеціальний випуск.
33. *Сидоренко М.* Проблема суб'єкта політичної модернізації в Україні і Росії // Політичний менеджмент, 2007. Спеціальний випуск.
34. Соціальна філософія. Короткий енциклопедичний словник. Київ-Харків, 1997.
35. *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
36. Телезвернення Президента України Віктора Ющенка з нагоди Дня Соборності 22 січня 2007 року // Офіційне інтернет-представництво Президента України. <<http://www.president.gov.ua>>.
37. Українська політична нація: генеза, стан, перспективи. К., 2003.
38. Утопический социализм. Хрестоматия. М., 1982.
39. *Филиппов А.* Теннис Фердинанд // Современная западная социология. Словарь. М., 1990.
40. *Шмид Е.* Макіавеллі // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера. К., 2002.
41. *Эккерман И.* Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1986.
42. Britain after the Glorious Revolution. L., 1969.
43. *Vîntu I. și Florescu G.* Unirea Principatelor în lumina actelor fundamentale și constituționale. Buc., 1965.
44. *Dahl R., Lindblom Ch.* Politics, economics and welfare: planning and politico-economic systems resolved in to basic social processes. N.Y., 1953.
45. Dogan Mattei și Pelassy Dominique. Cum șa comparăm națiunile. Sociologia politică comparativă. Buc., 1993.
46. Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon s dualizmus korában (1867–1892). Bp., 1952.
47. *Lenski G.* Power and Privilege. A Theory of Social Stratification. N.Y., 1996.
48. *Mauss M.* Divisions et proportion en sociologie. Ed. 2-me. Paris, 1927.
49. MacPherson C.B. Les tendencies mondiales de la recherche en sciences Politique // Revue Français de Science Politique, 1954. Vol. IV. №3.
50. *Poulantzas N.* Pouvoir Politique et classes sociales. Paris, 1968.
51. *Synoptikus (K. Renner).* Staat und Nation. Wien, 1899.
52. *Sturdza Dim.* Însemnătatea Divanurilor Ad-hoc din Iași și București în istoria Renașterii României. București–Leipzig, 1911. În 4 vol. Vol. 2.
53. *Șándor V.* Nagypari fejlődés Magyarországon. 1867–1900. Bp., 1954.

A TRIPLE “ETHNOHISTORICAL NATION–POLITICAL NATION–POLITICAL CLASS” IN EUROPEAN POLITICAL SCIENCE OF MODERN ERA AND CONTEMPORARY UKRAINE

Ivan Varzar

National pedagogical Dragomanov University,
Pyrogova Str., 9, Kyiv, 01601, Ukraine

A specificity of concepts of ethno-historical nation, political nation, political class is analysed. Their conceptual essence and correlation are investigated. The theoretical measuring of development of this triad is analysed. A complete description of such concepts as political nation, political class, ethno-historical nation is given. Their specificity in accordance with political opinion of Europe of New time and modern Ukraine are also determined.
Keywords: ethno-historical nation, political nation, political class.

Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010
Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 323.38

ДИХОТОМІЯ “ЕЛІТА – МАСИ” ЯК ОСНОВНИЙ МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО АНАЛІЗУ СУСПІЛЬСТВА

Світлана Наумкіна

Південноукраїнський національний педагогічний
університет ім. К. Ушинського,
вул. Старопортофранківська, 26, м. Одеса, 65020, Україна,
e-mail: pdpu@pdpu.edu.ua

*Подається становлення понять “еліта” та “маса” в історії політичної науки. Констатується, що еліта є одним з основних суб’єктів суспільно-політичного процесу, який впливає на хід його розвитку. Обґрунтовується положення про персоналізацію політичної діяльності еліти. Аналізується дихотомія “еліта–маси” як основний методологічний принцип політичного аналізу суспільства. Розглядаються взаємовідносини між елітою, яка управляє, і масами, якими управляють. Також наголошується на необхідності пошуку норм та правил для ефективності цих взаємин. Робиться спроба віднайти загальне і відмінне між такими поняттями як “лідерство” і “елітарність”.
Ключові слова: еліта, маса, політична еліта, дихотомія “еліта–маси”.*

Вивчення ролі та функцій правлячої еліти детерміноване істотними змінами в соціальній структурі суспільства, актуалізацією завдань компетентного керівництва, збільшенням числа деструктивних явищ, викликаних глибиною соціальної трансформації, у тому числі соціальною напруженістю.

Власне, саме вживання терміну “еліта” стосовно правлячого прошарку досить умовне, що вимагає чіткішого пояснення. Дати дефініцію та критерії “елітарності” непросто. Кожна історична епоха, кожен історичний поворот висуває свої специфічні вимоги до різних груп правлячої верхівки, відповідно впливаючи на їх формування. В будь-якому разі дихотомія еліта–маси є провідним методологічним принципом соціально-політичного аналізу суспільства.

Не дивлячись на те, що найбільш вагомим критерієм при визначенні політичної (правлячої) еліти визнається її вплив на процес ухвалення рішень, проте, під елітою не можна мати на увазі лише сукупність осіб, які безпосередньо приймають найважливіші рішення чи побічно впливають на цей процес. Так, відомий російський елітолог О. Гаман-Голутвіна, беручи за основу ресурсний потенціал еліт, описаний П. Бурд’є (а саме – багатовимірний соціальний простір, в рамках якого функціонують індивіди, що мають в своєму розпорядженні різні види капіталів: економічний, соціальний, символічний, культурний), додає ще такий тип капіталу, як силовий, володіння яким, на жаль, стає у ряді сучасних

пострадянських суспільствах усе більш значимим чинником. Капітал, що відноситься до того або іншого різновиду, може бути названий політичним, коли він задіяний в процесі ухвалення рішень з метою надання на нього впливу [1].

Аналізуючи проблему правлячої еліти, слід розглянути і введені Р. Ендрю-вайтом в науковий обсяг поняття “дійсної” і “потенційної” еліт. “Потенційна” еліта є групою, здатною і готовою зайняти в суспільстві ключові позиції, змінити на цих позиціях “дійсну” групу, яка в даний момент ще продовжує виконувати свої функції. “Потенційна” еліта – це еліта, яка готова до реалізації свого соціального впливу, але ще не реалізовує його насправді. Окремий випадок “потенційної” еліти – це контреліта, тобто еліта, що знаходиться в опозиції до “дійсної”. Остання може мати свій резерв, це так звана “резервна” еліта, здатна зайняти позиції “дійсної” еліти замість контреліти, що бореться за ці позиції [9].

Розглядаючи структуру елітарного прошарку, О. Соловйов вважає, що поняття “еліта – контреліта” абсолютно недостатні для його характеристики. Він посилається на підхід до типологізації елітарних верств польського політолога В. Мілановськи, який визначає тип елітарного прошарку залежно від виконання їх внутрішніми угрупованнями своєрідних функцій в політичній сфері управління суспільством. Особливу значущість має, на його думку, так званий селекторат, тобто особи, які потенційно готові до виконання професійних функцій в політичній сфері, іншими словами ті, хто робить вплив на висунення кандидатур в структури влади, і ті, хто сам готується до виконання цих ролей. Наступним сегментом елітарного прошарку В. Мілановськи називає “потенційну еліту”, тобто розрізнені елітарні угруповання, ще лише прагнуть до влади. Саме ця “потенційна еліта” після виборів ділиться на “самодіяльні еліти” і “правлячу політичну еліту” (відповідно перші – ті, хто програв вибори, але залишилися в полі прилюдної політики, другі – еліта, яка перемогла на виборах і тепер безпосередньо здійснює процес управління суспільством).

Правляча політична еліта (В. Мілановськи, так само як і О. Соловйов, не розділяє ці два поняття) теж не є однорідною, в ній завжди діють декілька функціональних угруповань: “групи вето”, “еліти в політиці”, “зв’язана група”. “Групи вето” різні дослідники розглядають по-різному. Наприклад, Ш. Ліндблом вважав, що такі групи чинять вирішальний вплив на процес ухвалення рішень за рахунок свого контролю за капіталом, а С. Файнер оцінював в якості вирішального чиннику орієнтацію на підтримку профспілок. Але, проте, всі сходяться в одному: “групи вето” здійснюють домінуючий вплив на процес ухвалення рішень, з’являючись тоді, коли реальна влада стає доступною не всім.

“Еліти в політиці” – це різновид невідбраної еліти, що складається з найбільш авторитетних представників інтелігенції, які за рахунок свого авторитету допомагають зміцненню позицій як правлячих, так і самодіяльних еліт.

“Зв’язана група” в елітарних угрупованнях є неформальним об’єднанням політиків, що чинять разом з “групами вето” домінуючий вплив на ухвалення рішень. О. Соловйов вважає цю групу найбільш таємничим елітарним угрупованням, оскільки це анонімне співтовариство, яке може включати і чиновників, і навіть тих, хто взагалі не володіє формальним статусом в системі влади. Але ядро даної групи складають ті, хто має вищі владні повноваження в державі. Інакше кажучи, дане угруповання діє в рамках напівтіньового і тіньового правління [8].

Багато дослідників схильні вважати, що еліта має власний, переважно далекий від офіційних і пропагованих поглядів світогляд, який О. Мясніков назвав “ідеологією правлячої меншості”. У еліті свої погляди на владу і державу, на розвиток країни, на суспільні проблеми, на народ і його участь в управлінні державою.

Таким чином, визнання вирішальної ролі політичної еліти в управлінні суспільством – реальність нинішнього і подальших етапів розвитку людської цивілізації. Еліта є одним з основних суб’єктів суспільно-політичного процесу, і поведінка цього суб’єкта, так само як і детермінанти його поведінки, виступають важливим чинником, що впливає на хід політичного розвитку і функціонування політичної системи в цілому.

Зміст поняття “еліти” стає конкретнішим через зіставлення з протилежним до нього поняттям в дихотомії “еліта – маси”. У цьому ракурсі доречно привести відомий вислів Ортеги-і-Гассета: “Лише ті, хто здатні подолати забобони великої кількості людей, – еліта” [2, 475].

Так, ще вчені Античності (Платон, Аристотель, Геракліт) підкреслювали необхідність нерівномірного розподілу суспільства, вважаючи, що “одні повинні правити, а інші їм підкорятися”. Елітарні ідеї Античності певною мірою розвинені в період Середньовіччя в творчості Томи Аквінського та в політичній думці в Європі Нового часу.

XIX століття – це час кардинальних змін соціально-політичного і економічного характеру, прихід мас у велику політику, а XX ст. – час безпосереднього торжества маси в політиці через представницькі інститути. Це новий стан суспільства знайшов своє відображення у ряді концепцій формування і функціонування правлячої еліти. Так, ще в кінці XIX століття Ф. Ніцше в роботі “По ту сторону добра і зла” звинуватив демократію в створенні можливостей для правління сірих посередностей для стадних інстинктів в політичній діяльності, які розвиваються і зміцнюються “в збиток мистецтву владарювання”, передрікаючи майбутній розпад європейської культури, повстання мас, початок царювання посередностей.

Родоначальник концепції елітарності В. Парето, обґрунтовувавши дихотомію класів і на цій основі фундаментальні відмінності в суспільстві, прийшов до висновку, що основною є відмінність між елітою і масою.

Одним із співавторів концепцій елітарності можна вважати і Хосе Ортегу-і-Гассета (“Повстання мас”), який, повторюючи своїх попередників – В. Парето, Г. Моску і Р. Міхельса, вважав, що “суспільство завжди є динамічна єдність двох чинників: меншості і мас. Меншість – це індивіди або групи індивідів, які якісно відрізняються від натовпу. Маса – це натовп людей, що не мають окремих ознак, які б їх виділяли” [7, 122.].

Отже, розглядаючи дихотомію “еліта–маси”, доцільно визначити саме поняття “маси”. Власне, воно еволюціонувало впродовж всього XX століття. Одним з перших трактувань “маси” в соціології було поняття натовпу, пізніше моделлю маси стала публіка, тобто велика група людей, які легко взаємодіють між собою і схильні до певних маніпуляцій. Наступним кроком в трактуванні категорії „маси” було виділення “латентної” і “актуальної” маси, яке запропонував Л. фон Візі ще в 30-і роки XX століття. Маса, яка не має певного соціального коріння, традицій,

була визначена Л. фон Візі як латентна, яка може легко перетворюватися в масу актуальну, активну, згодну до екстремальних дій.

У сучасній західній соціологічній і політологічній літературі існує велика кількість інтерпретацій категорії “маси”. На нашу думку, найбільш розповсюдженою є класифікація Д. Белла, який об’єднав ті трактування даного поняття, що найчастіше вживалися:

- маса як недиференційована множинність, стандартність поведінки і мислення, яка може передаватися всім групам населення (Г. Блюмер);
- маса як якість сучасної цивілізації, як показник некомпетентності (Х. Ортега-і-Гассет);
- маса як сукупність ідей в бюрократичному суспільстві, яка відзеркалює зорганізоване життя та механічну раціональність (М. Вебер, К. Маннхейм);
- маса як неорганізована частина суспільства, яка є апатичною, індиферентною, не пов’язаною з партіями, профспілками, яка не цікавиться політичними проблемами взагалі (Х. Арендт);
- маса як натовп, усередині якої люди втрачають свою індивідуальність і набувають відчуттів і інстинктів, властивих натовпу (Г. Лебон, Р. Тард) [4, 57–70].

Окремим аспектом зазвичай виділяють марксистський підхід до концепції мас, який базується на зіставленні мас і класів і ототожненні аналізованого поняття з класом пригноблених.

Ряд дослідників, розглядаючи проблему соціальної напруженості в сучасних суспільствах, вважають, що для багатьох країн характерне явище, що отримало назву аномія. Цей термін не новий, він був введений в соціологічну науку Е. Дюркгаймом. Визначення, яке наводиться в Оксфордському словнику, дане Уільямом Ламбардом в 1951 році, значно ширше за первинне тлумачення цього поняття і означає „декласований” стан суспільства, при якому для його членів втрачена значущість соціальних норм, що сприяє створенню безладів і веде до всюдозволеності. І тут застереження Платона 25-столітньої давності про згубність охлократії як всюдозволеності натовпу не втрачають значущість.

Враховуючи здібності Сталіна і Гітлера до “демагогічного обдурення мас”, можна стверджувати, що тиранія сукупної більшості (мас) було страшніше за тиранію одного. І ці два криваві періоди в історії людства можна, на нашу думку, віднести як до тоталітарного правління, так і до охлократичного.

Останніми роками в науковий оборот введено і таке поняття як „часткова елітарність”. При характеристиці даного феномену доречно пригадати принцип, згідно якого якісно нове ціле не утворюється усіма частинами цього цілого без відповідного стержня, а для цього необхідно в цю масу вдихнути якусь головну ідею, мету, завдання, яке і буде необхідним стержнем нової системи. Для еліти такою ідеєю є, з точки зору Н. Пряжнікова, ствердження власної гідності, але обов’язково на тлі деякої маси, не здібної до адекватних з елітою дій. Що стосується самої цієї маси, то для неї немає такого фону, бо вона сама є ним, тому феномен “часткової елітарності” ґрунтується на усвідомленій або неусвідомленій імітації цього “фону”, що змушує подібних до себе людей виступати в ролі “маси ще більш нижчого порядку”. Таким чином, навіть серед людей маси утворюються свої більш-менш “привілейовані” прошарки. Все це дозволяє зробити висновок,

що еліта і маси не є абсолютно автономними поняттями, які існують поза всяким зв'язком один з одним: ця дихотомія можлива лише за наявності обох складових частин і не може бути жорстко і назавжди визначена.

Історичний досвід довів, що, якщо в суспільстві немає еліти, чий інтелектуальний і культурний рівень набагато перевищує середній, то і середній рівень приречений на пониження, а все суспільство – на занепад. Причому ця обставина, на думку І. Коновалова, набуває свого роду закону управління. Він справедливо стверджує, що всякі спроби усунення елітарності наводили лише до погіршення, а то і просто дегенерації правлячої верхівки, або до охлократії – влади натовпу. Знищити еліту – означає відкрити дорогу ще більшій деспотії, бо відсутність елітарного прошарку або її слабкість і доводиться компенсувати використанням жорстоких форм управління [6, 253–268.].

Тут доречно виявити загальне і відмінне між такими поняттями як “лідерство” і “елітарність”. Так, В. Демідов, зокрема, намагаючись зробити це, поставив наступні питання: чи можливий лідер серед еліти і чи можливо еліта серед лідерів? Для відповіді на них він розглядає випадки, коли “один або декілька лідерів, втрачаючи лідерський статус, набувають якості члена еліти” (наприклад, комуністи-лідери робочого руху після перемоги соціалістичних революцій в багатьох країнах часто перетворювалися на “нову еліту”, одночасно перестававши бути справжніми лідерами). “Таким чином, елітарність за своєю суттю значніша, ніж лідерство, – пише П. Демідов. – Якщо елітарність є, то вона може знищити, розчинити в собі статус лідера, але не навпаки[5, 24–34.]”.

Одна з точок зору у суперечці про те, чи є лідерство невід'ємним елементом демократії, полягає в тому, що в ньому є потреба лише постільки, поскільки залишається другорядною роль народу. Інша точка зору, полягає в твердженні, що наше нинішнє приниження еліт або побоювання перед ними є анахронізм, який не дає побачити проблеми, що стоять перед нами, і це досить небезпечно для країни.

І, проте, жоден політичний режим не може вважатися стабільним без звернення правлячого прошарку до мас, без придбання довіри мас.

Автор вважає, що важливою особливістю сучасної політичної діяльності еліти є її персоналізація. Інакше ця діяльність, як мозаїка, розпадеться на фрагменти, які вже не сприйматимуться як єдине ціле. Доречі, як стверджує Джон Данн, нікому з мислителів ХХ століття не удалось представити контекст політичних дій в систематичній і всеосяжній манері[3, 43–75].

Обґрунтовувавши положення про персоналізацію політичної діяльності еліти, можна стверджувати, що суть її найбільш рельєфно відбита у відомій формулі: які конкретні люди, така і політика, що проводиться ними. Не випадково ті або інші історичні епохи названі іменами конкретних політичних діячів – епоха Цезаря, Бісмарка, Петра І, Леніна, Сталіна, Горбачова і так далі – і мають на увазі тим самим певний характер цього співвідношення.

Вражаючим прикладом групового мислення, що все ще виявляється при певних ситуаціях, наприклад, при ухваленні рішень, може служити поширений жарт комуністичної епохи: люди йдуть на збори, вже піднявши руки, аби голосувати за будь-яке рішення.

У критичний момент американської історії Бенжамен Франклін, учений і філософ, підкреслював, що, коли збирають багато людей, аби скористатися їх

об'єднаною мудрістю, то неминуче збирають разом всі їх забобони, пристрасті, помилки, їх місцеві інтереси та їх егоїзм. Якби всі люди віддавали абсолютну перевагу процвітанню суспільства, не було б потреби в діяльності правлячої еліти. В цьому випадку можна було б прийняти тезу Торо, яка свідчить, що краще всього той уряд, який менше всього управляє; більш того, найкращий уряд не управляє зовсім. А англійський історик Томас Маколей стверджував, що хороший уряд – не той, який хоче зробити людей щасливими, а той, який знає, як це зробити.

Протилежну точку зору відстоював один з перших президентів США Аврам Лінкольн, підкреслюючи, що правляча еліта повинна зробити для народу те, чого він не може зробити для себе сам. Інакше народ не потребуватиме ані еліти в цілому, ані уряду, зокрема.

Таким чином, в центрі уваги сучасних демократій виявляється пошук правильних взаємин між елітою, яка управляє, і масами. Тенденція посилення залежності еліти від мас, з одного боку, і усе більш широке усупільнення управлінських функцій – з іншого, зовсім не привели до безпосереднього збігу інтересів меншості, що управляє, і керованої більшості.

Владну вертикаль сучасного суспільства можна представити у вигляді трирівневої піраміди, верхній пласт якої – правляча еліта, потім – політичні групи, що здійснюють трансляцію рішень, які приймаються зверху, і маси, – як підстава піраміди. Демаркаційна лінія між елітою і масами визначається рядом конкретних чинників: особливістю політичної культури, історичними традиціями політичного розвитку, конкретним розставлянням політичних сил в країні і тому подібне.

Вказуючи на взаємозв'язок між рівнем розвитку суспільства і якістю правлячої еліти, М. Бердяєв вивів "коефіцієнт еліти", який є відношенням високоінтелектуальної частини населення до загального числа грамотних людей. Він вважав, що якщо коефіцієнт наближається до 1%, то це загрожує державі розпадом, застоєм в суспільному житті. Сама еліта перетворюється на замкнуту касту, позбавлену можливостей оновлення. Якщо ж коефіцієнт еліти складає більше 5%, то це означає, що суспільство володіє високим потенціалом розвитку.

Отже, в елітарності політичного процесу, усунутості мас від безпосередньої і повсякденної участі немає нічого протиприродного. По-перше, чисто технічно неможливо уявити собі, як могло б практично здійснюватися політичне життя, прийматися і проводитися політичні рішення, якби у всьому цьому на безпосередній і повсякденній основі брали участь мільйони людей. Сучасні суспільства просто не мають в своєму розпорядженні для цього практичних можливостей, не кажучи про всі складнощі досягнення в подібному випадку згоди, компромісів, єдності думок і тому подібне. По-друге, така участь відривала б людей від інших занять, вносячи тим самим дезорганізацію і дестабілізацію у всі сфери діяльності. По-третє, природна елітарність політики як явища є об'єктивний процес, підтверджений соціально-політичною практикою існування людських співтовариств.

Література

1. Гаман–Голутвина О. Определение основных понятий политологии // Полис, 2002. № 3. С. 97–104.
2. Гарин И. Воскрешение духа. М.: Терра, 1999. Т. 2.
3. Данн Дж. Политическая обязанность // Современная политическая теория. М.: NOTA BENE, 2001.
4. Данилюк А. Особливості сучасної стратифікації суспільства // Філософ. думка, 1999. № 4.
5. Демидов В. К вопросу о сущности элитаризма // Проблемы образования. Сб. научн. трудов. Новосибирск: НГАЭиУ, 1997.
6. Коновалов И. Политические элиты // Политология для юристов: курс лекций. М.: Юрист, 1999.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии, 1999. № 3. С. 120–145.
8. Соловйов О. Культура російської еліти: спокуса конституціоналізмом? // Політична думка, 2005. № 1–2. С. 26–48.
9. Эндрувайт Г. Элиты и развитие: теория исследования влияния элит на процессы социального развития // Зарубежная политическая наука: история и современность. М.: ИНИОН, 1990. Вып. 1. С. 238–245.

DICHOTOMY “ELITE – MASSES” AS A BASIC METHODOLOGICAL PRINCIPLE OF SOCIAL-POLITICAL ANALYSIS OF A SOCIETY

Svitlana Naumkina

South-Ukrainian C. Ushynskyi national pedagogical University,
Staroportofrankivska Str., 26, Odesa, 65020, Ukraine,
e-mail: pdpu@pdpu.edu.ua

A formation of concepts “elite” and “mass” in the history of political science is given. It is stated that the elite is one of the main subjects of socio-political process which influences the course of its development. A position of personalization of political activity of elite is substantiated. A dichotomy “elite–mass” as a basic methodological principle of public policy analysis is analysed. A relationship between elite, which manages and masses, which are managed is considered. A need of finding the rules and regulations for the effectiveness of these relationships is also emphasized. An attempt of finding common and different between such concepts as “leadership” and “elite” is made.

Key words: elite, mass, political elite, dichotomy “elite–mass”.

Стаття надійшла до редколегії 2.06.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 32.001:165.75

ЛЮДИНА І СУСПІЛЬСТВО В СИТУАЦІЇ ПОСТМОДЕРНУ: ФІЛОСОФСЬКО-ПОЛІТИЧНІ ДЕТЕРМІНАНТИ

Володимир Горбатенко

Національний педагогічний університет імені М. Драгоманова
вул. Пирогова, 9, м. Київ, 01601, Україна

Проаналізовано ідеологічний відкат історії від модерну до постмодерну. Визначено специфіку кризи ідентичності між старими й новими формами людського буття. Досліджено заперечення універсальних моделей суспільно-політичних перетворень у відповідності до постмодернізму. Також означено політико-філософські детермінанти відношенні людини і суспільства у ситуації постмодерну.

Ключові слова: постмодерн, ідентичність, постмодерність, особистість.

Політика як одна з форм регулювання соціальних відносин є частиною усіх сфер людської життєдіяльності, вирішально впливає на інтереси мільйонів людей. Від якості її здійснення залежить майбутнє суспільства, його стабільний розвиток і добробут громадян, які до нього входять. У теперішній ситуації вона значно більшою мірою, ніж у попередні часи, потрапляє в залежність від магнетизму культури, в межах якої зіштовхнулись корінні властивості модерну і постмодерну. Протистояння характерних для їхнього розвитку субстанцій, зокрема, включає: з одного боку – атеїзм, економічну домінанту, масовізацію і пріоритет матеріального; з іншого – релігійність, міжгалузовий інституціональний синтез, пріоритет особистості й постматеріального в суспільному розвитку.

В епоху постмодерну захиталися фундаментальні основи людської душі. У відповідності з цим в наукових підходах, в тому числі й в українському суспільствознавстві, відбувається складний і суперечливий процес переоцінки аксіологічних орієнтацій сучасної людини. Попри хворобливі колізії цього процесу, в умовах постмодерну людина творчого складу отримує небувалу досі свободу, що базується на конструктивній основі духовності, завдяки якій людина набуває здатності живучи в суспільстві дистанціюватися від нього і самостійно критично осмислювати усі аспекти і сфери його життєдіяльності.

Поняття “постмодерн” (або “постмодернізм”), що позначає сучасний цивілізаційний злам, “не стільки виявляється новою історичною епохою, скільки часом інтенсивного прояву суспільних та природних проблем нової якості” [24, с. 152]. Характеризуючи постмодерн, сучасні російські філософи Н.Терещенко і Т.Шатунова зазначають: “Усе годиться і все поєднується. Висока класика і рекламний ролик. Своєрідний тріумф феномена “усякого–будь-якого”. Колажність, фрагментарність свідомості і культури, гра смислами, образами стає нормою. Все не просто має право на існування, а мирно уживається поряд одне з одним, не

зливаючись, однак, у єдине ціле, залишаючись самостійними фрагментами» [39, с. 97]. Постмодернізм є ареною, на якій самостверджуються різноманітні сучасні ідеології – фемінізм, постструктуралізм, мультикультуралізм, постколоніалізм та ін. В цьому контексті американський вчений Ігаб Гассан слушно зауважує: «Ми маємо не тільки постмодерністську архітектуру, мистецтво, літературу, кіно, музику, танці й театр; ми також маємо постмодерністську політику, телебачення, технології, моду, спосіб життя, подорожі, інтер'єр та кухню» [8, с. 23].

Наближеного до сучасного розуміння зазначений термін набув у А. Тойнбі, який 1946 року визначає постмодернізм як якісно новий етап у розвитку західноєвропейської культури. Започаткований наприкінці XIX ст., цей етап ознаменувався, на думку вченого, «переходом від політики, що спирається на мислення в категоріях національних держав, до політики, що враховує глобальний характер міжнародних відносин» [40, с. 57]. Дещо пізніше, у 60-х рр., коли висловлена А. Тойнбі думка матеріалізувалась у суспільно-політичній реальності й коли виникли нові явища, які раніше передбачити було просто неможливо, поняття «постмодерн» набуло в дослідженнях американських соціологів і критиків значення більш-менш адекватного якісним характеристикам соціально-культурного часу.

Виходячи з досвіду осмислення постмодерну в новітній літературі, можна запропонувати його узагальнене визначення. Під постмодерном сьогодні розуміють:

1) нову тенденцію в культурному самоусвідомленні розвинених західних суспільств, яку сучасний французький філософ Ж.-Ф. Ліотар характеризує як «недовіру стосовно мета оповідей», вихід з обігу «метанаративного механізму легітимації» попередньої епохи, котрий тримався на звернених у майбутнє «великих завданнях» людства – ідеях прогресу, послідовного розвитку свободи, емансипації особистості, великої мети і великого героя, універсальності знань, індустріально-технічного розвитку, звільнення людства від тягара повсякденної праці;

2) глобальний стан цивілізації трьох останніх десятиліть XX ст., в умовах якого не тільки зникає визначеність, а й з'являється «безкінечна кількість невизначеностей», які дають розуміння, що «ми маємо справу не з «новим світовим порядком», а з неспокійною, надломленою планетою» [17, с. 407];

3) новий напрям у соціальній теорії, який ставить за мету пояснити вищезазначені явища і процеси, «стимулює розробку багатомірних уявлень про пріоритети, цілі й завдання людства, ініціює виникнення поліваріантних способів, засобів, стратегій їх здійснення» [36, с. 65].

Зазначене поняття, поряд з іншим, застосовується з кінця 60-х рр. до характеристики новацій у соціально-політичній сфері, основою яких постає так звана «ситуація постмодерну». За цієї ситуації, з одного боку, виникають умови, в яких предмет повстає проти людського впливу, відповідаючи на нього протидією, а порядок речей прагне «помститися» за спроби його перетворення, прирікаючи таким чином на поразку будь-які глобальні модернізаторські проекти» [28, с. 238]. З іншого боку, теорія постмодернізму постає «логічним продовженням класичної концепції модернізації в умовах технологічної революції і переходу до технотронного (інформаційного) суспільства на Заході» [25, с. 8]. Ситуація

постмодерну орієнтує на подолання етики антропоцентризму з його ставленням до навколишнього світу як до засобу самоутвердження в ньому людини-господаря, абсолютного володаря та повелителя.

Характер відмінностей між епохами модерну і постмодерну сьогодні вже недостатньо розглядати на рівні нюансів, котрі цікавлять лише вузьке коло фахівців з езотеричних знань. На думку О. Панаріна, ці зміни є такими, що “декотрі з попередніх форм соціального і політичного життя стають просто неможливими», а люди, які займаються вивченням цих процесів (постмодерністи) – “це люди рубежу культурних формацій, яким дано порівняти попередній і новий дух” [25, с. 93]. Лінійний час – лише одна з багатьох схем, якими оперує постмодернізм. Постмодерністський час поліхронічний; це комбінація різноманітних часових схем: лінійної, міфологічної або циклічної, зворотної, коливальної, спіральної, пунктирної, трансцендентної або сакральної тощо. За визначенням Ігаба Гассана, дату народження постмодернізму визначити неможливо. Це явище “водночас діахронічне, історичне й теоретичне, хронологічне й феноменологічне” [12, с. 76].

На думку Умберто Еко, постмодернізм – не фіксоване хронологічно явище, а певний духовний стан, властивий представникам різних епох: “у будь-якої епохи є власний постмодернізм”. Однак, за словами Д.Затонського, “попередні “постмодернізми” ще жодного разу не відвойовували собі тієї рідкісної глобальності, яка відрізняє сьогоднішній, – можна сказати, “істинний” постмодернізм” [29, с. 136]. Постмодернізм неможливо визначити, він підлягає лише інтерпретації.

У постмодернізмі заперечується можливість існування єдиного для всіх учасників політичного процесу образу реальності, який можна точно вивчити і пояснити. Навколишній світ створюється віруваннями і поведінкою людей.

Постмодерн пронизує усі ланки суспільного життя. У політиці він виявляється в деінституціоналізації масового руху протесту, у спонтанних політичних акціях, які залишаються поза межами контролю скільки-небудь сталої організації; у значній перевазі емоційного, ірраціонального над раціональним; у постійному порушенні стабільності, однастайності.

Постмодерністська свідомість орієнтована на постійне оновлення, пошуки особистісної свободи. Консенсус для неї можливий лише як тимчасовий, локальний стан. Вона веде постійну війну з ідеологічними амбіціями тотальності в ім'я гри відмінностей, яка ніколи не завершується. Вольфганг Вельш зазначає, що Постмодерн починається там, де закінчується ціле, тотальне. А тому всюди, де спостерігаються спроби ретоталізації, постмодерн – в опозиції. Розуміння постмодерну виходить з плюралістичного бачення світу. Він не лише антиталітарний за соєю суттю, а й позитивно налаштований до історії та звернень у майбутнє. В історії становлення духу він шукає джерело свого ставлення до дійсності. В майбутньому – альтернативні детермінанти людського співжиття і розвитку особистості.

Відомий теоретик Ігаб Гассан виділяє наступні ціннісні детермінанти постмодерну:

- невизначеність, неясність, прогалини проглядаються у постмодерністських витворах мистецтва і філософських концепціях; замість логічного і монологічного мислення з'являється “діалогічна уява”;

- виникає фрагментаризм, що виявляється в недовірі до “тоталітарного синтезу”, в схильності до парадоксів, в акцентуванні на “розламах”;
- заперечуються авторитети; в літературі це означає “смерть автора”, коли зупиняється його влада над читачем; в політиці – кінець авторитетних держав, сильних лідерів;
- починає домінувати іронія, яка виявляється у грі, алегорії в політиці, літературі, мистецтві;
- постає змішування звичних жанрів мистецтва, запозичення одними жанрами творчих силів, методів інших.

В умовах постмодерну заперечується ідеологія і практика володарювання, домінування, насилля, війни на користь цінностей плюралізму, рівноправного діалогу, дискурсу, миру й згоди. Постмодернізм розлучається з усіма формами монізму, уніфікації і тоталізації, з обов’язковими утопіями та іншими прихованими формами деспотизму – і переходить до ідеї множинності й різноманітності, до конкуренції парадигм, співіснування різнорідних елементів.

Загалом ХХ століття можна вважати епохою поступового розпаду Модерну. Несвідоме і підсвідоме, сновидіння, воля, інтуїція заперечують логіку ідеально змодельованої реальності, пізнавальні можливості людини. Результати розумної діяльності людини постійно зводяться до самозаперечення, домінування стихійних сил над розумом творця. Відчуження людини від виробництва, відрив її від коріння, абсурдність перемоги революцій, самознищення людства у світових війнах – ось далеко не повний перелік “здобутків” епохи Модерну напередодні її занепаду. Над людиною повсюдно знущається іронія історії з її потворними гримасами ірраціоналізму. Вся історія в умовах постмодерну стає сучасною.

Постмодерна реальність, яка розвинулась в якості домінанти у західному світі до певної міри поступово, в пострадянській реальності набула ознак соціально-політичної невизначеності і навіть катастрофічності на рівні індивідуальної свідомості. Характеризуючи перспективи російської культури, Йосип Бродський у 1994 році зауважував, що Росія у найближчому майбутньому “вже не буде на передньому краї соціальних і культурних змін», оскільки був упущений унікальний шанс реалізації іманентного їй масового суспільства. Що ж стосується повернення до капіталізму, то останній – «це атомізація суспільства, особливо культурна атомізація», а отже зазначене повернення слід розглядати як втрачену можливість поступального самобутнього розвитку. Розвиваючи свою думку, поет зазначає, що “ідея організації масового суспільства, соціалістична ідея, не дивлячись на все наше презирство до цього слова, ніколи не помре”. Масове суспільство, до якого апелює Й.Бродський і яке є вірогідною перспективою людства, в майбутньому повинне було б характеризуватися “збереженням егалітарного відчуття, відчуття рівності”, а також відсутністю «сьогоднішнього шкурного себелюбства, в яке всі заглиблені», неприпустимістю «грядущого Хама», Звіра в людській подобі.

Кризовий характер ідентифікаційного процесу виник в умовах різкого переходу від одного типу соціально-політичного життя до іншого, від залежного, але чітко визначеного існування за загальнозрозумілих уявлень щодо характеру суспільного ладу до невизначеної ситуації з необхідністю суспільного та індивідуального вибору. Ця ситуація створила у свідомості людей суперечливість, що

полягає в пошуку свого місця між старими й новими формами буття, врівноваженні двох протилежних полюсів свідомості. Наслідком цього є множення нових неетатистських форм проявів кризи ідентичності, які являють собою неабияку перешкоду на шляху до загальнонаціонального об'єднання населення України в умовах існуючої політичної системи.

Все це, зрештою, й виливається у розширення поля ідентифікаційних установок, які набувають полярних ознак — від мирного співіснування до відкритої конфронтації. Основними проявами такої полярності є:

- розрив між утвердженням пріоритету особи в суспільно-політичному розвитку та широким декларуванням ідеї пріоритету загальнодержавних, загальнонаціональних інтересів;
- відсутність гармонії між національною ідентифікацією та іншими різновидами колективно-культурної ідентифікації;
- суперечливість між міфами про національну ідентичність та реальними потребами, інтересами і прагненнями окремих груп, категорій населення;
- надмірна увага масової свідомості до ідеологічних (насамперед, національно забарвлених) цінностей і низький рівень соціально-прагматичних пропозицій у процесі реформування суспільного організму.

Криза ідентичності в українському суспільстві проявляється в агресивному відторгненні всього нового, незвичного, "чужого". Не зупиняючись на цьому, свідомість перехідного типу фіксує, створює образи «чужого», «ворога». Звідси — гіпертрофований характер ролі традиційних каналів соціальної ідентифікації. Виникнення етноцентричних, войовничих (націоналістичних, соціалістичних, шовіністичних) позицій перетворюється на одну з форм подолання комплексу неповноцінності, властивого маргінальним верствам населення, або виступає своєрідною сатисфакцією для тих, хто втратив після переорієнтації системи політико-ідеологічних цінностей можливість самоідентифікації в системі визначених правлячою верхівкою координат. Однією з проблем соціально-політичної ідентифікації в Україні виступають крайні уявлення, які уживаються у свідомості політичних лідерів, представників політичної еліти.

Подолання кризи ідентичності в сучасних умовах повинне включати:

1) вироблення системи стійких інституційних орієнтирів, відповідних сучасному етапові модернізації українського суспільства, насамперед подолання віртуальних колективних та індивідуальних орієнтацій, звернених у минуле, творення реального ціннісного, нормативного й інституційного порядку та утвердження на його основі істинного ідентифікаційного процесу;

2) наповнення ідентифікаційних практик новим змістом, з орієнтацією на поєднання у свідомості суб'єктів суспільно-політичного розвитку реального й символічного світосприйняття, адекватне співвіднесення групового та особистісного рівнів національної ідентичності з процесами національно-державного вдосконалення конкретного суспільного організму;

3) розуміння на рівні державної влади подвійної природи оксиденталізації (вестернізації), пов'язаної, з одного боку, з привабливістю західних стандартів споживання, рівня життя, індивідуальної свободи для громадян України й необхідністю їхнього утвердження у національну суспільну практику і, з іншого боку, — з можливістю втрати традиційної культури, способу життя, усталених соціаль-

них зв'язків, які розвивалися тисячоліттями і складають основу культурно-історичної самобутності українського народу; перехід у процесі цілеспрямованого утвердження модернізації від стихійного вестернізованого світосприйняття до усвідомленого розвитку національної повноцінності, впевненості у спроможності національної культури органічно поєднувати в собі кращі зразки її власних і запозичених елементів;

4) освоєння плюралістичного типу самоідентифікації особистості, який передбачає вільний, творчий, відкритий особистісний пошук і вибір, зміну принципу взаємодії між групами людських спільностей, який "раніше був побудований на жорсткій і навіть агресивній опозиції "ми" і «вони», а тепер ґрунтується на принципах співіснування, співробітництва і уявлення про всі групи, спільності як підрозділи планетарної спільноти, світової співдружності" [44, с. 187–188].

Постмодернізм, який у 60–70-і роки Іґаб Гасан, Леслі Фідлер та ін. дослідники ідентифікували як світовідчуття і стиль у розвитку західної культури, поступово під впливом деколонізації трансформувався у "геополітичну постмодерність" (термін запроваджений Іґабом Гассаном), що включає боротьбу локалізму й глобалізму, центру та периферії, меншостей й більшостей; конфлікти між маргіналіями, меншинами, фрагментами. У цьому зв'язку Іґаб Гассан під час міжнародної конференції, присвяченої американській літературі другої половини ХХ ст. (Київ, 25–27 травня 1999 р.) слушно зауважив: "Від того, як ми вирішимо, узгодимо чи просто відреагуємо на ці конфлікти залежить майбутнє Києва, Інсбрука, Милуокі. Але зробити це можна лише за умови духовної переорієнтації" [8, с. 27].

Спираючись на досягнення сучасної політичної теорії, можна припустити, що за умов зміни епох, ціннісної основи цивілізаційного розвитку об'єктивні підстави має поєднання процесу модернізації суспільства з процесом постмодернізації. Заслуга постмодерністів полягає в тому, що вони "сконструювали такий політичний барометр, який дозволяє нам, хто не помічає свого заглиблення у нове середовище, зафіксувати суттєву зміну "атмосферного" тиску" [8, с. 27]. Подібна фіксація може серйозно вплинути на попередження різних дисонансів, забезпечить адекватні дії і реакції усіх суб'єктів політики. Зрештою, у політиці підвищення ролі людини і розвиток принципу суб'єктності означають поглиблення демократичних начал державного устрою.

"Постмодернізація" у політологічному плані може бути визначена як сучасна, більш досконала форма модернізації, що передбачає перехід від традиційного чи сучасного суспільства до постсучасного, – здатного забезпечити собі стабільність, життєздатність і розвиток на основі багатоаспектних підходів з максимальним використанням властивостей окремих індивідуумів, інституційно-інформаційного та соціального потенціалу, оптимального поєднання традиційних і сучасних цінностей, збереження особливостей і неповторності буття певного соціуму. О.Солженіцин, зокрема, звертає свій погляд у бік християнської церкви й у зв'язку з цим зазначає: "Справа в тому, що світські, мирські цінності в постмодерністському суспільстві перебувають в тотальному антагонізмі одна до одної. Кожна з них є для самої себе найвищою. Уникнути хаосу можна, лише інтегрувавши їх трансцендентною цінністю. Носієм цієї цінності є християнська Церква, якій притаманний універсалізм" [6, с. 161].

Відмінність постмодернізації від модернізації полягає в переорієнтації її завдань з огляду на зміну суспільно-політичної ситуації в сучасному світі. Потребу в такій переорієнтації зумовлюють наступні чинники:

- зростання ролі симуляцій дійсності у засобах масової інформації, дематеріалізація науки і техніки;
- загострення екологічної проблеми і виникнення кризи ідеології економічного зростання, ідеї прогресу, утопічних сподівань на необмежене панування людини над природою;
- домінування тотального плюралізму, утвердження нігілізму й міфологізації дійсності в суспільно-політичній практиці;
- поява пост-утопічної антипрогресивної свідомості, здатної впливати на відновлення історичної природи людини й суспільства у своїх правах;
- зміщення акценту з економічних досягнень як найвищого пріоритету в бік утвердження якості життя, розвитку можливостей індивідуального самоствердження людини;
- пониження ступеня довір'я суспільства до ієрархічних інститутів, бюрократизації й централізації;
- падіння значимості політичної, економічної влади й наукового авторитету;
- виникнення груп населення (переважно молоді) з новими формами поведінки, які означають відхилення від усталених традиційних норм;
- відхід значної частини населення від інструментальної раціональності і зростання прихильності до вищих цілей, духовних запитів;
- синтез наукових і релігійних знань у їхньому прагненні зберегти почуття єдності, порядку і гармонії людського буття;
- пошук нетрадиційних шляхів осмислення ролі економічних явищ у житті суспільства; тлумачення суспільного виробництва не лише як виробництва матеріальних благ, а й як комплексу можливостей самореалізації індивіда, що передбачає включення в рамки цього процесу фактично усіх сторін людського життя.

Характерною особливістю трактування сутності постмодерного суспільства є втрата дослідниками відчуття його наперед визначеної цілісності, а так само і вживання щодо поняття «пост модернізація» терміну «парадигма» є, на нашу думку, не зовсім коректним з огляду на його семантичний зміст. Зазначений термін похідний від грецького *paradeigma* і перекладається як приклад, зразок. Подібне смислове наповнення є органічно чужим для процесу постмодернізації. Дослідження, здійснювані в аспекті виявлення парадигми, згладжують суперечності, тоді як консенсус — «це горизонт; він завжди недосяжний». Окрім того, завжди з'являється хтось, щоб розладнати «розумний» порядок [23, с. 146]. Тож постмодернізація, як явище до певної міри протилежне модернізації, тяжіє у семантичному відношенні до опозиційного парадигмі семантично-смислового терміну «синтагма», похідного від грецького *syntagma* (буквально — разом вибудоване, поєднане).

У даному випадку ми вдаємося до семантичного позначення феномену постмодернізації з метою усвідомити це явище як таке, що в теоретичному плані характеризується багатоаспектністю підходів і в практично-соціальному

– співіснуванням різнорідних елементів. Якщо парадигматика символізує собою одномірність, нетерпимість і абсолютизацію протилежностей, то синтагматика, навпаки, – дає змогу поєднати у свідомості множинність контрастних елементів і, відповідно, тлумачити постмодернізацію як безперервний процес творіння нового світу, як цілісну мозаїку, в якій кожна часточка (одиниця будь-якої складності, тьмяності чи яскравості, утвердження форми чи змісту) має самодостатнє і самоцінне значення. Висловлене підтверджує відомий знавець політичного характеру постмодернізму З. Бауман, який визначає останній як кінець безальтернативного «суперпроекту», що не визнає множинності і приписує рецепти того, як влаштувати людські справи раз і назавжди [45, с. 69–81].

Утвердження постмодернізації пов'язане зі змінами, які відбуваються у світі в останній чверті ХХ ст., насамперед у передових західних країнах. Ці зміни пов'язані з переходом від суспільства індустріального типу з домінуючою в ньому цінністю інструментальної раціональності до постіндустріального, де домінуючими стають цінності постмодерну, які несуть із собою «ряд різноманітних соцієтальних змін, від рівно прав'я жінок до демократичних політичних інститутів і занепаду державно-соціалістичних режимів» [14, с. 39]. Один з відомих теоретиків постіндустріалізму Майкл Раєн критикує традицію постіндустріалізму, послугуючись працями Дерриди та французьких деконструктивістів. Він висловлюється на підтримку феміністського та інших альтернативних соціальних рухів, шукає порятунку від суспільної руйнації в плюралістичній стратегії, де проблеми розв'язуватимуться залежно від ситуації та складу учасників. «Однак це релятивістська фікція і політика моменту. – справедливо зауважує провідний західний соціолог Б. Франкел. – Адже якщо плюралістично налаштовані учасники в специфічних ситуаціях муситимуть ставити та розв'язувати проблеми без постійного звертання до певного апріорного набору абсолютів, це означатиме випробування можливості колективного співробітництва в надії на те, що кожна ситуація підкаже новий набір цінностей і нових рішень. Або ж різноманітні плюралістично налаштовані групи вироблять і визначать інтереси, які можуть стати загальними і які засновані на раціональних критеріях, таких як справедливість і усунення дискримінації, пов'язаної з тендерними, расовими та іншими відмінностями, водночас зберігаючи свої власні культурні особливості, або ж вони наражаються на ризик хаосу й дезінтеграції, якщо кожна група заперечує необхідність побудови більшої громадянської ідентичності» [41, с. 199–200].

Одним з домінуючих в умовах формування постсучасного суспільства можна вважати процес індивідуалізації, в центрі якого перебуває людина як основний об'єкт і суб'єкт модернізаційного процесу в його сучасному розумінні. Невизначеність як ознака постмодерну тісно пов'язана з домінуванням цього процесу. Людина постмодерну отримала щасливу можливість відчутти вільний політ у позбавленому часових і територіальних меж безмежному просторі культури. Разом з тим у контексті постсучасності індивідуалізація постає не як результат виділення і вдосконалення відносно самостійного суб'єкта історичного розвитку, а швидше як процес «визначення меж “безмежної” особистості, пошуку шляхів її порятунку від самої себе» та втілення «обмеженої самоактуалізації “Я” натомість “імперського образу ества минулого”» [26, с. 184].

Взаємовідносини особистості із суспільством завжди хвилювали людей. Сам термін «особистість» має досить давнє походження. У Стародавній Греції

він означав театральну маску, яку актори використовували під час вистав з метою надати кожному персонажеві того вигляду, якого вимагав його характер. З часом вказаний термін поширився на самого актора й на ту роль, яку він виконував. І оскільки маска зображала той чи інший тип із реального життя, поняття «особистість» наблизилось до його сучасного розуміння. Остаточно цей термін було переосмислено і офіційно зафіксовано як такий, що характеризує окремого індивіда, у римському праві. З того часу його вживають щодо окремого громадянина як юридичної і релігійної особи, нащадка своїх предків, наділеного ім'ям і власністю.

Мислителі всіх часів намагалися досягнути феномен людини та її місце в системі соціальних відносин. Ця проблема належить до розряду вічних, оскільки однозначної відповіді щодо неї не існує дотепер. Е. Дюркгейм розглядав індивіда як антипод соціальності, колективності, віддаючи свої симпатії “соціальній реальності”, “колективним уявленням”, “колективній свідомості”, суспільству як джерелу вищих вартостей. К. Маркс, не відділяючи індивіда від сім’ї, розглядав дане соціальне утворення нарівні з іншими суб’єктами суспільного розвитку: людством, класами, націями, державою. М. Вебер, відмежовуючись від орієнтації на соціальні тотальності (класи, суспільство, держава та ін.), основою соціального розвитку вважав осмислену “ціле раціональну” поведінку окремого індивіда. Він вважав, що соціальні тотальності самі по собі не здатні діяти цілеспрямовано і осмислено, а тому їх не слід вважати на рівні з собою суб’єктами суспільного розвитку. Назвавши свою епоху «розчаклованим світом» і поставивши в центрі своєї концепції проблему індивідуального вибору, М. Вебер найближче підійшов до теперішнього розуміння місця людини в сучасному світі.

З переходом західного світу в 70-і роки XX ст. до постсучасності західна людина Нового часу потрапила у ситуацію вибору вдруге після виходу із традиційного стану часів пізнього середньовіччя. В силу цього зазначений процес відбувається в західному суспільстві значно м’якше. Слід урахувати й те, що західна людина має довголітній досвід життя в умовах свободи. Однак, сучасні дослідники відзначають, що явище персоніфікації та індивідуалізації всіх суспільних відносин обумовлює “колосальну фрагментацію соціального суб’єкта” і водночас “втечу від інститутів”. З цієї обставини навіть виводиться тенденція до нової архаїки [1, с. 43].

Українська людина разом з іншими пострадянськими суб’єктами (або радше об’єктами) соціально-політичних змін потрапила в обійми необхідності вибору після жорстких, але до певної міри комфортних обіймів традиційного існування в тоталітарній державі. Остання “виступала в ролі головного вершителя людської долі, в особі держапарату і партапарату “карала і милувала”, була для більшості людей чимось «на кшталт господа бога, строгого, але справедливого» [18, с. 31].

Філософсько-політологічне розуміння проблеми особистості в постсучасному суспільстві достатньо глибоко розкрито у працях Р. Інглегарта, М. Кастельса і А. Етціоні. Пояснюючи особливості культурного зсуву у зрілому індустріальному суспільстві, Р. Інглегарт пише: “Змінилося все: стимули, які спонукають людину до праці, протиріччя, що стають причинами політичних конфліктів, релігійні переконання людей, їхнє ставлення до розлучень, абортів, гомосексуалізму,

значення, яке людина надає створенню сім'ї і народженню дітей" [27, с. 249]. У відповідності з цим міняються базові цінності суспільного розвитку. Їх носіями виступають покоління людей, формування яких розпочалося у 70-і рр. й одержало в західній науці назву "міжгенераційного процесу зміни цінностей". Що ж змінюється в суспільстві і чого хочуть від життя нові покоління людей? Спробуємо вичленити головні акценти у творах вищеназваних західних дослідників.

У людей західних країн з високим матеріальним достатком поступово відбувається зміна орієнтації від опікування матеріальним добробутом і фізичною безпекою у бік піклування про якість життя. На зміну матеріальним цінностям поступово приходять постматеріальні. Постматеріалізм як тип ціннісної орієнтації має більше шансів порівняно з матеріалізмом у питанні впливу на суспільно-політичну ситуацію початку XXI століття, оскільки його носії відзначаються вищим рівнем освіти і доходів, політичної активності, цілеспрямованості.

Характерними особливостями цінностей, на які орієнтуються постматеріалісти, є:

- відмова від ставлення до економічного успіху як основної мети людської діяльності;
- прагнення до створення середовища однодумців з орієнтацією на цікаву, осмислену працю, духовно-моральне єднання;
- зосередження енергії на забезпечення соціального статусу і покращення якості життя;
- заміна релігійних та інших традиційних орієнтацій нерелігійними, пов'язаними зі свободою індивідуального самовираження;
- відкритість і готовність до сприйняття соціально-політичних і культурних змін.

Важливою особливістю нинішнього розвитку західного суспільства є поява груп індивідів, які характеризуються «самобутністю, спрямованою в майбутнє» (М. Кастельс). До основних різновидів такої самобутності відносяться:

- активізація територіальних громад з появою структур, здатних швидше адаптуватися до глобальних процесів сучасного світу (поява вільних економічних зон, повернення на історичну сцену міста-держави і т. ін.);
- розвиток фемінізму, гендерних ідей як прагнення до усунення поділу соціальних інститутів за ознакою статі;
- розгортання і політизація екологічного руху, прагнення екологів до інтеграції людства і природи, до контролю за використанням простору в інтересах людей і природи.

Утвердження постматеріального начала в структурі сучасної цивілізації є, насамперед, проблемою морально-духовного порядку. А це якраз і є та принципова відмінність орієнтацій людини, на яку звертав увагу ще на початку XIX ст. Ф. де Шатобріан: "У матеріальному світі люди об'єднуються для праці, суспільність трудящих йде різними шляхами і скоріше приходить до мети; спільними зусиллями люди побудують піраміди, вивчивши кожен свій предмет, зроблять відкриття в науках, дослідять всі куточки фізичної світобудови. Чи точно таким же є стан справ у світі духовному? Скільки б не об'єднували свої зусилля тисячі голів, їм ніколи не створити шедевр, який наодинці створив Гомер" [43, с. 586].

Як справедливо зауважив А. Неклеса, за відсутності високого духовного горизонту особистості суспільство втрачає значиму соціальну перспективу [43,

с. 586]. Першочерговість ролі особистісних якостей у розумінні духовності ХХІ століття, на думку українського філософа С.Кримського, визначається вимогою утвердження так званої монадної особистості, здатної репрезентувати свою націю, свою культуру, свою епоху і тим самим маніфестувати індивідуальну іпостась універсального досвіду. Подібні яскраві індивіди існували й раніше, як вожді, пророки, мудреці, та скоріше це були лише вияви унікальності. «Однак нині щільність соціальних зв'язків виросла настільки, що формування монадних особистостей стає поширеним явищем. Не випадково кінець II тисячоліття нашої ери характеризується кризою масових політичних партій. Історія показала, що такі монадні особистості, як М.Ганді, М.Л.Кінг, Мати Марія, А.Сахаров і О.Солженіцин, В.Вернадський і М. Грушевський відіграли у ХХ столітті значно більшу роль, ніж усі політичні партії разом узяті» [21, с. 12–13].

Носії індивідуальної самобутності створюють досить своєрідне суспільство, яке М.Кастельс називає «суспільством мережових структур», здатним продукувати дві самобутності — суспільного опору і зверненості в майбутнє, які можуть виникнути «у таких просторах, на основі таких умов і таких процесів, які характерні для кожного конкретного інституційного і культурного контексту». А це означає, що й на українське суспільство в найближчому майбутньому чекають зміни схожого характеру. Подібні індивідуально-групові орієнтації, звернені в майбутнє, можна розглядати як прагнення до створення «живого житла живого життя» (Ю. Карякін), законом яких є множення різноманітності форм життя, виявлення і примноження «особистісної і національної духовної неповторності», ствердження істини: «Чим різноманітніше життя, тим воно живіше, тим воно безсмертніше» [16, с. 637–638].

У західному суспільстві на особистісному рівні все помітнішою є орієнтація на забезпечення соціального порядку і справедливого існування через спроби синтезу елементів традиції і сучасності, пошук балансу між універсальним характером прав людини і спільним благом. А.Етціоні стосовно цього пропонує так зване «нове золоте правило», покликане максимально скоротити розрив між поведінкою людини, що їй диктує її «я», і добродійною поведінкою суспільного характеру. Зазначене правило вчений виразив у формулі: «поважай і підтримуй моральний порядок у суспільстві, якщо хочеш, щоб суспільство поважало і підтримувало твою незалежність».

Акцентацію на правах людини, якою так захоплювалась і захоплюється досі ліберальна демократія, у постсучасному суспільстві має змінити ідея справедливого суспільства, якому притаманна рівновага між соціальним порядком і автономією особистості. Для забезпечення такої рівноваги на певний час допускається підвищена вимога до громадян з тим, щоб вони, поступившись індивідуальними інтересами, спрямували свою енергію на досягнення певних спільних для всіх цілей. На підтвердження свого підходу А. Етціоні наводить приклади пред'явлення зазначеної вимоги до громадян і поступок з їхнього боку: здобуття батьківщини євреями в часи становлення Ізраїлю як самостійної держави і прагнення до формування сучасної економіки в Китаї в умовах збереження соціалізму; консолідація культурно-релігійного характеру в Ірані.

Виходячи з цих прикладів та з досвіду функціонування постсучасного суспільства, американський вчений формулює основоположні принципи своєї комунітарної парадигми:

– абсолютно вільна особистість не може бути розумно мислячим членом громадянського суспільства, натомість у її свідомості з'являється тенденція до інтелектуальної нестабільності, імпульсивності, розумового розладу;

– роз'єднання людей, розпад суспільства на натовпи веде до втрати індивідуумом своєї особистості і своєї цінності, що, як правило, виливається в тоталітаризм, жорстке обмеження незалежності особи, виникнення асоціальної поведінки, відчуження;

– здоров'я суспільства залежить від зміцнення соціальних “якорів” у рамках зусиль, спрямованих на підтримання соціального порядку і суспільного блага не через опору на закон як засіб забезпечення цінностей, а через опору на освіту, керівництво, переконання, віру, моральний діалог, розвиток основоположних морально-духовних критеріїв та ін.

Висновок А. Етціоні полягає в тому, що незалежність особистості не повинна бути безмежною, а має вписуватись у контекст суспільних цінностей. Натомість ситуація, що реально складається в умовах постмодерну, тяжіє до підміни реальної взаємодії людини й суспільства різного роду симуляціями, ігровими елементами.

“Гра – серйозне” – одвічне дербі в діяльності та поведінці людини. Розуміння цієї істини виразно виявилось у першій половині XX століття. Від тих пір увага до цієї проблеми постійно зростає. Потяг до гри очевидно не можна вважати однозначно негативним явищем. Це скоріше – повернення людини до себе справжньої, до тієї “святої дітвори” із пісні Юрія Шевчука, що босоніж гасє під дощем. Здатність до гри – прояв божественного в людині. “Для того вона й покликана у світ, – зауважує російський письменник Анатолій Стреляний, – для гри, тобто для творчості, для творіння Пісні пісень, “Війни і миру”, для створення Всесвітньої павутини, для перетворення свого життя в захоплюючий, радісний, піднесений спектакль”.

Еволюцію явища гри в історії людської цивілізації глибоко проаналізував нідерландський історик культури Йоган Гейзінга (1872–1945) у своїх працях “*Homo Ludens*” (“Людина, яка грає”) та “У тіні завтрашнього дня”. Недаремно саме його вважають основоположником концепції культури як гри. На думку письменника, гра в основі своїй ірраціональна, нелогічна для зовнішнього глядача, однак саме вона є основою розвитку людської цивілізації і культури окремо взятого суспільства.

Коліванню людського життя між двома полюсами – природою і духом – присвятив сторінки свого найзагадковішого роману “Гра в бісер” (1943) німецький письменник Герман Гессе (1877–1962). Письменник розглядає гру як спосіб збереження цілісності культурних надбань, як засіб органічного поєднання музики і математики, життя і творчості. Музика в концепції гри в бісер постає “як символ вселенської гармонії, як найорганічніший засіб прилучення до Універсуму, до вияву цілісності всієї культури”. Математичне знання “стає опорою абсолютності духа”. Воно “шліфує інтелект, систематизує і класифікує різні явища, робить прозорими взаємопереходи і взаємозв'язки між ними” [9, с.3].

На думку радянського вченого Л. Виготського, гра створюється за такої організації розвитку, коли з'являються нереалізовані тенденції. Ситуація в нинішній Україні відповідна думці Г. Гадамера, який зауважував, що суб'єктом є не гравець,

а гра, яка поступово втягує у своє силове поле гравців. Саме це відштовхнуло від гри героя роману Г. Гессе Йозефа Кнехта, який поступово переконується, що вона витісняє гравця як людину й не дає продуктивних результатів, оскільки сама є продуктом стомленої культури. Подібно до того, нинішня українська політика виконує єдину функцію – гральну. Гравці ж є заручниками, провідниками цієї функції. Зрештою, в цьому переконується герой роману – житель утопії, яка дістала назву Касталії і місія якої виявилась фальшивою.

Гра в політиці нерідко є грою без правил, яка регламентується лише нормами моралі, формальними чи неформальними домовленостями, почуттям міри та ін. Роль політичної гри змінюється залежно від характеру самої політики. При цьому прослідковується своєрідна закономірність: чим дрібнішою є політика, тим більше в ній дрібніших ігор, тим більше вони пов'язані з особистими симпатіями чи антипатіями, різноманітними симуляціями, інтригами, амбіціями. До основних чинників взаємодії гри і політики автори російського енциклопедичного словника з політології відносять, зокрема, наступні: погоня за виграшами й вигодами; відбір сильних і слабких; порушення рівноваги вторгненням вірогідності й випадковості; захоплення й азарт у розрахунку на виграш; динамізм, імпровізація, ризик; культура блефу, обманих маневрів, можливість приховувати справжні наміри і вводити противника в оману та ін [30, с. 263].

Сьогоднішнім гравцям на політичному полі України варто пам'ятати, що касталійський дух “потребує духа життя, інакше він перетвориться на потішну іграшку, на нескінченне зачароване перебирання намистинки, але і дух життя не може існувати без життя духа, інакше йому загрожує панування ірраціональних сил” [30, с. 6]. Людські ігри, за Г.Гессе, – це своєрідна відповідь глибокій потребі “заплющити очі й втекти від нерозв'язних проблем і страшних передчуттів загибелі”. Екстраполюючи ідеї Г. Гессе на нинішню українську реальність, можна зауважити, що українська політика є “магічним театром” платою за вхід до якого є розум. Цей магічний театр є моделлю культури і поведінки постмодерну, яким властива відсутність витоків, причинності, соціальних зв'язків.

Активізація пошуків сенсу життя на індивідуально-особистісному рівні – характерна прикмета розвитку суспільства не тільки на Заході, а й у суспільств з і збереженням традиційної специфіки. Ефективність пошуків сенсу буття перебуває в теперішньому світі в безпосередній залежності від освоєння людьми нових островів свободи, форм життя і напрямів творчості, відповідних реаліям зламу тисячоліть. Головне для сучасної людини – знайти свою нішу в тендітному й непередбачуваному розвитку сучасної людської цивілізації, який сягнув тієї метафорично усвідомленої межі, за якою помах крил метелика в одній частині землі може викликати ураган в іншій. За цих умов людина повинна проявляти свою духовність активно. Вибір добра і зла не може нав'язуватися ззовні, він має стати індивідуальним способом пошуку і знаходження істини.

Література

1. Актуальные вопросы глобализации. Круглый стол // Мировая экономика и международные отношения, 1999. № 4.
2. *Ананьева Е.* Свобода совести в эпоху секуляризации и парадигмы постмодерна // Політологічний вісник. 36. наук. праць. К.: “ІНТАС”, 2008. Вип. 38.

3. Антонович И. После современности: Очерк цивилизации модернизма и постмодернизма. Мн.: Беларуская навука, 1997.
4. Бабосов Е. Влияние цивилизационно-культурной трансформации посттоталитарного общества на протротиворечивость национальной идентификации // Трансформация цивилизационно-культурного пространства бывшего СССР (тенденции, прогнозы). М., 1994.
5. Бауман З. Спор о постмодернизме // Социологический журнал, 1994. № 4. С. 69–81.
6. Вейз Д. Времена постмодерна. Минск, 2002.
7. Иноземцев В. Расколота цивилизация: Научное издание. М.: “Academia” – “Наука”, 1999.
8. Гассан Ігаб. Чим є постмодернізм і чим він стане? Літературний і культурний аспекти // Американська література після середини ХХ століття: Матеріали міжн. конф., Київ, 25–27 трав. 1999 р. К.: Довіра, 2000.
9. Герасимчук В. Homo Ludens між паралелями духовних опозицій: між життям духа і духом життя (Г. Гессе “Гра в бісер”) // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: Наук. журнал, 2006. № 2. С. 3–8.
10. Горський В. Україна на порозі планетарної цивілізації // Практична філософія, 2001. № 2. С. 214–220.
11. Гулыга А. Что такое постсовременность? // Вопросы философии, 1988. № 12. С. 153–159.
12. Затонский Д. Модернизм и постмодернизм: Мысли об извечном коловращении изящных и неизящных искусств. Харьков: Фолио; М.: ООО “Издательство АСТ”, 2000.
13. Зінов’єв О. Західнізація / Кара-Мурза С. “Зміна курсу реформ”: що це таке? / Нілов В. Сталін. Вимушена необхідність. К.: Оріяни, 1999. С. 6–7.
14. Инглхарт Р. Постмодерн: Меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Политические исследования, 1997. № 4. С. 6–32.
15. Карпичев В. Драматургія долі // Дзеркало тижня. 8 березня 2007 р.
16. Карякин Ю. Достоевский и канун ХХІ века. М.: Советский писатель, 1989. С. 637–638.
17. Кеннеди П. Вступая в ХХІ век. М.: “Весь мир”, 1997.
18. Комарова Э. Личность как субъект и объект социального развития // Социально-политические науки, 1992. № 4–5.
19. Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития. М.: Республика, 1997.
20. Кресіна І. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси: (Етно-політологічний аналіз). К.: Вища шк., 1998.
21. Кримський С. Заклики духовності ХХІ століття. К.: Вид. дім “КМ Академія”, 2003.
22. Ладер К.-Х. Теория аутопойезиса как подход, позволяющий лучше понять право постмодерна (от иерархии норм к гетерархии изменяющихся паттернов правовых интеротношений) // Правоведение, 2007. № 4. С. 9–22.
23. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1988.
24. Мартинов А. Футурологічні сценарії глобальної перспективи // Нова парадигма: Альманах наукових праць. Запоріжжя, 2002. Вип. 28.
25. Милецкий В. Российская модернизация: Предпосылки и перспективы эволюции социального государства. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета,

1997. Див.: Постмодернізм і культура: Матеріали “круглого стола” // Вопросы философии, 1993. № 3.
26. *Морозов Ю.* Постсучасність: культура і стиль життя // Філософська думка, 1998. № 4–6.
27. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М.: Academia, 1999.
28. *Панарин А.* Политология. Учебник. М.: Проспект, 1997.
29. *Пантин В.* Ритмы общественного развития и переход к постмодерну // Вопросы философии, 1998. № 7. С. 3–13.
30. Политология: Энциклопедический словарь. М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993.
31. Политология: Лексикон. М.: Российская политическая энциклопедия (РОС-СПЭН), 2007.
32. *Померанц Г.* Долгая дорога истории // Знамя, 1991. № 11. С. 183–187.
33. *Рудинеско Е.* Філософи в обіймах бурі. К.: Ніка-Центр, 2007. Див.: Терещенко Н., Шатунова Т. Постмодерн как ситуация философствования. СПб.: Алетейя, 2003.
34. *Рукавишников В.* Социологические аспекты модернизации России и других посткоммунистических обществ // Социологические исследования, 1995. № 1. С. 34–46.
35. *Савельев В.* Православні цінності в добу постмодернізму // Роль православних духовних цінностей у формуванні національної свідомості та громадянської позиції сучасної молоді. Матеріали III Міжн. наук.-практ. конф., Київ, 25 берез. 2005 р. К.: МАУП, 2006.
36. *Соболь О.* Постмодерн і майбутнє філософії. К.: Наукова думка, 1997.
37. Социальные идентификации и идентичности. К.: Ин-т социологии НАН Украины, 1996.
38. Социологический энциклопедический словарь. На русском, английском, немецком, французском и чешском языках. М.: Издательская группа ИНФРА-М – НОРМА, 1998.
39. *Терещенко Н., Шатунова Т.* Постмодерн как ситуация философствования. СПб.: Алетейя, 2003.
40. Философия культуры. Становление и развитие. СПб.: Лань, 1988.
41. *Франкел Б.* Постіндустріальні утопісти. К.: Ніка-Центр, 2005.
42. *Честнов И.* Правопонимание в эпоху постмодерна // Правоведение, 2002. № 2. С. 4–16.
43. *Шатобриан Ф. Р. де.* Замогильные записки. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995.
44. *Шульга Н.* Этническая самоидентификация личности. К.: Институт социологии НАН Украины, 1996.
45. *Яковец Ю.* История цивилизаций: Учеб. пособие. М.: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 1997.
46. *Tauraine A.* Modernity and Cultural Specificities // Modernity and Identity/ International Social Science Journal/ November. 1988.

**A PERSON AND A SOCIETY IN A SITUATION
OF THE POSTMODERN: PHILOSOPHICAL AND POLITICAL
DETERMINANTS**

Volodymyr Horbatenko

National Pedagogical Dragomanov University,
Pirogova Str., 9, Kyiv, 01601, Ukraine

The ideological recoil of history from modern to postmodern is analysed. A specificity of crisis of identity between the old and new forms of human life is determined. A denial of universal models of social and political transformations in accordance with post-modernism is investigated. Also marked Political and philosophical determinants of correlation of a person and society in situation of postmodern are also determined.

Keywords: postmodern, identity, postmodernity, personality.

Стаття надійшла до редколегії 2.06.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 165.191:81'42

МЕТОД АНАЛІЗУ ПОЛІТИЧНИХ МІФОЛОГІЧНИХ ОПОВІДЕЙ

Наталія Мельникова

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

Методологічною основою роботи є психоаналітичний та структуралістський підходи до вивчення міфу. В процесі дослідження сконструйовано комплексний метод аналізу міфологічних оповідей. З одного боку, він передбачає виокремлення в оповіді міфологем і розшифрування їх архетипного смислу, з іншого, – деконструкцію цілісного міфологічного тексту на концепт і форму другої семіологічної системи. Метод апробовано на прикладі трьох політичних міфологічних оповідей, яким відповідають міфи “Юлія Тимошенко – Жанна д’Арк”, “Світова юдомасонська змова руками політиків знищує Україну” та Революція “на граніті”.

Ключові слова: міфологічна оповідь, міфологема, архетип, концепт і форма.

Політичне життя сучасних суспільств значно міфологізоване, що є наслідком масовизації та інформатизації політики на індустріальному та постіндустріальному етапах суспільного розвитку. Міфи наповнюють інформаційний простір соціуму, впорядковують уявлення людей, пропонуючи їм прості та загальнозрозумілі схеми інтерпретацій, часто виступають знаряддям маніпуляції громадською думкою. Проте, наукове співтовариство в своїх численних дослідженнях міфологічної тематики рідко коли робить спроби систематичного і науково обґрунтованого дослідження конкретних політичних міфів, хоча спроби публіцистичного характеру зустрічаються повсюдно. Можлива причина – відсутність ефективної методики аналізу міфів, яка мала б надійний теоретичний фундамент і була б зручною у використанні.

Створення подібної методики передбачає дві необхідні складові: по-перше, аналіз міфологічної оповіді, яка є текстуальним (вербальним чи невербальним) вираженням міфу; по-друге, аналіз прийняття цієї міфологічної оповіді соціумом – творення міфу, його поширення та дії. Мета даної роботи полягає в здійсненні першого етапу – конструювання методу аналізу міфологічних оповідей. Розглянемо кілька прикладів аналізу міфів.

Сучасні міфологічні дослідження часто базуються на розробках швейцарського психоаналітика Карла-Густава Юнга. Його структура колективної психіки, в дещо доповненому вигляді представлена нами нижче, надала поняттю міфа глибини і надійного психологічного фундаменту. Аналізуючи конкретні

міфи, – міфи нацистського режиму і міфи про НЛО, К.-Г. Юнг виокремлював у них архетипи та інтерпретував їх відповідно до соціально-історичного контексту творення й дії міфу [7]. Але відсутність чіткої схеми інтерпретації, залежність її від настанов дослідника та його власного розуміння контексту робить такий аналіз дещо довільним. К.-Г. Юнг розумів міф як “породження архетипу, несвідомий символ” [7, с. 45], і з такої точки зору розшифрування архетипу достатнє для розуміння міфу. На нашу ж думку, структурно міф – це не просто “живий” символ, а складна сакральна оповідь, і тому потребує більш складної методики аналізу. Приймаючи архетипи як психологічне підґрунтя міфу і аналіз архетипів як складову аналізу міфів, ми вважаємо за доцільне розширити методику К.-Г. Юнга.

Французький дослідник-структураліст Клод Леві-Строс категорично не сприймав теорії К.-Г. Юнга, критикував його психоаналітичний підхід, як і всі інші сучасні йому підходи в дослідженні міфу, хоча ідеї цих двох науковців досить вдало поєднуються. Аналіз міфологічних текстів структураліст проводив через зведення усієї різноманітності міфологічних оповідей до однотипних сюжетів, що ґрунтуються на логічних опозиціях [3]. Хоча дослідник і стверджував ідею єдиної структури мислення й дії, за якою живе соціум і частковими виявами якої є міфи, через засилля соціологізму і певну спекулятивність при виділенні однотипних сюжетів у міфах він так і не зміг добратися до глибинної суті цього феномену. Відтак, наповнення леві-стросівської структури юнгівським архетипним смислом цю проблему вирішує.

Після численних успішних досліджень тенденцій функціонування міфологічної свідомості, сприйняття нею часу і простору, з’явилась можливість чітко означити структури, якими мислить і діє людина. Сформульований нами базовий перелік включає близько 15 міфологем, що відтворюють різні прояви міфологічного сприйняття часу і простору. До них відносимо міфологеми Зламу епох, Кінця світу, Великого початку, Батьків-засновників, Боротьби добра і зла, Золотого віку, Світлого майбутнього, Історичної місії, Культу предків, Самопожертви, Змови, Народного месника, Національного пробудження, Національного відродження та Ініціації.

Розглянемо пізніші дослідження міфу, представлені відомими науковцями Крістофером Фладом і Роланом Бартом. К. Флад аналізував міфи через виокремлення міфологем у конкретних міфологічних текстах, користуючись елементами психоаналізу. Він детально проаналізував кілька випадків формування політичного міфу на основі міфологеми ініціації, характерної загалом для побудови іміджу політичних лідерів [5].

На нашу думку, звуження аналізу до однієї міфологеми є надмірним спрощенням. Чимало складних міфологічних оповідей має в своїй основі кілька міфологем, що взаємодіють і накладаються одна на одну. Крім того, дослідник описавши в дії міфологему ініціації, не надав значення іншим. З іншого боку, використання великої кількості міфологем може позбавити аналіз ясності та однозначності, міфологічна оповідь просто розпадеться на складові частини. Тому, навіть, вдосконалений цей метод не може застосовуватися самостійно.

Метод аналізу французького дослідника Ролана Барта потребує детальнішого пояснення, адже ґрунтується на досить складній теорії. Міф у нього

постає побічним негативним ефектом прогресу знакових систем комунікації. В комунікативній сфері соціуму виділяється два рівні знакових систем. Знакова чи семіологічна система першого порядку складається з означуваного (предмету висловлювання), означника (форми висловлювання) і знака (зв'язку між ними). На її рівні передаються конкретні дії, означаються конкретні предмети і зв'язки між ними, це безпосередня очевидна реальність. Над цим рівнем надбудовується друга семіологічна система. Вона використовує знак попередньої системи як означник, як форму для означуваного. Означуваним є вже певні неоформлені ідеї, що їх науковець називає концептом. Зв'язок означника і означуваного творить смисл. При чому взаємодія між концептом і формою динамічна, увага реципієнта перестрибує з одного на інше, знаходить у формі підтвердження концепту, який би він не був, адже форма завжди конкретна і незаперечна. Через те, що форма як знакова система першого порядку позбувається самостійності й частини своєї безпосередньої суті на догоду концепту, який відтепер її наповнює і зумовлює, науковець називає міф викраденою реальністю. [1]

Вади бартового методу пов'язані із його специфічним трактуванням самого міфу. Дослідник демонструє невинувато негативно ставлення до нього як до обману, деформації реальності, спекулювання фактами. Не бере до уваги психологічний вимір функціонування міфу, обмежуючись лише лінгвістичним аналізом. До того ж міф виходить надзвичайно широким поняттям, що охоплює практично будь-яку маніпуляцію фактами. Недоліки підходу Р. Барта можна обійти, а позитиви максимально використати, якщо, по-перше, поняття міфу звузити і прикріпити до надійного психологічного субстрату, а по-друге, до способу аналізу додати архетипне підґрунтя та вписати в рамки міфологем. Тобто, йдеться про конструювання комплексного методу аналізу міфологічних оповідей на основі методів представлених К. Фладом і Р. Бартом у ракурсі психоаналітичної та структуралістської інтерпретації міфу.

Для цього, насамперед, варто представити загальний теоретичний фундамент дослідження. Охарактеризуємо наше розуміння суті та структури міфу в рамках загальної структури колективної психіки, запропонованої К. Юнгом [6, с. 339].

Психіка колективу, як і окремого індивіду, поділяється на свідому та несвідому сфери. В динамічному вигляді їх співвідношення змінюється: на індивідуальному рівні – пристосовується до соціуму, на колективному – розділеність сфер із незмінністю прогресує. На перетині свідомого і несвідомого діє міфологічна свідомість як пов'язуючий їх транзитний компонент. Колективне несвідоме в міфологічну свідомість привносить образно-символічні форми – архетипи, які відіграють роль ключових пунктів взаємозв'язку його зі свідомим. Вони поєднують багатовіковий досвід поколінь, але залишаються завжди актуальними. Архетипи складаються в міфологеми – вже не пункти, а універсальні схеми дій, за якими спонтанно розвиваються чи свідомо конструюються процеси. Міфологеми, діючи в певному соціально-історичному контексті, виступають будівельним матеріалом для творення міфологічних оповідей, а якщо ці оповіді набувають довершеного вигляду, з чіткою метою і смисловою лінією, беруться на віру населенням, то це вже і є міфи.

Оскільки розробляти метод аналізу ми плануємо на прикладі політичних

міфів, то є сенс охарактеризувати їх значення. Свідомість розвинутого соціуму, як і його окремого члена, можна поділити на функціональні сфери: релігія, мистецтво, політика, наука тощо. Кожній із них відповідає свій функціональний тип міфів, що поступово розвинувся з універсальних міфів традиційних суспільств. Отож, політичний міф – це історична та функціональна видозміна традиційного міфу, яка забезпечує єдність психіки в окремо взятій функціональній сфері – політиці. Він виражається в емоційно забарвленій міфологічній оповіді.

Комплексний метод аналізу міфологічних оповідей передбачає, з одного боку, виокремлення і характеристику задіяних у міфів міфологем, з іншого, – деконструкцію цілісного тексту на концепт і форму другої семіологічної системи за Р. Бартом. У такому випадку комплекс міфологем буде відігравати роль форми (не такої конкретної, як вимагав Р. Барт, але незаперечної), а соціально-історичний смисл – роль концепту.

Замість прийнятого Р. Бартом терміну “викрадена реальність”, що відображає факт втілення концепту у формі через витіснення первинного значення форми, ми надалі будемо вживати ціннісно нейтральний термін “перенесена реальність”, адже бартовий термін несе однозначно негативний відтінок. Окрім того, перенесена реальність може виявитися як оманливою, так і правдивою, хоча для функціонування міфу це не має жодного значення.

Спробуємо проілюструвати новий метод на прикладі двох достатньо простих (в основі одна міфологема) міфологічних оповідей:

“Юлія Тимошенко – Жанна д’Арк”.

Міфологічна оповідь у даному випадку не вербальна, а візуальна. Це широко відомі плакати Леді Ю на фоні середньовічної фортеці, в обладунках лицаря, з героїчним натхненням виразом обличчя і пташкою на плечі. Варто додати, цю міфологічну оповідь доповнюють відповідні епітети в різних медійних публікаціях, натхнення войовничою риторикою Юлії Тимошенко, й остаточно міф оформляється лише в свідомості достатньо поінформованого індивіда.

Згідно з юнгівською теорією, архетип птаха означає зв’язок із сакральним. Тобто, постать на плакаті несвідомо сприймається як просвітлена вищим духовним смислом. Очевидно, міф базується на міфологемі народного месника, що актуалізує архетип героя. Формою тут виступає міфологема народного месника – Жанни д’Арк (просвітлена жінка-воїн, що змагається за народне благополуччя), концептом – героїчність Юлії Володимирівни. Перенесена реальність полягає в тому, що героїчність Жанни д’Арк ставиться на службу іміджу Ю. Тимошенко, стає аргументом на її користь, хоча реальна Жанна д’Арк, як мінімум історично, досить далека від реалій сучасної української політики.

“Світова юдомасонська змова руками політиків знищує Україну”.

Міфологічна оповідь – книга Валерія і Наталії Лапікури “Кагал” [2]. Анотація повідомляє, що ця книга про багатих представників юдомасонської еліти, які підступно захопили владу в Україні. Ідея в тому, що в нашій державі з часу розпаду Радянського Союзу реалізується один із сценаріїв колонізації території для майбутньої ізраїльської імперії. Замовник операції – єврейська ультраортодоксальна організація Хабад. Серед її підлеглих, високопоставлених українських євреїв, чіткий розподіл ролей: хтось прибирає до рук фінанси, хтось приватизує політичні й державні структури, а хтось створює адміністративні структури май-

бутньої ізраїльської колонії. Учасниками змови називають Михайла Бродського, Вадима Рабіновича, Олександра Фельдмана, Григорія та Ігоря Суркісів, Юхима Звягільського, Дмитра Табачника, Віктора Медведчука та Віктора Пінчука.

Тут чітко виражена лише міфологема змови. Міфологічно зображується протистояння “ми”- і “вони”-груп. “Ми”-група – це весь український народ, а “вони”- група – жменька політичних інтриганів і злочинців, яка нечесним шляхом (маніпуляцією і відвертим обманом населення, підкупом чиновників) розбагатіла та посіла верхівку владної піраміди. Міфологема змови у видозміненому вигляді активізує архетип відьми – злих і недобрих сил, що користуються сумнівними методами. Ефект перенесеної реальності: формою виступає змова світової юдомасонської еліти з ультраконсервативних політичних сил спрямована на завоювання людства, концептом – причетність до цього верхівки української політичної та бізнес-еліти, яка довела державу до критичного стану, ослабила її перед “завойовниками”.

Проте повною мірою продемонструвати аналітичний потенціал нового методу можна лише на прикладі оповіді, відповідної складному (багато міфологем) сакральному міфу. Для цього нам підійде міфологічна оповідь “Великий злам. Хроніка “Революції на граніті” 2–17 жовтня 1990 року” Ігора Островського та Сергія Черненка [4].

Революція “на граніті”.

Вона відбулась 2–17 жовтня 1990 р. у Києві на Жовтневій площі (сьогодні Майдан незалежності) у формі студентського голодування і була виявом спротиву української молоді реакційній політиці влади УРСР.

В основі оповіді чимало міфологем. Міфологема зламу епох, виражена як руйнування старої епохи державності заради народження нової. Міфологема “Перемога Давида над Голіафом” – поразка безжалісної тоталітарної системи від рук “молодих людей, озброєних лише справедливою ідеєю, єдністю і бажанням перемогти” [4, с. 62]. Міфологема самопожертви, що підкреслює месіанські мотиви індивідуального самознищення заради колективного оновлення. Міфологема нового покоління, яке переросло систему та здатне повести суспільство вперед. Міфологеми національного пробудження й національного єднання – адже йдеться про подію загальнодержавного масштабу, яка, відбувшись один раз, змінила обличчя нації назавжди, дала їй розуміння своєї єдності та сили.

В основі лежить архетипне протистояння Ми – Вони, виражене тут як Народ – Влада, і як Молодь – Старорежимні політики. Окрім типових для вище окреслених міфологем архетипів трансцендентності, єдності, героя/воїна, тут проявлені архетипи місця сходження сакрального – Світової гори і Центру світу. “Студентський табір виявився скелею в підступному океані офіціозного і міщанського бруду та брехні, насильства та нікчемності” [4, с. 74].

Формою міфу Революція “на граніті” є революційний міф як такий, що відображає стрибок суспільного розвитку і перехід його на якісно інший рівень. Концепт міфу – визначальна роль студентського голодування в становленні української державності.

Отож, Революція “на граніті”, не будучи революцією фактично, є нею міфологічно. Її міфологічний смисл – загальнонаціональне пробудження від тривалої і згубної для України радянської сплячки; ініційована молоддю як рушієм

історичних перетворень і колективним борцем за соціальні ідеали; приклад самопожертви, що змінила рух історії, об'єднала суспільство в єдиному ідейному пориві. Революція “на граніті” міфологічно є саме тим періодом хаосу, що змітаючи старий лад закладає підвалини нового, передбачає часову ідентифікацію українського суспільства навколо моменту зародження державності. Окрім того, Революція “на граніті” містить значний об'єднавчий потенціал в аспекті просторової ідентифікації суспільства, адже гасла її учасників підтримала вся Україна. Проте з тих чи інших причин її міфологічний потенціал так і не був реалізований повною мірою.

В статті запропоновано комплексний метод аналізу міфологічних оповідей. З одного боку, він передбачає виокремлення з тексту міфологем і обґрунтування їх архетипного підґрунтя, з іншого, – деконструкцію цілісного тексту на концепт і форму другої семіологічної системи. Метод передбачає трактування міфу в рамках психоаналітичного та структурального підходів. Випробувано його на прикладі трьох політичних міфологічних оповідей, на основі яких в інформаційному просторі України функціонують міфи: “Юлія Тимошенко – Жанна д'Арк”, “Світова юдомасонська змова руками політиків знищує Україну” і Революція “на граніті”.

Робота відкриває перспективи для подальших досліджень політичних міфологічних текстів широкого спектру: звернення політиків до народу, публікації в мас-медіа, тексти телевізійних виступів, візуальні агітаційні матеріали тощо. Це допомогло б виявити приховані тенденції в функціонуванні, здавалося б хаотичного інформаційного простору нашого суспільства.

Для реалізації другого етапу конструювання методики аналізу міфів було б доцільно аналіз міфологічних оповідей доповнювати результатами конкретних соціологічних досліджень або інформаційних моніторингів, щоб визначити міру поширення міфу в соціумі, реалізованість його потенціалу.

Література

1. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Издательская группа “Прогресс”, “Универс”, 1994.
2. *Лапікура В., Лапікура Н.* Кагал 2004. К.: МАУП, 2004.
3. *Леві-Стросс К.* Структурна антропологія. К.: “Абрис”, 1997.
4. *Островський І., Черненко С.* ВЕЛИКИЙ ЗЛАМ. Хроніка “революції на граніті” 2–17 жовтня 1990 року. К.: Агенство Україна, 2000.
5. *Флад К.* Политический миф. Теоретическое исследование. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
6. *Юнг К.-Г., Франц М.-Л. фон, Хендерсон Дж., Якоби И., Яффе А.* Человек и его символы. М.: Серебряные нити, 1997.
7. *Юнг К.-Г.* О современных мифах: Сб. трудов. М.: Практика, 1994.

A METHOD OF ANALYSIS OF POLITICAL MYTHOLOGICAL NARRATIONS

Natalia Melnykova

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: ladyinread@ukr.net

Psycho-analytical and structuralistic approaches in investigation of myth are methodological foundation of writing. Complex method of analysis of political mythological narration was designed in research. On the one hand it consists in selection of mythologems from the text and decoding its archetypic sense; on the second, deconstruction of the whole mythological text to concept and form of the second semiology system. Method was tested on three political mythological stories, corresponding to myths "Yuliya Tymoshenko – Zhana d'Ark", "World jewish-mason plot by politicians hands destroys Ukraine" and Revolution "on the granite".

Keywords: mythological narration, mythologem, archetype, concept, form.

Стаття надійшла до редколегії 5.03.2010

Прийнята до друку 14.04.2010

Психологічне здоров'я особи і суспільства

УДК 159.923.2-053.81:316.6

ОСОБЛИВОСТІ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ “ЗОЛОТОЇ МОЛОДІ”

Галина Католик

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

Розкрито проблему ціннісних орієнтацій “золотої молоді”. Наголошено на аналізі ціннісних орієнтацій та поведінкових і рольових стереотипах такої молоді. Розглянуто експериментальне дослідження ціннісних орієнтацій “золотої молоді”, що дає можливість говорити про створення психокорекційної програми, яка компенсує певні особистісні дефіцити.

Ключові слова: “золота молодь”, самооцінка, ціннісні орієнтації, поведінкові та рольові стереотипи.

Постановка проблеми. Ціннісні орієнтації – це складний соціально-психологічний феномен, що характеризує спрямованість і зміст активності особистості, є складовою частиною системи відношень особистості, визначає загальний підхід людини до світу, до себе та надає зміст і напрямок особистісним позиціям, поведінці, вчинкам.

Розуміючи ту важливу роль, яку ціннісні орієнтації відіграють у життєдіяльності особистості, нас зацікавило питання: які цінності переважають у “золотій молоді”, яка сьогодні займає одне з цільних місць у нашому суспільстві, має свою субкультуру, часто межує із соціальними нормами, а інколи має прояви антисоціального скерування.

У зв'язку з цим мета проведеного дослідження – теоретично проаналізувати та експериментально дослідити ціннісні орієнтації сучасної “золотої молоді”.

Для досягнення поставленої мети сформульовано такі завдання:

1. Теоретично проаналізувати наукові дослідження стосовно означеної проблематики.
2. Дослідити ціннісні орієнтації та їхню ієрархію в “золотій молоді”, за допомогою методики “Життєві цінності”.
3. Визначити рівень самооцінки “золотої молоді”.
4. Розглянути минуле “золотої молоді”, за допомогою методики “Опиши своє минуле” М. Куна.
5. Вивчити плани на майбутнє “золотої молоді”, за допомогою методики “Опиши своє майбутнє” М. Куна, та визначити переважаючу сферу планів.

Об'єкт дослідження – психологічні особливості “золотої молоді”.

Предмет дослідження – ціннісні орієнтації “золотої молоді”.

Під час роботи висунуто такі гіпотези:

1. У планах на майбутнє у “золотої молоді” переважає сфера успіху.
2. У “золотої молоді” існує зв'язок між рівнем самооцінки та розвагами.

У дослідженні взяли участь дівчата і хлопці віком від 16 до 17 років, які належать до субкультури “золота молодь” та контрольна група молодих людей, які не належать до цієї субкультури.

Результати дослідження опрацьовано за допомогою статистичних методів і на їхній основі зроблено висновки.

1.1. Ціннісні орієнтації – ядро структури особистості.

Свою діяльність людина будує відповідно до нормативів і цінностей. Без усвідомлення людиною змісту цінностей, якими вона керується, неможливо визначити мету її діяльності. Саме цей суб'єктивний аспект вироблення мети суспільної діяльності людей і відображається категорією ціннісної орієнтації. Ціннісні орієнтації утворюються на основі системи цінностей, які в межах такого суспільства виконують близькі функції, мають єдину систему значень і є найважливішим елементом у структурі особистості. В них відображається вибіркоче, суб'єктивне ставлення особистості до об'єктивних умов її життя. Найважливішою функцією цих орієнтацій є функція регулятора зовнішньої поведінки індивіда.

Ціннісні орієнтації – це смислові настанови суб'єкта, усвідомлені ним у процесі соціалізації і сформульовані в запропонованих суспільством, засобами масової інформації і т. ін. термінах, що дають змогу індивідуальній свідомості зробити суспільну духовну цінність своїм надбанням, за допомогою вже прийнятих у суспільстві і зафіксованих у мові значень.

Через те, що ціннісні орієнтації стали предметом вивчення різних наукових дисциплін, які різняться між собою концептуальними засобами, теоретичні уявлення про них украй багатозначні. Ціннісні орієнтації розуміють як “мету, прагнення, бажання, життєві ідеали, систему визначених норм” (1), “настанови на ті чи ті цінності матеріальної і духовної культури суспільства” (2), “конкретне ставлення до навколишнього середовища” (3), “моральність особистості” (4), “детермінанти ухвалення рішення” (5), “складні узагальнені системи ціннісних уявлень” (6), “основний канал перетворення культурних цінностей у стимули і мотиви практичної поведінки людей” (7).

Цінностями називають усю сукупність знаків, символів і явищ, якими індивід чи група керується у своїй поведінці. Ми акцентуємо увагу переважно на соціальних цінностях: статусі, престижі, авторитеті, владі, популярності тощо. Крім цього, ще існують культурні цінності. Оскільки стосовно людського суб'єкта вони є чимось самостійним, самодостатнім, а отже, таким, що принципово вимагає морального ставлення до себе.

Соціологічні теорії та персоналії надають цінностям не однакового значення. Вони можуть бути центральним пунктом аналізу (М. Вебер, Е. Дюркгайм, Т. Парсонс), коли вихідною аксіомою є твердження, що лише на основі загальноприйнятих цінностей стає можливим соціальний консенсус і правильна організація життя. А можуть (конфліктualізм, теорія обміну, структуралізм) займати досить скромне місце. Тоді основну увагу скеровують на дослідження об'єктивно діючих

механізмів інтеграції, а не суб'єктивних прагнень людей (скажімо, пошук громадської злагоди). Але в обох випадках цінності становлять необхідний момент соціологічного дослідження. Адже будь-які значні історичні зрушення (війни, революції, громадянські міжусобиці, демографічні процеси, технічні інновації та ін.) завжди просякнуті певними ціннісними орієнтаціями. Жорстка догматична орієнтованість на певні цінності призводить до суспільної інерції, консервації застарілих структур (забобони, вірування, звичаї).

У відповідному ціннісному забарвленні відбуваються і процеси соціальної класифікації і стратифікації, соціальні антагонізми та етнічні конфлікти. На ґрунті певних ціннісних орієнтацій формуються соціальні норми і механізми соціального контролю. На них, зазвичай, спирається соціальна система санкцій і заохочень, винагороди і покарання.

За принципом руху від абстрактного до конкретного можна побудувати таку ієрархію ціннісно-орієнтаційних рівнів: ідеологічний чи утопічний (найбільш універсальні цінності, які становлять упорядковану систему суджень, на основі яких досягають загальносуспільний консенсус); соціальні цінності (сукупність орієнтацій, необхідних для суспільного виживання групи або соціальної системи в цілому); нормативний рівень (чітко сформульовані правила поведінки індивіда або групи відповідно до прийнятих у такому суспільстві загальних цінностей); праксеологічний рівень (сукупність реально спостережуваних людських дій щодо втілення наявних цінностей). З певного погляду можна погодитися з Е. Дюркгаймом, Т. Парсонсом і П. Сорокіним, які стверджують, що без узагальненої (легітимізованої) системи цінностей і орієнтацій соціальний консенсус, інтеграція і стабільний порядок у суспільстві неможливі.

Між соціальними групами і "глобальним" суспільством здійснюється постійна взаємна трансмісія цінностей. Загальні цінності, йдучи "донизу", стають груповими орієнтаціями, нормами реальної колективної поведінки. У той же час групові цінності виступають тією первинною сировиною, з якої шляхом селекції, сполучення, інтеграції формуються загальні ціннісні орієнтації.

Ціннісні орієнтації – це широка система ціннісних відносин особистості, тому вони виявляються як вибірково-краще відношення не до окремих предметів і явищ, а до їхньої сукупності, тобто виражають загальну спрямованість індивіда на ті чи ті види соціальних цінностей.

Ціннісні орієнтації проявляються в меті, ідеалах, інтересах, життєвих планах, принципах, переконаннях та є утворенням ідейно-цільового плану, генеральною лінією життя людини.

У цінностях резюмується весь життєвий досвід особистості. Цей компонент структури особистості, на погляд учених, "становить собою деяку вісь свідомості, навколо якої обертаються помисли і почуття людини і з погляду якої зважуються багато життєвих питань" [2, с. 197–198]. На думку А. Здравомислова і В. Ядова, наявність стійких ціннісних орієнтацій характеризує зрілість людини і забезпечує її стабільність.

Ціннісні орієнтації – це внутрішній компонент свідомості та самосвідомості людини, як і цінність, вони відіграють дуже активну роль у визначенні спрямованості моральної діяльності особистості. Цінності – це ядро структури особистості, що визначає її спрямованість, вищий рівень регуляції соціальною поведінкою особистості.

Цінності регулюють не тільки наявний, але і майбутній стан особистості; вони визначають не тільки принципи її життя, але і її мету, завдання, ідеали. Цінності, що виступають як уявлення особистості про належне, мобілізують життєві сили і здібності на досягнення визначеної мети. Світ цінностей – це передусім світ культури, духовності людини, її моральної свідомості, тих оцінок, у яких виражається міра духовного багатства особистості. Оскільки ж головною абсолютною цінністю є людина, то дуже важливо зрозуміти, що ж звеличує людину, без чого неможливе повне розкриття її творчих здібностей (на рівні потреб), що виступає як необхідні умови її буття (на рівні інтересів), а також і те, що відповідає поняттям про призначення людини та її гідність, ті моменти в мотивації, в яких розкривається самоствердження та свобода особистості. Потреби, інтереси, здібності та цінності – взаємодіючі елементи моральної свідомості та поведінки особистості.

Для людини мета жити не зводиться лише до простого виживання, але ще й до задоволення певних емоційних і духовних потреб. Тому механізм успіху людини, а саме – цінності, допомагають їй не тільки уникати і переборювати небезпеку і здійснювати інші, притаманні всьому тваринному світу функції, але й творити, створювати поетичні твори, управляти виробництвом, займатися комерцією, досліджувати нові горизонти в науці, здобувати спокій духу, удосконалюватися, коротше кажучи, – досягати успіхів у будь-якій іншій сфері діяльності, що ототожнюється з уявленням про щасливе і повнокровне життя.

Отже, вибірковість освоєння цінностей суспільства забезпечує ієрархічність індивідуальної системи цінностей особистості, її неповторну своєрідність і унікальність. Своєю чергою, унікальність і своєрідність індивідуальної системи цінностей визначає неповторність і своєрідність самої особистості, адже відповісти на запитання: якою є та чи та особистість – це насамперед відповісти на запитання: які цінності особистості, що визначають її ставлення до основних сфер життя – до світу, інших людей і самого себе.

1.2. Роль самооцінки у структурі особистості

Самооцінка – це складне утворення людської психіки. Воно виникає на основі узагальнювальної роботи процесів самосвідомості, яка проходить різні етапи і знаходиться на різних рівнях розвитку під час становлення самої особистості. Тому самооцінка постійно змінюється та удосконалюється. Процес встановлення самооцінки не може бути кінцевим, оскільки сама особистість постійно розвивається, а звідси змінюється і її уявлення, поняття про себе, емоційно-ціннісне ставлення до себе. Все це і призводить до зміни змісту, способу вироблення самооцінки і міри її участі в регуляції поведінки особистості.

Зміст самооцінки багатоаспектний, так само, як складна та багатоаспектна і сама особистість. Він охоплює світ її моральних цінностей, відношень, можливостей.

Самооцінка різних компонентів в особистості може знаходитись на різних рівнях стійкості, адекватності, зрілості. Самооцінки окремих цінностей особистості, її мотивації, відношень, проявів тих чи тих психологічних особливостей тощо взаємодіють між собою. Форми взаємодії самооцінок можуть бути найрізноманітніші – єдність, узгодженість, взаємодоповнюваність, але часто

вони знаходяться і в конфліктних відношеннях. Це досить складні зв'язки між окремими самооцінками, які передують процесу вироблення єдиної самооцінки, супроводжують його і виражаються в постійних пошуках особистістю самої себе, інколи болючими та безрезультатними; безперервній актуалізації уваги на своєму внутрішньому світі з тим, щоб зрозуміти ступінь своєї цінності в суспільстві, знайти і визначити своє місце в системі складних соціальних, професійних, сімейних і просто особистісних зв'язків та відношень. Процес вироблення єдиної самооцінки, синтезований із багатьох окремих самооцінок, нерівномірно розподілений у часі.

У процесі становлення самооцінки особистості провідна роль належить її раціональному компоненту. Саме на основі самоаналізу відбувається ніби "виявлення" недостатньо чітких компонентів самооцінки та їхнє "введення" у сферу свідомого зі сфери несвідомого. Далі через раціональний компонент самооцінки здійснюється узагальнення найбільш значимих для особистості окремих самооцінок, їхній синтез і вироблення цінності самооцінки, в яких відображається сутність особистості, яку вона усвідомлює.

Самооцінка – суб'єктивне утворення людської психіки. Вона формується за більш-менш активною участю самої особистості, відображає якісну своєрідність її психічного світу. Тому самооцінка не у всіх своїх елементах може збігатися з об'єктивною оцінкою цієї особистості. Вона може бути заниженою або, навпаки, завищеною. Занадто висока чи занадто низька самооцінка може стати внутрішнім джерелом конфліктів особистості. Зрозуміло, що така конфліктність буде проявлятися по-різному. Завищена самооцінка призводить до того, що людина схильна переоцінювати себе в ситуаціях, які не дають для цього підстав. Як наслідок, вона інколи стикається з опором навколишніх людей, які відкидають її претензії, озлоблюється, проявляє підозрілість, високомірність, агресію, і зрештою може втратити необхідні міжособистісні контакти, замкнутись. Надмірно низька самооцінка може свідчити про розвиток комплексу неповноцінності, стійкої невпевненості в собі, відмови від ініціативи, байдужості, самозвинуваченні та тривожності.

Головна функція самооцінки в психічному житті особистості в тому, що вона виступає необхідною внутрішньою умовою регуляції поведінки і діяльності. Через введення самооцінки в структуру мотивації діяльності особистість здійснює неперервне співвідношення своїх можливостей, внутрішніх психологічних резервів із цілями і засобами діяльності. У своїй поведінці людина безперервно "приміряє" себе до особливостей ситуації, поведінки інших людей, їхньої реакції на свою поведінку. Вища форма саморегуляції на основі самооцінки полягає в своєрідному творчому ставленні до власної особистості – в прагненні змінити та покращити себе, в реалізації цього прагнення.

Самооцінка відіграє дуже важливу роль в організації результативного управління своєю поведінкою, без неї важко і навіть неможливо самовизначитись у житті. Адекватна самооцінка дає людині моральне задоволення та підтримує її людську гідність.

1.3. Поведінкові й рольові стереотипи "золотої молоді"

Появу молодіжних субкультур як культурного феномену в сучасному розумінні й формах прояву зумовила особлива ситуація, що склалася в перші

повоєнні роки у країнах, які пережили Другу світову війну. Цю ситуацію характеризує високий рівень соціального консенсусу за умов низького рівня життя, що забезпечило *безкризовий* розвиток виробництва, потрібного для післявоєнного розвитку економіки. Відчуття ейфорії, спричинене усвідомленням того, що після закінчення війни *найстрашніше* в людській історії вже позаду і гірше, ніж було, не буде, посилилося відчуттям відкритих перспектив. У такій ситуації спостерігалася повна нестача зовнішніх ознак класового конфлікту. Чинник загальної соціальної напруженості з'явився у Західній Європі та США тільки наприкінці 50-х років XX ст. Однак упродовж десяти післявоєнних років відновлення економіки мало першочергове значення, відсуваючи на інший план соціальні суперечності. Молодь у той час не мала ані своєї музики, ані свого брендового одягу, ані форм дозвілля, що могли б символічно протиставити культурі *старшого покоління*. Молодь, яка пізнала на собі трагізм військового часу, рано подорослішала і була просто молодшою версією своїх батьків, соціокультурним інваріантом.

На відміну від молоді інших десятиріч, ця молодь не вважала за потрібне хоч у чомусь відрізнятися від представників старшого покоління. Цікаво, що саме зростання добробуту було причиною виникнення перших молодіжних субкультур у Великій Британії (*teddy-boys*, або *теди* – перша робітнича субкультура, *субкультура вільного часу*, 1956 рік), США (*бітники* – перша субкультура середнього класу, або *субкультура способу життя*, 1956 рік) та інших країнах Заходу. Якщо виокремлення молоді в особливу соціальну групу було ознакою входження людини в індустріальне сторіччя, у Новий час, то поява молодіжних субкультур ознаменувала появу постіндустріального суспільства.

Молодь як соціальна група виокремилася приблизно з часів індустріальної революції. Це – продукт збільшення перехідного періоду від дитинства до дорослої людини, що пов'язано з ускладненням розподілу праці й виробничих процесів. Другим важливим чинником виокремлення молоді стало спричинене *фабричною системою виробництва* відокремлення домашньої оселі від роботи, коли перехід у статус дорослої людини пов'язаний із відходом від родинного дому і досягненням незалежної позиції на ринку праці, а також із виникненням спеціальної системи навчання, що дає можливість набуття формальних навичок і кваліфікацій. Освітні функції в такий спосіб переходять від їхнього традиційного носія – сім'ї – до школи. Отже, історично й соціологічно молодь як соціальна група – продукт докорінних трансформаційних змін взаємостосунків у *тріаді сім'я – школа – робота*.

У ранніх суспільствах перехід у статус дорослого частіше мав ритуальний характер (славетний обряд ініціації!), знання і навички здобували у процесі дорослішання. *Молоді як категорії чи епістемати просто не існувало*. Натомість в індустріальному (постіндустріальному) суспільстві спостерігаємо структурний розрив між сім'єю, в якій дітей виховували, і соціально-економічною системою, де вони мали посісти місце як дорослі. Перехід до статусу дорослого – тривалий і складний процес, і молодь займає у ньому важливу структурну позицію. У сучасному суспільстві дедалі міцнішає підпорядкування цивільного суспільства технократичному, життєвий простір визначає логіка ефективності та інструменталізму. Спосіб виробництва ґрунтується на наукових знаннях, а влада – на володінні інформацією.

Індивід постійно випробовує на собі вияви репресивної природи суспільства. Культура, зокрема традиційні цінності, руйнуються від експансії адміністративної раціональності й бюрократизму – *внутрішньої колонізації*. Електронна техніка створює нову революцію (науково-технічну і техніко-технологічну), сприяючи формуванню нового формату свідомості з домінантними протестичними категоріями за назвою “*одноманітність*”, “*стандарт*”, “*уніфікація*”.

У наш час соціальні рухи, що виникають у суспільстві, мають мету не змінити державний лад, а захистити суспільство від технократичної держави і розвинути альтернативні стилі життя всередині суспільства. Джерела конфліктів радше культурні, ніж економічні та політичні. Прагнучи знайти і закріпити більш-менш міцний статус у суспільстві, молодь створює власну культуру, власну систему цінностей, альтернативну домінантній культурі, тобто *субкультури*.

Уперше поняття “*субкультура*” як науковий термін з'явилося приблизно в 30-х роках ХХ ст. Термін поєднав такі концепти, як “*люди одного кола, золота молодь, богема*”. Виокремлення в теорії культури цього поняття має важливе методологічне значення, оскільки вказує на внутрішньодиференційовану культуру. У ньому відображається потреба культурного розмежування і самовизначення людини як елемента соціальних груп. Субкультура – це світ-для-себе, вона містить набір якостей, риси свідомості й поведінки, що відрізняють *спільність* від *суспільства* [5]. Водночас субкультура визначає внутрішню єдність групи і соціокультурну ідентичність її членів. Субкультуру з повним правом можна зарахувати до типу соціальних груп, що з'явилися внаслідок природного історичного поступу.

Молодіжна субкультура – стійка спільнота людей на віковій основі, що має власні регулятори соціальної поведінки: традиції та звичаї. Субкультура має чіткий механізм відтворення, а також збереження суспільної практики, що формує спосіб життя групи. Під особливим способом життя субкультури треба розуміти наявність особливих форм спілкування, особливого формату контактів, зв'язків, механізмів соціального регулювання, шкали цінностей і, щонайважливіше, мови, знакової системи символів, ритуалів і міфології. Молодь як субкультура певною мірою відокремлена від суспільства, її соціальне життя проходить лише всередині групи у спілкуванні з належними до системи. Усередині такої групи молода людина не має каналів зв'язку з рештою світу.

У повоєнній західній психології та соціології утвердилася думка, що спрямованість молоді на самостійні творчі пошуки нових культурних цінностей пов'язана з особливими психічними властивостями. Стикаючись із культурною спадщиною і життєвими цінностями *батьків*, молодь у всі епохи прагнула скинути з себе пута колишніх стереотипів, що і забезпечувало культурну динаміку. Розвиваючи цю ідею, західні дослідники дійшли висновку про історичне месіанство молоді. Уперше цей висновок сформулював К. Мангайм [6], який намагався виявити рушійні сили історичного розвитку. Дослідник розглядав молодь як стимулятор змін. Він вважав, що історія рухається стрибками. Щоб суспільне життя не стояло на місці, потрібен той, хто постійно вдаряє нагайкою. Тепер цю функцію покладено на молодь.

К. Мангайм ідеалізував свідомість і поведінку молоді, програму дій якої закладено в біологічній природі поколінь. Звідси випливало, що будь-які чини

молоді мають апріорно позитивний характер через факт їхнього існування, оскільки, прийшовши на зміну *батькам*, молодь є творцем життя і суспільства. Головне завдання молоді – вивільнити інстинкти і, відкинувши заповіді попереднього покоління, виконати свою історичну місію.

У 60-і роки XX ст. ідеї К. Мангайма здобули підтримку в молодіжній культурі, що стверджувала себе через комплекс ідей, норм і цінностей, які суперечили панівній у суспільстві культурі. Це протистояння отримало назву *контркультури*. Поняття “контркультура” вживають у літературі як загальне позначення різних за ідейно-політичною орієнтацією цінностей груп молоді, що протиставляються офіційним цінностям. Цей протест має різні форми – від пасивних до екстремістських. Загальнодемократична мета поєднується з анархізмом, лівим радикалізмом; це – спосіб життя, проинятий культурним нігілізмом, технофобією, релігійними пошуками.

Контркультура і комплекс явищ, що позначає це поняття, були предметом активного обговорення на Заході в середині 60-х років XX ст. Факт цей засвідчено появою двох філософсько-художніх бестселерів: книг Т. Розака “Формування контркультури” (1969) і Ч. Рейча “Позеленіла Америка” (1970), де контркультуру вперше було подано як ідеологічно впорядковане цілісне світосприйняття стилю поведінки та способу життя. Самовизначення контркультури здійснюється у формі зіставлення ідеології та політичної практики *нових лівих*. Причини і характер молодіжного бунту Т. Розак прагне подати як такі, що мають надполітичний характер культурного феномену неполітичного руху. Богемність він визначає як загальну межу, що об'єднує бітників, хіпі та інші молодіжні субкультури.

Контркультура, за Т. Розаком, поєднує в собі нову ліву соціологію Ч. Мілза, фрейд-марксизм Р. Маркузе, анархізм П. Гудмана, апокаліптичний містицизм Н. Брауна, дзен-буддійську психотерапію А. Вотса та окультизм Т. Ліри. Якщо розглядати контркультуру у вузькому значенні, то це – те, що об'єднує всі форми молодіжного протесту другої пол. XX ст., це – особливий тип свідомості, світовідчуття і способу життя. Найвпливовіші діячі контркультури не належали до молодого покоління.

Отже, сама контркультура була концептом людей середнього віку, які внесли її в середовище молоді, оскільки вірили, подібно до К. Мангайма, в месіанську роль молоді. Осередком контркультури як культурного феномену були общини хіпі, що сповідували ідею про трансформацію суспільства за власним прикладом.

“Золота молодь” – це певна молодіжна субкультура, в якій життєдіяльність і майбутнє її представників здебільшого влаштовують їхні впливові батьки, що й спричиняє певні стереотипи стосунків зі собою та соціумом. Цей вираз з'явився у Франції в епоху Директорії.

Досить потужною є “армія” представників “гламурної” молоді. Атрибутами належності до цієї субкультури передусім є відповідна уніформа, як-от джинси на стегнах, пояси з великими пряжками, футболки і широкі окуляри, кеди чи кросівки. Їх об'єднують дорогі розваги та одяг. Вони часто показово зверхні. У складі цієї молоді – діти із заможних родин. Вони легко підпадають під вплив моди та реклами. Зазвичай, у їхніх батьків є фінансові можливості, але немає необхідного часу для будування стосунків із своїми дітьми. Тому вони готові

компенсувати власне почуття провини перед дітьми певними грошовими вкладками в їхню життєдіяльність. Українська “золота молодь” (згідно з результатами психологічного опитування, яке ми провели) – це насамперед ті молоді люди, які:

- щодня тратять на себе приблизно 100 доларів;
- носять взуття на суму не меншу ніж 500 у. о.;
- мають годинник на суму від 10000 доларів до 1 млн (фірми “Шاپар”, “Вашерон Константен”, “Патек Філіп”, “Картєс”, “Шанель”);
- мають автомобіль найпрестижніших марок, як-от “Мерседесі 8БК”, “Хаммери”, “БМВ 23”, “Міні”, “Порш” тощо;
- носять одяг від Річменд чи Капеллі або інших престижних фірм;
- регулярно відвідують клуби. Мінімальна витрата однієї людини на бар – від 20 \$; максимальна – досягає тисяч. Вживають здебільшого текилу, абсент, дорогі лонги та коньяки;
- навчаються у престижних ВНЗ на престижних факультетах;
- часто підсолоджують собі життя таблетками амфітаміну чи екстазі, а також важкими наркотиками – героїном та кокаїном.

Зазначимо, що під способом життя розуміють стійку типову форму життєдіяльності особистості, міру її входження в соціум, типові форми взаємодії індивіда зі суспільством, різними соціальними групами, іншими людьми. Тобто йдеться про звички, традиції, стереотипи поведінки, які визначають взаємозалежність між індивідом та його оточенням.

Виокремлюють різні види способу життя. При цьому основою можуть слугувати певні системи соціально-культурних цінностей, пріоритетів: картини світу, розуміння норм, коло спілкування, інтереси, потреби і способи їхнього задоволення та ін.

2.1. Опис методик дослідження

У групу досліджуваних увійшли дівчата і хлопці віком від 16 до 17 років. Під час експериментальної роботи застосовано такі методики:

1. Методику “Життєві цінності”.
2. Методи прямого оцінювання (самооцінки) (за І. Пригожиним).
3. Методика “Опиши своє минуле” М. Куна.
4. Методику “Опиши своє майбутнє” М. Куна.

3.3 Аналіз результатів дослідження

Дані дослідження опрацьовано методами статистичного аналізу, а саме: кореляційного та порівняльного аналізів.

Фактор **“Золота молодь”** має прямі кореляційні зв'язки з факторами:

- Домагання $r = 0,66$;
- Матеріальний добробут $r = 0,59$;
- Слава, влада, визнання $r = 0,67$. Що є свідченням не тільки ціннісних орієнтацій, але й способу життя загалом.

Фактор **“Позитивні спогади”** прямо корелює з фактором Любов $r = 0,49$. Чим більше молода людина має позитивних спогадів про своє дитинство, тим більше вона наділена почуттям любові.

Фактор **“Стать”** має обернений кореляційний зв'язок із фактором:

• Негативні спогади $r = -0,55$, що є свідченням того, що чим краще статево окреслена особистість, тим менше у її житті негативних спогадів, тобто вона набула більшого позитивного досвіду і сприймає себе тотожно відповідному статі архетипу. А також прямо корелює зв'язок із факторами:

- Самооцінка $r = 0,46$;

- Любов $r = -0,63$. Чим адекватніше молода людина сприймає себе статево (тобто на цьому рівні відсутній внутрішньопсихологічний конфлікт), тим вища у неї самооцінка та почуття любові.

Фактор **“Негативні спогади”** має прямий кореляційний зв'язок із фактором:

- Негативні плани $r = 0,51$, що відповідає теорії Е. Берна про життєві сценарії, тобто молодь, що отримала негативний дитячий досвід не очікує нічого хорошого й у майбутньому.

Фактор **“Самооцінка”** має позитивні кореляційні зв'язки з факторами:

- Домагання $r = 0,64$;

- Матеріальний добробут $r = 0,48$;

- Слава, влада, визнання $r = 0,53$. Тобто самооцінка молодої людини, що належить до “золотої молоді” прямо залежить від рівня її домагань, матеріального добробуту, слави, влади та визнання.

Відповідно і фактор **“Домагання”** має позитивні кореляційні зв'язки з факторами:

- Матеріальний добробут $r = 0,72$;

- Слава, влада, визнання $r = 0,64$.

А фактор **“Матеріальний добробут”** прямо корелює з фактором:

- Слава, влада, визнання $r = 0,82$.

Фактор **“Друзі”** має позитивні кореляційні зв'язки з фактором Любов $r = 0,50$, що відповідає життєвій закономірності. Чим більше молода людина наділена почуттям любові, тим більше для неї важливою є дружба.

Згідно з даними порівняльного аналізу суттєві відмінності виявлено між групами за такими факторами: Вік, Домагання, Матеріальний добробут та Слава, влада, визнання.

За результатами порівняльного аналізу з'ясовано, що для “золотої молоді” притаманні вищі Домагання, більш вагомими для неї є цінності **Матеріального добробуту та Слави, влади, визнання** порівняно із “звичайною молоддю”.

Отже, ми виявили певні чинники, які суттєво впливають на ціннісні орієнтації “золотої молоді”, зокрема на самооцінку. Відповідно варто було б створити психокорекційну програму, яка б давала молодій людині можливість конструктивної організації результативного управління своєю поведінкою.

Література

1. Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990.
2. Дроздовський Д. Код майбутнього // В кн.: Криза людини в європейській філософії: від екзистенціалізму до українського шістдесятництва. К.: Всесвіт, 2006. С. 7–16.
3. Кетзе Дж. Молодість // Всесвіт, 2005. № 1– 2; № 3– 4.

4. Мангейм К. Очерки социологии знания: Проблема поколений – состязательность-экономические амбиции // РАН; Институт научной информации по общественным наукам. М. : ИНИОН РАН, 2000.
5. Молодёжная субкультура. Одесса: АстроПринт, 1999.
6. Про сучасні соціальні підходи у визначенні молодості як конструкту, його трансформації в історії СРСР та України. Див.: Кириченко І. Молодість – це рання зрілість. Інтерв'ю з О. Яременком // Дзеркало тижня, 2004. № 24 (499). 19–25 червня або < <http://www.zn.kiev.ua/nn/show/499/46835/>>.

FEATURES OF VALUES' ORIENTATIONS OF THE "GOLDEN YOUTH"

Halyna Katolyk

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: katolyk@hotmail.com

The article discusses the problem of value orientations of the "golden youth". The stress is laid on the analysis of value orientations as a core of an individual's structure, the role of self-assessment, behavioural and role stereotypes of the golden youth. Experimental research of the golden youth's value orientations has been done. It allows to speak about further creation of a psycho-correction programme for overcoming or compensating the available identity deficits.

Keywords: golden youth, self-assessment, behavioural and role stereotypes, value orientation.

*Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010
Прийнята до друку 16.06.2010*

УДК 159.922.1:17.023.34

ЕМПІРИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ҐЕНДЕРНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ ЗАДОВОЛЕННЯ ЖІНОК ЖИТТЯМ

Вікторія Гупаловська

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Дорошенка, 41, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: viktoriah@ukr.net

Розглянуто особливості ґендерної ідентичності жінки, рольові ґендерні моделі української жінки зокрема. Досліджено задоволеність професійною діяльністю, шлюбом, процесом життя та життям загалом, особливості самореалізації та переживання життєвої осмисленості жінок з різними ґендерними типами: фемінним, маскуліним, андрогінним та недиференційованим. Виявлено, що найбільше задоволені власним життям і самореалізацією, живуть найбільш осмислено й відповідально – жінки з переважанням фемінності та андрогінні жінки. Жінки маскулінного ґендерного типу найбільше задоволені професійною діяльністю. Як висновок: ґендерний розподіл серед жінок відповідає суспільним рольовим очікуванням.

Ключові слова: маскуліність, фемінність, андрогінія, ґендер, задоволення сімейним життям, задоволення роботою.

Водночас із сучасними суспільними змінами виникає питання, як саме нове конструювання ролей і ґендеру вплинуло на психологічний стан та суб'єктивне благополуччя сучасного жіноцтва, як почуває себе українська жінка у новітньому соціокультурному просторі. Не дивлячись на численні ґендерні дослідження, питання психологічного самопочуття жінки залежно від рівня її маскулінізації залишається відкритим. Зарубіжні дослідження цього питання є, однак ґендерній проблематиці притаманне сильне соціокультурне "забарвлення". Тому необхідні українські ґендерні дослідження.

Отже, дослідження задоволеності життям українських жінок актуальне у сучасному психологічному та соціально-гуманітарному дискурсі. Тому мета нашого емпіричного пошукування – встановлення взаємозв'язку ґендерних особливостей жінки із задоволеністю роботою, шлюбом, переживанням життєвої осмисленості та рівнем самореалізації.

Ґрунтуючись на теоретичних даних, припускаємо, що задоволеність роботою та шлюбом залежить від ґендерної ідентичності жінки. Імовірно, ґендерна ідентичність жінки впливає на особливості її само актуалізації, а також на особливості переживання життєвої осмисленості.

У дослідженні опитано 50 жінок віком 22–55 років. Усі вони на момент дослідження були одружені та працевлаштовані. В процесі опитування ми застосували наступні психодіагностичні методики: тест для визначення ґендерної ролі С. Бем

[1], тест-опитувальник задоволеності шлюбом В. Століна [3], опитувальник "Інтегральна задоволеність працею" [2], опитувальник САМОАЛ, який адаптувала Н. Каліна [3], тест сенсожиттєвих орієнтацій (СЖО) Д. Леонтьєва [4].

Для опрацювання емпіричних даних застосовано пакет математичної обробки даних Statistica 6.0., а саме такі методи математичної статистики:

- 1) порівняльний аналіз (t-критерій Стюдента);
- 2) кореляційний аналіз;
- 3) факторний аналіз за методом головних компонент (з варимакс-обертанням);
- 4) кластерний аналіз за методом k-середніх.

Кореляційний аналіз – це метод статистичної оцінки форми, знака і тісноти зв'язку досліджуваних ознак або факторів. Визначаючи форми зв'язку, розглядають його лінійність або нелінійність. Кореляційний аналіз не дає змоги вирішити проблему, пов'язану із можливою інтерпретацією залежності, яка існує між змінними. Наприклад, за наявності кореляційної залежності між двома змінними може бути складно вирішити, яка з них – причина, а яка – наслідок; до того ж, може виявитися, що насправді причинного зв'язку між ними немає (вони можуть причинно залежати від деякої третьої змінної, яку не взято до уваги). Найефективніший засіб виявлення такої залежності – втручання з метою встановити, як наявність або відсутність одного з факторів впливає на інший фактор, що й є суттю експериментального методу. Розрахунок рангового коефіцієнту кореляції є одним з різновидів кореляційного аналізу, що використовують, коли необхідно визначити, як пов'язані між собою дві рангові послідовності.

Для аналізу великого набору ознак, коли неможливо або небажано ділити його на частини, а треба розглядати як єдине ціле, використовують компонентний або факторний аналіз. У готовій кореляційній матриці ознак x знаходять нові лінійні змінні y , які зазвичай не корелюють одна з одною (можливе також виділення пов'язаних змінних y) і описують певні закономірності варіації і кореляції вихідних ознак. Ці нові змінні називають головними компонентами. До того ж кількість головних компонент або факторів, які сумарно описують значну частину інформації про закономірності варіації і кореляції ознак, може бути набагато меншою, ніж кількість вихідних змінних. Відтак застосування компонентного або факторного аналізу дає змогу значно зменшити кількість змінних, які аналізують. Крім того, головні компоненти є комплексними інтегративними показниками, кожен з яких залежить від багатьох ознак. Вирахування спільностей показує, якою мірою окремі ознаки вписуються в конкретну факторну модель. Фактори інтерпретують за змістом тих ознак, які мають найбільші факторні навантаження (коефіцієнт кореляції між фактором та вихідними ознаками) стосовно конкретного фактора.

Метод кластерного аналізу, який також називають методом розпізнання образу або числової таксономії, використовують у виконанні завдання – виявити природний, об'єктивно існуючий порядок, що присутній у групі вибірок, які належать до різних генеральних сукупностей, причому їх співвідношення зазвичай апіорно невідомі. Кластерний аналіз проводять у два етапи. Перший етап полягає в отриманні уявлення про взаємну близькість розташування центрів вибірок, які порівнюють за значеннями комплексу ознак. Подібність вибірок має

бути незначною, а відстані – значними. Такі групи називають кластерами (образами, таксонами), а процес їх виділення – кластеризацією. Існують різноманітні методи кластеризації. Так, згідно з агломеративними ієрархічними процедурами, процес виділення кластерів здійснюють покроково. На першому кроці у матриці знаходять мінімальну величину відстані між певними одиницями, які об'єднують і надалі розглядають як кластер. Знайшовши відстані цього кластера до решти одиниць, відшукують нову мінімальну величину відстані, і так утворюється новий кластер. Такий процес послідовного укрупнення таксонів продовжують до отримання деякої їх структури. Застосування кластерного аналізу дало можливість виявити якісну специфіку ціннісних орієнтацій досліджуваних.

За даними порівняльного аналізу, усього в групі респондентів було виявлено 15 жінок з фемінним ґендерним типом (30%), 8 жінок з маскулінним ґендерним типом (16%), 16 жінок з андрогінним ґендерним типом (32 %) та 11 жінок з невизначеним ґендерним типом (22 %). Розподіл респондентів за ґендерним типом відображений на рисунку 1.

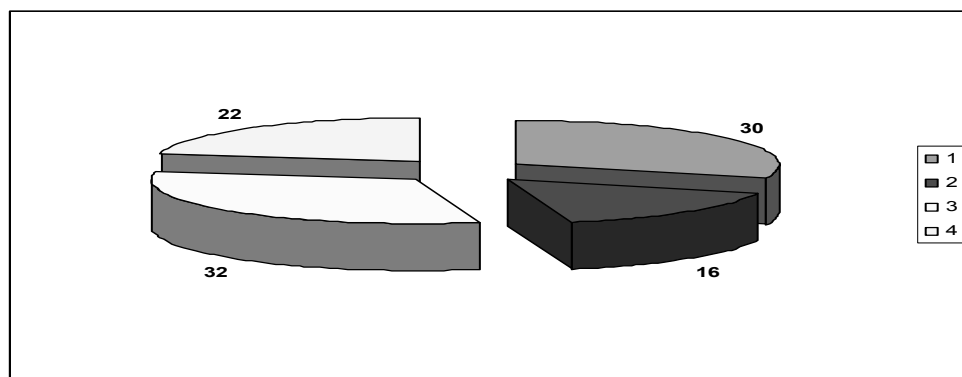


Рис. 1. Розподіл респондентів за ґендерним типом: 1 – фемінний тип; 2 – маскулінний тип; 3 – андрогінний тип; 4 – невизначений тип.

Такий розподіл можна вважати позитивним: українські жінки не позбавлені жіночності, маскулінізація, про яку твердять дослідники, не є тотальною і пов'язана з підвищення рівня андрогінності, що є проявом збалансованої внутрішньої природи та соціально-психологічної адаптації.

Відмінності показників задоволеності працею у досліджуваних з різним ґендерним типом зображено на рисунку 2. Статистично значимі відмінності у показнику задоволеності працею були виявлені: між фемінним та маскулінним типом (18,4 балів проти 24,5, $p \leq 0,01$), між фемінним та андрогінним типом (18,4 проти 24,2, $p \leq 0,01$), між маскулінним та невизначеним типом (24,5 проти 20,1, $p \leq 0,05$), андрогінним та невизначеним типом (24,2 проти 20,1, $p \leq 0,01$). Отже, найбільш задоволеними працею виявились маскулінні та андрогінні жінки, менше задоволені жінки із невизначеним ґендерним типом, і найменше – фемінні жінки.

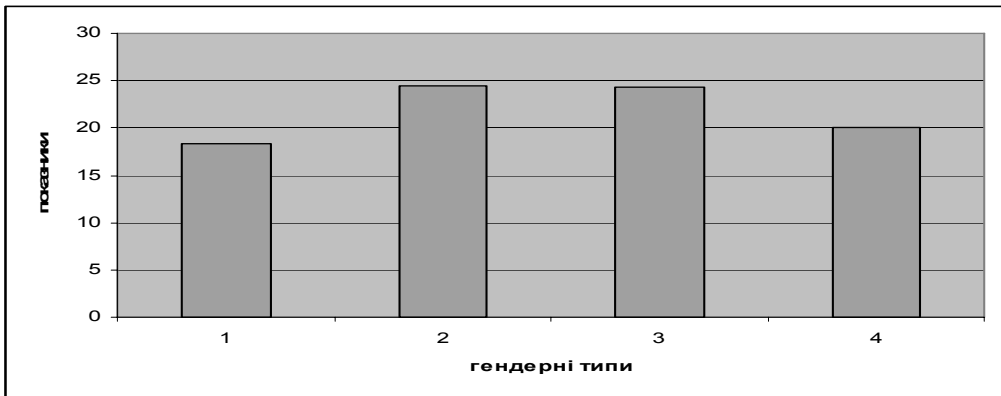


Рис. 2. Порівняння показників задоволеності працею для різних ґендерних типів: 1 – фемінний тип; 2 – маскулінний тип; 3 – андрогінний тип; 4 – невизначений тип.

Відмінності показників задоволеності шлюбом у досліджуваних з різним ґендерним типом зображено на рисунку 3. Статистично значимі відмінності у показниках задоволеності шлюбом виявлені: між фемінним та маскулінним типом (30,1 балів проти 22, $p \leq 0,05$), фемінним та андрогінним типом (30,1 проти 22,5, $p \leq 0,01$), фемінним та невизначеним типом (30,1 проти 17,6, $p \leq 0,05$). Отже, найбільш задоволеними сімейним життям виявились фемінні жінки. Такий результат безумовно логічний, оскільки для фемінної жінки родина є найважливішою сферою вкладання душі та особистісного потенціалу. Менше задоволені сімейним життям андрогінні і маскулінні жінки. Найменш задоволені родинним життям жінки з недиференційованим ґендерним типом.

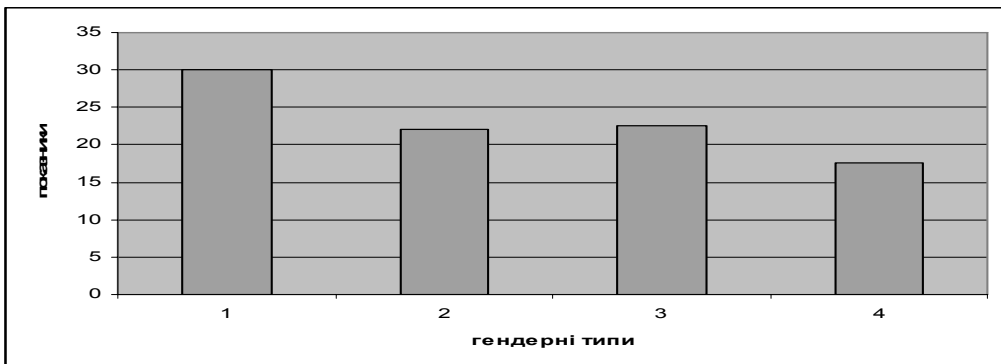


Рис. 3. Порівняння показників задоволеності шлюбом для різних ґендерних типів: 1 – фемінний тип; 2 – маскулінний тип; 3 – андрогінний тип; 4 – невизначений тип.

Порівняння показників представників різних ґендерних типів за методикою визначення рівня самоактуалізації САМОАЛ представлені на рисунку 4. Статистично значимі відмінності виявлені за низкою показників. За показником орієнтації в часі: між фемінним та андрогінним типом (8,1 проти 10,3, $p \leq 0,05$), маскулінним та андрогінним типом (6,2 проти 10,3, $p \leq 0,01$), андрогінним та невизначеним типом (10,3 проти 6,9, $p \leq 0,01$). За показником цінностей людини,

яка самореалізується: між фемінним та андрогінним типом (9,1 проти 10,8, $p \leq 0,05$), маскулінним та андрогінним типом (7,3 проти 10,8, $p \leq 0,01$), андрогінним та невизначеним типом (10,8 проти 7,8, $p \leq 0,01$).

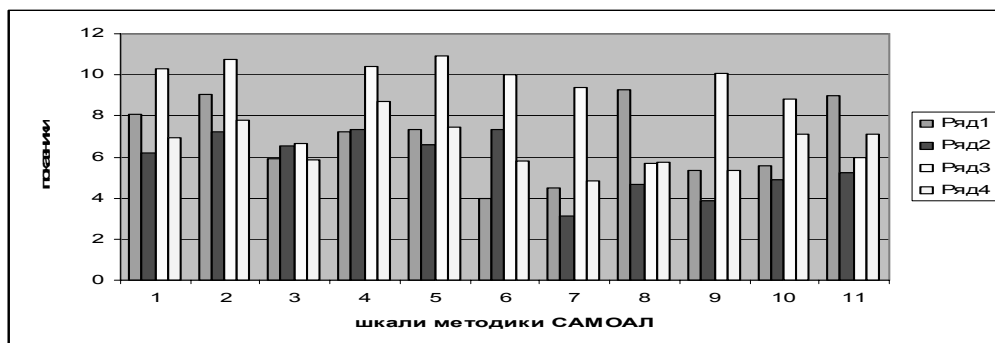


Рис. 4. Порівняння показників самореалізації для різних ґендерних типів
Ряд 1 – фемінний тип; Ряд 2 – маскулінний тип; Ряд 3 – андрогінний тип;
Ряд 4 – невизначений тип; 1 – орієнтація в часі; 2 – цінності людини, що самореалізується;
3 – погляд на природу людини; 4 – орієнтація на буттєве пізнання; 5 – креативність;
6 – автономність; 7 – спонтанність; 8 – саморозуміння; 9 – аутосимпатія;
10 – контактність; 11 – гнучкість у спілкуванні.

За показником Погляд на природу людини не виявлено статистично значимих відмінностей між представниками різних ґендерних типів. За показником орієнтації на буттєве пізнання: між фемінним та андрогінним типом (7,2 проти 10,4, $p \leq 0,01$), між маскулінним та андрогінним типом (7,3 проти 10,4, $p \leq 0,05$). За показником креативності: між фемінним та андрогінним типом (7,3 проти 10,9, $p \leq 0,01$), між маскулінним та андрогінним типом (6,6 проти 10,9, $p \leq 0,01$), між андрогінним та невизначеним типом (10,9 проти 7,5, $p \leq 0,05$). За показником автономності: між фемінним та маскулінним типом (4 проти 7,3, $p \leq 0,01$), між фемінним та андрогінним типом (4 проти 10, $p \leq 0,01$), між маскулінним та андрогінним типом (7,3 проти 10, $p \leq 0,05$), між андрогінним та невизначеним типом (10 проти 5,8, $p \leq 0,01$). За показником спонтанності: між фемінним та андрогінним типом (4,5 проти 9,4, $p \leq 0,01$), між маскулінним та андрогінним типом (3,1 проти 9,4, $p \leq 0,01$), між андрогінним та невизначеним типом (9,4 проти 4,8, $p \leq 0,01$). За показником саморозуміння: між фемінним та маскулінним типом (9,3 проти 4,7, $p \leq 0,01$), між фемінним та андрогінним типом (9,3 проти 5,7, $p \leq 0,01$), між фемінним та невизначеним типом (9,3 проти 5,7, $p \leq 0,05$). За показником аутосимпатії: між фемінним та андрогінним типом (5,3 проти 10, $p \leq 0,05$), між маскулінним та андрогінним типом (3,9 проти 10, $p \leq 0,01$), між андрогінним та невизначеним типом (10 проти 5,4, $p \leq 0,01$). За показником контактності: між фемінним та андрогінним типом (5,6 проти 8,8, $p \leq 0,01$), між маскулінним та андрогінним типом (4,9 проти 8,8, $p \leq 0,01$), між маскулінним та невизначеним типом (4,9 проти 7,1, $p \leq 0,05$). За показником гнучкості у спілкуванні: між фемінним та маскулінним типом (9 проти 5,3, $p \leq 0,05$), між фемінним та андрогінним типом (9 проти 6, $p \leq 0,01$). Загалом за більшістю шкал найвищі показники самоакту-

алізації виявлено в групі андрогінних жінок. І лише за шкалами саморозуміння і гнучкості найвищі показники у жінок із фемінним ґендерним типом.

Порівняння інтегральних показників самореалізації між представниками різних ґендерних типів зображено на рисунку 5. Статистично значущі відмінності виявлено між маскуліним та андрогінним типом (69,8 проти 75,6, $p \leq 0,05$).

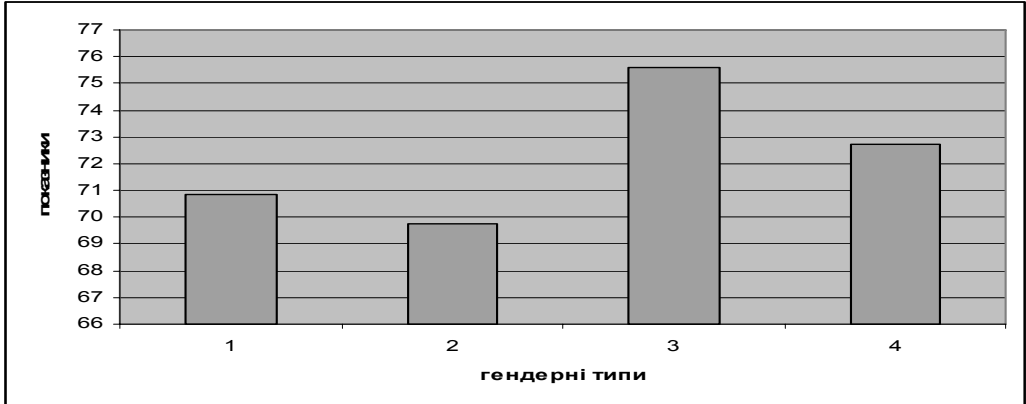


Рис. 5. Порівняння інтегральних показників самореалізації для різних ґендерних типів: 1 – фемінний тип; 2 – маскуліний тип; 3 – андрогінний тип; 4 – невизначений тип.

Порівняння показників життєвої осмисленості у представників різних ґендерних типів відображене на рисунку 5. Статистично значимі відмінності за показником наявності цілей в житті були виявлені: між фемінним та маскуліним типом (23,1 проти 19,1, $p \leq 0,01$), між маскуліним та андрогінним типом (19,1 проти 22,3, $p \leq 0,05$). За показником задоволеності процесом життя: між фемінним та маскуліним типом (24 проти 19,1, $p \leq 0,01$), між фемінним та невизначеним типом (24 проти 20,8, $p \leq 0,01$), між маскуліним та андрогінним типом (19,1 проти

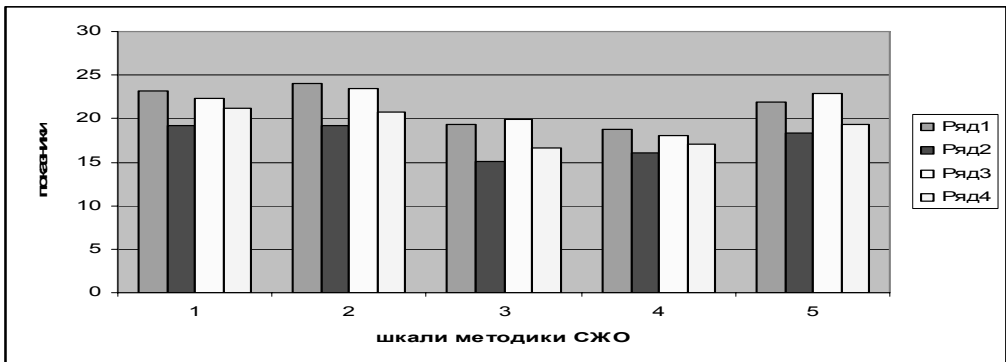


Рис. 6. Порівняння показників життєвої осмисленості для різних ґендерних типів: Ряд 1 – фемінний тип; Ряд 2 – маскуліний тип; Ряд 3 – андрогінний тип; Ряд 4 – невизначений тип; 1 – наявність цілей у житті; 2 – задоволеність процесом життя; 3 – задоволеність результатом життя; 4 – інтернальний локус контролю над власним Я; 5 – інтернальний локус контролю над життям.

23,5, $p \leq 0,05$). За показником задоволеності результатами життя: між фемінним та маскулінним типом (19,3 проти 15,1, $p \leq 0,01$), між маскулінним та андрогінним типом (15,1 проти 19,9, $p \leq 0,01$). За показником інтернального локусу контролю над власним Я: між фемінним та маскулінним типом (18,7 проти 16,1, $p \leq 0,05$), між маскулінним та андрогінним типом (16,1 проти 18,1, $p \leq 0,05$). За показником інтернального локусу контролю над життям: між маскулінним та андрогінним типом (18,4 проти 22,9, $p \leq 0,05$), між андрогінним та невизначеним типом (22,9 проти 19,3, $p \leq 0,05$).

Як видно із рисунка 6, найнижчі показники осмисленості наявні у жінок з переважанням маскулінності. Однак, на нашу думку, такий результат може бути наслідком високого рівня домагань, властивого маскулінним особам. Відповідно, реальну життєву ситуацію людина з високим рівнем домагань суб'єктивно сприймає як менше сприятливу, ніж її сприймає особа з нижчим рівнем домагань. Найвищі ж показники осмисленості сенсу життя за трьома шкалами виявлено у жінок фемінних і андрогінних.

На рисунку 7 зображено порівняння показників загальної життєвої осмисленості представників різних ґендерних типів. Статистично значущі відмінності виявлені: між фемінним та невизначеним типом (3,9 проти 3,3, $p \leq 0,01$), між андрогінним та невизначеним типом (3,8 проти 3,3, $p \leq 0,01$).

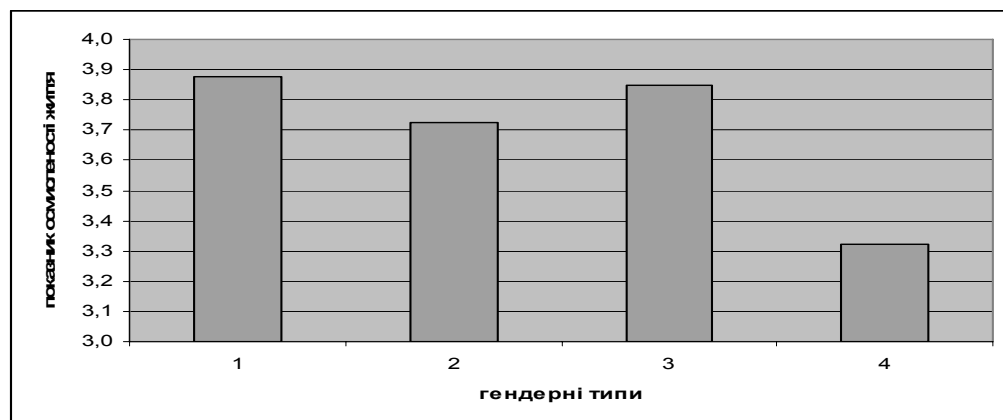


Рис. 7. Порівняння інтегральних показників життєвої осмисленості для різних ґендерних типів: 1 – фемінний тип; 2 – маскулінний тип; 3 – андрогінний тип; 4 – невизначений тип.

Аналіз кореляційної матриці. Результати кореляційного аналізу дали змогу виявити цікаві взаємозв'язки. Вік прямо пов'язаний із задоволеністю працею ($r=0,35$, $p \leq 0,01$). Задоволеність працею корелює на значущому статистичному рівні із маскулінністю ($r=0,48$, $p \leq 0,01$), а також обернено взаємозалежна із наявністю цілей у житті ($r=-0,29$, $p \leq 0,05$).

Задоволеність шлюбом корелює із фемінністю ($r=0,34$, $p \leq 0,05$), інтернальністю локусу контролю над власним Я ($r=0,40$, $p \leq 0,01$), інтегральним показником осмисленості життя ($r=0,28$, $p \leq 0,05$), обернено взаємозалежна із маскулінністю ($r=-0,38$, $p \leq 0,01$).

Отже, кореляційний аналіз підтвердив теоретичні дані: маскулінність у характері жінок приводить до орієнтації на професійну діяльність, а тому відповідно й до більшого задоволення нею. Фемінні жінки пріоритетно цінують родину, вкладають у цю сферу більше зусиль, тому й більше задоволені сімейним життям.

Фемінність корелює із орієнтацією на буттєве пізнання ($r=0,29$, $p\leq 0,05$), автономністю ($r=0,44$, $p\leq 0,01$), спонтанністю ($r=0,42$, $p\leq 0,01$), аутосимпатією ($r=0,38$, $p\leq 0,01$), інтегральним показником самореалізації ($r=0,36$, $p\leq 0,01$), інтегральним показником життєвої осмисленості ($r=0,28$, $p\leq 0,05$).

Маскулінність корелює із орієнтацією у часі ($r=0,28$, $p\leq 0,05$), спонтанністю ($r=0,34$, $p\leq 0,05$), саморозумінням ($r=0,35$, $p\leq 0,01$), аутосимпатією ($r=0,35$, $p\leq 0,01$), контактністю ($r=0,30$, $p\leq 0,05$), гнучкістю ($r=0,37$, $p\leq 0,01$), інтегральним показником самореалізації ($r=0,39$, $p\leq 0,01$).

Це свідчить про те, що андрогінним жінкам (з більш вираженою і маскулінністю, і фемінністю) притаманний вищий рівень особистісної самореалізації та осмисленості життя. Однак, найбільшою мірою осмисленість підходу до власного існування пов'язана із фемінністю.

Орієнтація у часі позитивно взаємозалежна із задоволеністю процесом життя ($r=0,32$, $p\leq 0,05$), інтернальністю локусу контролю над власним Я ($r=0,31$, $p\leq 0,05$), інтернальністю локусу контролю над життям ($r=0,43$, $p\leq 0,01$), інтегральним показником життєвої осмисленості ($r=0,41$, $p\leq 0,01$).

Цінності людини, що самореалізується, корелюють із задоволеністю процесом життя ($r=0,33$, $p\leq 0,05$), задоволеністю результатами життя ($r=0,28$, $p\leq 0,05$), інтернальністю локусу контролю над життям ($r=0,32$, $p\leq 0,05$) та загальним показником життєвої осмисленості ($r=0,32$, $p\leq 0,05$). Креативність корелює з іншими показниками самоактуалізації, її інтегральним показником ($r=0,81$, $p\leq 0,01$), задоволеністю результатами життя ($r=0,30$, $p\leq 0,05$).

Автономність позитивно взаємозалежна з задоволеністю процесом життя ($r=0,36$, $p\leq 0,01$), задоволеністю результатами життя ($r=0,43$, $p\leq 0,01$), інтегральним показником життєвої осмисленості ($r=0,40$, $p\leq 0,01$). Спонтанність також корелює із задоволеністю результатами життя ($r=0,30$, $p\leq 0,05$), інтегральним показником життєвої осмисленості ($r=0,32$, $p\leq 0,05$). Саморозуміння прямо пропорційне до задоволеності процесом життя ($r=0,32$, $p\leq 0,05$), задоволеності результатами життя ($r=0,45$, $p\leq 0,01$), інтегрального показника життєвої осмисленості ($r=0,39$, $p\leq 0,01$). Аутосимпатія корелює із задоволеністю результатами життя ($r=0,36$, $p\leq 0,01$), інтегральним показником життєвої осмисленості ($r=0,28$, $p\leq 0,05$). Контактність прямо взаємозалежна із задоволеністю результатами життя ($r=0,29$, $p\leq 0,05$), інтернальністю локусу контролю над життям ($r=0,28$, $p\leq 0,05$). Інтегральний показник самореалізації корелює із задоволеністю процесом життя ($r=0,28$, $p\leq 0,05$), задоволеністю результатами життя ($r=0,39$, $p\leq 0,01$), інтернальністю локусу контролю над життям ($r=0,36$, $p\leq 0,01$) та інтегральним показником життєвої осмисленості ($r=0,37$, $p\leq 0,01$).

Відтак більшість складових самоактуалізації особистості прямо пропорційні задоволеності життям, задоволенню результатами життя, які також взаємозалежні із показниками життєвої осмисленості та власною відповідальністю за життєві події (інтернальністю).

Задоволеність процесом життя корелює із задоволеністю результатами життя ($r=0,32$, $p\leq 0,05$), інтернальністю локусу контролю над власним Я ($r=0,40$, $p\leq 0,01$) та інтегральним показником життєвої осмисленості ($r=0,72$, $p\leq 0,01$).

Задоволеність результатом життя корелює з інтернальністю локусу контролю над життям ($r=0,29$, $p\leq 0,05$) та інтегральним показником життєвої осмисленості ($r=0,45$, $p\leq 0,01$), що безумовно логічно. Адже людина, яка здатна глибше осмислити своє життя і покладає відповідальність за життєві події на себе (інтернальний локус контролю), отримує більшу сатисфакцію від досягнень і життя загалом.

В процесі **факторного аналізу** виявлено три найвпливовіші для нашого масиву даних фактори.

Перший фактор – фактор самореалізації (див. рис. 8) – об'єднав змінні цінностей людини, що самореалізується (факторне навантаження 0,71), креативності (факторне навантаження 0,83), автономності (факторне навантаження 0,89), спонтанності (факторне навантаження 0,88), аутосимпатії (факторне навантаження 0,78) та інтегральний показник самореалізації (факторне навантаження 0,95). Факторна вага першого фактора дорівнює 6,74, цей фактор пояснює 29 відсотків розподілу емпіричних даних.

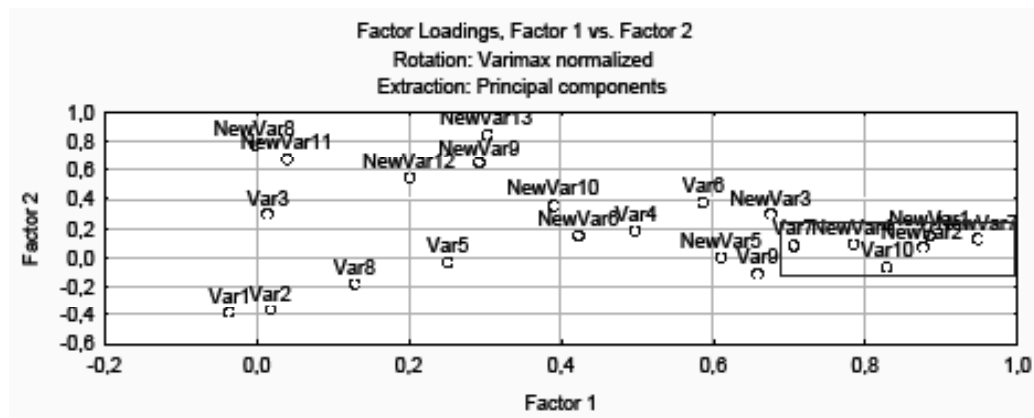


Рис. 8. Факторне навантаження першого фактора.
Взаємодія першого і другого фактора

Другий фактор “осмисленість життя” (див. рис. 9) об'єднав змінні наявності цілей в житті (факторне навантаження 0,77) та загальної осмисленості життя (факторне навантаження 0,85). Факторна вага другого фактора дорівнює 3,38, цей фактор пояснює 15 відсотків розподілу емпіричних даних.

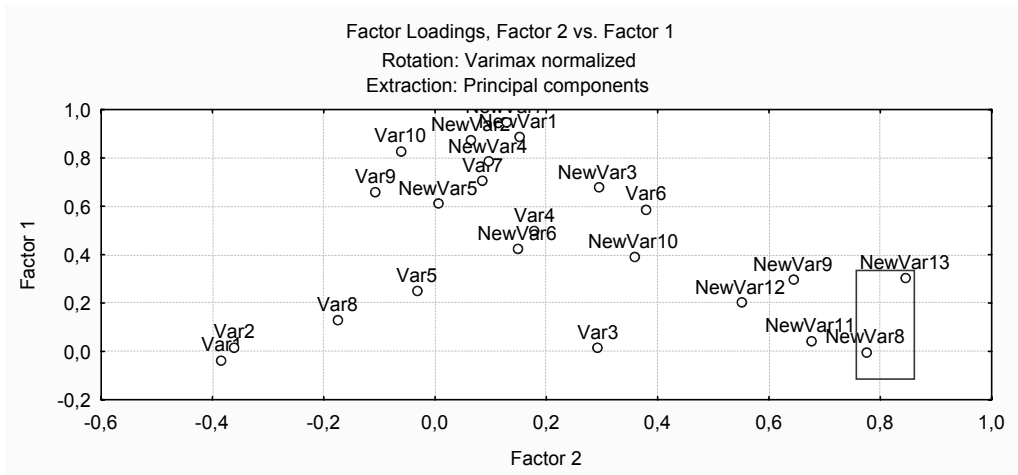


Рис. 9. Факторні навантаження у другому факторі.
Взаємодія другого і першого фактора

Третій фактор (див. рис. 10) містить одну змінну – показник маскулінності (факторне навантаження 0,71). Факторна вага третього фактора дорівнює 2,37, цей фактор пояснює 10 відсотків розподілу емпіричних даних.

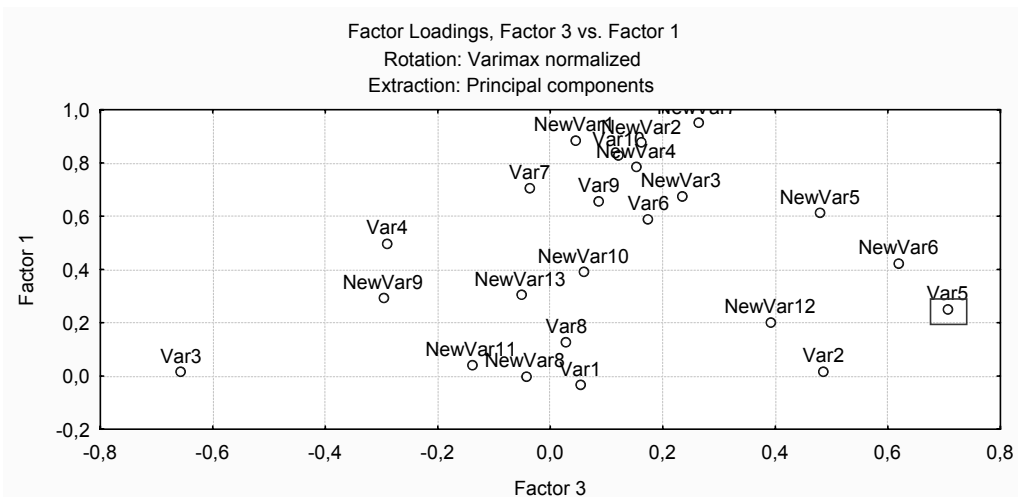


Рис. 10. Факторні навантаження третього фактора.
Взаємодія першого і третього фактора

В результаті кластерного аналізу за методом k-середніх виділено два кластери (див. рис. 11). У перший кластер увійшли 29 респонденток, з них 13 жінок з фемінним ґендерним типом, сім жінок з маскулінним ґендерним типом та дев'ять жінок із невизначеним ґендерним типом. У другий кластер увійшла 21 респондентка, з них дві жінки з фемінним ґендерним типом, одна – з маскулінним ґендерним типом, 16 жінок з андрогінним ґендерним типом та дві жінки з невизначеним ґендерним типом.

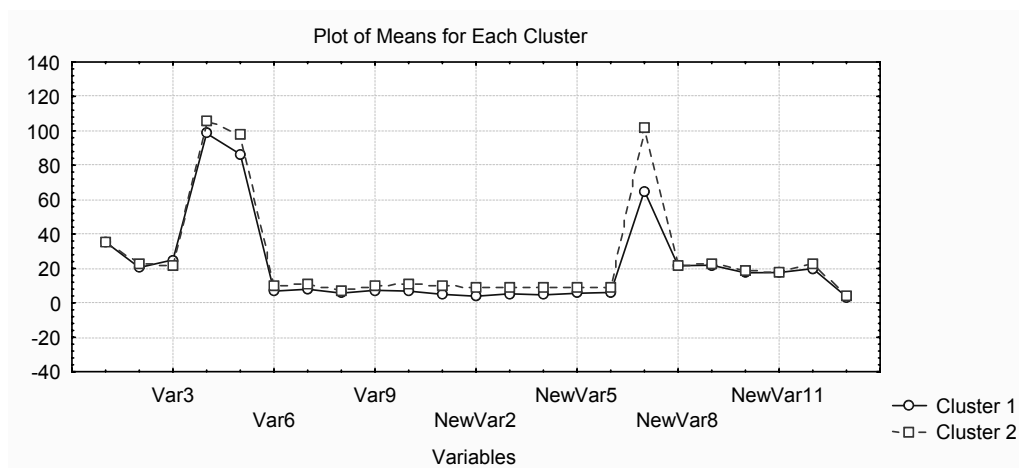


Рис. 11. Результати кластерного аналізу:

1 – вік; 2 – задоволеність працею; 3 – задоволеність шлюбом; 4 – фемінність; 5 – маскулінність; 6 – орієнтація в часі; 7 – цінності людини, що самореалізується; 8 – погляд на природу людини; 9 – орієнтація на буттєве пізнання; 10 – креативність; 11 – автономність; 12 – спонтанність; 13 – саморозуміння; 14 – аутосимпатія; 15 – контактність; 16 – гнучкість у спілкуванні; 17 – інтегральний показник самореалізації; 18 – наявність цілей у житті; 19 – задоволеність процесом життя; 20 – задоволеність результатом життя; 21 – інтернальний локус контролю над власним Я; 22 – інтернальний локус контролю над життям; 23 – інтегральний показник життєвої осмисленості.

Для другого кластера характерні вищі показники фемінності, маскулінності та самореалізації, причому найвиразніша відмінність у інтегральному показнику самореалізації, а відмінностей у показниках віку, задоволеності працею та задоволеності шлюбом, у показниках наявності цілей в житті, задоволеності процесом та результатами життя, інтернальності локусу контролю над власним Я та над життям, інтегральному показнику осмисленості життя немає. Результати кластерного аналізу свідчать про те, що андрогінний тип має найбільше можливостей для самореалізації. Проте, крім ґендерного типу, існують інші чинники, які здатні визначати успішність самореалізації жінки та рівень її задоволення життям.

Аналіз усього масиву емпіричних даних та результатів їх математичного опрацювання дав змогу зробити деякі узагальнення. Усього в групі респондентів виявлено найбільше жінок із фемінним та андрогінним ґендерним типом (62 %), що свідчить про сприятливу ґендерну стратифікацію українського жіноцтва. Жінки з маскулінним та невизначеним ґендерним типом складають меншість і за більшістю психодіагностичних показників не є дезадаптованими.

Як виявлено в процесі емпіричного дослідження, жінки з маскулінним та андрогінним ґендерними типами більш задоволені роботою, ніж жінки з фемінним та невизначеним ґендерними типами. Очевидно, для них робота має вищу суб'єктивну цінність і вони прикладають більше зусиль для досягнення успіху у професійній сфері. Жінки з фемінним ґендерним типом більш задоволені шлюбом, ніж жінки з маскулінним, андрогінним та невизначеним ґендерними типами, оскільки для них головною цінністю в житті є сім'я, де вони переважно

реалізують свій особистісний потенціал. Отже, гіпотезу про залежність задоволеності роботою та шлюбом від ґендерної ідентичності жінки підтверджено.

Жінки з андрогінним ґендерним типом загалом мають вищі показники самореалізації, ніж жінки з маскулінним, фемінним та невизначеним ґендерними типами, наприклад, показники орієнтації в часі, цінностей людини, що самореалізується, орієнтації на буттєве пізнання (тут андрогінний тип випереджує маскулінний та фемінний, але не відрізняється від невизначеного) креативності, спонтанності, аутосимпатії. За деякими показниками самореалізації жінки з фемінним ґендерним типом випереджають жінок з маскулінним, андрогінним та невизначеним ґендерними типами, а саме за шкалою само розуміння. За показником гнучкості у спілкуванні фемінний тип випереджає андрогінний та маскулінний, проте не відрізняється від невизначеного. Жінки з маскулінним та андрогінним ґендерними типами випереджують жінок із фемінним типом за показником автономності, причому жінки з андрогінним типом за цим показником своєю чергою випереджують так само жінок з маскулінним та невизначеним ґендерними типами, які між собою за цим показником не відрізняються.

Серед чинників самореалізації найвищі показники мають жінки з андрогінним ґендерним типом, який, як засвідчили результати, створює найсприятливіші умови для самореалізації, зумовлює універсальність і активність самовияву жінки. На другому місці за успішністю самореалізації – жінки з фемінним ґендерним типом, а отже, статева відповідність ґендерної ролі є сприятливим чинником самореалізації. На третьому місці за успішністю самореалізації – жінки з маскулінним ґендерним типом, які є автономнішими. Найгірші умови для самореалізації створює невизначеність ґендерної ролі, нечіткість рольових орієнтацій жінки. Відтак існує залежність особливостей самореалізації жінки від її ґендерної ідентичності.

Жінки з фемінним та андрогінним ґендерними типами глибше усвідомлюють наявність цілей в житті, ніж жінки з маскулінним ґендерним типом. Жінки з фемінним ґендерним типом більше задоволені процесом життя, ніж жінки з маскулінним та невизначеним ґендерними типами, андрогінні жінки задоволені більше, ніж маскулінні. Жінки з фемінним та андрогінним ґендерними типами більше задоволені результатами життя, ніж жінки з маскулінним ґендерним типом. Фемінні та андрогінні жінки інтернальніші у локусі контролю над власним Я, ніж маскулінні жінки. Також фемінним та андрогінним жінкам притаманний вищий інтегральний показник життєвої осмисленості, ніж жінкам із невизначеним ґендерним типом. Отже, існує залежність між переживанням жінки життєвої осмисленості, задоволенням процесом та результатом життя та її ґендерною ідентичністю.

Задоволеність працею позитивно взаємозалежна із маскулінністю, а також обернено корелює із наявністю цілей у житті. Ймовірно, найбільше задоволення українській жінці приносить постановка цілей, пов'язаних із сімейним життям. Причин цього може бути дуже багато, найочевидніші – традиційне виховання та соціальні експектації. Задоволеність шлюбом позитивно взаємозалежна із фемінністю, інтернальністю локусу контролю над власним Я, інтегральним показником осмисленості життя, обернено корелює із маскулінністю. Можливо, у групу досліджуваних входили головню жінки, маскулінний ґендерний тип

яких може вступати в конфлікт з традиційною жіночою орієнтацією на сім'ю, що спричиняє незадоволеність цією сферою. Отже, це підтверджує теоретичні узагальнення стосовно наявності внутрішнього конфлікту працюючої жінки.

Можна також зробити висновок, що як фемінність, так і маскулінність сприяють самореалізації людини, але в кожному конкретному випадку успішність самореалізації залежить від міри їх вираження, співвідношення та статевої відповідності.

Самореалізація та осмисленість життя жінки великою мірою залежать від вираження в її особистісній структурі такої риси, як маскулінність, яка, комплементарно доповнюючи розвинуту фемінність, визначає андрогінний тип особистості, найуспішніші у більшості сфер самореалізації.

Відтак ґендерна ідентичність є важливим чинником сприйняття, осмислення та інтерпретації інформації про себе та інших. Я-образ створюється на основі відношення людини до себе як до чоловіка або жінки, усвідомлення і прийняття власної статевої приналежності. Процес розвитку ґендерних ролей, як соціально зумовлених варіантів статевої поведінки та статево-рольової поведінки, відбувається в контексті досить важливого для життя особистості процесу соціалізації. Ґендерна ідентифікація – це усвідомлення індивіда своєї статевої належності, переживання ним своєї маскулінності/фемінності та готовність виконувати визначену статеву роль. Ґендерна ідентичність передбачає існування певних оціночних компонентів, уявлень індивіда про те, наскільки його поведінка та особистісні характеристики відповідають сподіванням та вимогам суспільства до жіночої або чоловічої ролі. Вона виступає основним компонентом самосвідомості людини. Ґендерна ідентичність виникає під впливом ґендерних стереотипів, які існують у кожному суспільстві і формуються в контексті культурологічної та історичної парадигми. Ґендерна соціалізація особистості через набуття ґендерних ідентичностей вважають найвизначнішим чинником формування жіночих і чоловічих соціальних ролей.

Як виявлено в процесі емпіричного дослідження, жінки з маскуліним та андрогінним ґендерними типами більше задоволені роботою, ніж жінки з фемінним та невизначеним ґендерними типами. Це очевидно тому, що для них робота має вищу суб'єктивну цінність і вони прикладають більше зусиль для досягнення успіху у професійній сфері. Жінки з фемінним ґендерним типом більше задоволені шлюбом, ніж жінки з маскуліним, андрогінним та невизначеним ґендерними типами, оскільки для них головною цінністю в житті є сім'я, де вони і реалізують переважно свій особистісний потенціал.

Жінки з андрогінним ґендерним типом загалом мають вищі показники самореалізації, ніж жінки з маскуліним, фемінним та невизначеним ґендерними типами, наприклад, вищі показники орієнтації в часі, цінностей людини, що самореалізується, орієнтації на буттєве пізнання (тут андрогінний тип випереджує маскуліний та фемінний, але не відрізняється від невизначеного) креативності, спонтанності, аутосимпатії. За деякими показниками самореалізації жінки з фемінним ґендерним типом випереджують жінок з маскуліним, андрогінним та невизначеним ґендерними типами, а саме за показником само розуміння. За шкалою гнучкості у спілкуванні фемінний тип випереджує андрогінний та маскуліний, проте, його показник не відрізняється від невизначеного. Жінки з

маскулінним та андрогінним ґендерними типами випереджують жінок із фемінним типом за показником автономності, причому жінки з андрогінним типом за цим показником своєю чергою випереджують так само жінок з маскулінним та невизначеним ґендерними типами, які за цим показником не відрізняються. У показниках самореалізації очевидно переважають жінки з андрогінним ґендерним типом, який, як виявлено, створює найкращі умови для самореалізації, є умовою універсальності і активності самовияву жінки. На другому місці за успішністю самореалізації – жінки з фемінним ґендерним типом, а отже статева відповідність ґендерної ролі є сприятливим фактором для самореалізації. На третьому місці за успішністю самореалізації – жінки з маскулінним ґендерним типом, які є автономнішими. Найгірші умови для самореалізації створює невизначеність ґендерної ролі, нечіткість рольових орієнтацій жінки. Отже, другу гіпотезу нашого дослідження про залежність особливостей самореалізації жінки від її ґендерної ідентичності підтверджено.

Жінки з фемінним та андрогінним ґендерними типами глибше усвідомлюють свою мету в житті, ніж жінки з маскулінним ґендерним типом. Жінки з фемінним ґендерним типом більше задоволені процесом життя, ніж жінки з маскулінним та невизначеним ґендерними типами, андрогінні жінки – більше, ніж маскулінні. Жінки з фемінним та андрогінним ґендерними типами більш задоволені результатами життя, ніж жінки з маскулінним ґендерним типом. Фемінні та андрогінні жінки інтервальніші у контролі над власним Я, ніж маскулінні жінки. Жінки з андрогінним ґендерним типом інтервальніші у контролі над власним життям, ніж жінки із маскулінним та невизначеним ґендерними типами. Також фемінні та андрогінні жінки мають вищий інтегральний показник життєвої осмисленості, ніж жінки із невизначеним ґендерним типом.

Задоволеність працею позитивно взаємозалежна із маскулінністю, а також обернено корелює із наявністю цілей у житті. Отже, найбільше задоволення українській жінці все ж таки приносить постановка цілей, пов'язаних із сімейним життям, і в цього може бути дуже багато причин, найбільш очевидні з яких – традиційне виховання та соціальні експектації. Задоволеність шлюбом прямо пов'язана із фемінністю, інтервальністю локусу контролю над власним Я, інтегральним показником осмисленості життя, обернено пов'язана із маскулінністю. Тобто маскулінний ґендерний тип деяких жінок може вступати в конфлікт з традиційною жіночою орієнтацією на сім'ю.

Фемінність взаємозалежна із орієнтацією на буттєве пізнання, автономністю, спонтанністю, аутосимпатією, інтегральним показником самореалізації, інтегральним показником життєвої осмисленості, а маскулінність – з орієнтацією у часі, спонтанністю, саморозумінням, аутосимпатією, контактністю, гнучкістю, інтегральним показником самореалізації. З останнього можна зробити висновок, що як фемінність, так і маскулінність сприяють самореалізації людини, але в кожному конкретному випадку успішність самореалізації залежить від міри їх вираження, співвідношення та статевої відповідності. Самореалізація та осмисленість життя жінки великою мірою залежать від наявності в її особистісній структурі такої риси, як маскулінність, яка, комплементарно доповнюючи розвинуту фемінність, визначає андрогінний тип особистості, найбільш успішний в більшості сфер самореалізації.

Сучасна українська жінка, як і будь-яка інша жінка, рано чи пізно стикається з низкою проблем щодо вибору фемінної чи маскулінної ролі. Жіночі рольові моделі – Жінка-Берегиня, Жінка-Барбі, Ділова Жінка та Феміністка, які увиразнила О. Кісь, можна віднайти в українському соціумі лише за описовими характеристиками, оскільки відсутній відповідний психодіагностичний апарат. Розглядаючи соціальні чинники та аналізуючи матеріали ЗМІ, можна стверджувати, що соціально-виправданими ролями є Жінка-Берегиня та Жінка-Барбі. Їх культивує сучасне українське суспільство, тому жінкам з такою моделлю поведінки значно легше адаптуватися в оточенні і відповідати очікуванням соціуму, ніж жінкам, які обрали роль Жінки-Ділової чи Феміністки. Тому українські жінки з фемінними та андрогінним рольовими моделями, в яких традиційна орієнтація на родинні цінності, за психологічно-діагностичними даними більше соціально адаптовані, більше задоволені сімейним життям, процесом та результатами життя загалом, тобто щасливіші.

Ролі Жінки-Ділової чи Феміністки не знаходять підтримки у сучасному соціокультурному середовищі, яке протидіє актуалізації цих ролей. Задоволеність життям у цьому випадку розглядають крізь призму самореалізації в кар'єрі, що тягне за собою певні труднощі, як, наприклад, проблеми побудови жінками кар'єри, неприйняття оточенням, інтрапсихічний конфлікт через суперечність загальноприйнятим рольовим моделям. Тобто професійне зростання стає для таких жінок найважливішою метою і перешкоди на шляху до неї не дають змоги бути задоволеними власним життям. Такі жінки деякою мірою ігнорують сімейну сферу, а відтак вони позбавлені певної кількості близькості, підтримки та теплих стосунків, які є необхідними умовами щастя людини.

Загалом особливості ґендерної стратифікації серед українських жінок засвідчують відповідність моделей, які обрали жінки, традиційним (патріархальним) цінностям українського суспільства. Маємо надію, що підвалини українського традиціоналізму та духовності нації, втілені у фемінні ґендерно-рольові моделі, і які підтримують українські жінки, будуть виправданою опорою в умовах економічної та політичної нестабільності в державі.

Перспективами подальшого теоретичного пошуку та емпіричного дослідження є кількісне розширення опитування жінок та порівняння чинників задоволення життям жінок та чоловіків, встановлення ймовірних взаємозв'язків між ґендером та задоволенням сімейним життям і професійною діяльністю жінок і чоловіків.

Література

1. *Алешина Ю., Гозман Л., Дубровская Е.* Социально-психологические методы исследования супружеских отношений. Спецпрактикум по социальной психологии. М.: Изд-во МГУ, 1987.
2. *Батаршев А.* Базовые психологические свойства и профессиональное самоопределение личности: Практическое руководство по психологической диагностике. СПб.: Речь, 2005.
3. *Малкина-Пых И.* Семейная терапия. Справочник практического психолога. М.: Эксмо, 2005.
4. *Пряжников Н.* Профессиональное и личностное самоопределение. М.-Воронеж, 1996.

AN EMPIRIC RESEARCH OF GENDER PECULIARITIES OF THE WOMEN'S SATISFACTION BY LIFE

Victoriya Gupalovska

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: viktoriah@ukr.net

The peculiarities of gender identity of a woman and role models of Ukrainian woman in particular are researched in the article. The satisfaction from professional activity, family life, the process of life and the life in general, the peculiarities of self-realization and the survival of life realization of women belonging to various gender types was analysed: feminine, masculine, androgenic and non-differentiated. It was found out that the women with prevailing feminine and androgenic types are among the ones most satisfied from their personal lives and self-realization, - they live the most conscious and responsible lives. The women belonging to masculine gender type are mostly satisfied from their professional activity. In the conclusion: gender differentiation among women corresponds to society role expectations. Keywords: femininity, masculinity, androgenic, gender, satisfaction from family life, satisfaction from professional activity.

Стаття надійшла до редколегії 5.12.2009

Прийнята до друку 20.01.2010

УДК 159.98

МАНІПУЛЯЦІЯ В ТЕЛЕФОННОМУ КОНСУЛЬТУВАННІ

Руслана Карковська

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

Розглянуто зміст та особливості маніпулятивного впливу, до яких належать прихованість мети та засобів маніпулянта і прийняття адресатом на себе відповідальності за події. Проаналізовано причини усвідомлюваного та неусвідомлюваного суб'єктом маніпулювання. Розкрито специфіку маніпулятивного впливу в телефонному консультуванні. Вивчено основні типологічні особливості абонентів, які маніпулюють під час телефонного діалогу. Подано аналіз доступних консультанту телефону довіри способів пасивного та активного захисту від маніпуляції абонентів. Розглянуто особливості прихованого впливу, який здійснює консультант на абонента через використання в діалозі навичок активного слухання. Обґрунтовано неприпустимість використання консультантом телефону довіри контрманіпуляції як форми активного захисту від прихованого впливу абонента. Ключові слова: маніпуляція, абонент, консультант, телефон довіри, захист від маніпулятивного впливу.

Діапазон способів особистості звертатись по допомогу дуже широкий: від безпосереднього відвертого прохання до завуальованого, опосередкованого декларування соціальному оточенню власних труднощів. Люди, які звертаються в службу телефону довіри, демонструють розмаїття таких способів. Необхідна умова конструктивного ведення телефонного діалогу – аналіз консультантом не лише висловлювань абонента, а й розуміння можливих причин вибору ним конкретного стилю чи способу спілкування. У цьому контексті важливо розглянути особливості консультування людей, які під час телефонного діалогу займають маніпулятивну позицію. Такі абоненти часто викликають до себе амбівалентне ставлення, а діалоги з ними є вагомим чинником емоційного вигорання консультантів.

Як і будь-який психологічний вплив, маніпуляція передбачає зміну думок, переживань чи поведінки адресата (особи, на яку вплив спрямовано) шляхом використання ініціатором психологічних засобів.

Маніпуляцію з-поміж інших видів впливу вирізняє прихованість мети та засобів маніпулянта, а також прийняття на себе адресатом відповідальності за події [5, с. 61].

У психологічній літературі висвітлено різні позиції щодо усвідомлюваності маніпуляції суб'єктом впливу. Наприклад, О. Сидоренко до ознак маніпулятив-

ного впливу зараховує усвідомлюваність маніпулянтом своїх цілей та засобів [5, с. 61]. На думку В. Знакова, особа, яка маніпулює, може це як усвідомлювати, так і не усвідомлювати. Вчений зазначає, що усвідомлювана суб'єктом маніпуляція часто набуває соціально толерованих форм, а несвідома – переважно спосіб захистити свій внутрішній світ [2, с. 48–49].

На нашу думку, ініціатор впливу може як усвідомлювати, так і не усвідомлювати маніпуляцію. Поза межами усвідомлення ініціатором бувають цілі маніпулятивного впливу і/чи сам факт маніпуляції. Будь-який психологічний вплив може здійснюватись цілеспрямовано чи мимовільно. В останньому випадку особистість переважно не усвідомлює, що маніпулює іншими.

Неусвідомленість особою справжньої мети власної маніпуляції пов'язана з причинами маніпулятивної поведінки. Маніпулятивна позиція в міжособистісній взаємодії часто є наслідком внутрішньоособистісних конфліктів та способом захистити власне Я від реальних чи уявних загроз із боку соціального оточення.

І на рівні буденної свідомості, і в контексті наукового аналізу маніпуляція переважно викликає негативні асоціації (обман, провокація, використання інших людей як засіб), а маніпулянт – бажання захиститись та відгородитись від нього.

Насправді маніпуляція, поряд з іншими видами впливу, не є ані позитивною, ані негативною [6, с. 53]. Оцінювання маніпулятивних дій адресата залежить від мети, яку він має, та наслідків його дій. Конструктивним можемо вважати вплив, який сприяє розвитку взаємин, особистості чи спільної справи, в контексті якої здійснюється взаємодія ініціатора та адресата впливу.

Маніпулятивний вплив існує в ситуації надання психологічної допомоги особистості (психологічне консультування, психотерапія тощо), яка вимагає пильної уваги фахівців. Один із різновидів такої допомоги – консультування в межах служби телефону довіри.

Сьогодні телефонне консультування – це самостійний напрямок психологічної допомоги особистості, який передбачає підтримку людей у стані кризи, стресу чи розпачу. В Україні служби телефонної психологічної допомоги (телефони довіри) існують у Києві, Львові, Одесі, Хмельницькому та інших містах. Кожна з таких служб має свою специфіку, яка виявляється в методах підготовки та відбору консультантів, проблематиці, з якою вони працюють, графіку роботи тощо. Проте більшість телефонів довіри має на меті попередження самогубств, надання первинної психологічної допомоги людям у складних життєвих ситуаціях та інформування населення про організації, в яких вони можуть отримати юридичний, соціальний чи інший захист.

Окрему групу осіб, які звертаються в службу телефону довіри, формують маніпулятивні абоненти. О. Моховіков, описуючи маніпулятивного абонента, виділяє такі характеристики: нестійкість емоцій, тунельну свідомість (бачать лише те, що хочуть бачити), приховування своїх почуттів, неусвідомлення власних маніпулятивних чи агресивних тенденцій. Намагання консультанта перевести розмову в інше русло можуть спричинити в такого абонента злість та роздратування. Автор зазначає, що маніпулятивні абоненти часто мають садистичні схильності, а такий вид впливу дає їм враження контролю над власним життям [3, с. 150-151].

Щоб краще зрозуміти мотиви маніпулятивної поведінки людей, які звертаються в службу телефону довіри, варто розглянути психологічне підґрунтя маніпуляції.

На думку О. Сидоренко, в основі маніпуляції лежать:

а) недовіра особи до інших, втрата надії отримати щось через пряме звернення;

б) переживання особистісної слабкості, за якої маніпуляція є способом самоствердження;

в) прагнення одностороннього виграшу, коли маніпуляція є більш прийнятним способом ігнорувати інтереси партнера, порівняно з відкритим примусом чи застосуванням фізичної сили;

г) звичка маніпулювати, яка виробляється в особи через позитивне підкріплення такої поведінки [5, с. 67–68].

Опис причин маніпуляції співзвучний із думкою про те, що найбільш схильні до маніпуляції люди з невротичними розладами [4, с. 65]. На наш погляд, ці характеристики стосуються лише особистостей, для яких маніпуляція – це спосіб використати іншу людину як засіб для задоволення власних потреб. Така характеристика стосується далеко не всіх маніпулятивних абонентів.

Серед найпоширеніших звернень у телефон довіри можна виділити кілька видів маніпулятивної поведінки абонентів:

а) обман у формі представлення вигаданої ситуації чи декларування власної проблеми як чужої;

б) провокування консультанта порушити правила телефонного консультування (йдеться передусім про правила конфіденційності та анонімності) шляхом погроз, встановлення довірливих взаємин під час розмови тощо;

в) наполегливе очікування (вимагання) поради;

г) намагання переконати консультанта у безвихідності власної ситуації (часом проявляється як “ведення розмови по колу”);

д) сексуальна маніпуляція (мастурбація під час телефонного діалогу).

Названі види маніпулятивних абонентів можемо зіставити з типологією маніпулянтів, які описав В. Шапар. До них належить чотири типи “маніпулятивних систем маніпулянта”: активний, пасивний, конкуруючий та байдужий [7, с. 8–9].

Активна маніпулятивна позиція передбачає декларування особою власної сили, використання високого соціального становища та прагнення контролювати інших, спираючись на їхнє безсилля, слабкість. Активна маніпуляція абонентів телефону довіри проявляється у формі погроз на адресу консультанта і служби загалом, вимога надати інформацію про місце розташування служби (зазвичай така інформація конфіденційна), багаторазових дзвінках після відмови консультанта вести діалог.

До пасивного типу маніпулянтів належать абоненти, які всіляко прагнуть перекласти відповідальність за вирішення власних труднощів на консультанта. Вони наполегливо просять пораду щодо вирішення проблем, питають консультанта, що зробив би він, опинившись в аналогічній ситуації. Інколи пасивні абоненти після тривалого діалогу та аналізу різних аспектів проблеми та способів її вирішення роблять висновок, що нічого не можна вдіяти і навіть у службі

телефону довіри їм не допомогли. Пасивна позиція у ході діалогу – один із способів переконати консультанта (а в його обличчі й увесь світ) у безвихідності власної ситуації. Така уявна безвихідь забезпечує абонентові виправдання власної бездіяльності, за якою може критись заперечення переваг актуального, на перший погляд, нестерпного становища. Розмова з пасивними абонентами нагадує ходіння по колу.

Конкуруючий маніпулянт сприймає життя як постійний турнір, своєрідний ланцюг поразок і перемог, в якому інші люди – суперники. У телефонному діалозі його конкурентна позиція проявляється в прагненні викликати у консультанта невпевненість, почуття провини, спровокувати сум'яття. Це вдається шляхом звинувачення консультанта в байдужості, некомпетентності, несподіваних поворотах розмови тощо. Конкуруючі абоненти використовують чи не найширший спектр маніпулятивних технік. Вони вдаються до перебільшень, контрпитань (відповідь питанням на питання), знецінення, введення в оману [1, с. 119–121]. Прикладом особливо жорсткої маніпуляції є висування абонентом псевдоальтернативи на зразок “якщо ви до мене не приїдете, я покінчу зі собою”.

Маніпулятивний абонент байдужого типу декларує байдужість, індиферентність до власної життєвої ситуації та можливості отримати допомогу від інших. Він веде діалог без ентузіазму, заперечуючи доцільність докладати зусилля, щоб змінити його бачення ситуації чи емоційний стан. Така позиція апіорі маніпулятивна, оскільки добровільне звернення в службу телефону довіри – факт, який свідчить про небайдуже ставлення особи до того, що з нею відбувається.

Виділення окремих типів абонентів, як і кожна типологія, є досить штучним. У реальному діалозі далеко не завжди можна зарахувати абонента до того чи того типу. Більшість маніпулянтів під час телефонної розмови поєднує у собі щонайменше два типи, які проявляються одночасно чи послідовно – на різних етапах діалогу.

Маніпулятивні абоненти часто вдаються до маніпуляції через спосіб подачі інформації. Для опису цієї маніпуляції варто скористатись переліком технік, виділених В. Шейновим. Сюди належать обман, видача інформації малими порціями, подача суперечливої інформації, тривалі відступи від провідної теми чи перескакування з теми на тему [8, с. 156–158]. Очевидно, за такою подачею інформації консультантові важко сформулювати уявлення про життєву ситуацію абонента та його ставлення до цієї ситуації.

Причиною маніпулятивної поведінки абонента можуть бути як його особистісні характеристики (ворожість, невпевненість у собі тощо), так і поведінка консультанта під час діалогу. Наприклад, нездатність консультанта вчасно завершити конструктивний діалог, підвівши підсумки. Затягування діалогу підвищує ризик порушення правил консультування та може спровокувати маніпулятивну поведінку абонента. Консультантові буває важко (“не зручно”) першим завершити конструктивний діалог, в якому було встановлено контакт з абонентом. Це призводить до переведення розмови на балачки, теми, які не стосуються запиту абонента, і надмірне саморозкриття консультанта. У таких випадках абонент, який виказав потребу підтримки чи слабкість, має чудову нагоду “продемонструвати власну силу” і вказати консультантові на його помилку та некомпетентність.

Захист від маніпулятивного впливу може бути пасивним чи активним. Пасивний захист передбачає відсутність реакції на маніпулятивну поведінку партнера, зміну теми діалогу, декларування згоди, уточнення запиту тощо. Захиститись від маніпуляції в активний спосіб можна за допомогою прямого з'ясування ситуації та прохання, щоб ініціатор впливу пояснив свою позицію. Інший варіант активного захисту – маніпуляція у відповідь (контрманіпуляція) з боку адресата, в якій використовують обставини, створені первинним маніпулятивним впливом ініціатора. Пасивний захист має на меті зупинити маніпулянта, а активний – викрити його [8, с. 225–238].

У телефонному діалозі консультант, щоб не стати жертвою маніпуляції, може використовувати, залежно від ситуації, і пасивний, і активний захист. Специфіка такого захисту зумовлена правилами телефонного консультування. Ведення діалогу з маніпулятивним абонентом передбачає дотримання всіх загальноприйнятих правил телефонного консультування, проте доцільно наголосити на окремих з них.

Необхідна умова ведення діалогу з маніпулятивним абонентом – збереження емоційної рівноваги консультанта. Цьому сприятиме розуміння ймовірних причин маніпулювання та доцільності створення для такого абонента безпечного психологічного простору.

Пасивний захист від маніпуляції доречно використовувати в роботі з байдужими чи пасивними абонентами. Також тоді, коли маніпуляція абонента – обман у формі представлення вигаданої проблеми чи власної ситуації як ситуації когось із знайомих. Розпізнати таку маніпуляцію неважко. Презентуючи нібито чужу ситуацію, абонент часто розповідає подробиці, які можуть знати лише її учасники. І, навпаки, розповідаючи вигадану історію, абоненти плутаються у фактах, датах, додумують сюжет під час діалогу. Консультантові варто вести діалог навіть тоді, якщо він переконаний, що абонент розповідає власну (вигадану) ситуацію. Важливо встановити контакт з абонентом, а не викрити обман та присоромити його. За такою поведінкою абонента часто криється його невпевненість у компетентності консультанта, незнання особливостей роботи служби чи недовіра до неї.

Активна форма захисту від маніпуляції доцільна в діалогах з абонентами, які займають активну чи/і конкуруючу позицію. Для аналізу активного захисту, зокрема, у формі прямого з'ясування ситуації взаємодії, скористаємось “алгоритмом цивілізованої протидії маніпуляції” О. Сидоренко. Алгоритм містить п'ять етапів протидії маніпуляції:

- а) моніторинг емоцій – спостереження адресата впливу за власними емоціями;
- б) використання технік самозахисту (уточнення, паузи, висловлювання згоди, повтор);
- в) інформаційний діалог – розмова по суті справи з максимальною нейтральністю та емоційною відстороненістю;
- г) конструктивна критика – підкріплене фактами обговорення мети маніпулянта, засобів чи дій та обґрунтуванням їхньої невідповідності меті й намірам адресата;

д) цивілізована конфронтація – пряме озвучення маніпулятивних дій ініціатора та повідомлення про санкції, які будуть застосовані, якщо останній ці дії не припинить.

Якщо на жодному з етапів не відбувся перехід до цивілізованої взаємодії, варто переходити до свідомої капітуляції – припинення контакту [5, с. 104–125]. У таких випадках консультантові варто доброзичливим тоном повідомити абонента про правила роботи служби та готовність надати йому допомогу за умови дотримання цих правил. Звернення до технік пасивного захисту від маніпуляції буде в цьому випадку неефективним. Наприклад, спроби консультанта перевести розмову на іншу тему, коли абонент запитує про його сімейний стан, вік, освіту (переважно конфіденційна інформація), свідчать про низький рівень компетентності та викликають роздратування абонента.

Консультант може першим завершити бесіду та, попередивши абонента, покласти слухавку [3, с. 150–151]. Таке завершення бесіди доцільне, коли абонент намагається використати телефон довіри для задоволення сексуальних потреб, погрожує чи вимагає надання конфіденційної інформації, ігноруючи роз'яснення консультантом правил. Використати за потреби активний захист від маніпуляції (пряме з'ясування) здатний консультант, який усвідомлює власні установки щодо діалогу з абонентом. Щоб допомогти та підтримати абонента, консультант прагне встановити з ним конструктивний контакт та забезпечити сприятливий емоційний фон діалогу. Слова вдячності від абонентів наприкінці діалогу – потужне позитивне підкріплення для кожного консультанта, який працює в службі телефону довіри. Тому природно, що будь-яка незадоволеність абонента діалогом фруструє консультанта. Ризик викликати незадоволеність абонента активним захистом від його маніпуляції часто спонукає консультантів поводитись надто пасивно. Фахівцю, який надає психологічну підтримку по телефону, дуже важливо усвідомити, що досягти прихильності від кожного абонента є неможливим, а інколи такі спроби можуть бути й небезпечними. Вчасна ідентифікація маніпулятивного абонента – необхідна умова захисту консультанта від психологічного ураження та безпеки роботи служби.

Якщо пряме з'ясування ситуації, яка склалась під час телефонного діалогу, – ефективний або й необхідний консультантові активний захист від маніпуляції, то використання контрманіпуляції неприпустиме. Неправильно стверджувати, що консультант телефону довіри взагалі не використовує прихований вплив під час діалогу. Маніпуляція, до якої вдається консультант, полягає у використанні ним технік активного слухання, структурування діалогу згідно з етапами консультування тощо. Наприклад, підлаштовуючи власний темп мовлення, інтонацію голосу під темп та інтонацію абонента, консультант відкрито не повідомляє про це. Використання навичок ведення телефонного діалогу є нічим іншим, як засобом прихованого впливу на абонента. Така маніпуляція забезпечує ефективність телефонного консультування і дає змогу встановити контакт з абонентом, змінити його емоційний стан, спонукає до рефлексії. Але для консультанта вкрай важливо не вступати в конкурентні стосунки з абонентом, змагаючись у досконалості володіння техніками маніпуляції. Діалоги з маніпулятивними абонентами часто виснажливі, викликають у консультанта розчарування чи злість. Компетентність консультанта не в тому, щоб ніколи не переживати негативних

емоцій із приводу діалогу в межах телефону довіри, а в тому, щоб вчасно усвідомити ці переживання. Відрефлексовування власних станів під час діалогу дає можливість консультантові зберегти нейтральність. За схильністю особистості займати у взаємодії конкурентну позицією часто криється невпевненість у собі. Прагнення особи довести власну силу чи компетентність є намагання довести це самому собі. Запорука здатності коректно протистояти провокаціям маніпулятивних абонентів – усвідомлення консультантом власних життєвих труднощів та знання внутрішньоособистісних конфліктів. Саме тому в більшості праць із телефонного консультування наголошують на необхідності роботи консультанта в супервізійних групах, групах особистісного росту чи психотерапії.

Не кожна людина вміє відверто попросити про допомогу з огляду на свій життєвий досвід, психологічні якості. Інколи особистість не знає, якої допомоги потребує в конкретний період. Такі люди, будучи абонентами телефону довіри, здатні вдаватись до маніпуляцій. Жорстка маніпулятивна поведінка – це сигнал, що особі, яка її демонструє, властиві психологічний дискомфорт та деструктивні установки щодо себе та інших. Завдання консультанта – не підтвердити в телефонному діалозі негативні установки абонента, а надати психологічну підтримку і продемонструвати приклад конструктивної взаємодії.

Література

1. Душкина М. Психология влияния. СПб. : Питер, 2004.
2. Знаков В. Макиавеллизм, манипулятивное поведение и взаимопонимание в межличностном общении // Вопросы психологии, 2002. № 6. С. 45–54.
3. Моховиков А. Телефонное консультирование. М.: Смысл, 1999.
4. Побокін М. Маніпулятивні впливи в системі політичних технологій // Людина і політика, 2004. № 3. С. 63–68.
5. Сидоренко Е. Тренинг влияния и противостояния влиянию. СПб.: Речь, 2004.
6. Татенко В. Соціально-психологічні механізми впливу: від аналізу до синтезу // В кн.: Соціально-психологічний вимір демократичних перетворень в Україні. К.: Український центр політичного менеджменту, 2003. С. 52–60.
7. Шапарь В. Психология манипулирования. Ростов н/Д.: Фенікс, 2008.
8. Шейнов В. Психологическое влияние. Минск: Харвест, 2008.

A MANIPULATION IN TELEPHONE ADVISING

Ruslana Karkovska

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: psychology_lviv@ukr.net

Contents and features of manipulating influence, to which belong hidden aims and facilities of manipulator and acceptance by an addressee the responsibility for that which takes place, are considered in the article. Reasons

of realization by the subject of influence realized and unrealized manipulation are analysed. The specificity of manipulating influence is exposed in the telephone advising. The basic typology features of subscribers, which manipulate during a telephone dialogue, are analysed. The analysis of accessible to the consultant of telephone of trust methods of the passive and active protecting from manipulating influence of subscribers is carried out. The features of the hidden influence which the consultant carries out on a subscriber through the use in the dialogue the skills of active listening are considered. Impermissibility of the use by the consultant of telephone of trust the reverse manipulation as a form of active protection against the hidden influence of subscriber is considered.

Keywords: manipulation, subscriber, consultant, telephone of trust, protecting from manipulating influence.

Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 316.6 : 336. 74

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ СТАВЛЕННЯ ДО ГРОШЕЙ

Мар'яна Сімків

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Дорошенка, 41, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: masja7@ukr.net

Гроші вже давно перестали бути суто економічним явищем, а поступово набирають соціальних та психологічних ознак. Дослідження, які пов'язані з соціально-психологічним аспектом грошей, є надзвичайно різноманітними. У нашій роботі описано та проаналізовано дослідження ставлення до грошей, психологічних особливостей заощаджень, доходів, витрат, споживацької поведінки, а також типологію особистості в контексті грошової поведінки.

Ключові слова: ставлення до грошей, грошові установки, психологія доходів та витрат, грошові типології.

АКТУАЛЬНІСТЬ. Гроші – це невід'ємна складова частина функціонування економіки в сучасному світі. Незважаючи на те, що гроші виконують різні економічні функції: міри вартості, засобу обігу та оплати тощо, вони стимулюють економічний та соціальний прогрес [3]. Існує безліч поглядів на розуміння, пояснення та дослідження цього явища. Гроші є об'єктом вивчення багатьох наук: соціології, економіки, історії, психології тощо. Кожна з цих наук висвітлює гроші з різного погляду через призму завдання, яке стоїть перед дослідниками. На думку О. Дейнеки, гроші стають психологічним явищем, оскільки вони беруть участь в опосередкованих міжособистісних процесах економічного обміну [3]. Водночас гроші – це соціальне явище.

Отже, є всі підстави досліджувати гроші як соціально-психологічне явище. Саме в такому аспекті гроші вивчають В. Москаленко, І. Зубіашвілі, Ю. Семенов та інші вчені.

На думку В. Москаленко, гроші є фактором формування психіки людини у процесі виживання, існування, самозадоволення, посідання певного статусу в суспільстві. Неможливо розкрити механізми реалізації особистісних інтересів, які прямо впливають на установки та мотивацію економічної діяльності людей, якщо не вивчати ролі грошей в психологічному розвитку особистості [7].

Суттєві зміни в економіці країни, нестабільність у сфері соціально-економічних відносин, перехід на ринкову економіку вимагають від суспільства високу економічну ефективність, яку можливо досягти за умови високого рівня обізнаності в цій сфері.

Отже, вивчення проблеми соціально-психологічних аспектів грошей є актуальною і становить МЕТУ нашого дослідження.

АНАЛІЗ ОСТАННІХ ПУБЛІКАЦІЙ ТА ОСНОВНИЙ МАТЕРІАЛ. Незважаючи на актуальність і велику практичну значимість цієї тематики, психологічні аспекти грошей є мало дослідженими. У західноєвропейській та американській економічній психології існує низка досліджень, які пов'язані зі ставленням людей до грошей (А. Фернем [12], Т. Танг [13] та ін.), виділенням грошових типів особистості (Г. Голдберг, Р. Левіс [за 11]), вивченням психічних розладів, пов'язаних із грошима (А. Фернем, С. Ференці [12]) та ін.

За останнє десятиріччя в Україні також з'явилися психологічні праці, в яких гроші здебільшого досліджують у контексті економічної соціалізації особистості (Г. Авер'янова [1], В. Москаленко [1; 7], І. Зубіашвілі [6]) та вивчення механізмів фінансової поведінки (В. М'яленко [8]).

У цій статті розглянемо декілька аспектів дослідження в галузі психології грошей, а саме: ставлення до грошей, соціально-психологічні особливості доходів та витрат, грошові типи особистості.

Ставлення до грошей як соціально-психологічна проблема. Важливим поняттям в економічній психології є ставлення до грошей. Проте розуміння змісту цього феномену неоднозначне. Українські та російські вчені здебільшого його досліджують у контексті загальної концепції ставлення особистості М'ясищева В.М. (І. Зубіашвілі [6], М. Семенов [10]). У західноєвропейських та американських дослідженнях ставлення до грошей висвітлюють із позиції соціальної установки (А. Фернем [12], Т. Танг [13] та ін.). Однак поняття ставлення до грошей та грошові установки часто ототожнюють. Це пояснюється тим, що з англійської мови термін "Money Attitude" перекладають як "грошова установка" або "ставлення до грошей".

Отож, існує два підходи вивчення проблеми ставлення до грошей: із загально-психологічної позиції ставлення особистості та з позиції грошових установок. Розглянемо їх детальніше.

В Україні процес формування у людей ставлення до грошей, на думку В. Москаленко, є під впливом різних тенденцій. Першою тенденцією дослідниця вважає традиційну економічну свідомість, пов'язану з ідеєю соціальної рівності, сприйняттям грошей як абстрактної цінності, про яку неохоче говорять. До другої тенденції вона зараховує радянський менталітет, в якому закладений образ грошей як засіб експлуатації і нерівності, якого потрібно позбутися. Третя – це вплив західного економізму, який ставить грошові відносини в центр суспільства. Та четверта тенденція – це кризовий характер економіки. Взаємодія цих чотирьох тенденцій і визначає особливий тип монетарної культури нашого суспільства [7].

І. Зубіашвілі дослідила ставлення до грошей у процесі соціалізації дітей. Під час дослідження було виявлено, що в 42,3 % дітей виражені монетарні установки з негативною валентністю, у 31,4 % – такі настанови є позитивно орієнтованими та 26,3 % старшокласників нейтрально ставиться до грошей. Також визначено адміністративно-територіальні відмінності. Негативні емоції яскравіше виражені у старшокласників – мешканців невеликого міста, ніж у тих, хто проживає в столиці. Для 43,3 % школярів гроші означають передусім можливість споживання, покупок. Серед джерел формування монетарних установок на першому місці є сім'я, на другому – самі досліджувані, останньою чергою – інші люди. І. Зубіаш-

швілі у процесі аналізу виділила п'ять типів ставлення до грошей: "Тривожність", "Ощадливість", "Гроші – зло", "Гроші – влада", "Заробіток" [6].

Проблему ставлення до грошей у контексті грошових установок вивчали вчені І. Рєззова [9], К. Ямаучі та Д. Темплер [за 12], А. Фернем [12] й ін.

І. Рєззова вважає, що ці установки є на несвідомому рівні. У процесі психотерапевтичної роботи вона виокремила низку грошових установок: як позитивних, так і негативних. На несвідомому рівні гроші можуть символізувати зло, хворобу, обман, смерть або любов, повагу, свободу тощо. Крім того, існують установки, які відображають ставлення людини не тільки до грошей, а й ставлення до навколишньої дійсності загалом через призму грошей. Наприклад, люди можуть уявляти, що підвищення рівня матеріального добробуту може призвести до погіршення стосунків із близькими людьми; що великі гроші можливо заробити тільки нечесним шляхом. Дослідниця зауважує, що джерелом грошових установок може виступати батьківська сім'я, особистий досвід та досвід важливих для особи людей [9].

К. Ямаучі та Д. Темплер дослідили монетарні установки в представників різних соціальних груп. З'ясувалось, що грошові установки практично не залежать від рівня доходів. Отримані дані дали змогу стверджувати про статеві відмінності у плануванні та відкладанні грошей на майбутнє, а також, що жінки частіше використовують гроші як засіб боротьби за владу [за 12].

В. Лім і Т. Тео вивчали динаміку монетарних установок людей у Південно-Східній Азії на прикладі Таїланду та Сінгапуру. Дослідження проводили в два етапи: до і після фінансової кризи у цих країнах. Інструментом аналізу була скорочена версія шкали грошової етики, розроблена дослідниками. Опитувальник давав можливість оцінити такі параметри: можливість грошей давати відчуття певного досягнення, відчуття поваги, звичку до економії та уміння розпоряджатись власними фінансами, стурбованість думками про гроші. Досліджувані з Таїланду, яких найбільше торкнулася фінансова криза, гордились своїми фінансовими перемогами і не приховували це від своїх близьких. Люди, які зазнали значних фінансових втрат, докладали більше зусиль, щоб отримати гроші та часто фантазували на цю тему. Аналіз результатів дослідження свідчить, що під час фінансової кризи люди частіше заощаджують гроші та обережніше їх витрачають [за 10].

М. Лінн було організовано крос-культурне дослідження в 43 країнах світу, щоб вивчити національні відмінності грошових установок. У результаті статистичної обробки виявлено зворотні кореляційні зв'язки між цінністю грошей і національним доходом окремої людини. Отже, у більш економічно розвинутих країнах люди надають грошам меншого значення, і, навпаки, чим бідніша країна, тим гостріше постає проблема грошей для кожної людини [за 4].

Т. Танг намагався визначити грошові установки в американського населення. Він з'ясував, що людям із високими доходами притаманно бачити взаємозв'язок між грошима та власними досягненнями. Також встановлено прямий кореляційний зв'язок між внутрішньою задоволеністю від роботи та уявленням, що гроші – це символ свободи та влади [13].

Згідно з результатами іншого дослідження, проведеного у Великобританії А. Хенлі й М. Уільхельмом, було зазначено, що люди похилого віку та люди з

великими матеріальними статками більше турбуються за своє майбутнє, ніж молодь та бідняки. Також зауважено, що існує взаємозв'язок між особистісними характеристиками та ставленням до грошей. Особи, які схильні до імпульсивного витрачання грошей (нав'язливі споживачі), мають нижчу самооцінку, ніж раціональні споживачі. Для нав'язливих споживачів гроші мають символічну властивість підвищувати їхню самооцінку та вирішувати всі проблеми. Такі люди часто використовують гроші для демонстрації свого статусу та влади [за 4].

Отже, проведені дослідження свідчать про наявність статевих та вікових відмінностей у ставленні до грошей. Виявлено зв'язок між соціально-психологічними характеристиками особистості та ставленням до грошей. Також цей феномен часто досліджують у взаємозв'язку з рівнем доходу людей.

Соціально-психологічні особливості доходів та витрат. Вивчення проблем доходів та витрат охоплюють такі питання, як засоби отримання доходів, методи витрат, співвідношення між доходами та витратами, психологія споживання, а також заощадження, а саме: схильність до них, ставлення до кредитів та боргів та ін. Проте ці проблеми розглядають через призму культурних, соціальних та історичних умов існування людини. Адже всі умови певним чином впливають на економічні уявлення та поведінку людини.

У західній Європі та у США широко досліджують ці проблеми. Однак в українській психології таких досліджень наразі недостатньо. Існують теорії, в яких механізмом розподілу свого прибутку протягом життя вважають заощадження. Зазначають, що на процес заощадження впливають такі особистісні риси, як ощадливість та самоконтроль [7].

Американський дослідник Г. Катона на основі багаторічних досліджень виділив чотири цілі, заради яких американці заощаджують гроші: 1) нещасні випадки (хвороби, безробіття); 2) старість і вихід на пенсію; 3) навчання дітей; 4) купівля житла (або інших товарів довготермінового використання) (за Фенько). Він зазначив, що американці часто заощаджують гроші, щоб їх надалі використати або покращити якість власного життя, а також, щоб отримати додаткові доходи від банківських та інвестиційних вкладів. Загалом, заощадження для американців – це важлива мета у житті, а відсутність грошей – велика проблема [за 11].

Британський учений А.Фернем у своїх дослідженнях виявив декілька факторів, які впливають на процес заощадження, а саме: вік, освіта та фінансове становище. Він виявив лінійну залежність між заощадженнями та віком людини: люди старшого віку частіше турбуються про власні заощадження, ніж молодші. Люди найбільш та найменш освічені негативно ставляться до заощаджень, за винятком інвестицій, а фінансове благополуччя не завжди впливає на ставлення людини до заощаджень, хоча чим вищий дохід, тим рідше зустрічається думка, що заощадження зовсім не потрібні [12].

Британські вчені П. Лант і С. Лівінгстоун також аналізували проблему схильності та несхильності заощаджувати. Вони враховували декілька характеристик, які можуть впливати на цю схильність: економічні, демографічні та психологічні. У дослідженні взяло участь 250 британців. З'ясувалось, що люди, які схильні заощаджувати, мають вищий рівень освіти і є оптимістичнішими щодо майбутніх власних доходів, на відміну від людей, які не заощаджують. Вони нечасто імпульсивно витрачають гроші та вважають, що контролюють власні доходи

та витрати. Люди схильні до заощаджень вважають, що причиною фінансових проблем є особиста недисциплінованість. Люди, які не заощаджують, більше схильні до імпульсивних витрат і часто втрачають контроль над власними фінансами. Вони неохоче обговорюють своє фінансове становище з родиною та друзями і воліють тримати цю інформацію в таємниці. Вчені вважають, що від психологічних характеристик залежить, яку частину своїх доходів та з якою частотою буде заощаджувати людина [за 11].

У дослідженнях економічної психології часто постає проблема отримання доходів та факторів, що стимулюють заробіток грошей. Як зазначає В. Москаленко, найважливішим стимулом отримання доходів є економічний фактор у випадку нестачі фінансових ресурсів з урахуванням певних соціальних стандартів, що, своєю чергою, залежить від певного соціального статусу, який займає людина у суспільстві. На її думку, витрати не завжди прямо пов'язані з прибутками, а залежать від стандартів у певному культурному середовищі [7].

Г. Белицька зазначає, що в росіян існує опосередковане усвідомлення свого рівня матеріального забезпечення через стратегію видатків. Людина може прийняти необхідність економити гроші, відсутність грошей для задоволення власних потреб як реальність, проте не може усвідомити та визнати свою бідність і власну належність до найбіднішого класу суспільства. Автор пояснює це тим, що при соціалізмі уявлення про належність до такого класу відкидали на рівні масової свідомості [2].

В економічній психології також вивчають питання психології споживання. Цю проблему широко досліджують у США та Західній Європі. На наших теренах такі дослідження тільки набирають обертів.

Американський учений В. Макдональд використав психометричний метод для дослідження психології споживачів. За допомогою цього методу він визначив шість типів споживачів. Перший тип – *оцінюючі споживачі*. Такі люди зацікавлені знайти оптимальну покупку та звертають увагу на співвідношення ціни і якості. Другий тип – *модники*. Вони цікавляться останніми новинками моди та головним критерієм при виборі товару вважають власний імідж. На думку дослідника, для такого типу споживачів гроші можуть бути засобом досягнення влади або підвищення рівня самооцінки. Третій тип – *лояльні покупці*. Такі люди постійно купують товар одної і тої ж фірми, яка, на їхню думку, пропонує одночасно модний та якісний товар. В. Макдональд вважає, що для цих осіб гроші є джерелом безпеки. Четвертий тип – *любителі різноманіття*. Їхньою характерною рисою є непостійність у виборі товарів. Для них гроші мають конфліктну суть. П'ятий тип – *покупці задоволення*. Такі споживачі купують для власного задоволення. Для них гроші – це джерело задоволення власних потреб. Шостий тип – *емоційні споживачі*. Характерними рисами таких осіб є імпульсивність у виборі товару, несистематичність та непостійність. Для них гроші є символом любові [за 12].

Звичайно, не можна стверджувати, що люди, яким притаманний певний тип поведінки, завжди витрачають гроші та здійснюють покупки однаково, проте можна сказати, що існує певна тенденція щодо способів витрат кожної людини.

Проблема заборгованості у психології грошей виникла порівняно недавно. Стимулом для цього можна вважати виникнення такого економічного явища, як кредити, а саме: масовий характер цього способу отримання грошей.

Американський дослідник Л. Метьюз вказує на низку можливих причин заборгованості, наприклад економічних, соціальних та психологічних. Часто причиною боргів може стати бажання людини підвищити власну самооцінку методом купівлі великої кількості речей та витрати великої суми грошей. Інколи фінансові заборгованості пов'язують із несвідомим негативним ставленням до грошей, і, як наслідок, виникає несвідоме бажання позбутися їх. Або, навпаки, люди витрачають багато грошей через незадоволення певними аспектами у власному житті та бажають у такий спосіб тимчасово позбутися негативних почуттів. Також цей спосіб поведінки з грошима може залежати від сім'ї людини. Якщо в сім'ї часто використовували таку стратегію використання фінансових ресурсів, особа може наслідувати її чи, навпаки, в сім'ї це не заохочували, тоді людина робить це всупереч сімейним традиціям [за 11].

С. Лі, П. Веблей та С. Велкер у дослідженнях проблеми заборгованості виділили низку факторів, що впливають на поведінку, яка призводить до заборгованості. На їхню думку, до таких факторів можна зарахувати позитивне соціальне ставлення до боргів. Це пов'язують із розповсюдженням такого явища, як кредит, який вважають оптимальним засобом отримання коштів для купівлі товарів та послуг. Також одним із таких чинників є процес економічної соціалізації, тобто якщо в сім'ї заборгованість вважається допустимим явищем, то це породжує таку ж модель поведінки у наступних поколіннях. На процес породження заборгованості теж впливає соціальне порівняння, тоді коли людина порівнює себе з невідповідною, за фінансовими можливостями, референтною групою, бажаючи в такий спосіб бути такою, "як усі". На поведінку, яка призводить до заборгованості можуть впливати й такі фактори, як невміння розпоряджатися власними фінансовими ресурсами, нерациональна споживацька поведінка, ставлення до боргів, а також зовнішній покус контролю особистості [за 11].

Типологія особистості у контексті грошової поведінки. Дослідження ставлення до грошей, грошових установок та соціально-психологічних особливостей доходів та витрат дали змогу виокремити грошові типи особистості.

Вчені вважають, що найбільш поширеними психологічними значеннями грошей є безпека, влада, любов та свобода. Г. Голдберг та Р. Льюїс розробили типологію людей, в основі якої лежать гроші як символ безпеки, влади, любові та свободи. Теоретичною основою цієї класифікації є припущення, що залежність від людей та навколишнього світу в початковий період життя сприймали як загрозливий досвід. Ця типологія ґрунтується на клінічних спостереженнях та інтерпретується через призму психоаналітичної теорії [за 11].

На думку дослідників, люди, для яких гроші символізують безпеку, поділяються на чотири типи: 1. "Скнари" – для них головним завданням є економія грошей; обмежуючи себе у грошових витратах, вони забезпечують собі почуття безпеки. 2. "Аскети" – бережливо ставляться до грошей, проте вони отримують задоволення від самовідрікання та показової бідності. 3. "Мисливці за знижками" – витрачають гроші на товари за заниженими цінами; головна мета – перехитрити і покупців, і людей, які купують товари за повними цінами. 4. "Фанатичні колекціонери" – витрачають кошти на колекціонування непотрібних речей, які рятують їх від самотності та гарантують їм почуття безпеки [за 11].

Люди, для яких гроші є символом влади, вважають, що за гроші можна

купити прихильність людей та контроль над ними. Такі особи поділяються на три типи: “маніпулятори”, “будівники імперій” та “хрещені батьки”. Для “маніпуляторів” маніпулювати людьми дає змогу їм відчути себе менш безпорадними та фрустрованими. Вони не переживають, що обдурюють людей. “Будівники імперій”, заперечуючи власну залежність від інших людей, намагаються зробити інших залежними від себе. “Хрещені батьки” використовують гроші для хабарів та контролю і так забезпечують собі отримання задоволення [за 11].

Гроші часто використовують для купівлі любові, відданості та самоповаги. Г. Голдберг та Р. Льюїс виділили три типи людей, які вважають гроші символом любові. “Покупці любові” почувають себе обділеними любов'ю та намагаються уникнути цього почуття, демонструючи свою щедрість. “Продавці любові” обіцяють іншим любов, ласку та прив'язаність, яка імпонує їхньому самолюбству. “Викрадачі любові” прагнуть любові, проте відчувають, що не заслуговують на неї; схильні до поверхневих стосунків [за 11].

За словами Г. Голдберга та Р. Льюїса, існує два типи людей, які гроші розцінюють як засіб досягнення особистої автономії: “покупці свободи” та “борці за свободу”. Перші вважають гроші засобом звільнення від правил, обов'язків, які обмежують їхню самостійність. Другі ж відкидають гроші та інші матеріальні цінності, вважаючи їх засобами, які роблять людей рабами. Дружба для них – це головна нагорода у боротьбі проти грошей [за 11].

Учений П. Форман у своїй праці дослідив грошові неврози. На його думку, грошові неврози трапляються частіше, ніж будь-які інші. В основі цього неврозу лежить невирішений конфлікт у поєднанні зі страхом та тривогою, що може призвести до неадекватної поведінки. Дослідник розробив свою класифікацію невротичних типів особистості: “скнара”, “марнотрат”, “магнат”, “мисливець за знижками” та “азартний гравець”. “Скнара” постійно накопичує гроші й дуже боїться їх втратити. Проте не вміє ефективно використовувати власні грошові запаси. “Марнотрат” схильний до імпульсивних покупок, особливо, коли він у пригніченому стані, самотній або відкинутий іншими. Грошові витрати приносять йому моментальне задоволення, хоча короточасне, яке часто трансформується в почуття провини. “Магнат” вважає, що найкращий засіб отримання влади та статусу є гроші, – і чим більше, тим краще. Такій особі гроші приносять відчуття щастя та контролю над власним життям. “Мисливець за знижками” завжди намагається робити вигідні покупки і це приносить йому задоволення. Також у нього зазвичай псується настрій, коли потрібно платити за товар повну вартість. В “азартного гравця” з'являється відчуття збудження і задоволення, коли він має можливість виграти. Йому важко зупинися навіть у випадках невдачі, причиною чого є відчуття влади, яке проявляється в разі перемоги [за 12].

Дослідники Мерріл і Рейд розробили типологію, в основі якої лежить типологія особистості К. Юнга. Вона представлена чотирма типами, які виявляють певні психологічні особливості поведінки у фінансовій сфері: 1. “Чуттєві” (наївний тип) – особи чутливі, приємні, проте імпульсивні та недисципліновані. Вони вважають гроші нечистими та шкідливими для відносин і тому намагаються уникати їх. 2. “Думаючі” (аналітичний тип) – наполегливі, вимогливі, але нерішучі та ригідні. У фінансових питаннях схильні перестраховуватись і зволікати з прийняттям рішень та їхньою реалізацією; для них головне – це безпека.

3. "Сприймаючі" (імпульсивний тип) – реалістичні, незалежні, рішучі, однак можуть бути жорстокими та різкими. У фінансовій сфері рішучі та вимогливі, проте схильні переоцінювати власні можливості. 4. "Інтуїтивні" (експресивний тип) – честолюбні, ентузіасти, але імпульсивні та недисципліновані. У фінансових питаннях оптимісти [за 5].

ВИСНОВКИ. У цій статті проаналізовано соціально-психологічні аспекти грошей, а саме: ставлення людей до грошей, грошові установки, проблему доходів і витрат та грошові типи особистості.

Проблему ставлення до грошей та монетарні установки вивчають такі вчені, як В. Москаленко, І. Зубіашвілі, Ю. Семенов, А. Фернем та ін. Проведені дослідження свідчать про наявність статевих та вікових відмінностей стосовно ставлення до грошей та грошових установок. Виявлено зв'язок між особистісними характеристиками та грошовими установками. Також цей феномен часто вивчають у взаємозв'язку з рівнем доходу людей.

Психологічні особливості доходів та витрат досліджують здебільшого у Західній Європі та США (А. Фернем, Г. Катона, П. Лант та С. Лівінгстоун та ін.). Результати дослідження засвідчили, що на процес грошових заощаджень, отримання доходів та заборгованості впливають особистісні риси (ощадливість, самоконтроль, самооцінка, локус контролю), вік, стать, рівень освіти та фінансове становище людини.

У сучасній психологічній науці існує три типології особистості в контексті грошової поведінки. Г. Голдберг та Р. Льюїс описали грошові типи особистості, в основі яких лежать гроші як символ безпеки, влади, любові та свободи. П. Форман розробив свою класифікацію грошових типів особистості в результаті дослідження грошових неврозів. Третя типологія, яку виокремили Мерріл і Рейд, ґрунтується на типології особистості К. Юнга.

Отже, гроші є не тільки суто економічним явищем, а й певною мірою соціально-психологічним.

Література

1. Авер'янова Г., Москаленко В. Особливості економічної соціалізації молоді в умовах трансформації українського суспільства // Соціально-психологічний вимір демократичних перетворень в Україні. К.: Укр. центр політичного менеджменту, 2003. С. 296–318.
2. Белицкая Г. Особенности отношения к деньгам: деньги как предмет личностного осмысления // Ежегодник Российского психологического общества: Материалы 3-го Всероссийского съезда психологов 25–28 июня 2003 года: В 8 т. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2003. Т. 1. С. 120–125.
3. Дейнека О. Динамика отношения российских предпринимателей к деньгам // Ежегодник Российского психологического общества: Материалы 3-го Всероссийского съезда психологов 25–28 июня 2003 года: В 8 т. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2003. Т. 2. С. 28–33.
4. Диттмар Х. Экономические представления подростков // Иностранная психология, 1997. № 9. С. 25–36.
5. Зубіашвілі І. Соціально-психологічна сутність грошей // Соціальна психологія, 2008. № 1 (27). С. 128–141.

6. *Зубіашвілі І.* Ставлення до грошей як фактор економічної соціалізації старшокласників: Автореф. дис. канд. психол. наук. К., 2009.
7. *Москаленко В.* Сучасні напрямки досліджень в економічній психології // Соціальна психологія, 2004. № 3(5). С. 3–21.
8. *Мяленко В.* Соціально-психологічні механізми фінансової поведінки молоді: Автореф. дис. канд. психол. наук. К., 2008.
9. *Резцова И.* Экономическая психология: установки по отношению к деньгам // Ежегодник Российского психологического общества: Материалы 3-го Всероссийского съезда психологов 25–28 июня 2003 года: В 8 т. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2003. Т. 5. С. 99–103.
10. *Семенов М.* Особенности отношения к деньгам людей с разным уровнем личностной зрелости: Дис... канд. психол. наук. Ярославль, 2004.
11. *Фенько А.* Проблема денег в зарубежных психологических исследованиях // Психологический журнал, 2000. № 1. С. 50–62.
12. *Furnham A., Argyle M.* The psychology of money. New York: Routledge, 1998.
13. *Tang T.* The meaning of money revisited // J. of Organizational Behavior, 1992. № 13. P. 197–202.

SOCIO-PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF ATTITUDE TO MONEY

Mariana Simkiv

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: masja7@ukr.net

Money stopped to be particularly economic phenomenon long ago, and gradually got social and psychological features. Investigations connected with the socio-psychological aspect of money are extremely diverse. In this work we described and analysed research of attitude towards money, psychological features of economies, profits, charges, consumer conduct, and also typology of a personality in the context of money conduct in this article.

Keywords: attitude toward money, money settings, psychology of profits and charges, are money typologies.

Стаття надійшла до редколегії 15.02.2010

Прийнята до друку 28.03.2010

УДК 159.964.26

ПЕРЕБІГ ПРОЦЕСУ ІНДИВІДУАЦІЇ В КОНТЕКСТІ КРИЗИ СЕРЕДИНИ ЖИТТЯ

Марія Коваль

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

Стаття містить теоретичний огляд проблеми кризи середини життя в Юнгівській традиції. Детально розглянуто перебіг процесу індивідуації та місце в ньому кризи середини життя. Виділено головні етапи перебігу кризи та акцентовано увагу на внутрішньопсихологічних процесах, які відбуваються на кожному її етапі.

Ключові слова: криза середини життя, індивідуація, самість, лімінальність, архетип.

Серед науковців, які вивчали період кризи середини життя, варто зазначити передусім самого К. Юнга, далі його ідеї розвинули Деріл Шарп, Мюррей Стайн, Джеймс Холліс та інші. Найбільш помітним і потенційно цінним симптомом у період середини життя є внутрішній конфлікт, що характеризується значною силою і напругою та викликаний потребою людини відновити життєво важливий зв'язок між свідомим і несвідомим [3, с. 13], тобто прагненням психіки (людини) здійснити процес індивідуації.

Криза середини життя характеризується проявами конфліктності, виникненням депресії, тривоги, різноманітних психосоматичних захворювань. На відміну від поширених думок, що такі симптоми є лише зовнішніми проявами хвороби, К. Юнг розглядав їх як спробу самостійного зцілення психіки, тобто як зовнішній прояв прагнення психіки, здорової у своїй основі, набути справжньої рівноваги. Процес індивідуації – цілеспрямований процес самоздійснення, який відповідає діалектичній взаємодії несвідомого та свідомого [5, с. 281].

На думку К. Юнга, під час психологічної кризи зміст несвідомого автоматично активізується, щоб компенсувати односторонню установку свідомості, конфлікт відмінностей між свідомою установкою Его і динамікою несвідомого [3]. У молодих людей проблеми “зазвичай виникають через конфлікт між силами, що існують насправді, та неадекватною, інфантильною установкою, яка раціонально пояснюється аномальною залежністю від реальних чи уявних батьків”. Однак для людей середнього віку виникнення проблем “вже не пов'язане з розривом інфантильних зв'язків, руйнуванням інфантильних ілюзій і перенесенням дитячих образів на нові фігури: воно відбувається через вирішення проблем протилежностей” [3, с. 17]. Відповідно в таких випадках дуже важливо стримувати напругу, яка породжується внутрішнім конфліктом. Психоаналітик, стверджував, що якщо людина може витримати напругу, яка існує між конфліктуєчими про-

тилежностями, то в її психіці відбуваються деякі важливі зміни, що сприяють вирішенню конфлікту. Зовнішні обставини, фактично, можуть не змінюватись, але суттєво змінюється сама людина. Ця зміна ірраціональна і непередбачувана, зовнішньо вона проявляється у виникненні нової установки стосовно себе та інших. Енергія, яка була заблокована і викликала відчуття нерішучості, тепер вивільняється, оскільки з'явилась можливість її поступального руху. К. Юнг назвав цей процес трансцендентною функцією, бо все, що відбувається, міститься над конфліктом протилежностей, за його межами [3, с. 39]. Тобто людина може поглянути на ситуацію (внутрішній конфлікт) ніби з боку, стаючи більш об'єктивною і не будучи емоційно включеною в таку ситуацію.

Процес розвитку людини К. Юнг називає процесом індивідуації, яка складається з двох великих фаз: фази експансії в першій половині життя та фази інтроверсії (власне індивідуації) у другій. Період переходу від фази експансії до фази інтроверсії, який відбувається між 35 і 45 роками, є переломним у житті людини і становить кризу середини життя.

Мета першої половини життя – це формування і розвиток здорового, адекватно адаптованого до навколишнього середовища Его.

У процесі розвитку дитина щоразу більше починає віддалятися від підсвідомого і та формувати своє свідоме Я. Формування свідомого Я багато в чому залежить від доволі обмеженої інформації, яку дитина отримує від зовнішнього світу, переважно від спостереження внутрішньосімейних стосунків. Відповідно “висновки”, які дитина робить внаслідок такого сприйняття зовнішнього світу, є доволі обмеженими, оскільки зроблені вони на основі магічного мислення (яке переважає в дитячому віці) та ґрунтуються на обмеженій інформації. На основі такого, доволі викривленого, першого погляду на дійсність, надто вузького і заснованого на великій кількості упереджень, у людини формуються система сприйняття, стиль поведінки і характерні реакції. Індивідуальний характер такого неадекватного самовідчуття з дитинства визначає риси особистості, які змінюються згідно з дитячими переживаннями. З кожної дитячої травми (викликаній відторгненням чи емоційним придушенням) розвивається комплекс поведінкових стилів у вигляді несвідомих поведінкових реакцій. Ці травми і різноманітні несвідомі поведінкові реакції стають досить сильними детермінантами поведінки дорослої людини [2].

Процес адаптації до зовнішнього світу в першій половині життя тісно пов'язаний із розвитком такого компоненту колективної психіки, як Персона. Персона – це маска колективної психіки, яка лише інсценує індивідуальне та змушує інших і самого її носія думати, ніби він індивідуальний, у той час як це всього лиш зіграна роль, яку втілює колективна психіка. Для будь-якої Персона характерні певні риси і поведінкові патерни, а також колективні уявлення про способи її зовнішнього вираження (наприклад: мати – турботлива, добра, здатна на все заради своїх дітей; менеджер – лідер, впевнений у собі, спрямований на досягнення успіху тощо). Персона якоюсь мірою виступає компромісом між індивідом і суспільством стосовно того, “хто ким є” [6, с. 159]. Тобто розвиток колективно прийнятої Персона завжди містить компроміс між тим, ким себе індивід вважає, і тим, які навколо існують соціальні очікування. З погляду соціального пристосування наявність Персона відіграє досить важливу роль,

оскільки визначає правила стосунків відносно того, якою роллю (Персоною) володіє людина (наприклад викладач – студент, матір – дочка тощо). Крім того, Персона також може відігравати роль певного захисту, бо закриває внутрішню сутність від сторонніх людей. Кожна людина має не одну, а декілька Персон. Для неї також характерно змінювати свою Персону відповідно до обставин (керівник на роботі, але батько вдома). З одного боку, Персона виступає доволі дієвим та зручним способом адаптації до соціальної дійсності, але тоді, коли людина цілковито ідентифікує себе зі своєю соціальною роллю, вона може стати причиною внутрішньопсихологічного конфлікту.

Незважаючи на те, що в такому періоді “Я-свідомість поки що ідентична персоні – цьому компромісному утворенню, завдяки якому “хтось” постає перед іншими й грає роль – несвідома самість все ж не може бути настільки витісненою, щоб не нагадувати про себе” [6, с. 160].

Надмірна ідентифікація індивіда зі своєю Персоною часто стає причиною виникнення кризи середини життя, оскільки вона може стати перешкодою для адаптації в ситуації, яка виходить за межі, передбачені тією чи тією соціальною роллю.

Оскільки перша половина життя в основному спрямована на створення та укріплення Персони, то значна частина психіки людини залишається без уваги. Та частина особистості, яка в цей час була витісненою чи неусвідомленою, утворює Тінь [2]. За К. Юнгом Тінь складається із частково придушених, частково або зовсім не пережитих психічних рис людини, які від самого початку через моральні, соціальні, виховні чи інші причини були вилучені з життя, а тому приречені на витіснення чи відхилення. В Тіні міститься все те, що є життєво важливим і одночасно проблематичним для людини (гнів, сумніви, сексуальність тощо). Соціальні вимоги, з якими стикалась людина, починаючи із сім'ї, в якій вона народилась, розщеплюють зміст психіки і тим самим збільшують її Тінь. На думку психоаналітика: “Якщо раніше вважали, що людська Тінь є джерелом найрізноманітнішого зла, то зараз після детальнішого дослідження можна стверджувати, що вона містить у собі не лише схильності, які необхідно засуджувати з погляду суспільної моралі, але і позитивні якості, такі як нормальні інстинкти, адекватні реакції, реалістичні інсайти, творчі імпульси тощо” [2, с. 75].

У процесі індивідуалізації людині не лише необхідно навчитись відділяти своє істинне ядро особистості від спрямованої на зовнішній світ Персони, але й вміти розпізнавати у собі власні несвідомі проєкції (Тінь).

Період середини життя є періодом глибокої психологічної трансформації, спрямованої на досягнення мети другої половини життя, яка полягає в знаходженні символічного й екзистенційного сенсу індивідуальної свідомості, що виходить за межі Его. [1, с. 11].

Мюррей Стайн виокремлює три стадії процесу трансформації в середині життя:

1. Стадія розставання. Характеризується необхідністю втрати та розставанням з минулим (колишніми мріями, міфами, ідеалами та ілюзіями).
2. Стадія лімінальності. Своєрідний період невизначеності, коли виникають питання про свою ідентичність і розуміння самого себе. Оскільки в цей період відбувається формування нової особистості, то в глибинах несвідомого породжуються нові її риси. **Стадія реінтеграції.**

Розставання – це перша стадія тривалого процесу психологічних змін, які відбуваються в середині життя. На цій стадії відбувається “розставання” з попередньою ідентичністю, Персоною. У період кризи середини життя між Его і Персоною з’являється “розрив”, а саме: між тим “ким я себе відчуваю” і “ким я був раніше у своїх очах і в очах навколишніх людей” [1]. Водночас стає неминучим конфлікт між Персоною і Тінню, бо відбувається виснаження енергії Персони, і вона, як раніше, вже не може так ефективно стримувати імпульси Тіні. Такий конфлікт є позитивним сигналом, оскільки він є відображенням коректуючих зусиль Самості, спрямованих, з одного боку, на те, щоб повернути людині стан внутрішньої рівноваги, а з іншого, – дає можливість інтегрувати власну Тінь у своє життя, якою б вона для нас не була (позитивною чи негативною). Цей процес є необхідним для подальшого здійснення процесу індивідуації і переходу на новий етап життя. “Адже лише тоді, коли ми навчились відділяти себе від своєї Тіні, визнавши її реальність як частину нашої сутності та назавжди зберігши в собі це знання, може відбутись конфронтація з наступними парами протилежностей психіки” [5, с. 285].

Коли попередня ідентичність і мрії, на яких вона ґрунтувалась, підлягають дефляції і втрачаються, відбувається усвідомлення вразливості Его й тіньової особистості, а також обмеженості розвитку життя та поступального руху вперед. Для справжнього розставання з попередньою Персоною зі супутнім відчуттям ідентичності зміна має бути прийнята як на свідомому, так і на підсвідомому рівні. Перейти до наступної стадії (лімінальності) неможливо доти, поки повністю не завершиться розставання з попередніми патернами організації лібідо і супутнім набором установок і самоусвідомлення. Стадія розставання не може завершитись до того моменту, поки не відбудеться свідоме “захоронення” попередньої ідентичності (Персони), несвідоме на цій стадії спрямовує людину в цьому напрямку. Так воно наближає свідомість до усвідомлення кінечності та смерті. Цей рух свідомості до усвідомлення смерті породжує такі стани в середині життя, як депресію, безсоння, тривогу з приводу смерті й переоцінку мети життя [1].

Стадія Лімінальності

Англійське слово “лімінальність” (Liminality) походить від латинського “лімен” (limen), що означає “пори”. У стані психологічної лімінальності відчуття ідентичності індивіда стає невизначеним, дифузним, “туманним”, позиція Я не є фіксованою, нема чіткого розмежування Я і не-Я, межі між Я і не-Я стають менш визначеними і зближаються значно більше, ніж у періоди фіксованої психологічної ідентичності. Крім того, стан лімінальності характеризується послабленням захисних механізмів людини. Людина більше піддається стороннім впливам, стає більше чутливою та вразливою. Лімінальність виникає в той час, коли Его більше не здатне ідентифікувати себе із своїм попереднім образом, який був сформований під впливом вибіркового підкріплення. На стадії лімінальності людина ніби знаходиться на певному внутрішньому роздоріжжі: психологічні функції і установки, якими вона керувалась раніше в цей момент стали непридатними, а нові ще не сформувались [1].

Важливим елементом стадії лімінальності є необхідність побудови нового типу відносин із несвідомим, що проявляється у вигляді контрасексуальної фі-

гури Аніми чи Анімусу. Йдеться про протилежні у різних статей персоніфікації в індивідуальному несвідомому, тобто про представлений жіночий образ Аніми у чоловіка і чоловічий образ Анімусу в жінки [5, с. 285].

Аніма становить собою інтеріоризоване чоловіком відчуття фемінності, в основному сформоване внаслідок його стосунків із матір'ю та іншими жінками. Відчуття чоловіком своєї Аніми виражається в його ставленні до власного тіла, своїх інстинктів, свого чуттєвого життя і своєї здатності формувати стосунки з навколишніми людьми. Анімус жінки – це її переживання маскулітності, що сформувалось на основі стосунків із батьком та соціумом, в якому вона живе. У цьому переживанні зосередженні відчуття її приземленості, її здібностей, її можливості концентрувати свою енергію і досягати втілення своїх бажань [2, с. 80].

У процесі психологічного становлення чоловіка К. Юнг виділив чотири різні стадії розвитку Аніми, які він назвав історичними жіночими постатями.

На першій стадії – Єви – Аніма повністю визначається зв'язком із матір'ю; вона пов'язана не стільки з рідною матір'ю, скільки із загальним образом матері, який символізує турботу, а також атмосферу любові й безпеки. Поведінка чоловіка з такою Анімою характеризується зниженням або повною відсутністю сексуального потягу.

На другій стадії, символом якої є історичний образ Єлени Троянської, Аніма стає образом вираження колективної сексуальності. Поведінці чоловіка притаманно багато швидкоплинних любовних романів.

Третя стадія Аніми – Марія. Вона проявляється в релігійних почуттях і здатності до справжніх дружніх стосунків між людьми різних статей. Чоловік здатний бачити жінку такою, якою вона є, незалежно від власних уподобань і прагнень. Його сексуальність інтегрована в його життя, а не є автономною функцією, яка визначає його потяги. Він здатний підтримувати тривалі стосунки, оскільки може зрозуміти відмінності між об'єктом своєї бажань і образом власної внутрішньої фемінності.

На четвертій стадії – Софії – чоловіча Аніма стає провідником до внутрішнього життя, посередником між свідомістю та змістом несвідомого. Софія зумовлює потребу вирішення значних філософських проблем та пошуком сенсу життя.

Відповідно існують і чотири стадії розвитку жіночого Анімусу, які аналогічні стадіям розвитку чоловічої Аніми.

Перша стадія розвитку Анімусу, що відповідає стадії Єви в розвитку Аніми. Для жінки з таким Анімусом чоловік існує лише для запліднення і є пристосуванням, яке дає можливість жінці народжувати дітей.

На другій стадії, що відповідає стадії Єлени в розвитку Аніми, Анімус володіє ініціативою і здатністю планувати дії. Він виявляється у прагненні жінки бути незалежною і бажанні зробити власну кар'єру. Жінка з Анімусом такого типу все ще ставиться до чоловіків на рівні суспільної свідомості, але сам цей рівень змінюється: мужчина – це традиційно чоловік-батько, голова сім'ї, головна функція якого в тому, щоб захищати і матеріально забезпечувати сім'ю.

На наступній стадії, що відповідає стадії Марії в розвитку Аніми, Анімус – це "Логос", який у сновидіннях часто втілюється в образах професора чи свя-

щеника. Жінка з таким Анімусом відчуває повагу до традиційних знань; вона може займатись творчою діяльністю і завжди рада дізнатись про себе щось нове. Вона ставиться до чоловіка, як до втілення його власної неповторної індивідуальності.

На четвертій стадії Анімус стає втіленням духовності. На цьому найвищому рівню, який відповідає стадії Софії в розвитку Аніми, Анімус є посередником між свідомим і несвідомим жінки. Для таких жінок сексуальність – це більше, ніж просто статевий акт, який є джерелом фізіологічного задоволення; він наповнений духовним сенсом [3].

Коли людина досягає певного віку, її Аніма (в чоловіка) чи Анімус (у жінки) переходять на певну стадію їхнього розвитку. Перехід на наступну стадію розвитку відбувається, коли вичерпані всі можливості попередньої стадії, тобто коли цього вимагають умови внутрішньої адаптації (до самого себе) і зовнішньої адаптації (до навколишнього світу) [3].

Якщо в першій половині життя людина шукає зовнішнього партнера, на якого проектує внутрішній образ Аніми (в чоловіка) чи Анімусу (в жінки), то в другій – у процесі індивідуації необхідним є встановлення зв'язку між свідомим та несвідомим (що відповідає четвертій стадії розвитку Аніми та Анімусу). Тобто має відбутись відмова від проекцій на реальну людину (протилежної статі). І відповідно має відбутись самоусвідомлення і прийняття своєї Аніми чоловіком і Анімусу жінкою. Таке прийняття сприяє збагаченню свідомості, наприклад, у вигляді натхнення (творчого, професійного тощо), що є дуже важливим для другої половини життя, адже криза середини життя, яка настає приблизно після 35 років, свідчить про те, що природні й творчі сили молодості виснажуються і мають з'явитись нові імпульси, нові джерела натхнення.

Одним з основних елементів перехідного періоду середини життя на стадії лімінальності є чітке усвідомлення смерті як передбачення завершення власного життя. Таке усвідомлення власної смерті є одним із важливих каталізаторів процесу трансформації, що відбувається в середині життя. Страх смерті в періоді лімінальності співіснує водночас зі "страхом народження", питання, яке тривожить людину, "що станеться зі мною і ким я буду?", коли вона звільняється від попередніх ідентифікацій.

Стадія Реінтеграції

При констеляції наявних протилежностей психіка прагне цілісності. Однак Его намагається вирішити проблему протилежностей і створеної ним психологічної напруги шляхом прийняття одного боку (ідентифікації з нею) та витіснення іншого. Це призводить до виникнення конфлікту із Самістю, яка прагне поєднати протилежності й Его, що, своєю чергою, не терпить напруги і добивається стабільності й комфорту за допомогою захисних реакцій односторонності та ідентифікації. Тож головне завдання цієї стадії – змусити Его служити Самості, тобто об'єднати протилежності в Амальгами (у новоутворенні), яка стане новим елементом. Інтеграція диференційованої системи відбувається завдяки трансцендентній функції. Така функція наділена здатністю об'єднувати протилежності в єдину структуру, незважаючи на тенденції протистояння в напрямку ідеальної мети досконалої цілісності (Самості). Мета трансцендентної функції – розкрити сутність людини з різних аспектів, розкрити першопочаткову потенційну

цілісність [6]. У кінцевому підсумку стадія інтеграції приводить до утворення мана-особистості, яка, своєю чергою, символізує успішне завершення кризи середини життя.

Отже, можемо підсумувати, що перехідний період кризи середини життя є визначальним для другої половини життя людини. Від успішності вирішення кризи середини життя буде залежати подальше майбутнє людини – чи буде цей період не лише біологічним, а й духовним занепадом, чи духовний розвиток набуває нового злету.

Література

1. *Стайн М.* В середине жизни. Юнгианский подход. М.: Когито-Центр, 2009.
2. *Холлис Д.* Перевал в середине пути. Как преодолеть кризисы среднего возраста и найти новый смысл жизни. М.: Когито-центр, 2008.
3. *Шарп Д.* Кризис среднего возраста. Записки о выживании. М.: Изд-во "Класс", 2006. Ч. 1.
4. *Шарп Д.* Кризис среднего возраста. Записки о выживании. М.: Изд-во "Класс", 2007. Ч. 2.
5. Энциклопедия глубинной психологии. ТIV Индивидуальная психология. Аналитическая психология. М.: Когито-Центр, 2004.
6. *Юнг К.* Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, Универс, 1994.
7. *Claras S., Schwiebert V.* Penelope's Loom: A metaphor of women's development at midlife // Journal of Humanistic Counseling, Education and Development, 2001.
8. *Stein M.* Transformation: Emergence of the Self. Texas: A&M University Press, 1998.

THE PROCESS OF INDIVIDUATION IN THE CONTEXT OF THE MIDLIFE CRISIS

Mariya Koval

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: usmishka@yahoo.com

The article contains a theoretical overview of midlife crisis from the point of view of Jungian approach. The process of individuation, as well as the place of midlife crisis in it is analysed in detail. The main crisis stages are outlined and special attention is drawn to the inner psychological processes taking place at every stage.

Keywords: midlife crisis, individuation, selfhood, loneliness, archetype.

Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 37.013.42:008.1-053.5

ПРОФЕСІЙНА ОРІЄНТАЦІЯ І ЗДОРОВ'Я УЧНІВ ШКІЛ: СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ

Антон Ананьєв

Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Ушинського,
вул. Старопортофранківська, 26, м. Одеса, 65020, Україна,
e-mail: aam@pdpu.edu.ua

Юрій Вінтюк

Національний університет "Львівська політехніка",
вул. Квітнева, 6, м. Львів, 79044, Україна,
e-mail: yurvin@ukr.net

Здійснено аналіз результатів низки попередніх досліджень впливу стану здоров'я старшокласників на процес їхнього професійного самовизначення з метою з'ясування соціальної детермінації виявлених закономірностей. Наведено дані про аналітичне дослідження даної проблеми, а також виявлені соціальні чинники, які детермінують процес професійного самовизначення в учнів шкіл. Проаналізовано результати проведеного емпіричного дослідження, яке проводилося у два етапи і складалося з констатуючого і формуючого експериментів. Одержані дані піддано аналізу для виявлення у них соціальної складової, виявлено соціальні чинники, що зумовлюють ефективність профорієнтаційної роботи в сучасних загальноосвітніх закладах, а також впливають на стан здоров'я школярів. Зроблено висновки з проведеної роботи, врахування яких дозволить покращити методику профорієнтаційної роботи з учнями шкіл у сучасних умовах.

Ключові слова: професійне самовизначення, професійно важливі якості особистості, показники здоров'я, детермінація, соціальна зумовленість.

1. Постановка проблеми

Проблема здоров'я людини була винятково важливою на всіх етапах суспільного розвитку, не втратила вона своєї актуальності і в наш час. Адже в усі часи здатність будь-якого суспільства до виживання, як і до досягнення добробуту та благополуччя залежала від здоров'я та працездатності його членів. Сьогодні ми намагаємося розбудовувати власну, незалежну державу, яка повинна забезпечити високий життєвий рівень для всіх громадян. Один з аспектів цієї важливої, загальнодержавної проблеми – створення умов для адекватної самореалізації всіх членів суспільства, підлітків і молоді передусім. І саме від

того, як ми зможемо сьогодні вирішити дане завдання, зокрема, забезпечення збереження та зміцнення здоров'я підростаючого покоління, залежатиме, в кінцевому результаті, успіх поступу нашої держави до загального добробуту і благополуччя.

Проблема, що перебуває у центрі розгляду в даному дослідженні: незважаючи на те, що вимоги до стану здоров'я працівника в сучасних умовах, за наявності конкуренції на ринку праці, є доволі високими і продовжують підвищуватися, стан здоров'я молоді, яка готується до активної участі у всіх сферах господарської діяльності країни, є неприпустимо низьким, і продовжує погіршуватися. Розглядаючи лише соціальний аспект, дане протиріччя можна сформулювати наступним чином: суспільство вимагає від кожного члена високого рівня освіченості та працездатності, проте не може його забезпечити. Дана невідповідність потребує ретельного розгляду, з метою з'ясування її причин, можливих наслідків та пошуку шляхів подолання.

Мета роботи: проаналізувати результати досліджень впливу стану здоров'я учнів шкіл на процес їх професійного самовизначення (ПСВ) для виявлення соціальних наслідків ігнорування виявлених закономірностей у профорієнтаційній роботі з учнями загальноосвітніх шкіл.

2. Вихідні передумови дослідження

Дана проблема не раз привертала увагу фахівців, оскільки завданням педагогіки, в усі часи, було виховання здорового і працездатного підростаючого покоління. Проте у сучасній фаховій літературі зустрічається обмаль публікацій на дану тему, тому можна зіслатися переважно на публікації матеріалів власних досліджень [1–21]. Аналіз публікацій на дану тему дає змогу виявити кілька найважливіших аспектів даної проблеми [8; 11; 12]: філософський, валеологічний, психологічний, педагогічний і соціальний.

1. *Філософський аспект* передбачає розгляд проблеми з позицій пошуку місця людини в світі, формування світоглядних засад її буття як у світі загалом, так і в суспільстві зокрема, а також з позицій формування особистості людини. У першу чергу слід відзначити пошук людиною свого місця у світі і в суспільстві, що передбачає вибір нею певних видів діяльності, які дають їй змогу задовільнити наявні потреби. Таким чином проблема буття людини у світі пов'язана з проблемою її професійного самовизначення. Під професійним самовизначенням розуміють процес активного пошуку і усвідомлення особистістю свого місця у системі суспільних відносин, з'ясування сенсу свого життя на основі певної особистої системи ціннісних орієнтацій (К. Абульханова-Славська, Л. Виготський, Є. Клімов, Г. Костюк, Н. Пряжников, С. Рубінштейн та ін.).

2. *Валеологічний аспект* проблеми полягає в тому, що здоров'я людини розглядається як внутрішній ресурс, який дає їй змогу адекватно пристосовуватися до вимог оточуючого середовища: фізичного і соціального. Людина може здійснювати адаптацію до вимог середовища – професійного у т.ч. – лише в межах наявних у неї для цього ресурсів; вихід за дані межі означає початок дезадаптаційних процесів і розвиток патологій. Досліджуючи показники складових здоров'я, можна визначати можливості адаптації людини до середовища, у т.ч. прогнозувати успішність виконання нею різних видів діяльності. На сьогодні

накопичено багато робіт, в яких показано, що організм школярів відрізняється підвищеною чутливістю до різних факторів зовнішнього середовища; тому у них порівняно легко виникають функціональні, а часом і патологічні відхилення в стані здоров'я (М. Амосов, Р. Баєвський, І. Брехман, В. Магльований, К. Павлов та ін.). Однак відсутність життєвого досвіду часто призводить до невірної оцінки своїх можливостей, що призводить до небажаних наслідків.

3. *Психологічний аспект* полягає, передусім, у вивченні психічного і соціального компонентів здоров'я людини, закономірностей їхнього формування, а також впливу на процес професійного становлення особистості підлітків і молоді. Сюди ж слід віднести розробку методів діагностики різних складових здоров'я людини та їхнє експериментальне дослідження. Проте лише виявити показники здоров'я школярів недостатньо – необхідно, щоб вони не тільки знали стан складових свого здоров'я, але й використовували ці знання в практичній діяльності. (А. Голомшток, Л. Йовайша, Є. Клімов, Г. Костюк, Н. Пряхніков, Б. Федоришин та ін.). Тому ще одним важливим завданням педагогічної і вікової психології є з'ясування ролі усвідомлення старшокласниками наявного стану здоров'я у процесі професійного самовизначення особистості.

4. *Педагогічний аспект* проблеми полягає в наступному: в процесі виховання підростаючого покоління, підготовки до майбутнього самостійного життя взагалі і до вибору майбутньої професійної діяльності зокрема необхідно враховувати стан здоров'я тих, кого виховують. Реалізація такого підходу дасть можливість оптимізувати педагогічні впливи і уникати розвитку патогенних станів та проявів девіантної поведінки. В процесі психолого-педагогічної взаємодії з тими, кого виховують, постає актуальність врахування відмінностей в стані здоров'я старшокласників, усвідомлення яких визначає здатність людини адаптуватися до вимог оточення, професійного середовища у тому числі. (Є. Клімов, Н. Ряхніков, В. Рибалка, Н. Ничкало, Б. Федоришин та ін.). Крім цього, необхідно враховувати, що стан здоров'я людини визначає рівень не тільки її фізичної, але значною мірою і психічної, в тому числі розумової працездатності. Від того, як довго може людина зберігати високий рівень працездатності, залежать потенційні можливості її досягнень у будь-якій діяльності.

Результати проведених досліджень [2–14] становлять вихідні передумови даної роботи. Соціальний аспект проблеми не вивчений належним чином і потребує ретельного опрацювання, саме його вивчення становить значний інтерес, оскільки всі процеси, які відбуваються в суспільстві, детерміновані наявними соціальними умовами, що зумовлює актуальність даного дослідження. Так як здійснене дослідження дозволило вивчити і соціальний аспект проблеми, далі буде розглянуто одержані результати саме з позицій їхньої соціальної зумовленості.

5. *Соціальний аспект* проблеми полягає в наступному: від успішності самореалізації в професії кожного члена суспільства залежить стан справ у суспільстві загалом. Тому суспільство зацікавлено в наявності ефективної та дієвої системи професійної орієнтації підлітків і молоді, передусім учнів шкіл, придатної для широкого впровадження та здатної оптимізувати вирішення поставленої проблеми. Даний аспект є важливим через наступне: якщо кожен член суспільства не використовує наявний у нього потенціал, суспільство в цілому теж не може

функціонувати ефективно, притому тим більше, чим більше поширюється дана тенденція. Тому його дослідження є вкрай важливим з огляду на те, що необхідно розкрити і максимально використати всі наявні можливості для подолання тривалої соціально-економічної кризи, в якій перебуває наша країна.

3. Результати дослідження

Аналітичне дослідження було зосереджено на вивченні теоретичних засад, і передбачало здійснення пошуку в кількох напрямках, зокрема, висвітлення філософського та валеологічного аспектів проблеми. В ході дослідження було здійснено огляд наукових публікацій за темою викладу, пошук та опрацювання сучасних наукових розробок у даному напрямку. Результати аналітичного дослідження проблеми викладено в наступних публікаціях [3; 4; 11]. Стосовно винесеної на розгляд проблеми, проведене дослідження дало змогу з'ясувати наступне.

Первинний вибір професії в більшості випадків відбувається у підлітковому віці, для якого характерне інтенсивне формування як психіки людини, так і організму в цілому. На сьогодні накопичено багато робіт, в яких показано, що організм школярів відрізняється підвищеною чутливістю до різних факторів зовнішнього середовища. Тому в них порівняно легко виникають функціональні, а часом – під впливом несприятливих умов – і патологічні відхилення в стані здоров'я (М. Амосов, Р. Баєвський, І. Брехман, А. Голомшток та ін.). Проте відсутність життєвого досвіду часто призводить до невірної оцінки своїх можливостей. Як показують численні спостереження, при виборі майбутньої професії учні, як правило, не враховують своїх можливостей, зокрема, відповідності рівня фізичного розвитку вимогам обраної діяльності. При цьому неадекватно обрана професія може призвести до погіршення стану здоров'я вже в період її освоєння, до зниження працездатності. А це, в свою чергу, зумовлює дисгармонійність поведінки і діяльності, а також має вплив на формування відповідних якостей особистості. Набуваючи поширення, дана тенденція стає соціальною проблемою.

Професія, яку бажає обрати старшокласник, висуває певні вимоги до працівника, у тому числі до стану його здоров'я. Проте, як свідчить наявний досвід профорієнтаційної роботи, старшокласники сьогодні не мають необхідних знань про здоров'я взагалі, про стан власного здоров'я, про вимоги до здоров'я з боку професії, яку вони бажають обрати, а також про ступінь відповідності вимог професії власним можливостям. Наслідком такої ситуації є те, що професійний вибір, зроблений старшокласниками, часто виявляється неоптимальним, а іноді – патогенним. Наявність невідповідності між станом здоров'я і вимогами професії може призвести не тільки до труднощів у оволодінні нею, зниження продуктивності діяльності за обраним фахом, але й до погіршення наявного стану здоров'я.

Наслідки нераціонального вибору майбутньої професії учнями:

- труднощі освоєння професії;
- утруднена професійна адаптація;
- знижена продуктивність діяльності за обраним фахом;
- невдоволення отриманими результатами діяльності;

- погіршення стану здоров'я працівника;
- розчарування в зробленому виборі, у власних можливостях і в житті взагалі та ін.

Отже, за умови врахування стану власного здоров'я при виборі професії процеси професійної підготовки і професійної адаптації перебігають без ускладнень, не викликають перевтоми, появи хворобливих симптомів, не призводять до розвитку та прогресування професійних захворювань – тобто не мають наслідком зниження стану здоров'я і не перешкоджають успішному опануванню професією та продуктивній діяльності в майбутньому. І навпаки, в разі відсутності врахування стану власного здоров'я при виборі професії, процеси професійної підготовки і професійної адаптації часто перебігають з ускладненнями, призводять до перевтоми, появи хворобливих симптомів, до розвитку та прогресування професійних захворювань – тобто мають наслідком зниження стану здоров'я, і перешкоджають успішному опануванню професією та продуктивній діяльності в майбутньому. Така ситуація, що є соціально небажаною, за умови її поширення теж стає соціальною проблемою.

Емпіричне дослідження проводилося в два етапи і складалося з констатуючого та формуючого експериментів, у ході яких передбачалося вивчення психологічного та педагогічного аспектів проблеми. Результати емпіричних досліджень викладено у ряді публікацій: констатуючого експерименту [2; 4; 9; 10]; формуючого [3; 5; 6; 7].

Констатуючий експеримент передбачав дослідження психологічного аспекту проблеми, і полягав у тому, що за допомогою спеціального комплексу методик досліджувалися дві групи професійно важливих параметрів:

- а) професійно важливі якості особистості;
- б) психологічні і психофізіологічні показники здоров'я.

Крім цього, оцінювалася успішність навчальної діяльності, а також сформованість показників ПСВ. Одержані результати дозволили виявити певні важливі закономірності. Зокрема, аналіз отриманих даних дає підстави констатувати, що при виборі майбутньої професії старшокласники часто керуються необхідністю врахування несприятливих умов сьогодення, ситуативними міркуваннями тощо і не враховують наявні у них внутрішні можливості щодо успішного виконання певної діяльності, у т.ч. стан власного здоров'я. Як відзначають самі учні, такий вибір диктують їм несприятливі соціальні умови.

Дослідження характеристик ПСВ у старшокласників на початку формуючого експерименту дає підстави констатувати їхню недостатню сформованість для свідомого, обґрунтованого і адекватного вибору майбутньої професії. Причому це стосується практично всіх важливих компонентів такого вибору: врахування наявних професійно важливих якостей особистості, стану власного здоров'я, можливості набуття освіти за обраним фахом, можливостей працевлаштування, специфіки і умов роботи за даною професією [6; 11].

Так, було з'ясовано, що за умови обмеження множини соціальних виборів – у зв'язку з безробіттям – цей процес є деформованим. У результаті учні часто змушені обирати не ті професії, які їм подобаються і не ті, до яких вони мають необхідні дані, а ті, на які можуть розраховувати – з огляду на можливість працевлаштування. Так, багато учнів переконані, що обрати ту чи іншу професію

їм заважає не відсутність знань чи необхідних якостей, а інші чинники (найчастіше вказувалося: відсутність потрібних знайомств, нестача грошей). Учні часто змушені орієнтуватися на ті професії, котрі дають змогу забезпечити їм необхідний прожитковий мінімум, але не відповідають їхнім запитам і внутрішнім можливостям. Подолати вплив таких переконань, які є досить розповсюдженими, досить часто просто не можливо. Дана тенденція набула поширення в сучасних умовах, тобто вона теж стала соціальною проблемою.

Відстежені тенденції вибору професії старшокласниками, що не відповідають їхнім індивідуально-психологічним особливостям. Основними з них є наступні:

- при виборі майбутньої професії старшокласники доволі часто не враховують своїх індивідуальних особливостей, на які слід орієнтуватися при виборі професійної діяльності, причому в даний час ця тенденція набула масового характеру;

- основний мотив вибору професії – матеріальний, що зумовлено наявною важкою економічною ситуацією в нашому суспільстві у даний час;

- молодь намагається уникати вибору професій, які пов'язані зі значними затратами зусиль, вважає їх непрестижними (які, проте, дуже потрібні для суспільства).

Виявлені тенденції становлять серйозну соціальну проблему, що змушує шукати шляхи і можливості для її подолання. Очевидно, виявлені закономірності зумовлені наявними соціально-економічними умовами в нашій державі у даний час. Так, у період економічних негараздів громадянам держави значно важче задовольняти матеріальні потреби, відповідно, це відчувають на собі і їхні діти, у т.ч. учні шкіл. Відповідно, вони орієнтуються на такі види діяльності, які б дали їм змогу задовольнити наявні потреби. Наступну з названих особливостей теж можна пояснити дією об'єктивних чинників; передусім тим, що система професійно-технічної освіти в даний час практично не діє (оскільки промисловість регіону вже друге десятиліття не діє і не потребує працівників).

Результати констатуючого експерименту свідчать про те, що розвиток мотивів, які зумовлюють вибір учнями шкіл певної професії, так і професійно важливих якостей особистості, а також, значною мірою, стан здоров'я, зумовлені як процесом виховання, так і наявними умовами соціалізації особистості, тобто детерміновані наявними соціальними чинниками. Отже, саме наявні в даний час умови для виховання і навчання підростаючого покоління, значною мірою зумовлюють як процес формування ПСВ старшокласників, як і подальший процес їхнього професійного становлення, як продуктивних працівників, що працюють задля суспільного блага. Ці ж умови формують певний рівень соціального здоров'я особистості, що визначає ставлення людини до суспільства, спрямованість та характер її суспільної активності, взагалі, робить особу активним учасником суспільних процесів чи пасивним спостерігачем. Проте ще більше деформованим – за наявних соціальних умов – є процес прийняття рішення про вибір майбутньої професійної діяльності. Причому всі виявлені негативні індивідуальні тенденції мають небажані соціальні наслідки.

Формуючий експеримент передбачав проведення дослідження педагогічного аспекту проблеми. Шляхом анкетування визначалися показники ПСВ

в учнів 10-х класів на початку навчального року; після цього всі учасники були поділені на дві групи: експериментальну і контрольну. Серед старшокласників, які увійшли до експериментальної групи, протягом двох років профорієнтаційна робота проводилася з врахуванням впливу стану здоров'я на ПСВ. У контрольній групі профорієнтаційна робота проводилася традиційними методами. Оцінку ефективності формуючого експерименту було здійснено шляхом дослідження динаміки показників ПСВ у старшокласників.

Формуючий експеримент полягав у тому, що з учнями проводилися як групові профорієнтаційні заходи (в межах спецкурсу "Основи вибору професії"): тематичні уроки, лекції-диспути, вечори-зустрічі та ін., так і індивідуальна профорієнтаційна робота. Групові заходи передбачали надання учням необхідних знань про процес професійного становлення особистості, як про формування професійно важливих якостей особистості, так і врахування стану здоров'я, всіх його складових, при виборі майбутньої професії. При цьому для отримання необхідних даних про стан здоров'я старшокласників та сформованість професійно важливих якостей їхньої особистості використовувалися відповідні діагностичні методики. На кожному занятті учням давалися завдання, які повинні були задіяти всі складові ПСВ, як процесу діяльності; при цьому був налагоджений контроль за усвідомленням старшокласниками їхнього професійного становлення.

Через два роки, а саме на час завершення навчання в загальноосвітній школі, знову було досліджено стан показників ПСВ серед учнів експериментальної і контрольної групи. Отримані дані засвідчують наявність позитивної динаміки показників у обох групах, проте серед старшокласників експериментальної групи ріст показників виявився значно вищим. Це дає підстави стверджувати, що запропоновані методи профорієнтаційної роботи є ефективними, тобто дають змогу зробити внесок у вирішення проблеми; причому не тільки на психолого-педагогічному (індивідуальному та груповому) рівні, але й у соціальному масштабі (що вимагає їх широкого впровадження).

Після проведення намічених профорієнтаційних заходів серед старшокласників експериментальної групи було проведено "залік" з профорієнтаційної роботи, що мав на меті з'ясувати рівень усвідомлення ними стану свого здоров'я і відповідності його вимогам професії, яку вони бажають обрати. Опитування було проведено у вигляді бесіди, за стандартизованим опитувальником, результати оцінювалися за 12-ти бальною шкалою. Згідно з виявленими знаннями старшокласники були поділені на чотири групи, відповідно до рівня усвідомлення ними стану свого здоров'я і його відповідності вимогам обраної професії. Після цього було проведено оцінювання адекватності ПСВ старшокласників, з огляду на відповідність наявного стану здоров'я вимогам обраної професії, яка встановлювалася на підставі експертних оцінок, експертами були фахівці з профорієнтації. В результаті було виявлено залежність між усвідомленням стану власного здоров'я та адекватністю ПСВ старшокласників [5]. Формуючий експеримент свідчать про те, що в результаті проведених заходів показники ПСВ учнів старших класів загальноосвітніх шкіл можуть бути суттєво покращені, що вказує на можливість подолання наявного протиріччя.

Стан профорієнтаційної роботи в закладах системи освіти у сучасних умовах теж неодноразово ставав предметом дослідження. Фахівці, що займаються як

налагодженням професійної орієнтації школярів, так і її безпосереднім здійсненням, констатують низьку ефективність заходів, що проводяться, вказуючи при цьому на дію ряду несприятливих чинників:

- недостатня кваліфікація кадрів, оскільки спеціалістів з професійної орієнтації у школах немає;
- недостатня кількість годин, що відводиться, згідно з навчальною програмою, на профорієнтаційну роботу;
- відсутність ефективних профорієнтаційних методик, придатних для застосування в сучасних умовах;
- відсутність у школах необхідних засобів для професійної психодіагностики;
- недостатня розробленість та відсутність впровадження здоров'язберігаючих освітніх технологій в навчальних закладах;
- відсутність фінансування, необхідного для проведення такої роботи на належному рівні і т.ін.

Як видно з наведеного (далеко не повного) переліку, наявні труднощі не можуть бути подолані безпосередньо на місцях, тобто у закладах системи освіти, які повинні займатися професійною орієнтацією підлітків та молоді. Тобто вони потребують втручання на всіх рівнях, починаючи зі загальнодержавного, і тому теж є важливою соціальною проблемою. В суспільстві відсутня адекватна (до вимог сучасності) система підготовки підростаючого покоління, виховання громадян держави, підготовки кадрів для народного господарства, які могли б змінити на краще ситуацію, що склалася.

Про важливість належного рівня фізичного і психічного здоров'я для досягнення успіхів у діяльності, професійній зокрема, неодноразово вказувалося дослідниками. Проте при цьому найменш вивченим є внесок в успішність діяльності соціальної складової здоров'я людини. З цього приводу варто особливо відзначити, що саме наявність сформованого соціального здоров'я особистості є необхідною для формування фахівця будь-якого профілю. Адже людина, якими б здібностями, знаннями вона не володіла, може використати їх на користь для оточуючих, суспільства загалом лише у тому випадку, якщо їй притаманне відчуття обов'язку, наявна сформована громадянська позиція, що проявляється у суспільно значущій громадській активності. Оскільки всі складові здоров'я людини становлять єдиний комплекс, формування кожної з них є однаково важливим як для особи, так і для суспільства. Відтак, у кінцевому рахунку, причина соціальних негараздів – низький рівень соціального здоров'я його членів.

Результати формуючого експерименту свідчать про те, що завдання допрофесійної підготовки учнів шкіл, формування їх ПСВ, як і професійної самосвідомості взагалі, можна успішно вирішувати як на індивідуальному рівні (при роботі з окремими учнями), так і на рівні малих соціальних груп (як окремий шкільний клас), чи навіть цілих установ (як загальноосвітній навчальний заклад); а також – за умови їх широкого впровадження – на рівні всього суспільства. Отже, проблема, яка розглядалася в даній роботі, піддається вирішенню сучасними засобами, наявними в арсеналі психології та педагогіки, а тому може бути поширена і на інші заклади системи освіти, що матиме наслідком вирішення проблеми в межах всього суспільства. Тобто вирішення суспільством індивідуальних

проблем, у т.ч. пов'язаних зі становленням кожної особи, матиме позитивні наслідки для всього соціуму загалом. Не виключено, що це єдино можливий шлях суспільного розвитку і подальшого поступу по шляху прогресу.

Проведене дослідження дає підстави зробити наступні **висновки**.

1. Проблема, що розглядалася, має ряд аспектів, причому недооцінка, недостатнє вивчення чи ігнорування будь-якого з них має небажані соціальні наслідки, тому що негативні тенденції, виявлені при розгляді кожного з них, набираючи масового характеру, стають соціальною проблемою, оскільки є соціально неприйнятними, що має наслідком низьку ефективність соціальної системи в цілому. Тому наявні труднощі та недопрацювання в сфері професійної орієнтації, як і виховання взагалі, зумовлені незадовільними соціальними умовами у нашій країні в даний час, мають негативні наслідки для всього суспільства, і не дозволяють подолати наявну соціально-економічну кризу та здійснити розбудову нашого суспільства на правових і демократичних засадах.

2. Неоптимальні тенденції ПСВ учнів шкіл, які зумовлюють їхню недостатню сформованість (і, відповідно, неготовність до адекватного вибору майбутньої професії) спричинені ситуацією в суспільстві у даний час, зокрема, недостатньою ефективністю профорієнтаційної роботи; а їхня наявність і поширення, зі свого боку, робить неможливим виправити ситуацію в суспільстві. Тобто маємо справу зі взаємозалежністю процесів у суспільстві, на всіх рівнях: індивідуальному, груповому та соціальному. Така взаємозалежність утруднює вирішення кожної з наявних складових проблеми зокрема, і передбачає задіяння для їх вирішення комплексного втручання, одночасно на різних рівнях практики.

3. Вирішення поставленої проблеми вимагає здійснення комплексу наукових досліджень для розробки сучасних, ефективних профорієнтаційних технологій і їхнього широкого впровадження, що потребує не тільки зміни державної політики у сфері виховання та освіти підростаючого покоління, але й зміну ставлення до науки, її ролі в суспільному житті загалом, і у вирішенні нагальних завдань зокрема; необхідним є також здійснення змін у державному законодавстві, яке б зробило можливим вирішення даної проблеми, а також створення системи профілактики негативних соціальних явищ у суспільстві, закладах системи освіти передусім.

В майбутньому передбачено продовжити дослідження даної проблеми, зокрема, з'ясувати чинники взаємного впливу процесів у суспільстві (на рівні державної освітньої та молодіжної політики) та особливостей професійного самовизначення учнів шкіл (на індивідуально-психологічному та груповому рівні), а також наявні тенденції у даній сфері суспільних взаємин. Видається також доречним продовжити дослідження впливу стану здоров'я на процес формування особистості людини.

Література

1. *Амосов Н.* Энциклопедия Амосова. Алгоритм здоровья. Человек и общество. Донецк: Сталкер, 2002.
2. *Вінтюк Ю.* Особливості професійного самовизначення старшокласників у ринкових умовах // Педагогіка і психологія професійної освіти, 1998. № 3. С. 190–196.

3. *Вінтюк Ю.* Оптимізація професійного самовизначення старшокласників у сучасних умовах // Педагогіка і психологія професійної освіти, 1999. № 1. С. 228–235.
4. *Вінтюк Ю.* Показники здоров'я як чинники професійного самовизначення в юнацькому віці // Педагогіка і психологія професійної освіти, 1999. № 3. С. 268–276.
5. *Вінтюк Ю.* Усвідомлення старшокласниками стану власного здоров'я як умова адекватного професійного самовизначення // Педагогіка і психологія професійної освіти, 2002. № 2. С. 197–204.
6. *Вінтюк Ю.* Формування професійної самосвідомості старшокласників // Педагогіка і психологія професійної освіти, 2002. № 6. С. 301–309.
7. *Вінтюк Ю.* Усвідомлення старшокласниками відповідності стану власного здоров'я вимогам майбутньої професії як важлива складова здорового способу життя // Філософські пошуки, 2003. Вип. XIV–XV. С. 357–364.
8. *Вінтюк Ю.* Формування здоров'я як завдання педагогіки // Філософські пошуки, 2006. Вип. XXI–XXII. С. 274–281.
9. *Вінтюк Ю.* Особливості фізичного, психічного і соціального здоров'я старшокласників (з врахуванням статі респондентів) // Гендерні стереотипи індивідуального здоров'я. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. Луцьк, 2007. С. 23–27.
10. *Вінтюк Ю.* Залежність сформованості професійно важливих якостей особистості старшокласників від стану їхнього здоров'я // Валеологія: сучасний стан, напрямки та перспективи розвитку. Матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції. Харків, 2008. Т. 1. С. 49–54.
11. *Вінтюк Ю.* Вплив стану здоров'я старшокласників на професійне становлення їх особистості: валеолого-педагогічний аспект проблеми // Здоровий спосіб життя. Зб. наук. статей, 2008. № 27. С. 15–20.
12. *Вінтюк Ю.* Врахування стану здоров'я при виборі професії: філософський, валеологічний і психолого-педагогічний аспекти проблеми // Філософські пошуки, 2008. Вип. XXVII. С. 458–462.
13. *Вінтюк Ю.* Автоматизована профорієнтаційна система для учнів загальноосвітніх закладів з врахуванням стану здоров'я // Здоровий спосіб життя. Зб. наук. статей, 2008. № 30. С. 19–24.
14. *Вінтюк Ю.* Професійна орієнтація із застосуванням Автоматизованої профорієнтаційної системи // Здоровий спосіб життя. Зб. наук. статей, 2008. № 33. С. 13–18.
15. *Гончаренко М.* Валеопедагогические аспекты духовности. Х.: ХНУ им. В. Н. Каразина, 2007.
16. *Деркач А.* Акмеологические основы развития профессионализма. М.: МПСИ, 2004.
17. *Кириленко С.* Розвиток педагогічних технологій формування культури здоров'я старшокласників // Рідна шк., 2003. № 11. С. 50–55.
18. *Колесникова Т.* Мир человеческих проблем. Психологическая концепция здоровья. М.: Владос Пресс, 2003.
19. *Кривошеева Г.* Культура здоровья личности как социально-педагогическая проблема // Шлях освіти, 2001. № 1. С. 35–37.
20. *Психология профессионального здоровья.* СПб.: Речь, 2006.
21. *Сапуга І.* Стан здоров'я дітей України. Фактори "ризик" шкільного середовища // Основи здоров'я і фізична культура, 2007. № 12. С. 65–69.

A PROFESSIONAL ORIENTATION AND HEALTH OF STUDENTS OF SCHOOLS: A SOCIAL ASPECT OF A PROBLEM

Anton Ananiyev

South-Ukrainian C. Ushynskyi national pedagogical University,
Staroportofrankivska Str., 26, Odesa, 65020, Ukraine,
e-mail: aam@pdpu.edu.ua

Yuriy Vintyuk

National university "L'viv Polytekhnik",
April Str., 6, L'viv, 79044, Ukraine,
e-mail: yurvin@ukr.net

The analysis of a number of previous investigations of the state of health of senior pupils influencing the process of their professional self-determination on the purpose of finding out social determination of the exposed conformities to the law is carried. Data of the results of analytical investigation of the problem are given, and also social factors which determine the process of professional self-determination of the students of schools are exposed. The results of the empiric research which were conducted in two stages and consisted of establishing and forming experiments are analysed. Findings are analysed for the exposure in them of social constituent, social factors which predetermine efficiency of proforientational work in modern general establishments are exposed, and also affect the state of health of schoolboys. Conclusions in the conducted work, the account of which will allow the improvement of the method of proforientational work with the students of schools in modern terms, are made.

Keywords: professional self-determination, more professional important qualities of a personality, indexes of health, determination, social conditionality.

Стаття надійшла до редколегії 2.06.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

Рецензії

**ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ РОЗВИТКУ НАУКИ
І ТЕХНІКИ В XX СТОРІЧЧІ****Людмила Рижак**

*Рецензія на монографія Володимира Мельника
“Філософія. Наука. Техніка: методолого-світоглядний аналіз”. –
Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 592 с.*

Минуле сторіччя можна без перебільшення вважати безпрецедентним у розвитку науки і техніки. Воно продемонструвало, з одного боку, грандіозні науково-технічні здобутки, а з іншого, – спричинило низку загроз глобального характеру, які пов'язані з науково-технічною експансією людського буття. Сучасна технонаука надала людині незнаній дотепер могутності. Проте, наголошує німецький філософ Г. Йонас, науково-технологічне підкорення природи, що мало на меті щастя людей, своїми надмірними успіхами, які поширюються й на природу самої людини, перетворилося на виклик людському буттю як такому. Усе, що створено людиною за декілька останніх десятиріч, не лише нове, а й безпрецедентне і за своїм проявом, і за своїми масштабами. Тому сучасний світ живе в тривожному очікуванні, пов'язаному з виявом численних кризових явищ фактично в усіх сферах життєдіяльності європейської цивілізації.

Техногенна цивілізація перебуває в біфуркаційному стані, що актуалізує філософську рефлексію цивілізаційних тенденцій та їхніх маркерів: науки, техніки і технікознавства. Осмисленню цивілізаційних трансформацій у контексті конструювання постнекласичної парадигми науки, пошуку людиновимірних векторів розвитку техніки та технікознавства присвячена монографія проф. В. Мельника.

На думку автора, саме реалії життя XX ст. спонукали до філософських роздумів щодо співвідношення науково-технічного та соціокультурного поступу людства, гуманізації шляхів розвитку науки й техніки. Незважаючи на всі можливі негативні моменти розвитку науки і техніки, стверджує В. Мельник, людина за самою своєю суттю ніколи не зможе відмовитися від цих видів діяльності – інакше вона перестала б бути людиною. І цей факт постійно стимулює дослідження процесів і механізмів пізнання світу, найрізноманітніших чинників наукової та інженерно-технічної творчості, соціальної ролі науки, техніки, практичного використання їхніх результатів.

Вихід у світ монографії “Філософія. Наука. Техніка” – знакова подія в інтелектуальному житті не лише університетської наукової спільноти, а й України. По-перше, монографія вийшла напередодні ювілею Львівського університету – 350-річчю його заснування. По-друге, проф. В. Мельник добре знааний в інтелектуальних колах України своїми плідними дослідженнями в царині філо-

софських проблем розвитку науки й техніки, можливостей і перспектив науково-технологічних новацій, їх співмірності з морально-культурними цінностями людини й суспільства.

Монографічному дослідженню В. Мельника притаманна широка панорамність у висвітленні науково-технічного поступу та його впливу на хід європейської цивілізації. У технологічному базисі європейської цивілізації, стверджує автор, домінуюче становище посідає наука, позаяк вона “задає парадигмальні виміри, архітектуру сучасної цивілізації” (с. 21). Наука, з одного боку, є запорукою прогресу, що виявний як розширення можливостей людини контролювати обставини та змінювати середовище свого існування, а з іншого, – науково-технічний поступ людства супроводжується цілою низкою загроз і викликів виживанню людини та тягlosti життя на Землі. Саме тому, на думку В. Мельника, “достатньо повний образ науки може бути експлікованим на перехресті двох планів її аналізу – філософсько-методологічного аналізу науки як епістемного феномену та філософсько-гуманітарного дослідження науки як системотворного чинника європейської цивілізації” (с. 22).

Розвиток науки й техніки, їхній вплив на всі сфери суспільного життя, а також ризики і небезпеки, які вони продукують, автор розглядає в контексті глобалізаційних перспектив людства. Безперечно, ми живемо у світі власноручно створених небезпек. Відповідно підвищена увага до технології й техніки та теоретичних основ їх конструювання. Сьогодні очевидним є те, що навіть найдосконаліші зразки технічних систем можуть бути використані як на користь, так і на шкоду людині. Тому цілком слушно, що перспективи техногенної цивілізації детерміновані не лише розвитком науки та технічних систем, а й ціннісно-гуманістичними прагненнями людини.

Еволюційний поступ наукового знання та функціонування науки В. Мельник інтерпретує як форми самовиразу та самоутвердження людини. На його думку, людиновимірну характеристику науки презентує принцип наступності у розвитку наукового знання. На прикладі історії розвитку науки автор демонструє евристичний потенціал ідей, концепцій і гіпотез, які з появою нових парадигм зберігають у полі науки. Вони утримуються в науковій практиці як іманентно необхідний їй чинник. Їх переосмислення слугує теоретичним фундаментом для наступних проривів у науці.

Однією із філософських проблем, що має історичну тяглість, є проблема демаркації наукового й позанаукового знання, співвідношення раціональних та ірраціональних чинників у розвитку науки, особливості їх вияву на різних етапах її еволюції. В. Мельник аргументовано доводить, що єдність раціональних та ірраціональних чинників є “атрибутивною характеристикою науки” (с. 144). Вона зумовлена духовно-раціональним способом буття людини в світі, яка прагне не лише гносеологічних істин, а й духовних – ідеалів і сенсожиттєвих цінностей, які гуманізують життя людини.

Наука в своєму історичному розвитку, зокрема в ХХ ст., черпала ідеї з багатоманітних форм ненаукового та позанаукового пізнання. Суперечливу природу пізнання як єдності духовно-образних і логіко-інтелектуальних практик автор монографії розкриває на прикладі творчості Б. Паскаля та І. Франка. “На перший погляд, це неспівмірні особистості – вони репрезентують різні історичні епохи та різні етнокультурні світи, мають різні наукові уподобання, їхні мисленнєві

концепти характерні різним рівнем теоретичності, абстрактності тощо... Однак аналіз виявляє певний сутнісно-характерний збіг їхніх теоретичних практик. Це виявляється насамперед в асимптотичному поєднанні раціонального й ірраціонального в їхніх філософських концепціях” (с. 148).

На думку філософа, сьогодні є нагальна потреба змінити існуючу парадигму розвитку техногенної цивілізації. Річ у тім, що раціоналізм як принцип тотальної абсолютизації можливостей науки детермінувати параметри буття людини в світі неодноразово виявляв свою обмеженість. “Сучасна наука, стверджує В. Мельник, розвивається не як чинник самореалізації творчого потенціалу людини, а зовсім за іншим сценарієм – наука разом з технікою стає самовладним чинником, що використовує людські інтелектуально-духовні можливості для саморозвитку... Маємо унікальний феномен нашого часу – *наукотехнократизм*” (с. 507). Аналізуючи цей феномен, автор доводить, що сучасне світоглядне розуміння цивілізаційного процесу, джерелом розвитку якого є не лише раціональні, а й духовно-ірраціональні чинники, відкриває перспективу побудови нових моделей розвитку технологічного процесу, а саме: повороту від технократизму як принципу самоорганізації європейського суспільства до ідеології реального гуманізму.

Принципово важливим, на думку В. Мельника, є визнання постійно зростаючої технізації людської діяльності як цілком закономірного явища, оскільки технологічний аспект прогресу суспільства є його атрибутом. Техніка та технічна діяльність кардинально змінює середовище життєдіяльності людини, визначаючи горизонти цивілізаційних змін. Сучасне інформаційно-технологічне суспільство ґрунтується на принципах постійного оновлення в усіх сферах соціальної дійсності. “Техніка, наголошує філософ, не тільки (і не стільки) опредметнено виражає міру людського оволодіння силами природи, скільки виявляє у реальному матеріалізованому предметно-перетворюваному вигляді конкретно-історичні цілі суспільства” (с. 503).

Технізація світу, соціальна вагомість запровадження наукових досягнень у всі сфери життєдіяльності суспільства зумовлює зростаючий інтерес до технікознавства. Тому цілком слушно, що із восьми розділів у монографії чотири присвячені дослідженню технікознавства як розгалуженої системи технічних наук, їхніх засобів і результатів. Автор розглядає технічне знання як предметний вияв унікальної здатності людини на основі власного мислення формувати цілі та реалізувати, матеріалізувати їх у конструкційній, предметно-перетворювальній діяльності. Завдяки технічному знанню здійснюється перехід від наявного, реального буття до світу гіпотетичних конструкцій, реалізується можливість виходу людини за межі своєї суб’єктивності у світ об’єктивної даності.

Вважаю за необхідне відзначити ґрунтовний аналіз В. Мельником поняттєво-категоріального апарату сучасного природознавства та технікознавства. Адже розвиток науки як теоретичного способу освоєння світу значною мірою зумовлений досконалістю поняттєво-термінологічного інструментарію. Становлення поняття як іманентної форми мислення, евристичного способу фіксації знань про об’єктивну дійсність, постає необхідною умовою і водночас дійсним атрибутом прогресу наукового знання. Поділяю думку автора, що специфіка кожного періоду в історії науки значною мірою визначається тим, якого типу поняття переважають у пізнанні світу та в якому напрямі вони еволюціонують.

Зокрема, як доводить автор, до ХХ ст. у розвитку технічних наук домінували вузьконаукові, суто спеціалізовані, зазвичай внутрішньодисциплінарного рівня, що було зумовлено монодисциплінарністю досліджень. Натомість із переходом до полідисциплінарних, а згодом до міждисциплінарних досліджень, щоразу помітнішими стають регіональні поняття (с. 321).

Оригінальним внеском автора є з'ясування специфіки технoзнання – його синтетичної природи. В технічній науці синтезовані соціальні та природничі закономірності. До того ж, “суттєвою ознакою розвитку сучасних науково-технічних дисциплін є іманентне введення до їхнього змісту соціально-гуманітарного знання” (с. 275). Соціально-економічне й гуманітарне знання постає нормативно-імперативним чинником, обмежуючи використання природничих законів у процесі проектування технічних об'єктів і визначаючи їхню доцільність. У лоні суспільних наук виникають, фактично усвідомлюються, актуалізуються потреби суспільства у новій техніці, встановлюються її параметри та функції (с. 246). Тому в основу технікознання, на думку В. Мельника, має бути покладений принцип, який по суті інтегрує засадничі чинники ідеалів пізнання в соціогуманітарних і природничих науках. Ідеалом технічної науки є його визначена технологічність, тобто відповідність синтетичності: використання природничих законів для отримання технoсоціальних ефектів із врахуванням соціогуманітарних вартостей.

Формування нової галузі наукового знання – технікознання – В. Мельник досліджує крізь призму двох тенденцій: диференціації та інтеграції. Аналіз особливостей їхнього перебігу дає змогу докладніше з'ясувати пізнавальні й перетворювальні характеристики технічної науки. Якщо донедавна домінуючою тенденцією була диференціація, то сьогодні все відчутнішою стає тенденція до синтезу знань. Інтеграція, із тенденції, перетворюється на провідну закономірність науки. Звичайно, зазначає В. Мельник, диференціація в науці буде поглиблюватися й надалі, однак її перебіг щоразу більше визначатиметься інтеграцією (с. 253).

Безперечно новизну монографії зумовлює розгляд проблем інституалізації технікознання, з'ясування структурної організації наукових досліджень, особливості розвитку сучасних науково-технічних дисциплін. Досліджено проблеми гуманізації науково-технічного розвитку. Їхнє розв'язання потребує не лише міждисциплінарного наукового підходу, а й філософсько-методологічного. Цілком слушно, що в монографії викладено не лише загальнонаукову методологію, а й обґрунтовано тенденцію зростання інтегративної ролі філософського знання.

В. Мельник аргументовано доводить, що між технікознанням і гуманітарними науками існує іманентний зв'язок. Звичайно, зазначає автор, техніка завжди має бути людиновимірною та людинопридатною, всебічно орієнтованою саме на людину як єдино можливого її творця та користувача. І це означає, що за своєю суттю технічне знання має органічно включати в себе антропометричні та антропологічні компоненти. Однак мова не тільки про це. Загальний процес гуманізації науки в ХХ ст. детермінував методологічний феномен значно глибшого характеру – прогресуюче наповнення технікознання гуманітарним змістом у найширшому розумінні.

В контексті гуманізації важливим є розгляд екологізації наукового пізнання. Його сутність полягає у тому, що, з одного боку, екологічна проблематика стає

пріоритетною в науковому пізнанні, а з іншого, – виникають нові науки екологічного спрямування: біоніка, екологічна біохімія, екологічна біофізика та ін. Водночас перед технічними науками постає завдання розробки екологічної техніки й технології, створення екологічно чистого виробництва.

Безсумнівно, монографія “Філософія. Наука. Техніка” є підсумком творчої багаторічної інтелектуальної праці В. Мельника. Проблеми, які порушені в ній і висвітлюються – актуальні й цікаві. Монографія постає культурно-історичним полем філософського дискурсу та обговорення думок, що претендують на соціальну значущість та істинність. Сподіваюсь, що монографія дійде до широкого загалу та стане предметом обговорення. Її можна рекомендувати не лише викладачам, студентам та аспірантам, а й науково-технічній та владній еліті. Без розуміння того, що таке сучасна наука й техніка, який потужний інтегральний інтелект вони уособлюють і водночас містять небезпеку дегуманізації життя, неможливо розв’язати найнагальнішу проблему сьогодення – гідного життя Людини в XXI сторіччі.

PHILOSOPHICAL REFLECTION ON DEVELOPMENT OF A SCIENCE AND TECHNIQUE IN THE XX CENTURY

Liudmyla Ryzhak

A review on a monograph of Volodymyr Melnyk

*“Philosophy. Science. Technique: Methodologically-Ideological Analysis”. – Lviv:
Publishing Center of Ivan Franko Lviv National University, 2010. – 592 pp.*

*Людмила Рижак,
кандидат філософських наук,
доцент філософського факультету,
Львівського національного університету імені Івана Франка*

Рецензія надійшла до редколегії 12.05.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

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 на які 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. 18,6. Замовлення № 132.
Наклад 300 екз.