

ISSN 2078 6999

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Series philosophical science

Серія філософські науки

Issue 16

Випуск 16

Published since 1999

Виходить з 1999 р.

Ivan Franko National
University of Lviv

Львівський національний
університет імені Івана Франка

2013

*Друкується за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету
імені Івана Франка*

*Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.*

Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2013. Випуск 16. 266 с.

У Віснику публікуються актуальні філософські, політологічні, культурологічні та психологічні проблеми розвитку духовного світу людини, її свободи та самоствердження у динамічному та глобалізованому світі.

Visnyk of the Lviv University. Series philosophical science. 2013. Issue 16. 266 p.

The actual philosophical, political, cultural, psychological problems of the development of the spiritual world of a person are enlightened in the articles in Visnyk.

Редакційна колегія: д-р філос. н., проф. **В. Мельник** – головний редактор; д-р філос. н., проф. **А. Карась** – заступник головного редактора; канд. філос. н., доц. **Л. Рижак** – відповідальний секретар редколегії; д-р філос. н., доц. **М. Альчук**; д-р політ. н., проф. **О. Бабкіна**; д-р психол. н., проф. **В. Васютинський**; д-р психол. н., проф. **Т. Вісковатова**; д-р габіл. філос. н., проф. **Л. Гавор** (Польща); д-р політ. н., проф. **О. Гаман-Голутвіна** (Росія); д-р філос. н., проф. **Н. Гапон**; д-р габіл. гуманіт. н., проф. **А. Гияздовський** (Польща); канд. філос. н., доц. **С. Грабовська**; д-р габіл. психол. н. **М. Гуфлейт-Лукасік** (Польща); д-р політ. н., проф. **В. Денисенко**; д-р політ. н., проф. **І. Денисенко**; д-р психол. н., проф. **Н. Жигайло**; д-р психол. н., проф. **З. Карпенко**; д-р філос. н., проф. **М. Кашуба**; д-р психол. н., проф. **О. Квас**; д-р філос. н., проф. **А. Колодій**; д-р габіл. політ. н., проф. **В. Конарські** (Польща); д-р філос. н., проф. **А. Конверський**; д-р габіл. філос. н., проф. **С. Констанчак** (Польща); д-р габіл. філос. н., проф. **Т. Купсь** (Польща); д-р габіл. психол. н., проф. **М. Левіцка** (Польща); д-р філос. н., проф. **В. Лисий**; д-р політ. н., проф. **І. Мельник**; д-р габіл. політ. н., проф. **Я. Моклак** (Польща); д-р філос. н., проф. **Ю. Моркуніне** (Литва); д-р психол. н., проф. **В. Москалець**; д-р політ. н., проф. **С. Наумова**; д-р психол. н., доц. **К. Островська**; д-р політ. н., проф. **А. Романюк**; д-р філос. н., проф. **А. Пашук**; д-р політ. н., проф. **М. Примуш**; д-р психол. н. **Н. Слободенюк** (Ліван); д-р габіл. психол. н., проф. **Т. Сосновський** (Польща); д-р політ. н., проф. **О. Старіш**; д-р психол. н., проф., член-кор. АПН України **Т. Титаренко**; д-р філос. н., проф. **О. Токовенко**; д-р політ. н., проф. **Н. Хома**; д-р політ. н., проф. **В. Цвих**; д-р соціол. н., проф. **Н. Черниш**; д-р політ. н., проф. **Л. Шкляр**.

Professor **V. Melnyk** – Editor-in-Chief

Professor **A. Karas** – Assistant Editor

Dr. **L. Ryzhak** – Managing Editor

Адреса редакційної колегії:

ЛНУ ім. Івана Франка,
філософський факультет,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000
Тел. (032) 239-45-79
E-mail: dfiles@lnu.edu.ua

http://www.lnu.edu.ua/faculty/Phil/phil_publ_ukr.htm#1

Editorial office address:

Ivan Franko National University of Lviv,
Philosophical Faculty,
Universytetska Str., 1,
Lviv, 79000
Tel. (38) (032) 239-45-79
E-mail: dfiles@lnu.edu.ua

Відповідальний за випуск **В. МЕЛЬНИК**

Редактори **Н. ДУДКО, Л. БАРАН**; редактор (англ. анотацій) **О. ВИСОЦЬКА**

Комп'ютерне верстання **Н. ЛОБАЧ, Н. ЯКИМІВ**

Адреса редакції, видавця і виготовлювача:

Львівський національний університет
імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої
справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої
продукції. Серія ДК №3059 від 13.12.2007 р.

Формат 70×100/16.
Ум. друк. арк. 21,4.
Тираж 100 прим. Зам

© Львівський національний університет
імені Івана Франка, 2013

Ф І Л О С О Ф І Я

УДК 130.2:62 (4) "18/19"

ЛЮДИНА І ТЕХНОНАУКА В КОНТЕКСТІ НООСФЕРНОЇ ПАРАДИГМИ

Володимир Мельник, Віктор Маринюк

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

Розглянуто перспективи становлення інформаційної цивілізації через логічний взаємозв'язок понять "біосфера – техносфера – ноосфера". Показано, що лише людино-мірно спрямована техносфера, технонаука здатна забезпечити процес входження біосфери в ноосферу на основі гармонійного синтезу природного і штучного, людини і техніки. Обґрунтована теза, що екоцентричний характер розвитку біосфери через техносферу до ноосфери вирішальною мірою визначає сама людина.

Ключові слова: біосфера, техносфера, ноосфера, технонаука, глобалізація, коеволюція, інформаційне суспільство.

Сьогодні людство, що володіє інтегральним інтелектом як планетарним явищем, переживає прискорення свого еволюційного розвитку. Він повинен вивести людство на рівень свідомого й гармонійного управління природними та антропогенними процесами. Міркуючи метафізично, системна глобальна криза з позицій ноосфергенезу постає не як ознака апокаліптичного фіналу, а як запрограмований природою тест на цивілізаційну зрілість людства, перевірку відповідності його інтелектуально-технічного потенціалу морально-духовним засадам культури. В цьому контексті на рубежі сторіч ми спостерігаємо своєрідну картину наростання екологічних, техногенних катастроф, які супроводжуються пробудженням у певної частини людства відчуття потреби коеволюції власної вітальності зі запитами колективного розуму планети: екологічний рух, пошук морально-етичних альтернатив, екопедагогіка, рух за нову тілесність, натуропатичне харчування, різні медитативні техніки, ноосферні поселення. Суперечливий характер планетарного розвитку засвідчує, що ноосфера, досягнувши оптимальної складності, виявляє здатність до самоорганізації. Але слід враховувати, що самоорганізація ноосфери здійснюється в точках біфуркації багатоваріантно, що зовсім не гарантує вихід людської цивілізації на тренд сталого розвитку і відповідно її виживання.

Виникає питання: куди рухається ноосферний інтелект, який об'єднує людство, що реалізується в технічних, інформаційних і соціокультурних втіленнях? На думку аналітиків, враховуючи системну планетарну кризу, людство повинно бути готовим до різних сценаріїв

ноосфергенезу. Перший варіант – апокаліптичний, описаний у пророцтвах посвячених багатьох культур. Згідно з цим сценарієм, ноосфера як сфера розуму не виправдовує своєї програмної місії, розум деградує і руйнує самого себе. Стосовно другого варіанту, то на основі духовної революції виникає можливість гармонійного симбіозу всіх типів матеріальних систем людини і природи, природного і штучного, людини і техніки, їх коеволюції як виразу екоцентричного світорозуміння. В світлі сказаного неймовірно зростає світоглядна відповідальність людства, за усвідомлення меж технократичної діяльності, за дії людей, які становлять загрозу виживанню людини як біологічного виду. За цих обставин забезпечення керованості ноосферними процесами набирає доленосного значення.

Німецький дослідник техніки Г. Рополь, з'ясовуючи проблему меж техногенного впливу на природу, пропонує вирішення екологічної кризи за допомогою тих же засобів, які її спричинили. На його думку, необхідно здійснити екотехнічний переворот як “революційний злет винахідницького мистецтва людини... турбота про природу стає технічною категорією” [32, с. 220]. Схожу позицію поділяє і А. Назаретян, вважаючи, що екосистемна криза може бути вирішена гуманізованими технологіями. Згідно із законом техногуманної рівноваги, тільки “ті цивілізації, які встигнуть ліквідувати дисбаланс між зростаючим інструментальним потенціалом і якістю обмежувальних механізмів культури, виходять на космічні рубежі прогресу, всі інші, не витримавши драматичний тест на зрілість, вибраковуються зі вселенського прогресу еволюції – вони так чи інакше знищують самі себе” [24, с. 118]. Але, як уже зазначалось, жодні фатальні сили не тяжіють над людством. З точки зору синергетики його майбутнє багатоваріантне і який варіант стане реальністю, залежить передовсім від доброї волі, почуття відповідальності самих людей. Тому ноосфера як стихійна самоорганізаційна реальність з необхідністю повинна бути доповнена ноосферою як “свідомо реалізованим, глобальним загальнолюдським проектом” [30, с. 10].

На керований характер ноосфергенезу наголошував один із його фундаторів В. Вернадський: “Процес переходу біосфери в нову фазу, в новий стан – “ноосферу” здійснюється за допомогою наукової думки і “нею спрямованою технікою, своїм життям людина створює в біосфері нову біогенну силу” [7, с. 260]. Техносфера не випадково названа В. Вернадським як предтеча і головний рушій ноосфергенезу. Наш сучасний людський світ, наша природна ніша буття, що постійно вдосконалюється, це передовсім технологічний світ, техносфера, і зрештою зовсім новий віртуальний світ. Саме на вищому щаблі розвитку техносфери, завдяки створенню інформаційних технологій, складаються техніко-фізичні умови для забезпечення тотальної колективної комунікації, яка зв’язує людські індивіди в єдину планетарну систему. Інформаційно-інтелектуальні технології є новим етапом еволюційного розвитку техніки, які щоразу більше визначатимуть зміст і стиль життя сучасного людського співтовариства. Ерік Девіс образно зауважив, що “...вибух, який сколихнув світ у 1940-ві був не атомний вибух, а інформаційний” [10, с.118].

Революційний вплив інформаційних технологій дає підставу деяким дослідникам назвати їх світом “третьої природи” за їх можливості створювати нові, в тому числі так звані віртуальні реальності. Інформаційно-технічне середовище кваліфікується як онтотехніка, яка здатна створювати новий просторово-часовий континуум, нове сенсорне середовище і способи сприйняття, технічно просунуті форми штучного інтелекту, здатного до інтерфейсу не тільки з індивідуальним, але й колективним розумом планети. Однак новітня інформаційна техніка, будучи “раціональною”, здатна породжувати ірраціональні наслідки,

часто непередбачувані. Як показує практика, без ноосферної спрямовуючої ідеології навіть найбільш просунуті, інформаційні технології, можуть стати лише новою формою відчуження людини. З викладеного можна зробити висновок, що ноосфера – це перетворена форма техносфери: “це колективний людський розум, що матеріалізувався в предметних формах культури, в людських та історичних подіях, в техносі як “тілі” “цивілізації” [30, с. 54]. Сьогодні вчення про ноосферу має тенденцію переходу від гіпотетичної віртуальної конструкції, до теоретичної та емпірично обґрунтованої концепції ноосферології. Зокрема така позиція утверджується в авторських роботах учасників конференції зі ноосфергенезу [30, с. 2]. Слід відмітити, що дослідники ноосфери не обмежуються гуманітарним підходом до її вивчення, намагаючись проаналізувати ноосфергенез “з точки зору фізики і теорії інформації”. Виходячи із уявлення про розумність, одухотвореність природи, виникла можливість створити “нейростільникову модель ноосфери”, тим самим утверджується думка, що ноосфера являється реально “існуючим фізичним об’єктом”, що володіє власними фізичними характеристиками і який впливає безпосередньо на життєдіяльність людини (І. Сулейменов, П. Григор’єв) [30, с. 180].

Вчення про ноосферу розробляється великою групою зарубіжних вчених (А. Андерсон, Д. Беклер). На їхню думку, ноосфера не сьогоденний стан Землі, а майбутній, причому стан не застійний, а еволюційний. Проте, вірніше було б говорити про ноосфергенез як логіку безперервного процесу еволюції біосфери, до ноосфери, в якому вже на сучасному етапі можна розгледіти контури формування єдиного ментального поля Землі. Ноосфера виступає як логічне завершення розвитку геосфери, як взаємозв’язаної системи п’яти сфер щільної матерії (літосфери, атмосфери, гідросфери, біосфери і техносфери), пронизаних єдиним енергоінформаційним полем Землі, яке насичується соціокультурними смислами, мислеформами окремих людей і соціальних спільнот. Як влучно зауважив М. Мойсєєв, ноосфера “означає такий стан біосфери, в якому її еволюція контролюється розумом планети” [23, с. 173]. Тобто, під ноосферою розуміють інформаційно розпорядчу систему, яка забезпечує гармонійну взаємодію природи і суспільства в напрямку реалізації ідеї стійкого розвитку. Згідно з поглядами В. Вернадського, ноосфера – це нова гілка співеволюції живої і неживої матерії, поділ яких можна здійснити умовно.

Вирвавшись із полону природи, людина стала заручником другої природи, створеної нею самою. На думку М. Мойсєєва, подібні судження недоречні, адже через виникнення і розвиток техносфери проявляється космічна місія людини, тому її потрібно сприймати як закономірну історичну данність. Становлення людиномірного “штучного світу” вимагає розробки новітньої техніки і технології, тому постійно оновлюваний штучний світ – це техносфера, за допомогою якої людини буде і далі розвиватись. Динамічний розвиток техніки природний процес, який є виразом креативної діяльної суті людини. Це сучасне вираження безперервного пошуку, яке споконвічно притаманне людській природі, це запорака подальшого розвитку людини як біологічного виду.

Стосовно техносфери як предтечі еволюційної ланки між біосферою і ноосферою, то вона, за словами Д. Йоселіані, кваліфікується як “область реального буття, синтез природного і штучного, особлива технічна оболонка планети, в якій здійснюється предметно-практична і перетворююча діяльність людини” [13, с. 240]. За допомогою техносфери здійснюється процес входження біосфери в сферу планетарного інтелекту. Тому на своїх вищих щаблях розвитку техносфера просто немислима без високоінтелектуальних, інфор-

маційних і нанотехнологій. Але амбівалентність людської природи може стати не тільки рушієм ноосферного поступу людини, але і його гальмом. Буття – це “схованка” не тільки людинозбережувальних смислів, але й занадто амбівалентних спокус, вартих пильної уваги кожного, хто націлений на пошук і розшифровку нових смислів. Тобто головна небезпека негативного впливу технократизму на еволюційний поступ людства **не в техніці, а в неадекватному тлумаченні її смислового призначення**. Зокрема, хибне тлумачення так званого “мирного атома”, знайшло своє втілення у Чорнобильській і Фокусімській катастрофі.

За М. Гайдегером, загроза людині йде навіть не від можливо згубного впливу машин і технічних апаратів, а від хибної настанови щодо визначення місця й ролі техніки в людській буттєвості. За версією М. Гайдегера, причиною такого технократичного синдрому є те, що колізія людини і техніки відбувається в тотально бездуховному світі, де людина, слідуєчи прометеєвій логіці, самотужки намагається перебороти онтологічну безодню “поставу” через повернення техніці її первозданної поетичної сутності. А здійснити це за логікою М. Гайдегера неможливо без духовної трансформації. “Тільки Бог ще може нас спасти. Ми не можемо кликати його думкою... ми можемо щонайбільше пробудити готовність вчення. Світ не може бути тим, чим він є, завдячуючи людині, але не може бути він і без людини [19, с. 23–58]. Саме ідея М. Гайдегера про повернення в структуру духовності, її вертикальної складової повинна зняти проблему морального осуду і заперечення розвитку техніки. Необхідно виходити з того, що наше високотехнологічне середовище є безпосереднім продуктом наших потреб, устремлінь. І тому, передовсім не техніка, а наші непомірні потреби можуть протистояти нам як чужа і ворожа сила. І тут повністю можна погодитись зі Г. Швобсом: “І якщо перед природою у людини синівський обов’язок, то по відношенню до техніки обов’язок не менш високий: родинний, поки ми, як родичі, демонструємо перед Всесвітом надзвичайно низький рівень готовності бути ними” [35, с. 249].

Тобто, наш обов’язок навчитись мистецтву діалогу з технікою, як частиною нашої природи, наших внутрішніх потенцій винесених назовні. У зв’язку з цим Г. Маклюен говорить про те, що “будь-який винахід і будь-яка технологія є зовнішньою проєкцією, чи самоактуалізацією наших фізичних тіл” [20, с. 54]. **Слід відмовитись не від самої техніки як винесеної назовні сутнісної сили людини, а тільки від хибної “ідеології техніки”,** націленої на нівеляцію людської індивідуальності, спотворення космічної місії людини, замінивши технократичний імператив життєдіяльності на екотехнічну настанову на обмеження деструктивної технічної діяльності. Ноосферний підхід до оцінки техносфери, як телеологічно-визначеного інструменту розкриття сутнісних сил людини, її космічного призначення, може служити евристичним ключем для визначення природи і ролі глобалізації в ноосфергенезі. З позиції ноосфергенезу глобалізація не є чимось підступним задумом когось. Це природний процес спрямований, в кінцевому рахунку, на формування єдиного планетарного інтелекту. Зокрема, глобалізація інформаційних технологій створює ментальне технічне тіло ноосфери гальванізує процес формування, єдиної космополітичної свідомості. Інша справа, що людству потрібна оптимальна модель глобалізації, яка влаштувала би всіх. Це глобалізація заснована на синтезі екстравертних (західних) та інтравертних (східних) цивілізацій. Це синтез, в якому індивідуалізм і надмірна зматеріалізованість потреб Заходу урівноважується внутрішньою духовністю й екологічністю світосприйняття Сходу.

Наповнення техносфери духовними метафізичними смислами перетворює її, за словом Ж. Нансі, в екотехніку [28, с. 196–214]. Кваліфікуючи техносферу як невід’ємний

чинник становлення ноосфери даний термін не означає, що вона позбавляється своєї онтологічно-основоположної суті, але він фіксує положення, що природа повинна сприйматись як відкрита людським смыслом одухотворена структура. Перебуваючи в постійному становленні, остання переходить в стан ноосфери у взаємодії з духовними смыслами. Як необхідний інструмент формування ноосфери екотехніка відображає не тільки гармонійну, але й конфліктну стадію взаємодії природи і цивілізації. Як живий організм Земля на стадії формування ноосфери фактично здійснює конструктивний автоантропогенез у формі самоорганізаційних впливів на еволюцію людини. Зокрема, це спостережувані емпірично два взаємозв'язані процеси самоорганізації ноосфери як відповідь на зростання техногенного впливу на біосферу. З одного боку, це задіяння механізму, вибракування найбільш аморальної частини людей (механізми природних катастроф, панепідемій і СНІДУ). З другого боку, гальванізація появи в людській популяції “людини безпечної”, яка поступово витіснить новоевропейську людину з технократичним мисленням і надмірними потребами [16, с. 17]. Пророче передчуття таких процесів самоорганізації ноосфери Землі було у Ф. Ніцше, коли він писав, “найбільш дикі сили прокладають шлях, спочатку несучи руйнацію, і проте їхня діяльність потрібна, щоб пізніше могли ствердитись більш м'які звичаї. Жахливі енергії – те, що зуть злом, – суть циклопічні архітектори і прокладачі шляхів гуманності” [29, с. 371].

Чи здатні ми на сьогоднішньому етапі ноосфергенезу досягнути символічний зміст знання, з якими вступає в контакт з людством планета. Автори самого поняття ноосфери Е. Леруа, В. Вернадський вказували, що ноосфера відкриває доступ до своїх “архівів” тільки тим, хто вміє з нею гідно поводитись. Мову Землі розуміли і використовували люди і спільноти, які зберегли гармонійний зв'язок з природою (народна метеорологія, сейсмологія і т.п.), а також сенсативні особистості. Узагальнивши такі попередження, китайські сейсмологи зуміли звести до мінімуму кількість жертв під час руйнівного землетрусу 1975 року в Синьзюані. Перспективним засобом діалогу з інформаційним полем Землі може стати використання сучасних комп'ютерів в якості прогностично-моделюючих систем. Звичайно, такі прозріння на планетарному рівні важливі самі собою завдяки їх резонансному впливу на масову свідомість. Але чи можемо ми говорити про наявність зустрічного процесу масової реакції на системні дії Ноосфери шляхом зменшення агресивного техногенного впливу людини на природу.

Що стосується масової свідомості, то спостереження за реакцією населення на природні катаклізми, пандемії, техногенні катастрофи засвідчує його інтуїтивне спонтанне розуміння того, що сліпе і незрозуміле для людини зло має глибинні, приховані метаісторичні причини, які вимагають зустрічної дії і раціоналізації. Коли катастрофічні цунамі спустошили береги Таїланду і сусідніх країн, більшість населення твердо була переконана, що це – помста природи за людські гріхи і попередження вищих сил. Обнадійливим симптомом формування колективної планетарної свідомості є те, що “метафізичне зло” – геокатаклізми – в сучасному світі екотехніки починає усвідомлюватися на рівні політичних, економічних та етичних висновків суспільств, які пережили природні чи техногенні катаклізми. На ґрунті істотних зрушень в екологічній свідомості Ульріх Бек робить далекосяжний висновок: “...внаслідок безмежності загрози, що виникає, пробуджується повсякденна космополітична свідомість і, можливо, навіть робить несуттєву різницю між людиною, твариною і рослиною: суспільство виникає в боротьбі з небезпеками; у боротьбі з глобальними небезпеками виникає глобальне суспільство” [2, с. 75].

Лавиноподібний характер адаптаційних реакцій біосфери на деструктивні техногенні впливи дають підстави деяким дослідникам ноосфери взагалі вважати даний еволюційний етап Землі як регресивний вектор людського розвитку або нездійсненну утопію. Зокрема, В. Кутирев кваліфікує її, з одного боку, як системний ідеал політичної утопії комунізму. З іншого боку, – “ноосфера” як реальність є штучною, середовищем, яке гнітить ареал біологічного буття [17, с. 170–171].

Негативне, а тим більше утопічне трактування ноосфери демонструє свою неспроможність як на теоретичному так і на емпіричному рівнях. Зокрема, розширене тлумачення антропоного принципу англійськими вченими Дж. Бароу і Ф. Типлером стверджує ідею метафізично-оптимістичної антропології. За їх логікою, якщо еволюція Всесвіту була запрограмована на виникнення розумної істоти, а потім їй було уготоване фатальне безслідне знищення, тоді незрозуміло в чому сенс виникнення людини як мислячої, креативної істоти. Хіба еволюція створила людину для того, щоб потім знищити її? Виходячи з цього, Дж. Бароу і Ф. Стиплер так формулюють антропоний принцип: “У Всесвіті повинна виникнути розумна обробка інформації, але, одного разу виникнувши, вона не щезне ніколи” [37, с. 27]. Таке теоретичне обґрунтування оптимістичної перспективи людини знаходить своє емпіричне підтвердження. По-перше, не виправдались прогнози футурологів 80-90 років ХХ ст. про настання еколого-антропологічного колапсу уже на рубежі ХХ–ХХІ ст. Біосфера поки що знаходить компенсаційні механізми для забезпечення гомеостазу. Окрім того, негативна оцінка ноосфергенезу спростовується адаптаційними реакціями на техногенний тиск. Це розконсервування еволюційно зарезервованих психічних можливостей людини, психофізичних резервів здоров’я, тенденція до стабілізації демографічних процесів. Більше того, загроза інформаційного колапсу в зв’язку зі всезростаючим інформаційним перевантаженням людського інтелекту перетворює концепцію ноосфергенезу на безальтернативну.

Людина створила штучний світ занадто складний для її індивідуального сприйняття та можливостей його пізнання. Інформаційна революція фактично поставила окрему людину в інформаційну безвихідь, у кризу індивідуальної свідомості нездатної адекватно справлятися зі всезростаючим потоком інформації”. Закладена в концепції ноосфергенезу основоположна ідея формування планетарного розуму є, по суті, єдиною надією на подолання людством інформаційно-пізнавального бар’єру, який спровокований інформаційною революцією, за умови збереження людством природного антропологічного статусу. Це шлях ментальної революції, яка передбачає кардинальну зміну духовної психокультури людства, на основі не тільки стихійного, але керовано-планомірного делегування частини пізнавально-аналітичних функцій щодо управління планетарним розвитком від індивідуальних свідомостей на більш високий надособливий рівень. Про стихійний процес ментальної самоорганізації ноосфергенезу в напрямку формування надособового рівня свідомості свідчить ряд психічних феноменів. Зокрема, в контексті формування колективної свідомості осмисленню підлягають такі масові спонтанні явища, які з’явилися на соціальній авансцені, як віртуальне Інтернет спілкування, здатність великих груп людей до телепатії, яснобачення, істотне збільшення відсотку людей з правопівкульним (образно-цілісним) мисленням.

Вимагає спеціального осмислення у зв’язку з трансформацією ментального поля планети, феномен дітей індиго, здатних до цілісного світовідчуття, прояву інших парапсихологічних здібностей. Але найбільш вражаючими є їх надздібності в комп’ютерних технологіях, відчуття органічної єдності людини і машини, вроджена здатність до інтерфейсу між комп’ютером і людиною [16, с. 53].

Вказані факти прояву надособового обміну інформацією, формування колективної свідомості в системі людина-природа, людина-спільнота, людина-машина неможливо осмислити на основі класичної методології. Їх оцінка вимагає синергетичного світобачення, яке дозволяє подолати одвічний розкол: природа-дух, природне – технічне і довести, що в основі світобудови лежить ментальна протоструктура, яка знімає вказані дихотомії і виступає в якості інформаційно-управлінської матриці природи і людини. В цьому контексті в передмові до відомої книги Х. Аргуельса Бран Свамі підкреслює: “проблеми полягають в помилці мислення, притаманного нашій культурі, яка розглядає атоми водню, зоряні системи і багато іншого як чисто “фізичне утворення”, а людину і її психічне життя як щось вище і абсолютно незалежне від Всесвіту” [1, с. 12].

Донедавна такі думки сприймалися як спекулятивні, такі, що не мали конкретних підтверджень. Це стримувало розвиток гуманітарних наук, над вченими витав страх бути обвинуваченими в ідеалізмі, фідезмі і т.п. Однак феноменальні відкриття у сфері трансперсональної психології (холотропної парадигм: С. Грофа, К. Вілбера), квантової фізики і нейрофізики (теорія голографічної будови світу і мозку, нелокальності, Д. Бома, К. Прибрама), математики (теорія семантичного світу смислів), теорія неповноти (В. Налімова, Г. Бейтсона, К. Геделя) ефект (Айнштайна, Розена, Подольського) про нероздільну цілісність всього, відкриття морфогенетичного поля Р. Шелдрейка дали змогу впритул наблизитись до формування холодної парадигми, яка визнає можливість окремого і незалежного існування матеріального субстрату (мозку) і психіки (свідомості і різних форм несвідомого, єдиного інформаційного поля землі, космосу), їх ментальних матриць, архетипів, мислеформ. Відкриття Д. Бомом і К. Прибрамом факту ідентичності голографічного принципу функціонування мозку та інформаційного поля землі, дозволили зробити висновок, що основна функція мозку бути оператором смислів – вловлюваних в інформаційному полі космосу, які на даний момент найбільш відповідають суб’єктивному стану людини і його усвідомленим і неусвідомленим цілям.

З вище поданих теоретичних позицій логічно випливає, що генетичною основою планетарної психіки є ментальне поле її самосвідомості, яке включає в собі типові для даного етносу схеми мислення, світовідчуття, заковані як в предметному світі культури, так і в єдиному інформаційному полі ноосфери, так званій психосфері (думкосфері). Якщо ментальні межі ноосфери, в першу чергу, відзначаються інтегральною силою людського розуму і критичною масою конструктивних чи деструктивних мислеформ, то відповідно і можливо зробити висновок, що вони не постійні, а в кінцевому рахунку залежать від ступені розумності і якості делегованих в інформаційне поле ноосфери мислеформ. Саме з гармонійно сформованою ноосферою людство пов’язує надії примирення дихотомії життєдіяльності сучасного людства. Ноосферу неможливо створювати штучно, волонтаристські, вона природний процес самоорганізації взаємодії інтелектуальних систем космосу, Землі, соціуму окремих людей. Однак необхідно свідомо і цілеспрямовано стимулювати всі природні і штучні інтелектуальні системи в напрямку пошуку рішення по природо- і людинозбереженню, забезпечення гармонійної взаємодії природи і суспільств. Не тільки космічне інформаційне поле створює інтелектуально-духовну частину Ноосфери, але й енергоінформаційне поле тієї частини людства, яка стала на позиції інвайронменталізму і готова на людино- і природозберігаючі вчинки і дії. Потреба зовнішнього стимулювання ноосферогенезу диктується і тим, що починаючи з кінця ХХ століття швидкість розвитку

техносфери почало значно випереджати швидкість усвідомлення людством причин негативних наслідків цього розвитку. Виникла необхідність ментальної адаптації до цього прискорення. Конечна мета ментальної революції свідомості – встигнути в умовах прискорення соціально-психологічного часу, інформогенезу створити принципово інші ніж сьогодні існують інтелектуальні технології, завдяки яким можливо мотивувати, реалізовувати нові технології життя. Ключовим інструментом інтелектуальної революції стають інформаційні технології, розвиток локальних і глобальних інформаційних мереж.

Сьогодні немає прямих доказів можливостей технічних способів підживлення інформаційного поля ноосфери. Однак непрямі докази існують. Зокрема, соціологами підмічено, що із розвитком системи Інтернет намітилась тенденція до космополітизації свідомості. Із можливості в реальність перетворюється в колективності локальний інтелект, оскільки в межах колективних Інтернет-спільнот формується спільне світорозуміння, колективна пам'ять, приймаються спільні рішення, що, в конечном, створює умови для тотального інформогенезу по формуванню планетарного розуму. Засобом його активізації і напрямком формування виступає гранично розвинутий штучний інтелект. Однак роль штучного інтелекту в інформогенезі людства в гармонізації техносфери неоднозначна. Інтегрування штучного інтелекту в систему ноосфергенезу вимагає підтвердження чи спростування того, що живе, свідомість може існувати не тільки в білково-нуклеїновій, але й в інших енергетичних формах, що вимагає зняття опозиції між косним і живим, між природним і штучним. Тобто необхідно щоб утвердилась ноосферна ідея, яка ґрунтується на уявленні про те, що виживання планети “пов’язано з розумінням людства, біосфери і самої планети як частини живого космосу, живої Геї” [14, с. 12–16]. У 60-х роках минулого століття англійський вчений Д. Лавлок висунув гіпотезу на основі моделювання біосферних процесів довів, що планета Земля як самоорганізуюча система сфер, уподібнюється живому організму. Сформульована Д. Лавлоком гіпотеза Геї стала основою нової науки про Землю, геофізіології. Оцінюючи дану концепцію як новітній холистичний світогляд відомий фізик і популяризатор науки Ф. Карпа стверджує, що закладена в ньому ідея симбіозу природно-біологічного “очевидно забезпечить ідеальну філософську і духовну основу для екологічного способу життя” [15, с. 24].

Факти симбіозу природно-біологічного і психічного наштовхують на далекосяжні світоглядні висновки, які змінюють наші уявлення про саму суть техносфери. Зокрема, вони дозволяють висунути припущення, що механізм моделювання і функціонування штучного інтелекту вже апіорі представлений самим порядком мислення і діяльності людини. Новий погляд на технічне середовище і техніко-інтелектуальне зокрема, може бути сформований через зняття опозиції природного і штучного, яке базується на односторонньому трактуванні активної суті людини. Саме діяння якими б вони органами природними чи штучними не здійснювалось, є способом самореалізації людства. Як слушно стверджує відомий філософ математики В. Налімов: “Буття розкривається через персональний час, який породжується діянням...” Бо кожна взаємодія вже породжує зв’язаність. Звідси прояснюється смисл діяння – через нього розкривається співпричетність один до одного, а, відповідно, і до всього існуючого, навіть в світі елементарних частинок. І якщо у квантовій механіці прийшлося відкинути уявлення про роздільність квантових систем, то ще більше підстав у нас є для того, щоб відмовитись від уявлення про ізолюваність людського еґо [26, с. 350]. Парадокс Айнштейна, Подольського, Розена – це виклик кинутий квантовою фізикою нашій культу-

рі, який дозволяє пояснити будь-який симбіоз між природним і штучним, між машиною і людиною, виходячи з уявлень про унікальну властивість світу бути неділимою цілісністю. Наприклад, з відкриттям явища інтерфейсу комп'ютера і людини стало ясно, що сторони цієї опозиції не мають абсолютного самостійного значення та як в силу квантової цілісності, неділимості на вищих щаблях розвитку техносфери вони передбачають і стимулюють одне одного. Техносфера, за визначенням А. Йоселіані – це синтез природного і штучного, створений людством для задоволення своїх потреб [13, с. 111].

Наповнюючись метафізичними смислами, техносфера таким чином здатна сприяти переходу біосфери до ноосфери. Механізм інтелектуалізації людської цивілізації на думку багатьох дослідників характеризується поетапним підсиленням функцій правої півкулі мозку (образного, інтуїтивно-креативного мислення), поступово відтісняючи на задній план алгоритмізовані, формально-логічні функції лівої півкулі. Якщо переважно правопівкульний тип світовідчуття ґрунтується на єдності людини з природою з іншими людьми, то ізольовано лівопівкульний ґрунтуються на безмежному самоствердженні – аж до знищення природи і людини. Саме розрив між правопівкульним (східним ірраціональним) і лівопівкульним (західним раціональним) світовідчуттям у формі домінування інструментального розуму фактично і породив глобальні проблеми сучасного людства. Про можливі негативні наслідки розбалансованості правопівкульної, лівопівкульної складової людського інтелекту з тривогого наголошував В. Налімов. **“Очевидно, що ця розбалансованість буде продовжувати зростати експоненціально – з уже зростаючою швидкістю. До чого це призведе? Чи не загубить людина саму себе у цій розбалансованості? Чи не повертається зараз техніка багатьма профілями свого лика проти людини, що її створила?... Те саме ми зараз можемо сказати і пор комп'ютери, які виступають в ролі штучного інтелекту. Як машини постали між природою і людиною, так і комп'ютери встануть між людиною і смислами. І якщо нам зараз приходиться, хоча і малоуспішно захищати природу, то чи не прийдеться так само – і, напевне, також малоуспішно – і захищати смисли”** [27, с. 234].

Так чи інакше уже сьогодні спостерігаємо ефекти візуалізації свідомості, що може дати поштовх до поступової відмови від другої сигнальної системи – оперування словами, зв'язаних з логічним мисленням, і переходом до сприйняття цілісних образів, зв'язаного з безпосереднім світовідчуттям. В принципі передача алгоритмізованих функцій інформаційним технологіям переслідує добрі наміри, вона повинна звільнити суб'єкта пізнання і творчості від інформаційного перевантаження, рутинних інтелектуальних операцій. Елементарне виживання, в першу чергу, залежить від лівої півкулі головного мозку. Вміння вірно і швидко логічно прораховувати обставини неймовірно збільшує шанси на виживання і домінування. Більше того, як показує практика конструюючи нові віртуальні світи надсучасні комп'ютерні технології здатні вклинюватися в механізми проектно-прогнозуючої діяльності людини. Моделюючи ймовірні картини майбутнього інформаційно інтелектуальні технології ніби трансформують їх теперішнє із майбутнього. Вони можуть стати ефективним інструментом проективно-практичної діяльності людини по завбаченню і пом'якшенню можливих екотехногенних катастроф. Однак, проникаючи в самі основи буття, створюючи нове сенсорне середовище і способи його сприйняття комп'ютерні технології здатні не тільки підсилювати творчі можливості людини, але пригнічувати природні якості людини, культивуючи в неї фрагментарну “кліпову свідомість”. І тут можна погодитись з думкою М. Бескові: “В двадцять першому столітті не тільки мистецтво, але і наука в реаліях тех-

нонауки, конститує віртуальні світи, про що немало пишуть, наприклад, у зв'язку з проблемою Інтернету. Але в умовах техногенного раю (або Пекла) в конструюванні нових світів, нових відношень і нового життя партнером людини стають машини. Машини – співтворці, але машини і костилі” [3, с. 231]. І щоб машини із співтворців людини не перетворились у залежні костилі, необхідна випереджальна оцінка впливу конкретних технологій на життя людини.

З точки зору неосфергенезу такої оцінки вимагає і система інтернету, яка є поки що найпотужнішим інструментом формування єдиної ноосферної свідомості, але конкретні результати його впливу на глобалізаційні процеси далеко неоднозначні. Саме вказані обставини визначають конкретну роль і межі інформаційних технологій у формуванні і проявленні колективної свідомості. За останні 55 років з'явилась величезна кількість публікацій, присвячених проблемі штучного інтелекту, розвіялось багато ілюзій щодо самої можливості створення штучного інтелекту, його місця і ролі у вирішенні цивілізаційних проблем. З одного боку, не справдились прогнози таких авторитетних учених як С. Гокхінга, К. Ворвіка про загрозу домінування технічного розуму уже в перше десятиліття XXI ст. Однак тема поневолення людства технічним розумом продовжує бути актуальною і в наш час. Зокрема Е. Головаха передбачає неминучість переходу людської цивілізації у віртуальний кіберпростір. В. Зубков прогнозує заступлення ери кіборгів. За його сценарієм природопідкорююча цивілізація неминуче прийде до колапсу в найближчі 30-40 років і місце людини на Землі займуть штучні істоти-кіборги, які здатні діяти в умовах появи агресивного екологічного середовища [18, с. 339].

Теоретичну і практичну сумнівність подібних футурологічних прогнозів довів у своїх роботах авторитетний дослідник теорії свідомості і штучного інтелекту Р. Пенроуз. Він звернув увагу на суттєву відмінність між найдосконалішим штучним інтелектом і мозком людини. Такий супер-комп'ютер, на його думку, буде здатний перевершити людські здібності до алгоритмічних суджень, але він буде абсолютно безсилий у випадках, де необхідна сила інтуїції, творчої уяви і спонтанність. На думку Р. Пенроуза проблема полягає в тому, що наука фактично не володіє теоретичною моделлю реального мозку і ми не маємо відповіді на питання чи достатньо відкритих законів фізики для розуміння механізму функціонування свідомості [18, с. 339]. Ще сильніший аргумент проти ідеї розуму, як машини, висунув фізик Р. Фейнман. Класичний комп'ютер ніколи не зможе імітувати нелокальність, який характеризує свідомість як феномен тотальний і космічний. З нелокальністю свідомості пов'язана можливість індивідуальної свідомості виходу в інтерсуб'єктивний простір. Більше того, нелокальність свідомості засвідчує про її метафізично-духовний вимір, який не підлягає логіко-алгоритмічній формалізації. Тому класичні комп'ютери ніколи не можуть бути свідомими подібно нам, тому що у них немає цього трансцендентно-духовного зв'язку. Однак ставити табу на розвиток високоінтелектуальних технологій було б не тільки поспішно, але й ризиковано. Ідея штучного інтелекту є природною ланкою в логіці не тільки технічного прогресу, але й ноосфергенезу в цілому.

Комп'ютерні технології, кінець-кінцем, носять антропний характер, виступаючи в якості еволюційно-запрограмованих активаторів смислопошукової діяльності людини. Якщо підтвердиться ідея, що здатність людської свідомості до інтуїції спонтанності, нелокальності трансцендування зв'язана з феноменами, процесами глибинного рівня реальності, яка одночасно є основою матеріального, так і духовного (теорія космічної голограми,

фізичного і семантичного вакууму), то як стверджує Л. Лесков, виникає природне питання, а чи можливо створення штучного інтелекту, заснованого на використанні тих самих фізичних феноменів [18, с. 339]. Єдине, безумовно, можна твердити, що штучний інтелект буде розвиватись як потужний, і в силу всезростаючої автономії, навіть, грізний технічний помічник. Створюються все більш ефективні інтерфейси “мозок-комп’ютер”. На підході наноінтерфейси. Йде зустрічний процес з боку комп’ютерного моделювання діяльності мозку і розробок штучного інтелекту. Як було заявлено на конференції Supercomputing 2009 (18 листопада 2009 Портленд, США) компанією IBM, співрозмірний з потужністю людського мозку комп’ютер планується розробити до 2019 р. До того часу корпорація INTEL обіцяє створити так званий телепатичний інтерфейс – пристрій для управління комп’ютерною технікою за допомогою думки [11, с. 469]. В світлі цього постає питання, яке місце інформаційні технології займають на сьогоднішньому етапі їх розвитку в становленні надособової свідомості. Порушуючи це питання, В. Налімов резонно стверджує: “Людина здатна до створення гіперособистості, семантичних об’єднань, які виходять за межі персональної тілесної капсулізації: але чи можемо ми собі уявити гіперособу, в якій би людські індивідуальності семантично об’єднались з індивідуальностями втіленими в комп’ютерах ?” [27, с. 233].

Деякі дослідники рахують, що прообразом такої інтелектуально-інформаційної системи виступає Інтернет. Зокрема, Л. Мельник стверджує: “Інтернет означає, що всі існуючі на Землі інформаційні системи (індивідуальні та асоціативні) виявляються об’єднані в єдину інформаційну сітку. Єдиний всепланетний розум, про який говорили у своїх футуристичних прогнозах вчені став реальністю” [22, с. 187].

Однак, як показує практика, ототожнювати інтернет з глобальною свідомістю з його сучасним духовно ціннісним наповненням неприпустимо. Інтернет-мережа як комунікативно інтригуючий засіб абсолютно нейтральний по відношенню до духовних цінностей, які він поширює. Інтернет може гальванізувати революційні колективні настрої в тих чи інших країнах, але чи підуть на користь ці революційні зміни для громадян країн, еліта яких використовує його для утвердження своїх егоцентричних цілей. “Комп’ютерна технологія просто означає те, що техніко-економічна основа може підтримати космополітичний перспективізм, глобальну свідомість, але в жодному випадку не гарантує його появу... Павутина пропонує можливість, але не гарантує результат” [33, с. 438]. І дійсно, як засвідчує практика контакту з технізованою “блимкультурою” пізнати, “взнати”, тобто одержати людинозберігаючу інформацію ще не означає “визнати” її, перетворити її в невід’ємний компонент власного світобачення в усіх його онтологічних, ціннісних і метафізичних аспектах.

Інтернет інструментально дійсно глобальний, тому і свідомість по-справжньому космополітично налаштованих людей також повинна бути глобальною. Все залежить від критичної маси духовно-налаштованих учасників інтернет спілкування. Якщо кількість людей, для яких колективне і планетозберігаюче виживання буде об’єктивною умовою виживання індивідуального, буде достатня для виникнення єдиного морфогенетичного поля свідомості, то резонансний ефект може охопити більшість населення планети. На жаль, поки що інтернет наповнений не тільки всяким світоглядним сміттям, але й відверто гедоністично налаштованими учасниками інтернет спілкування. І якщо такого ґатунку “планетарний інтелект” буде і далі проникати у віртуальний світ і в спотвореному вигляді відображатиме еволюцію планети, то це в кінці кінців буде ментально резонувати з антро-

по- і екокатастрофами. Безумовно, можливості сучасної комп'ютерної техніки в передачі інформації, інтеграції найширших верств населення в певному світоглядному напрямку переоцінити важко. Але, як вірно акцентує К. Вілбер штучні інтелектуальні системи лише ініціюють вихід на вищі смисли. У своєму смисловому аспекті екопроблеми, принципово не вирішуються технічними засобами і комп'ютерними технологіями зокрема, вони вимагають переходу до іншого способу контакту людини і світу. Для того, щоб віртуальний вимір планетарної свідомості наповнився інвайронпланетарним змістом, необхідна духовна трансформація, доступ до закладених в колективній свідомості першосмислів, матриць людського буття. Про це слушно акцентують автори книги "Революція свідомості" С. Гроф, Ч. Ласло, П. Расел [8, с. 44].

Психодуховна трансформація передбачає, що забезпечення людино-збереження буде залежати від того, наскільки людина здатна його будувати, організовувати відповідно до апіорі заданим потенціалом своєї свідомості. Як говорив ще Г. Гегель: "Яка людина, такий і світ. Світ зміниться, коли відбудеться революція в свідомості". Таке проникнення до вищих смислів внутрішнього семантичного космосу можливе на базі пристроїв, які потенційно закладені у самій свідомості людини. Інакше кажучи, всередині розуму відповідно до запиту епохи можуть з'являтися спонтанно особливі органи, які не є фізичними пристроями, але здатні здійснювати прорив у позамежове: "Ми, – пише М. Мамардашвілі, – пізнаємо органами, які не дані природою, але які виникають в даному просторі думки, яка переводить людину в космічний вимір, яка пронизує всякий розвиток культури і зв'язує, окрім цієї горизонтальної вертикалі, людську істоту з можливостями Всесвіту" [21, с. 308]. Якщо техногенна цивілізація не мислить свій розвиток без техніки, то альтернативний шлях маніфестує про приховані потужності природного потенціалу людини. У світлі філософсько-езотеричного вчення всі сили космосу первинно закладені в людській істоті, але вони не всі активізовані – пробуджена лише мала їх частина. Така напередзаданність цілком узгоджується з антропним принципом, згідно якого існує певна запрограмованість еволюційного розвитку, в тому числі, закодованість і технологій духовно-практичного відношення людини до світу. Феномен проявлення закладених в семантичному космосі людини особливих природних технологій відкриває можливість симбіозу технічного й органічного, коли такі поняття як духовні практики психотехніки не протистоять власне поняттю техніки, а символізують вищий етап її олюднення, одухотворення.

Такий підхід дозволяє сформулювати розширення розуміння поняття техніки. У вузькому значенні техніка "пов'язується з цілеспрямованою дією, спрямованою на перетворення природної речовини або енергії та продукування і застосування таких предметів, як знаряддя, пристрої, машини і т. п." [9, с. 101]. В широкому розумінні техніка може бути означена, як "методична контрольована суб'єктом діяльність, спрямована на досягнення певної мети" [9, с. 105].

Тобто, якщо в першому значенні мова йде про ті артефакти, які становлять значну частину життєвого світу людини, то в широкому значенні технікою може бути будь-яка практика, по перетворенню світу людини, творчої інтерпретації його основоположних смислів. Саме апіорно задані людині психотехніки є максимально м'якими, людиномірними, планетозберігаючими технологіями, на основі яких стало б можливим моделювання технічних пристроїв, автотрофних технологій, нанотехнологій. Але найбільш перспективні технології завтрашнього дня. Вони проєктуються на фундаментальних міжпредметних дослідженнях

точних природничих і людиномірних наук – мікроелектроніки, молекулярно-біологічної, квантової фізики, психофізіології, психофізики, нейрофізіології і т.п. Перехід до автотрофних технологій дозволяє досягнути коеволюційного ефекту людиномірного перетворення механізму в організм обережно-органічного вживання штучного в природне, а не заміни природного штучним, реального віртуальним. Про це в прогностично-пророчому плані писав ще в свій час С. Булгаков у своїй “Філософії господарства” [6, с. 88–89].

Як вже вказувалось, розв’язання глобальної кризи, на основі формування колективної планетарної свідомості, пов’язане з глибинною трансформацією людства. Формування принципів інвайронменталізму, спрямованого на вироблення всепланетарної етики, яка б забезпечила планетозберігаючі очікування є завданням не надважким. Але до останнього часу найбільшою була проблема, як закласти в колективну свідомість людства вказані цінності, які б могли сприяти виживанню людства як біологічного виду. Завдання здавалося б нерозв’язуване. Але з природними для людини психодуховними техніками відкриваються можливості трансформації свідомості у всепланетарному масштабі. Це, в першу чергу, стосується східних духовних практик, а також психотехнік розроблених на основі досягнень трансперсональної психології, спрямованих на трансценденцію особистого начала співвідносного з усім людством “більше того, з усім семантичним космосом” [25, с. 135]. Ефективність вказаних психотехнік доведена експериментально. Проведення на одному з островів Індійського океану колективних сеансів трансцендентальної медитації, засвідчило, що вихід учасників експерименту в процесі медитації на вищі загальнолюдські смисли резонансно змінили свідомість жителів острова в сторону зменшення ксенофобії, расової нетерпимості, і навіть злочинності. Узагальнення досвіду змінених станів свідомості, проведених фундатором трансцендентальної психології С. Грофом було доведено, що саме завдяки досвіду трансперсональних переживань людина здатна відчувати феномен неділимості, компліментарності всіх форм буття. У змінених станах свідомості традиційне протиставлення “Я” оточуючому світу зникає, виникає відчуття, що наше “Я” – це поле, яке постійно розширюється, зливаючись з усім існуючим на планеті. Турбота про природу, інших людей, стає турботою про себе, людина відчуває себе по-справжньому громадянином світу, господарем Землі.

Згідно теорії морфогенетичних полів Л. Шелдрейка за умов, коли симбіозу зв’язків у колективному процесі взаємообміну знаннями досягнуто критичного значення, виникає так званий морфогенетичний резонанс, коли єдині думки і погляди охоплюють всю спільноту [36, с. 129]. В результаті чого колективний інтелект отримує нові потенційні можливості для забезпечення коеволюції біосфери з техносферою та інфосферою планети. Не виключено, що на цьому етапі розвитку ноосфери єдина планетарна свідомість почне взаємодіяти не тільки сферами Землі, але й Всесвітом в цілому. У зв’язку із зростанням ролі ноосферної парадигми як інструмента пошуків шляхів забезпечення сталого розвитку, власне виживання людства як такого, освіта, виховання з необхідністю мусять бути ноосферно орієнтовані. Причому ми повинні виходити з того, що ноосфера як відкрита еволюційна система, являє собою єдиний часовий континуум, яка містить інформацію про минуле і матриці майбутнього розвитку її структури. Минуле – це не просто залишкові сили. Навпаки, воно постійно присутнє в нинішньому, детермінуючи як теперішнє, так і майбутнє. Але якщо теперішній стан ноосфери, детермінується минулим причиново, то майбутнє несиловим чином (інформаційно), наче підлаштовує під себе теперішнє телеологічно, визначаючи логіку його рівняння на майбутнє.

Згідно часової багатомірності розвитку ноосфери освітньо-виховний процес мусить бути багатовекторним. З одного боку завдання науковців, педагогів навчити не тільки співіснувати, але й плідно співпрацювати з “архівом” ноосфери, гальмуючи вихід з нього “підвалин” демонічного, ірраціонального, черпаючи з філогентичної пам’яті людства вічне, мудре, основоположне. З іншого боку, враховуючи телеологічно-програмуєчий вплив майбутнього на теперішнє, в його канву педагогам необхідно включити фактор майбутнього буття поколінь. Тобто система освіти виховання особистості повинна мати випереджальний характер, ймовірно-прогностичну модель майбутнього, завданням якої є подати теперішнім поколінням інформацію запобіжного характеру з метою їх адаптації до можливих драматичних змін у розвитку цивілізації. Стратегія переходу на модель стійкого розвитку вимагає формування людини нового типу здатної здійснювати ноосферний проєкт розвитку цивілізації. Це особистість, для якої характерні “багатомірність мислення”, цілісність, безпосередність, евристичність і процесуальний аналіз та синтез” [4, с. 11]. Людинозберігаюча ноосферна модель освіти повинна бути зорієнтована на максимальну екологізацію, інформатизацію, футуризацію, інноваційний пошук, що повинно підготувати людину до превентивних дій задля виживання в умовах агресивного середовища.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Аргуэльес Х.* Фактор майя: Внетехнологический путь. Томск: Зодиак, 1994.
2. *Бек У.* Что такое глобализация? М.: Прогресс-Традиция, 2001.
3. *Бескова И., Герасимова А., Меркулов И.* Феномен сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
4. *Буданов В.* Альтернатива общественного прогресса: Homo Agens // Материалы Всесоюзной конференции “Буддизм: проблемы истории, культуры, современности”. М.: Прейскурантиздат, 1990.
5. *Булатов М.* Ноосфера і “проблема людини”. // *Філософія: світ людини.* – К.: Либідь, 2003. – С.339–356.
6. *Булгаков С.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1999.
7. *Вернадский В.* Труды по философии естествознания. М.: Наука, 2000.
8. *Гроф С.* Революция сознания: Трансатлантический диалог. М.: АСТ, 2004.
9. *Гьосле В.* *Практична філософія в сучасному світі.* К.: Лібра, 2003.
10. *Девис Э.* Техногнозис: мир, магия и мистицизм в информационную эпоху. Екатеринбург: Культура, 2008.
11. *Дубровский Д.* Философские подходы к проблеме “мозг и психика” // *Вестник Российской академии наук*, 2010. № 5–6. С.466–470.
12. *Ершова Г.* Наука и религия: новый симбиоз? Моделирование картины мира: исторический, психологический, системный и информационный аспекты. СПб.: Алетейя, 2003.
13. *Иоселиани А.* Техносфера в контексте глобализации // *Социально-гуманитарные знания*, 2002. № 1. С.246–256.
14. *Казначеев В.* Русский космизм, или путь к выживанию // *Природа и человек (Свет)*, 1995. № 9. С.12–16.
15. *Капра Ф.* Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем. К.: “София”, 2003.

16. *Кудрик Л.* Индиго: Діти Нової Свідомості. Посібник для вчителів, виховників і батьків. Львів: СПОЛОМ, 2008.
17. *Кутырев В.* Ноосфера как утопия и как реальность // Стратегия выживания: космизм и экология. М.: Эдиториал УРСС, 1997. С.169–178.
18. *Лесков Л.* Немыслимая вселенная новый дом для человечества. М.: ЗАО Издательство “Экономика”, 2003.
19. *Лунетайн Р., Вольф Т.* Беседа сотрудников журнала “Шпигель” с Марином Хайдеггером 25 сентября 1966 г. // Философия М. Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 23–58.
20. *Маклюэн Г.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М.: “Кучково поле”, 2007.
21. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс-Культура, 1992.
22. *Мельник Л.* Тайны развития (не очень серьезная книга об очень серьезном). Сумы: ИТД “Университетская книга”, 2005.
23. *Моисеев Н.* Восхождение к разуму. Лекции по универсальному эволюционизму и его приложениям М.: ИздАТ, 1993. – 192с.
24. *Назаретян А.* Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика исторического прогресса). М.: Наследие, 1996.
25. *Налимов В.* В поисках иных смыслов. М.: Прогресс, 1993.
26. *Налимов В.* Реальность нереального и мир идей. М.: Издательство “МИР ИДЕЙ”, АО АКРОН, 1995.
27. *Налимов В.* Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Изд-во “Прометей” МГПИ им. Ленина, 1989.
28. *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск: И. Логвинов, 2004.
29. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ф. Ницше. Сочинения: в 2 т. М.: “Мысль”. Т.1. С.232–491.
30. Ноосферология: наука, образование, практика. Материалы международной конференции. Симферополь: Изд. дом “Энерго Дельта”, 2008.
31. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: “КАНОН-пресс-Ц”; “Кучково поле”, 2002.
32. *Рополь Г.* Техника как противоположность природы // Философия техники в ФРГ. Сборник статей. М.: Прогресс, 1989. С.203–221.
33. *Уилбер К.* Краткая история всего. М.: АСТ: Астрель, 2006.
34. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С.221–238.
35. *Швебс Т.* Прорыв в прошлое. Научно-эзотерическое понимание. Кн.1. Одесса: Маяк. 1998.
36. *Шелдрейк Р.* Новая наука о жизни. М.: РИПОЛ классик, 2005.
37. *Maritain J.* El hombre y el Estado. Madrid: Ediciones Encuentro, 1983.

MAN AND TECHNOSCIENCE IN THE CONTEXT OF NOOSPHERE PARADIGM

Volodymyr Melnyk, Viktor Marynyuk

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

The prospects of formation of information civilization through the logical interrelationship of concepts “Biosphere – Technosphere – Noosphere” have been examined. It is shown that only humanveasured directed technosphere, technoscience can ensure the process of entering the biosphere into the noosphere through the harmonious synthesis of natural and artificial aspects, human and technology. The thesis that the ecocentric nature of the biosphere to the noosphere through technosphere crucially determines the man himself is substantiated.

Keywords: biosphere, technosphere, noosphere, technoscience, globalization, coevolution, Information Society.

ЧЕЛОВЕК И ТЕХНОНАУКА В КОНТЕКСТЕ НООСФЕРНОЙ ПАРАДИГМЫ

Владимир Мельник, Виктор Маринюк

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru*

Рассмотрены перспективы становления информационной цивилизации через логическую взаимосвязь понятий “биосфера – техносфера – ноосфера”. Показано, что только человекомерно направленная техносфера, технонаука способна обеспечить процесс вхождения биосферы в ноосферу на основе гармоничного синтеза естественного и искусственного, человека и техники. Обоснован тезис, что эгоцентрический характер развития биосферы через техносферу к ноосфере в решающей степени определяет сам человек.

Ключевые слова: биосфера, техносфера, ноосфера, технонаука, глобализация, коэволюция, информационное общество.

Стаття надійшла до редколегії 13.11.2013

Прийнята до друку 25.11.2013

УДК 165:130

ПЕРЕРОЗПОДІЛ ЧИ ВИЗНАННЯ? РОЗРІЗНЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ І КУЛЬТУРНИХ ЧИННИКІВ У ПУБЛІЧНОМУ ЖИТТІ

Пламен Макарієв

*Софійський університет “Св. Климент Орхидски”,
бул. Цар Освободител, 15, м. Софія, 1504, Болгарія,
e-mail: makariev@phls.uni-sofia.bg*

У пропонованій статті розглядаються відмінності між соціальними й культурними чинниками в публічному житті. Автор порушує проблему культурної ідентичності в аспекті її впливу на розуміння й вирішення питань соціальної справедливості. Запропоновано критерії визначення раціональної поведінки через культурний контекст і через соціальну дію, яка може бути незалежною від культурного контексту в сенсі культурної ідентичності особи. Проведена думка про раціональні підстави розрізнення етичного й морального дискурсів. Обґрунтовано поняття “континджентна ідентичність”, основою якою є культурний контекст життя людини. Якщо моральна орієнтація культурної ідентичності налаштована на визнання через фіксацію відмінностей між різними групами, то дії з соціальною орієнтацією є моральними завдяки раціональній мотивації на справедливість.

Ключові слова: публічне життя, справедливість, соціальність, культура, ідентичність, континджентна ідентичність, моральний дискурс, етичний дискурс.

Увага сучасних соціально-філософських теорій поглинута проблемами економічних і владних відносин у публічному житті, пов’язаних з універсальними правами людини, свободою і справедливістю. Зміни, що відбулися у другій половині ХХ століття, засвідчили фокусування “духу часу” на культурних відмінностях: релігійних, етнічних, расових, гендерних тощо. Така парадигмальна зміна викликана певним концептуальним непорозумінням, яке, зі свого боку, призвело до дезорієнтації в публічних діях. У пропонованій статті маю намір стисло окреслити труднощі цієї проблеми і запропонувати обґрунтування критерію для диференціації двох типів відносин у публічному житті. На мій погляд, якщо б ми змогли прояснити відмінності між соціальними і культурними відносинами, то це сприяло б усуненню непорозуміння в багатьох питаннях сучасного політичного й суспільного життя.

Почнемо з демонстрації популярних понять соціального і культурного, використаних і описаних Н. Фрейзер (N. Fraser) у першому розділі її книжки “Перерозподіл чи визнання?”¹. Автор називає три прояви несправедливості в соціальному й три в культурному аспектах. Перші три стосуються а) експлуатації (коли продукти чиєїсь праці забирає інший); б) економічної маргіналізації (коли особа не має доступу до роботи, або має лише таку роботу, що її принижує чи низько оплачується); в) злиденності (коли особі відмовлено в нормальних стандартах життя).

© Макарієв П., 2013

¹ Це полемічна книжка: її перша частина написана Н. Фрейзер, а друга – А. Гоннетом.

Автор називає три прояви несправедливості в соціальному й три в культурному аспектах. Перші три стосуються а) експлуатації (коли продукти чиеїсь праці забирає інший); б) економічної маргіналізації (коли особа не має доступу до роботи, або має лише таку роботу, що її принижує чи низько оплачується); в) злиденності (коли особі відмовлено в нормальних стандартах життя).

Серед проявів несправедливості в культурному аспекті Ненсі Фрейзер називає а) культурне домінування (коли людина знаходить себе в середовищі, в якому моделі інтерпретації і комунікації мають різну культурну природу і є відчуженими чи навіть недружніми); б) відмову в визнанні (коли практики презентації, комунікації й інтерпретації, які є характерними для певної культури провокують настанови винятковості); в) зневажливість (коли особа відчуває себе в стані постійного контролю через вороже ставлення чи уникання її в публічному й щоденному житті [1, с. 23]. Існують істотні відмінності між підходами до розв'язання цих двох видів проблем. Соціальні задачі можуть вирішуватися через реструктурування економічних відносин, наприклад, через перерозподіл прибутку, реорганізацію поділу праці, через демократизацію умов для прийняття рішень, які стосуються інвестицій і т. п. Що стосується проблем у сфері культури, за Н. Фрейзер, вони можуть знаходити розв'язання лише завдяки діям, спрямованим проти принизливого ставлення до ідентичностей і досягнень на основі пошуку способів позитивного оцінювання культурної відмінності, реконцептуалізації зразків презентації, інтерпретації і комунікації [1, с. 24].

На мою думку, відсутність ясності щодо специфіки соціальних і культурних відносин проявляється на двох рівнях концептуальних проблем. По суті, можна вважати, що кожна з них є ні чим іншим, як епіфеноменом одна другої, тобто їхнє відокремлене існування є ілюзією. Наприклад, ідентичність, релігія, громадські солідарності тощо, можуть розглядатися як конструкції, що створені домінантними групами в суспільстві з метою забезпечення своїх переваг [2, с. 57; 3, с. 478]. І навпаки, соціальні відносини можуть інтерпретуватися як проявлення культурних особливостей. Наприклад, капіталістична організація економіки може бути подана як здійснення протестантського типу свідомості, а реальний соціалізм – як продукт колективістської ментальності деяких традиціоналістських культур [4]. Якщо так трапляється, тобто коли лише одна з цих двох типів проблем сприймається фактично, то все, що дається для вирішення іншого типу проблеми – є заледве чи не марнуванням суспільних ресурсів. Властиво в цьому сенсі маємо не лише теоретичну, але й публічно-політичну дилему. У наші дні все більше чуємо запитань про те чи не є гіперболізація важливості проблем культурного плану (етнічних, релігійних, расових і т.п.) спробою відвернути увагу від несправедливості в розподілі матеріального добра. Чи не є боротьба за визнання спробою заслонити соціальну нерівність? Або чи не є це все спотвореною формою боротьби за соціальну справедливість? У більш поміркованій інтерпретації існування двох типів відносин цілком визнається, але залишається питання – який з них є домінантним у конкретній проблематичній ситуації? Спробуємо для прикладу розглянути ситуацію в якій етнічна меншина бореться за незалежність, тобто прагне вийти з держави в якій вона перебуває. Варто поміркувати про ту реальність, що існує «поза» вартостями й ідеалами, які проголошуються на виправдання причин виходу. Чи справді йдеться про боротьбу певної групи людей за збереження і тривання їхньої культурної ідентичності (як це зазвичай проголошується), чи йдеться лише про маскування матеріальних інтересів інтелектуальної і політичної еліт цієї спільноти? Якщо в даній ситуації цей тип ідентичності й солідарності

має первинну роль, це ще не вказує з необхідністю на те, що в іншому місці можуть брати гору інструментальні міркування і, навпаки (у сенсі М. Вебера [5]).

Однак, важливо знати в чому річ, тому що це може визначити наше ставлення до причини існуючої проблеми, а також визначити ту публічну політику, яка могла б бути належною і морально виправданою. Якщо ж ми не матимемо ясного критерію розрізнення між соціальними і культурними відносинами, ми не зможемо поставити правильний «діагноз», що вкрай необхідний суспільству. Окрім того, маємо взяти до уваги, що вплив соціальних і культурних чинників змішується й навіть взаємомаскується – часом внаслідок добре продуманих маніпуляцій, а часом через добровільний самообман.

Не претендуючи на вичерпність, пропоную два критерії для диференціації між соціальними і культурними елементами публічного життя. Перший ґрунтується на відмінності між раціональною і континджентною (*contingent*)¹ основою нашої поведінки. На мою думку, соціальні дії (тобто такі, що не істотні для ідентичності) можуть бути цілком раціональними, тоді як культурні – (тобто істотні для ідентичності) мають врешті решт континджентну (*обставинно-ймовірнісну – перекладач*) основу. Що розуміти під “раціональним” і “континджентним” у даному разі? Другий з цих двох концептів у словниках, як правило, визначається через відношення до якогось неясного, невизначеного буття. Континджентність – це те, що може бути, але також те, що може не бути. Проте не у сенсі випадковості. Континджентними є, наприклад, космологічні реалії: число планет у сонячній системі, відстань між Землею і Сонцем, тривалість року на нашій планеті тощо. Це загалом сталі характеристики нашої галактики, але вони могли бути цілком іншими, і навіть факт існування Землі міг би не відбутися. Усе це є результатом збігу обставин, які сталися мільйони років тому. Однак, оскільки це трапилося, то ці реалії стали основою процесів, що існують і продовжують розвиватися в цілком регулярній формі.

Коротке визначення континджентності полягає в тому, що вона не несе в собі свою власну необхідність. У цьому сенсі кожна ідентичність може розглядатися як континджентність тому, що вона не випливає з необхідності з певної основи, вона не є елементом якоїсь розумної цілості, а є продуктом історичного збігу. Ніхто не зможе відповісти на питання, чому є так як є. З погляду конструктивізму, звичайно, її походження може бути відстежуване з якихось доцільно-раціональних міркувань про гіпотетичного творця, проте з такого підходу випливає, що ідентичність не існує в реальності сама по собі. Вона є просто епіфеноменом. Якщо ми визнаємо її буття взагалі, то мусимо брати її характеристики в кожному конкретному випадку як даність. Поведінка, що обумовлюється нею, може бути сама по собі цілком розумна, але її первинна основа – ні. Кожен може розумно пояснити чому він

¹ Пламен Макарієв у тексті, написаному болгарською мовою, вживає поняття «контингентна основа», яке відповідає в його ж англійському тексті поняттю «contingent grounds». Українські словники для перекладу слова «contingent» пропонують кілька іменникових значень: випадковість, доля, пропорційна кількість, квота, ймовірність, можливість, контингент; і кілька – прикметникових: можливий, випадковий, непередбачуваний, залежний від обставин, умовний. Контекст пропонованої статті підказує, що належним відповідником може бути переклад словом „обставинний” в сенсі *ймовірнісний*. Проте зважаючи на описану багатозначність, пропоную зберегти англійський варіант з українською фонетикою написання – *континджентна* основа, *континджентність*. (Прим. перекладача).

чи вона робить саме це і вказати на будь-яку умову свого зобов'язання, проте винятком залишатиметься найважливіше – ставлення її чи його до природи самого зобов'язання: чому він чи вона цінують саме ось цю ідентичність, а не іншу, і чому він чи вона узгоджують з нею свою поведінку.

Базовим елементом етнічної ідентичності, наприклад, є усвідомлення спільного історичного походження певної групи людей. Межі, що відділяють «нас» від «них», відповідно не проведені на раціональній основі. Вони наперед встановлені завдяки історичним збігам, проте все ще сприймаються людьми дуже поважно. Як показують етнічні конфлікти, певні форми солідарності, які сприймаються некритично, можуть бути вкрай вагомими для життя і смерті багатьох людей.

У якому ж сенсі соціальна поведінка, на відміну від поведінки, що стосується ідентичності, може бути цілком раціональною? Як уже згадувалось, її специфіка виявляється коли ми запитуємо себе про первинні засади наших дій. Що нами керує, коли наші дії не мають жодного стосунку до нашої ідентичності? Позитивна відповідь на це питання була запропонована в етичній теорії Канта. У відповідності з настановами своєї критичної філософії, німецький мисленник не постулює жодної догматичної основи для моралі, він не пропонує нам брати будь-що на віру. Відповідно до його концепції, діяти раціонально означає діяти згідно з принципами, однак, лише з такими принципами, які не приведуть нашу поведінку до суперечності з нею в будь-яким мисленнєвому спосіб. Що це означає?

Діяти згідно з принципами означає дотримуватися послідовної лінії поведінки. Проте цього не достатньо, щоб вважати поведінку раціональною. Чи можемо погодитися, що персона діє раціонально, якщо вона чи він використовує будь-яку можливість, щоб ошукувати людей заради власної вигоди? Певним чином така поведінка може видаватися послідовною, але рано чи пізно вона перестане досягати власних цілей, оскільки приведе особу до конфронтації з усіма. Сенс раціональності обумовлюється глобальними наслідками застосування такого принципу кожним зокрема. У “Критиці практичного розуму” І. Кант обґрунтовує тезу, що жоден з принципів, які походять з емпіричної основи (як, наприклад, універсальна боротьба за щастя), не може бути елементом універсального законодавства. Якщо ми проведемо мислений експеримент, тобто коли уявимо, що всі люди починають діяти згідно з такими принципами, ми станемо свідками того, що це вестиме до хаосу – до таких результатів людських дій, які суперечитимуть їхнім цілям. Або, як пише Кант, “такі принципи, взяті за закон, могли б анігілювати самі себе” [6, с. 29].

Відштовхуючись від контрфактуальних гіпотез: “що відбудеться, коли кожен діятиме подібним чином”, Кант пропонує висновок, що фундаментальний моральний закон може бути лише формальним. Яке значення, все ж таки, має розуміння раціональності, запропоноване його доказами? Вважаємо, що раціональність тут витлумачена як само-послідовність активності – це такий порядок чиєсь активності, який не дозволяє впадати в суперечності один з одним у будь-якій мислимій ситуації¹.

Проте чи можемо сказати, що саме визнання раціональності є остаточною нормою раціонального підтвердження? Чому ми повинні вважати себе зобов'язаними раціонально

¹ Наступний розвиток концепцій раціональності створює також відмінність, запропоновану М. Вебером у його публікації, згадуваній вище, між так званою інструментальною раціональністю („Zweckrationalitaet“ – послідовність цілей і засобів активності) і вартісною раціональністю („Wertrationalitaet“ – послідовність норм і реальності активності)

поводитися? Чи не є імператив «бути раціональним» – взятим на віру? Видається, що Кант був логічно послідовним з цього приводу. У його філософських творах суб'єкт активності – це людина як розум, і як така, вона чи він не може не бути раціональною. Для суб'єкта, що володіє розумом, бути раціональним – це бути самим собою. Тому остаточно, хоча і не явна, основа кантівської етичної теорії – це самосвідчення нашої розумності, з якої з необхідністю випливає обов'язок бути правдивим перед собою завдяки раціональній (розумній) поведінці, це означає – самостійно діяти послідовним чином.

Отже, перший критерій для розрізнення між культурними і соціальними чинниками в публічному житті є наступним. Дії, які стосуються ідентичності, не можуть бути цілком раціональними. Вони засновані на чисельних і тривалих припущеннях, які приймаються на віру. Навпаки, активність, яка не стосується ідентичності, може бути цілком раціональною і дозволяє мати безперешкодну комунікацію в цьому відношенні. Поведінка Іншого є більш чи менш передбачувана, мотивація її/його є такою ж «прозорою» для нас, як наша – для неї/нього.

Ще один параметр диференціації між культурним і соціальним аспектами життя знаходимо в характері міжперсональних стосунків. Відмінність між двома типами відносин може бути сформульована в традиційних термінах як відносини між спільнотою (у культурному сенсі) і суспільством (у соціальному сенсі). Проте, оскільки цих два концепти нині є досить суперечливими, застосую для дослідження диференціації більш загальний і не такий вимогливий критерій – ідентифікацію людей один з одним. Іншими словами, спробуємо довідатись чи певна публічна активність належить до культурного або соціального типу через виявлення *ідентичності участі*. Тобто потрібно в'яснити чи ідентифікують себе члени суспільства один з одним, чи ні. Пропоную прояснити значення “ідентифікації з Іншим” у контексті посилання на відому сентенцію Тенніса про “Gemeinschaft und Gesellschaft”: “прямий інтерес кожної істоти в житті істоти іншої і готовність брати участь в її радості і горі” [7, с. 47].

Для того, щоб провести демаркацію пропоную скористатися результатами відносно недавнього дослідження, проведеного А. Гутман щодо так званих “ідентичностей груп” [8]. Видається, що дослідниця запроваджує концепт “ідентичність групи” з метою “розмивання” певної межі між двома типами публічної ідентичності, які, витлумачені в крайніх, діаметрально протилежних формах, і є власне спільнотою й суспільством у сенсі Тенніса. Дихотомія “спільнота – суспільство” була критикована саме тому, що вона залишає поза увагою багато типів безперечно наявних відносин, які не можуть бути класифіковані жодною з названих категорій. Гутманн пропонує поставити “ідентичність групи” на місце “спільноти” – такими є політично означені асоціації, які приваблюють людей тому, що всередині них відбувається ідентифікація [8]. Вона стверджує, що індивіди ідентифікують себе один з одним на основі “етнічності, раси, національності, культури, релігії, гендеру, сексуальної орієнтації, класу, недієздатності, віку, ідеології та інших соціальних маркерів” [8, с. 2].

Хочу висловити свою стурбованість тим, що «культура», як маркер, перебуває в тому самому ряду, що й “етнічність” і “релігія”, оскільки останні загалом вважаються формами культури. Проте принцип типології Гутманн видається продуктивним як засіб, що заповнює прогалину між “спільнотою” і “суспільством”. **Групи, які не пов'язані ідентичністю, на-**

звані «групами інтересів». Цей концепт значною мірою перекривається із «суспільством». Хоча, здається, що Гутман має на меті взяти до уваги саме ті зразки, які не можуть бути кваліфікованими ні як спільнота, ні як суспільство – наприклад, “раса”, “клас”, “фізична недієздатність”, “вік”. Існують категорії людей, які об’єднуються зв’язками спільноти не лише тому, що належать до відповідних типів, але які можуть встановити відношення взаємної ідентифікації. У межах однієї й тієї ж категорії такі відносини можуть існувати у певних випадках і можуть бути відсутніми в інших. Вони можуть бути різної інтенсивності – як сильної, зобов’язуючої ідентифікації або як слабкої, не зобов’язуючої.

Заміщення дихотомії «спільнота – суспільство» на типологію зі слабшим протиставленням, наприклад, на широкий спектр “груп ідентичностей”, з одного боку, та “груп інтересів”, – з іншого, дозволяє Гутман залишитися поза парадигмою “все або ніщо”, характерною для Тонніса. Ще одна перевага, яку надає заміщення типології “спільнота-суспільство” на “групи ідентичностей” і “групи інтересів” полягає в тому, що на відміну від спільноти, яка описана у Тонніса як тип квазіорганізованої, тісно об’єднаної формації індивідів, групи ідентичностей можуть бути подібні до попередньої, але також можуть бути дуже відмінними й дуже аморфними. Її члени можуть не знати один одного (навіть термін «членство» має розумітися в дуже загальному сенсі) для того, щоб ідентифікуватися з кимось на основі спільної етнічності, раси тощо. Для цього не потрібно мати особистий контакт з нею/ним, достатньо поділяти усвідомлення спільного походження, або історичної долі. У цьому відношенні типологія Гутман є більш реалістичною і правдоподібною.

Таким чином, який критерій для диференціації між соціальними і культурними чинниками в публічному житті можна запропонувати на основі типології “групи ідентичності – групи інтересів”? Було б простіше, але не достатньо точно провести демаркаційну лінію між поведінкою, яка обумовлена ідентифікацією її суб’єкта з іншими людьми (проте неправильно називати його “колективістом”), та поведінкою, яка визначена винятково особистим інструментальним інтересом її суб’єкта, тобто поведінкою, яка може характеризуватися як індивідуалістична.

Проте було б не правильно описувати культурну специфіку кожної дії з позиції ідентифікації її суб’єкта з деякими іншими людьми. Загалом, культура розглядається як більш чи менш цілісний, всеохопний спосіб життя, але ототожнення себе з Іншими можливе, як переконливо показала Гутман, лише в певних аспектах людського буття. Тому, здається, мусимо звести спектр поведінки, обумовленої культурою, до діяльності, яка здійснюється з позиції ідентифікації її суб’єкта з людьми, які поділяють з нею/ним всеохопний спосіб життя.

Розумним у цьому контексті буде запитати: в чому полягає відношення моральності до типології дій, які розрізняються як такі, що робляться на основі ідентифікації з іншими людьми, і такими, що робляться в чисто індивідуальний спосіб? Іншими словами, чи можливо виявити які дії зроблені в культурному, а які в соціальному відношенні на основі оцінки їхніх моральних спрямувань? Якщо опиратися на деякі традиційні категорії, матимемо спокусу кваліфікувати перший тип поведінки як ціннісно-раціональний, а другий – як інструментально- (або цілеспрямовано) раціональний у сенсі М. Вебера. Проте в цьому не знайдемо правдоподібної демаркації, тому що дії, які зроблені в індивідуалістичний спосіб, тобто без відсилання їх суб’єктів до ідентифікації з іншими людьми, також можуть бути моральними – ми вже коментували відповідь І. Канта, яким чином це можливо в принципі. Добра демонстрація можливості двох типів моральної поведінки, коли один заснований на

ідентифікації суб'єктів дії з іншими людьми, а другий – ні, запропонована Ю. Габермасом у його типології “етичного-морального”, що має справу з дискурсивною етикою.

Ця типологія відсилає до двох альтернативних способів вироблення стандартів поведінки. Загалом, вони розрізняються (згідно з аналізом, проведеним одним з найкращих експертів праць Ю. Габермаса – Т. Макарти) у відношенні до культурного довілля [9, с. 51]. *Етично-екзистенційний та етично-політичний дискурси є контекстуально обумовлені, тоді як моральний дискурс трансцендентує ситуативність в ім'я універсального, раціонального консенсусу. “Мораль” тут у Ю. Габермаса означає не систему «правил по-винності» (“ought – rules”) поведінки, як то за звичай вважається, а систему тільки норм (just norms).*

Етично-екзистенційні й етично-політичні питання відсилають до поняття «доброго життя» індивіда чи групи [10, 198]¹. Дискусія, що стосується артикуляції про ідентичність групи відповідає на питання типу “хто ми є” і “ким хочемо бути” [11, с. 151]. Звичайно, такі проблеми можуть дискутуватися лише публічно в контексті спільноприйнятих культурних традицій і цінностей. Останні не можуть розглядатися як сконструйовані з якоюсь метою, а вважаються прийнятими членами певної групи як даність, як частина життєвого світу групи, як продукт історичного збігу обставин. Саме у цьому сенсі етико-політичний дискурс залежить від культурного контексту існування групи в кожному конкретному випадку.

Проте дискусія щодо цього типу не може привести до відповіді на питання, які відсилають до регулювання справедливості в людських відносинах. Якщо ми запитаємо, яким чином норми можуть працювати так, щоб спрямовувати поведінку певного кола людей у спосіб, який не міг би нікому зашкодити, то відповідь, принаймні з погляду Габермаса, полягатиме в тому, що цього можна досягти лише через моральний дискурс. Останній є раціональним обговоренням, у якому “...конкурентні приватні інтереси розглядаються як рівні” [9, с. 54]. Має бути ясно, що необхідною умовою для такої дискусії є прийняття кожним її учасником позиції «безкорисної співчутливості» (“selfless empathy”) відносно Інших [11, с. 154].

Як можемо бачити, вплив *континджентних* обставин, у яких відбувається конкретна дискусія, міг би відвернути її учасників від досягнення бажаного результату; наприклад, від згоди щодо справедливого регулювання відносин серед самих учасників і, загалом, серед всіх, хто міг би бути під впливом застосування прийнятих норм. Тому моральний дискурс з необхідності трансцендує культурний контекст.

Таким чином, головна відмінність між «етичним» і «моральним» дискурсами у сенсі Габермаса лежить між ситуативністю в континджентному контексті, з одного боку, й незалежністю від контексту, – з іншого. Фактично, йдеться про вже згадувані відмінності між тими способами, якими культурні і соціальні чинники «працюють» у публічному житті. Проте новий елемент, який варто додати на основі дискурсивної етики, полягає в тому, що в першому випадку, існує взаємна ідентифікація учасників через етичний дискурс (завдяки важливості спільних культурних традицій і цінностей), а в другому випадку, наприклад, у разі морального дискурсу, не існує подібної ідентифікації. Справедливість не дозволить вам надати перевагу інтересам одних людей за рахунок інших.

¹ Етично-екзистенційні питання відсилають до саморозуміння індивіда, тоді як етико-політичні – до саморозуміння групи.

Тепер доцільно поцікавитися, що ж може бути фактичним мотивом універсалістичної моральної поведінки, якщо не ідентифікація з іншою людською істотою? Звідки приходять “безкорисна співчутливість”? Видається, що її основою може бути раціональність у сенсі Канта. Я дотримуюся справедливості у моїх стосунках з іншими не тому, що я люблю їх, – усіх відразу і в однаковій мірі, – але тому, що це продиктовано моїм розумом. Якщо я чиню несправедливо, я йду проти мого розуму, отже, проти самого себе, оскільки я прийматиму поведінку, яка рано чи пізно приведе до суперечності з її власною метою, тобто я чину ірраціонально.

Таким чином, існує два типи моральної поведінки: один, що мотивований через ідентифікацію з іншими людьми, і другий, що базується лише на раціональному міркуванні, але не є від цього менше моральним. Перший є культурно контекстуальний, а другий – незалежний від культурного контексту; відтак можемо використовувати цю відмінність як критерій для диференціації між культурними і соціальними чинниками у публічному житті.

Таким чином, приходимо до двох взаємопов’язаних критеріїв, які залишаються достатньо відмінними і водночас доповнюють один другого. Один з них стосується раціональності поведінки: дії, вчинені у вимірах культури, засновані на континджентних обставинах і не можуть бути цілковито раціональними (відповідь на питання: “чому ти робиш так, а не інакше”, може бути лише однією – “тому, що моя ідентичність є такою, якою вона є”), тоді як дії, вчинені в соціальному вимірі, можуть бути пояснені, принаймні в ідеальному випадку, через розумові міркування тому, що вони можуть бути зрозумілими і певним чином виправдані кожним, незалежно від їх контексту.

Поведінка, що має культурне наповнення, передбачає ідентифікацію її суб’єкта з тими людьми (чи народом), які поділяють з нею/ним спосіб життя й, відповідно, моральність цієї поведінки стосується вилучення і створення відмінності між “нами” та “ними”. Дії з соціальною орієнтацією можуть також бути моральними, але в інший спосіб. Вони мотивуються раціонально (хоча їхній суб’єкт може не усвідомлювати цього з очевидністю) і тому їхня моральність є універсалістською.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Honneth A., Fraser N.* Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
2. *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1998.
3. *Fischer E., Castaneda Q., Fabian J., Friedman J.*; et al. Rethinking Constructivism and Essentialism // *Current Anthropology*, 1999. Vol. 40. Issue 4. P. 473 – 499.
4. *Harrison L., Huntington S.* (eds.) Culture Matters. How Values Shape Human Progress. New York: Basic Books, 2000.
5. *Weber M.* Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Berkeley: University of California Press, CA, 1978.
6. *Kant I.* Critique of Practical Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
7. *Toennies F.* Community and Society. Michigan State University Press, East Lansing, Mich. 1957.

8. *Gutmann A.* Identity in Democracy. Princeton: Princeton University Press, 2003.
9. *McCarthy T.* Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics // In: Calhoun C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, Mass. 1992.
10. *Habermas J.* Faktizitaet und Geltung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
11. *Habermas J.* Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics. Cambridge: MIT Press, Mass, 1993.

REDISTRIBUTION OR RECOGNITION? DIFFERENTIATING SOCIAL AND CULTURAL FACTORS IN PUBLIC LIFE

Plamen Makariev

*“St. Clement Orhydsky” University of Sofia,
bul. Liberating King, 15, Sofia, 1504, Bulgaria,
e-mail: makariev@phls.uni-sofia.bg*

There are two criteria which interrelated and complement each other. The one of them concerns the rationality of behaviour – the actions done in the cultural dimension are based on contingent circumstances and cannot be completely rational, whilst everything which one does in the social dimension can be explained, at least in the ideal case, by reasonable considerations and because of that can be understood and possibly justified by everyone, independently of the context. The other criterion refers to human relations. The behaviour which is culturally relevant, presupposes identification of its subject with the people who share with her/him a way of life and consequently the morality of this behaviour is exclusivist, making difference between “us” and “them”. The actions with social orientation can be moral too, but in a different way. They are rationally motivated and therefore their morality is universalist.

Keywords: public life, justice, social, culture, identity, contingent identity, moral discourse ethics discourse.

ПЕРЕРАСПРЕДЕЛЕНИЕ ИЛИ ПРИЗНАНИЕ? РАЗЛИЧЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ ФАКТОРОВ В ПУБЛИЧНОЙ ЖИЗНИ

Пламен Макарієв

*Софійський університет “Св. Климент Орхидски”,
бул. Цар Освободител, 15, г. София, 1504, Болгария,
e-mail: makariev@phls.uni-sofia.bg*

В предлагаемой статье рассматриваются различия между социальными и культурными факторами в публичной жизни. Автор поднимает проблему культурной идентичности в аспекте ее влияния на понимание и решение вопросов социальной справедливости.

Предложены критерии определения рационального поведения через культурный контекст и через социальное действие, которое может быть независимо от культурного контекста в смысле культурной идентичности человека. Предложено мнение о рациональном основании различения нравственного и морального дискурсов. Обосновано понятие “контингентна идентичность”, основой которой является культурный контекст жизни человека. Если нравственная ориентация культурной идентичности настроена на признание из-за фиксации различий между различными группами, то действия с социальной ориентацией являются моральными благодаря рациональной мотивации на справедливость.

Ключевые слова: публичная жизнь, справедливость, социальность, культура, идентичность, контингентная идентичность, моральный дискурс, этический дискурс.

Стаття надійшла до редколегії 20.09.2013

Прийнята до друку 30.09.2013

*Статтю переклав з англійської і підготував до друку проф. **Анатолій Карась***

УДК 130.123.1

ДІАЛЕКТИКА ЯК ДІАЛОГ І МЕТОД: КРИТЕРІЙ СУТНІСНОЇ ЄДНОСТІ

Василь Лисий

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

Здійснена спроба подолати існуюче в сфері як науково-дослідницької, так і навчальної літератури протиставлення діалектики як діалогу та діалектики як методу (пізнання, мислення). Із цією метою запропоновано аналітико-синтетичний критерій, згідно з яким кожен із вказаних образів діалектики постає поєднанням обох, а отже, є формою аналітико-синтетичної діяльності.

Ключові слова: діалектика, діалог, метод, мислення, аналіз, синтез, загальне, одиничне.

В історії діалектики як складової галузі європейської філософії виразно простежуються два її різновиди: як діалогу (діалогіки) і як методу (мислення, пізнання). Перший, як відомо, склався ще в античній грецькій філософії, фундаторами якого правомірно вважають Сократа і Платона. Другий же пов'язують з німецькою філософією Нового часу, головню з філософією Г. Гегеля. Відмінність, принаймні зовнішня, цих різновидів очевидна. Саме вона слугувала й слугує підставою для їхнього якісного розмежування, а часто – й протиставлення. І це з огляду на те, що діалектика як діалог зорієнтована начебто на плюралізм думок, що є виявом її власне антропологічного змісту, а діалектика як логічний метод (мислення, пізнання) є монологічною і тому лише “тиражується” у своєму сталому вигляді.

В історії філософії протиставлення обох різновидів діалектики простежується, зокрема, в поглядах Г. Гегеля, Л. Фюєрбаха, А. Шопенгауєра, Г.-Г. Гадамера (про що йтиметься дещо пізніше). І сьогодні можна зустріти думки стосовно того, що вказані різновиди діалектики, спрощено кажучи, не тяжіють один до одного. В своєрідній формі таку думку висловлює український філософ Ю. Іщенко, коли пише: “Історичну перспективність виявляє, як свідчить досвід ХХ ст., не Гераклітове вчення про “війну” і перехід протилежностей одна в одну (що слугувало прототипом гегелевої, а потім і догматизованої марксистсько-ленінської діалектики), що зрештою обертається на універсальну байдужість до будь-яких відмінностей та протилежностей, а Сократове розуміння діалектики як діалогічного способу пошуку істини. Можна говорити, що ця модель діалектичного мислення у прагненні обґрунтувати і відстояти таку, яка претендує на істинну позицію, намагається дати *об’єктивну інтерпретацію можливого чи наявного концептуального конфлікту*, тому ми намагаємося пояснити в різних “парадигмах” мислення процеси змін, руху, розвитку, за-непаду чи деградації в природі, суспільстві, духовному житті і мисленні людини, або ж,

скажімо, зрозуміти *сене* Істини, Добра, Блага тощо” [8, с. 237]. Разом з тим варто зазначити – у працях як українських, так і зарубіжних філософів можна зустріти доволі конструктивні думки стосовно необхідності бачити у зазначених різновидах діалектики дещо спільне (наприклад, праці Е. Ільєнкова “Філософія і культура”, Л. Озадовської “Парадигма діалогічності в сучасному мисленні”). Безумовно, проблема тут є, про що свідчить актуальність питань методології гуманітарних наук, осмислення діалогу культур, цивілізацій і навіть перспектив розвитку самої діалектики як логіки. Розмірковуючи над питаннями логіки творчого мислення як мисленнєвого діалогу, В. Біблер стверджує: “Особливі перспективи криються в проблемах “логіки діалогу” для розвитку діалектики, для розв’язання і переформулювання багатьох давно назрілих проблем діалектичної логіки” [1, с. 8]. При цьому В. Біблер “...намагається немов би заново, з історичних, філософських позицій продумати питання про *вирішальну роль логіки діалогу* в розвитку творчого мислення, особливо в розвитку теоретичної творчості” [1, с. 8–9]. Неважко помітити, що й у даному випадку спостерігається протиставлення діалогу і діалектики.

Мета статті – вести сутнісну спорідненість діалектики як діалогу і діалектики як методу (мислення, пізнання), що унеможливить їхнє принципове розмежування і протиставлення. При цьому автор виходить з того, що пошук нової форми діалектики (яка б відповідала тим викликам сучасності, які супроводжують розвиток філософії, науки, соціальної практики і людини) повинен здійснюватись на основі уявлення про діалектику як про дещо ціле, незважаючи на наявність конкретно-історичних образів (які повинні мислитися як необхідні моменти цього цілого). Слідуючи логіці розмірковувань І. Гегеля стосовно *історії* філософії, варто зауважити, що історія діалектики, незважаючи на уявну відмінність її послідовно змінюваних образів, це та ж сама *діалектика*, але на різних ступенях її розвитку, і що властивий кожній із них основоположний принцип є лише розгалуженням єдиного цілого, у фундаменті якого лежить принцип “протилежність”.

Отже, який же зміст початково (історично) вкладався в поняття “діалектика”? Вважається, що зазначене поняття в обіг філософії ввів ще Зенон Елейський. Втім, про переконливу однозначність цього твердження говорити не доводиться. Стосовно цього Діоген Лаертський пише: “Першим складати діалоги став, кажуть, Зенон Елейський, а за Аристотелем – Алексамен Стирійський чи Теоський (за свідченням в “Записках” Фаворіна, про це говориться в I книзі “Про поети”). Мені ж здається, що Платона, який довів цей вид діяльності до досконалості, правомірно можна вважати тут першим як у красі, так і винахідливості” [6, с. 164]. Під поняттям діалектики розуміли вміння (мистецтво) вести діалог, бесіду, суперечку задля досягнення істини (це й впливає з його змісту – грецьке “*dialektikh*”). Однак **діалектика як діалог це не просто розмова чи сварка в буденному розумінні**, а саме мистецтво вести діалог шляхом запитань і відповідей, незважаючи на всю гостроту стосунків співрозмовників, які доволі часто траплялися. У цьому плані Платон вустами Сократа і Геракліта слушно стверджував: “А того, хто вміє ставити питання і давати відповіді, ми називаємо діалектиками” [12, с. 425].

Однак вміння ставити запитання і давати відповіді не є показовим для позначення його як діалектики. Тобто діалог і діалектика не є одне і те ж. Зазначимо, що в Платона діалог має різні види – наставницький та дослідницький, перший, своєю чергою, має теоретичну і практичну спрямованість, другий – є як вправний, так і змагальний. Але у всіх цих випадках мистецтво доказу здійснюється діалектично. “Діалог, – наголошує Діоген Лаертський, – є

розмова, що складається з питань і відповідей, про предмет філософський чи державний, що дотримує вірність виведених характеристик і обробку розмови. Діалектика ж є мистецтво доведень, що слугує ствердженню чи спростуванню у питаннях і відповідях співрозмовників” [6, с. 164]. У цьому плані діалектика як діалог постає вже в означенні мистецтва *маєвтики* (від грецької “повивальне мистецтво”). Сократ, як один із основоположників діалектики і герой платонівських діалогів, дотримувався позиції, що він допомагав народженню істини в свідомості інших людей шляхом зіткнення протилежних думок. Як пише Л. Озадовська, “діалог, який відбувається між двома свідомостями у формі запитування за умови рівності, що надає розуму можливість відкривати істини, про які він навіть не здогадувався перед початком діалогу. Маєвтика допомагає співрозмовнику віднайти шлях до пошуку істини через виявлення суперечностей у його міркуваннях. Тому сократівський діалог являє собою своєрідну інтелектуальну боротьбу, результатом якої є усунення непослідовних і суперечливих думок” [11, с. 12].

Як відомо Сократ не писав праць, не давав своїм слухачам жодних істин у готовому вигляді. Він переконаний у тому, що розум будь-якої людини спроможний породити істину, а тому він тільки допомагав своїм слухачам самостійно доходити до неї. Головним засобом для цього Сократу слугував діалектичний *метод*, який він любив порівнювати з ремеслом своєї матері повитухи Фенарети. Цей метод полягав у відволіканні від часткового та зосередженні на загальному, у піднесенні часткових уявлень, випадків і прикладів до рівня понять, і вів цей метод до логічного визначення понять а, зворотно, до розподілу пізнаваних речей за родами і видами, згідно з цими поняттями.

Зі всіх учнів Сократа, засвідчують джерела, один тільки Платон автентично засвоїв його вчення. Найважливіші моменти свого вчення Платон подав у тих діалогах, в яких головною діючою особою постає Сократ. Але Платон не тільки адекватно засвоїв і подав філософію свого вчителя, а й продовжив її і доповнив. У чому ж полягає доповнення та розвиток Платоном філософії (як діалектики) Сократа? Розпочинаючи з ким-небудь розмову (з метою пошуку істини із тим, хто мав до цього нахил), Сократ зазвичай починав із того, що робив вигляд, начебто визнає свого співрозмовника людиною знаючою, але потім низкою дотепно поставлених питань поступово доводив його до усвідомлення, що або знання його недостатні, або їх зовсім немає. У цьому викритті неущта інших і полягає так звана сократівська *іронія*. Вона вела до усвідомлення незнання; але в цьому усвідомленні Сократ не вбачав остаточної мети, а розумів його як початок істинної мудрості. Усвідомлення незнання повинно було збудити прагнення до істинного знання і спонукати до пошуку. І пряме, позитивне своє завдання Сократ бачив у тому, щоб допомагати іншим у досягненні цього знання. Стосовно ж діалектики Платона І. Гегель, наприклад, наполягаючи, що вона взагалі “ставити собі за мету розглядати речі в собі і для себе, тобто згідно з їхньою власною природою, виявляючи при цьому конечність однобічних визначень розсудку”, зауважує: “Серед стародавніх винахідників діалектики називають Платона і роблять це з повним правом, оскільки у філософії Платона діалектика вперше зустрічається в свобідній науковій і, отже, в об’єктивній формі. У Сократа діалектика, згідно з загальним характером його філософування, має ще переважно суб’єктивну форму, а саме форму *іронії*. Сократ спрямував свою діалектику, по-перше, проти буденної свідомості взагалі і, по-друге, головню проти софістів. У своїх бесідах він робив вигляд, що хоче точно довідатись про той предмет, про який йшла мова; для цієї мети він ставив усі можливі запитання і таким чином приводив

своїх співрозмовників до тверджень, протилежних до тих, які їм спочатку здавалися правильними. Якщо, наприклад, софісти називали себе вчителями, то Сократ за допомогою низки питань примусив софіста Протагора визнати, що будь-яке навчання є тільки пригадуванням. Платон згодом у своїх строго наукових діалогах показує завдяки діалектичному розмірковуванню конечний характер усіх тривких визначень розсудку. Так, наприклад, у “Парменіді” він виводить множину з єдиного і, не дивлячись на це, показує, що множина лише постільки є множина, оскільки визначає себе як єдине. Платон користувався діалектикою з великим вмінням” [5, с. 207]. Г. Гегель вбачає в сократичних діалогах Платона ту діалектику мислення, яку він розвинув у своїй “Науці логіки” (перехід і рефлексію понять).

Так, з Г. Гегеля, а фактично і з його попередників І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шелінга, діалектика постає вже як логічна система і як метод філософського мислення. Особливість філософських систем вказаних німецьких філософів полягає у тому, що їх будують на основі діалектичного мислення (за винятком І. Канта). Але й тут зберігається та аналітико-синтетична діяльність мислення, що була наявна в діалозі Платона. Наприклад, рух визначень у системі “науковчення” Й. Фіхте здійснюється у вигляді логічної форми (тріади): теза – анти-теза – синтеза. Звичайно, діалектика в її логічній формі (система принципів, що постає як відношення логічних категорій) є якісно новим різновидом її розвитку. Діалогічне розмірковування античності асимілювалося в тканині системно побудованої теорії. А це свідчить, що для учасників діалогу (при цьому конфлікуючих) потрібно було віднайти об’єктивні підстави, тобто підстави тих суперечностей, які суб’єктивно визнавали учасники діалогу. Але, еволюціонуючи у такий спосіб, діалектика починає виступати не як живий діалог, а як теорія, сукупність принципів (метод) побудови системи філософського (наукового) знання, призначення якого пояснити об’єктивний світ як такий, що змінюється, розвивається на основі притаманних йому суперечностей. Така відмінність вказаних різновидів діалектики спонукала філософів до їх абстрактного протиставлення й, понад те, до намагання виявити людиновимірний зміст лише в діалогічній діалектиці.

Показовою у цьому плані є позиція Л. Фюрбаха, який слухав лекції Г. Гегеля з логіки і, безумовно, знав його діалектику. Однак він висуває ідею необхідності відновлення діалектики як діалогу: “істинна діалектика, – проголошує мислитель, – не є монолог одиничного мислення з самим собою, це діалог між Я і Ти” [14, с. 203]. Знаменно, що ідею такої діалектики Л. Фюрбах висуває в межах проголошеної ним “філософії майбутнього” – антропологічного матеріалізму. “Нова філософія, – пише Л. Фюрбах, – перетворює людину, включаючи і природу як базис людини, в єдиний, універсальний і вищий предмет філософії, перетворюючи, отже, антропологію, у тому числі і фізіологію, в універсальну науку” [14, с. 202]. Німецький філософ неодноразово підкреслював, що істина полягає не в мисленні, не в знанні як такому, а в повноті людського життя. Очевидно, слід погодитися з думкою Ю. Кушакова, що “діалектика Фюрбаха – історично визначена форма діалектики, яку не можна змішувати ні з наступними, ні з попередніми її формами, і яка має не тільки історичне, а й актуальне значення. Діалектика Фюрбаха – це не гегелівська логічна діалектика, не антиномічна діалектика Канта й не естетична діалектика Шелінга, а відносно самостійна форма діалектики – діалогічна діалектика” [10, с. 386]. Тим не менше, і це також слід визнати, діалектики у вигляді діалогу, в систематичному вигляді, Л. Фюрбах не створив, а точніше, не розгорнув діалогічного філософування діалектичним (суперечливим) способом стосовно всіх тих проблем, які він свідомо ставив. І це, незважаючи на те, що Л. Фюрбах

наголошував, – людська сутність наявна лише в спілкуванні, в єдності людини з людиною, яка оперта на реальність відмінності між *Я і Ти*.

Критикуючи Г. Гегеля за його ідеалізм, Л. Фюрбах водночас не сприймав його діалектичний метод. Однак заради справедливості слід визнати – у його філософії була інша (крім діалогу) діалектика і він визначав її як метод. Його основними моментами є анти-тетика, тобто протиставлення протилежностей (Бог – відчуження людини), зведення (над-природного до людини), генетично-критичний аналіз, тобто простеження того, як одна протилежність виростає з іншої (уява про Бога з людини). Маючи це на увазі, М. Булатов робить висновок: “Таким чином, антитетика, зведення, генетичний аналіз – це сторони чи складові частини методу Фюрбаха, який (метод) може бути названий діалектичним чи анти-тетичним, оскільки має справу з сукупністю всіх полярних категорій філософії і теології, їх протиставленням, і методом зведення, адже метою життя і діяльності Фюрбаха було протипокладання теології і антропології, зведення першої до другої. Істотною рисою методу взагалі є свідоме і систематичне використання певних прийомів мислення. Саме такими для німецького мислителя є антитетика, зведення, генетично-критичний аналіз. Тому тут маємо справу не зі спорадичними операціями, а з дійсним філософським методом, яким він відрізняється і від попередників, і від наступних особистостей в історії думки” [2, с. 523].

У контексті теми заслуговують на увагу погляди німецького філософа, представника філософії життя й до того ж сучасника Й. Фіхте, Ф. Шелінга та Г. Гегеля, А. Шопенгауера, які наведемо детально. Зокрема відомий польський історик філософії В. Татаркевич зазначав: “... в найкоротшому формулюванні, яке А. Шопенгауер зробив назвою свого великого твору, світ є “*волею та уявленням*”. Внутрішньою сутністю світу є воля, яка ззовні проявляється як уявлення. В цьому полягала суттєва різниця між А. Шопенгауером та ідеалістами типу Г. Гегеля: на відміну від них, основу світу він вважав *іраціональною*. Відповідно до цього А. Шопенгауер був змушений користуватись у філософії іншим методом: не діалектикою, але й не досвідом (бо зовнішній досвід пізнає тільки явища), а безпосередньою інтроспекцією” [13, с. 275].

Проте А. Шопенгауер висловлює думки і стосовно поняття методу взагалі. Його позиція зводиться до того, що неможливо у філософії спочатку створювати метод філософування, а потім здійснювати саме філософування, тобто здійснювати застосування методу. “Якщо б філософ, – підкреслює А. Шопенгауер, – починав видумування методу, у відповідності з яким потім збирається філософувати, то він уподібнився б поету, який спочатку створив би естетику, а потім вже створював би, керуючись нею. Обидва вони були б подібні на людину, яка спочатку заспівала б свою пісеньку, а потім танцювала б під неї. Мислячий дух повинен знайти свою дорогу, виходячи з первинного спонукання: правило і його застосування, метод і виконання, як матерія і форма, повинні бути нероздільними. І лише коли мета вже досягнута, ми можемо озирнутись на пройдений шлях. Естетика і методологія за своєю природою молодші за поезію і філософію, так само як граматики молодша за мову, генерал-бас молодший за музику, а логіка молодша за мислення” [15, с. 180]. Така позиція А. Шопенгауера стосовно методу і його застосування відповідає істині. Але це також не означає, що метод абстрагований у своїй чистоті від самого змісту філософування не може потім свідомо застосовуватися до нових об’єктів філософування. Нарешті, А. Шопенгауер не уник і питання стосовно логіки та діалектики. Однак логіка для нього є лише одна – формальна, а діалектика – лише як мистецтво вести спір, бесіду. “Логіка, діалектика і

риторика, – стверджує він, – утворюють одне ціле, тому що вони в сукупності складають *техніку* розуму. Під цією назвою їх і слід було б викладати разом – логіку як техніку власного мислення, діалектику як техніку вести спір з іншими і риторику як техніку мови, зверненої до багатьох, відповідно єдиному, двоїстому і множинному числу, а також монологу, діалогу і панегірику. Під *діалектикою* я, слідуючи за *Аристотелем* (*Metaph, III, 2, It Analyt, post. I, II*), розумію мистецтво бесіди, яке має за мету спільний пошук істини, істини філософської. Втім, така бесіда неминуче приводить до тих чи інших розбіжностей, а тому *діалектику* можна визначити і як мистецтво вести спір. Приклади і взірці діалектики дають нам діалоги Платона, проте власне для теорії її, тобто для техніки вести спір – евристики, досі зроблено дуже мало” [15, с. 151]. Як бачимо, А. Шопенгауер не поєднав логіки і діалектики, і не розглядає діалектику як метод мислення у філософії, хоча досвід такого поєднання був і у І. Канта, й у Й. Фіхте, й у Ф. Шелінга, й у Г. Гегеля.

Другий приклад у контексті оцінки діалектики як методу і діалектики як діалогу стосується, зокрема, позиції знову-таки німецького філософа, провідного представника герменевтики ХХ ст. Г.-Г. Гадамера. Як відомо, поняття діалогу постало доволі широким планом у герменевтиці. З позиції Г.-Г. Гадамера впливало, що мета розуміння не в похідній інтерпретації тексту і не в простій реконструкції поглядів автора, а в активізації мисленневих процесів через формування системи завдяки діалогу. Йдеться про діалогічне спілкування (діалогічну співпрацю) тексту та інтерпретатора, автора та інтерпретатора задля уникнення однобічного впливу і однобічного тлумачення, оскільки істинний зміст здобувається через “конфлікт існуючих світоглядів”. Загальне ставлення Г.-Г. Гадамера до поняття методу наступне: “Першопочатково герменевтичний феномен взагалі не є проблемою методу. Йдеться тут не про якийсь метод розуміння, який зробив би тексти предметом наукового пізнання, подібно до усіх інших предметів досвіду. Йдеться тут взагалі передовсім не про побудову якої-небудь системи надійно обґрунтованого пізнання, яке відповідає методологічному ідеалу науки, – і все ж тут також йдеться про пізнання і про істину” [3, с. 38]. Г.-Г. Гадамер на відміну від А. Шопенгауера у плані діалектики “має справу” не з І. Кантом, Й. Фіхте та Ф. Шелінгом, а лише з Г. Гегелем. При цьому, зрозуміло, предметом його роздумів є і діалектика Платона. Тим не менш, він надає перевагу діалогічній діалектиці Платона перед логічною діалектикою Г. Гегеля. Він так і пише: “У будь-якому випадку, моїм наміром було об’єднати масштаби філософської герменевтики з платонівською діалектикою, а не з гегелівською” [3, с. 623]. Причиною цього наближення до античної діалектики Г.-Г. Гадамер вважав відсутність у ній рис методу, який у Г. Гегеля постав у вигляді “діалектичного конструювання тотальності”, внаслідок чого “втрачалася сама сутність герменевтичного досвіду, як і радикальна конечність, що лежить в його основі”.

Тут належить підкреслити: Г.-Г. Гадамер не цурався діалектики, а всіляко пов’язував її з герменевтичним феноменом. Наведемо стосовно цього низку думок філософа. Перша: “Однак герменевтичний досвід, який ми прагнемо мислити в середовищі мови, не є, звичайно, досвід мислення у тому ж самому смислі, що й ця діалектика поняття, яка претендує на те, щоб повністю звільнитися від влади мови. І тим не менше в герменевтичному досвіді також можна знайти дещо подібне до діалектики, діяння самої справи, – діяння, яке в суперечності з методикою сучасної науки є разом з тим перетерплювання, розуміння, яке водночас є звершення” [3, с. 537]. Друга: “У герменевтичного досвіду також є своя послідовність: послідовність незламного слухання. Йому також справа розкривається не

без його власних зусиль, і ці зусилля, ця напруга також полягають в негативності стосовно себе самого. Той, хто прагне зрозуміти текст, також повинен від дечого звільнитися, а саме від пов'язаних з його власними пересудами смислочекань, як тільки вони будуть спростовані смислом самого тексту. Більш того, навіть неминуче осягаючий нашу мову досвід переходу у протилежне – що і складає справжній досвід діалектики – має тут свою відповідність. Розгортання смислового цілого, на яке спрямоване розуміння, необхідно змушує нас витлумачувати і знову відмовлятися від тлумачення. Лише зняття тлумаченням себе самого створює остаточну можливість того, що сама справа – смисл тексту – прагне нашого визнання. Рух витлумачення є діалектичним не стільки тому, що однобічність будь-якого висловлювання може бути доповнена з якого-небудь другого боку – у витлумаченні це, як ми побачимо, лише вторинний момент, – а, насамперед тому, що слово, яке тлумачить, “по-трапляє” у смисл тексту, виражає цілісність цього смислу і, отже, дає нескінченності смислу конечний вираз. Питання про діалектику, що має тут місце, мислимої в середовищі мови, і про відмінність цієї діалектики від метафізичної діалектики Платона і Гегеля вимагає більш ретельного обговорення” [3, с. 537–538]. Третя: “Оскільки, однак, герменевтичний досвід включає в себе мовне звершення, відповідне діалектичному викладу у Гегеля, постільки він також виявляється причетним до деякої діалектики, а саме до тієї, що розбиралася вище [...], діалектики запитання і відповіді” [3, с. 544].

Таким чином, зі змісту думок як А. Шопенгауера, так і Г.-Г. Гадамера з очевидністю простежується намагання протиставити, за термінологією Г.-Г. Гадамера, “метафізичну”, “методичну” діалектику діалектиці діалогічній. Звичайно, дане протиставлення має свої реальні підстави, але слід мати на увазі, що в обох випадках йдеться все ж таки про одне й теж саме – *діалектику*. Звідси, у вказаних образах діалектики має місце дещо інваріантне, об'єднуюче їх, що й складає їх сутність. У чому ж вона?

У змісті сократичних діалогів Платона чітко простежується аналітико (роздільна) – синтетична (узагальнююча) сутність діалектики як масвтики. Йдеться, знову таки, про подвійний шлях діалектичного процесу визначення понять: розчленування єдиного на множини і, навпаки, сполучення множини в єдине. До того ж, початок (єдине) у процесі зворотного руху від множини не відновлюється буквально, а лише за формою, тобто тут має місце спіраль. Вказана аналітико-синтетична сутність властива і логічному методу мислення, який визначався Г. Гегелем наступним чином: “Цей стільки ж синтетичний, скільки й аналітичний момент *судження*, в якому першопочаткове всезагальне визначає себе як *інше стосовно себе*, повинен бути названий *діалектичним*. *Діалектика* – це одна з тих стародавніх наук, яка найбільше ігнорувалася в метафізиці Нового часу, а потім взагалі в попередній філософії як античного, так і нового часу. Про Платона Діоген Лаертський каже, що подібно до того як Фалес був творцем філософії природи, Сократ – моральної філософії, так Платон був творцем третьої науки, що відноситься до філософії, – *діалектики*; стародавні філософи вважали це величезною його заслугою, яку, однак, часто залишають цілком поза увагою ті, хто більше всього говорить про Платона. Діалектику часто розглядали як деяке *мистецтво*, як начебто вона засновується на якомусь суб'єктивному *таланті*, а не належить до об'єктивності поняття” [4, с. 296]. Більше того, та універсальна і всебічна гнучкість понять, що доходить до тотожності протилежностей в логіці Г. Гегеля і є не що інше як сократична діалектика суперечки, яка наявна в діалогах Платона і яка продукувала у Г. Гегеля ілюзію чисто спонтанної діяльності розуму. І не тільки в межах гегелівської діалектики знаходить своє віддзеркалення діалогіка Платона, а й навпаки.

“З часом, – підкреслює Л. Озадовська, – за терміном “діалектика” усталились два основні значення: 1. діалектика як логічний метод, який приводить до пізнання сущого шляхом роздвоєння на протилежності; 2. діалектика як діалогіка, тобто як певна форма, як мистецтво ведення бесіди, метою якої є істина. Найбільш цілісне і органічне поєднання цих визначень діалектики древньогрецькою філософією віднаходимо в “Діалогах” Платона. Філософ вважає діалектику наукою всіх наук, оскільки вона не полягає в осмисленні самого принципу наук, “у вимозі і наданні смислу” чуттєвим речам, а це досягається шляхом структурного уявлення цілого як єдино-роздільної множинності. Діалектика, за Платоном, є і дискурсивною, й інтуїтивною, тому що вона може водночас розділяти єдине на складові частини і віднаходити загальне в різноманітті його виявів” [11, с. 12]. Досить переконливим є ті думки Л. Озадовської, що стосуються спорідненості діалогу і діалектики як методу в його гегелівському варіанті, тобто в межах власне філософії Г. Гегеля. Перша: “Створення філософських систем, спрямованих на єдність і єдиність поняття, суперечило діалектичному мисленню. Проте зовсім усунути діалогізм навіть з таких складних філософських систем, якими є вчення Гегеля і Канта було неможливо. Ідеї антиномічності “чистого розуму” у філософії Канта й істини як процесу взаємознищення протилежностей у Гегеля містить у собі діалогізм у латентному вигляді, проте інтерпретація цих ідей відбувається в душі монологічної традиції. Мабуть, цією обставиною зумовлено той факт, що за терміном “діалектика”, починаючи з Нового часу, закріплюється її основне визначення як методу пізнання дійсності, хоча різні філософи по-різному визначають його суть і можливості” [11, с. 14–15]. Друга: “У Гегеля діалектика набуває визначення єдино правильного методу пізнання дійсності, протилежного метафізиці, яке й усталилось у сучасній філософській думці. При цьому гегелівська тріада за своєю формою “теза – антитеза – синтеза”, яка становить основу діалектичного принципу розвитку, дуже подібна до форми діалогу, в якому у відношенні “Я – Ти” один із персонажів обстоює одну думку, інший – протилежну, а результатом діалогу є певний консенсус, або синтеза. Але ця подібність є подібністю тільки за формою, адже суб’єктом тріадичного розвитку у Гегеля є абсолютна ідея, або абсолютний дух – монологічний у своїй довершеності, знеособлений розум, який породжує і матеріальний світ, і людське мислення, в якому він втілюється. Тому і теза, і антитеза у Гегеля не є автономними, самостійними позиціями різних суб’єктів, які прагнуть осягнути істину, а лише моментами, складовими частинами об’єктивного буття і мислення однієї людини на шляху до абсолютної істини” [11, с. 15].

Отже, як діалогічна діалектика, так і діалектика як метод логічного мислення та пізнання за своєю сутністю є одна і та ж діалектика. Відмінність лише в тому, що перша (діалогічна) виражає позиції самостійних, але різних суб’єктів, прагнучих до істини шляхом діалектичної бесіди, а друга (монологічна) – мислення однієї людини (мислителя), що також прагне до істини. Діалогічна діалектика – це пошук істини в бесідах з будь-ким, хто мав нахил до цього, натомість діалектика, скажімо, Г. Гегеля це є властивість єдиного розуму, а тому вона є властивістю більш загального вигляду. У цьому плані, безумовно, заслуговує на увагу досить оригінальна для вияву пов’язаності діалогіки і гегелівської “метафізичної” діалектики наступна думка вже згаданого Г.-І. Гадамера: “Споконвічність бесіди як взаємопов’язаності питання з відповіддю проявляється і в такому екстремальному випадку, яким є гегелівська діалектика в ролі філософського методу. Розгорнути тотальність мисленевих визначень, до чого прагнула логіка Гегеля, – це немов би спроба схопити у величез-

ному монолозі виробленого Новим часом “методу” смисловий континуум, партикулярну реалізацію якого здійснює в кожному даному випадку розмова між співрозмовниками. Якщо Гегель ставить собі завдання розчинити і одухотворити абстрактні мисленнєві визначення, то це означає: знову перетворити логіку в мову, яка звершується, поняття – в сильне своїм смислом, запитуюче і відповідаюче слово; усе це слугує нагадуванням про те, чим, власне, була і залишилась діалектика, нагадуванням, величним навіть у своїй невдачі. Діалектика в Гегеля є монолог мислення, монолог, який прагне миттєво звільнити те, що у будь-якій справжній розмові визріває поступово” [3, с. 434]. Далі, якщо вважати, що характерною рисою діалогу є інтелектуальна боротьба його учасників, то остання, природно, не може не відбуватися поза мисленням. А, отже, логічні операції розчленування і зв’язування понять, що відбуваються на основі питань і відповідей, і є не що інше як метод (діалектичний) мислення. Усе це дає підставу зробити висновок, що “метод” є поняття властиве не лише сфері діалектики як логіки, й що це поняття споріднює останню і діалогіку. І коли йдеться про діалектику Сократа, то в цьому випадку водночас і йдеться про той, властивий для цього мислителя, *метод* викладу своїх думок у процесі діалогу (суперечки). Діалектичний метод (взятий у найбільш загальному плані) є спосіб вирішення проблем, що криються в низці категоріальних відношень, досліджуваних філософією протягом усієї її історії. У такому випадку він і є об’єднуючою підставою виникнення і пояснення досократівської натурфілософії, ідеї становлення Геракліта, апорії Зенона, маевтики Сократа, вчення про світ ідей Платона. І ця об’єднуюча підстава може бути конкретизована, зокрема, в інваріантній категорії “протилежність”. Але вона є інваріантною і для усіх наступних типів діалектики. Більше того, в межах діалогу Л. Озадовська віднаходить реалізацію деяких фундаментальних рис гегелівського логіко-діалектичного методу, зазначаючи: “Отже, діалог – це прорив у світ інших відношень, де кожний з учасників діалогу змінює себе й Іншого. Відношення діалогу завжди є відношенням якісно різних особистостей, здатних до сприйняття “Іншого” як самоцінної особистості. Вступаючи у діалог “Я” повинно “зняти” (за Гегелем) своє власне якісне буття як особистості. Але це “зняття” не знищує сам феномен, а (знову ж таки, за Гегелем) піддає його запереченню заперечення. Своєю чергою, у тому самому процесі діалогу такий самий процес “зняття” свого “Я” здійснює другий учасник діалогу, внаслідок чого кожен з них відтворює “Іншого” [11, с. 26]. До цього можна було б додати і таке: кожен із учасників діалогу “знімаючи” себе (своє якісне буття) не лише відтворює в собі “Іншого”, а й відтворює (відновлює) себе в “Іншому”, тобто повертається до самого себе.

Та поєднання обох різновидів діалектики можливе і на іншій підставі, про яку веде мову П. Копнін: “Діалектика з часів античності набула двох різних форм: мистецтва оперування поняттями (Платон) і теоретичного осмислення самої дійсності, насамперед, природи (Геракліт). Ці два начала в діалектиці уявляються абсолютно гетерогенними: діалектика або вчить мислити (мистецтво оперувати поняттями), або дає розуміння, осмислення самого світу, природи його речей. Ці дві системи знання довгий час протистояли одна одній як логічне – онтологічному. Проте з часом розвиток філософії привів до думки про їхнє співпадіння. Діалектика крім інших своїх завдань має також за мету створити і вдосконалювати апарат для науково-теоретичного мислення, що веде до об’єктивної істини. Але цим апаратом тут є система понять, зміст яких взятий з об’єктивного світу” [9, с. 71]. Стосовно ж того, що досягнення істини (та її пошук) здійснюється на основі методу зіткнення протилежних думок, то слід зауважити – це не суто специфіка філософського діалогу, а також метод

розв'язання й власне наукових проблем. Якщо виходити з того, що в процесі діалогічного організованого розмірковування (на основі вміння виявити суперечності у мисленні співрозмовника), поділ понять і їх зв'язування є суб'єктивна діалектика (оскільки чуттєві речі постають вже у формі понять про Інших), то той самий поділ і зв'язування має місце і в ході дослідження реального предмету (об'єктивна діалектика). “Діалектика, отже, полягає у вмінні виявляти суперечність у визначеннях предмету, а потім знаходити розв'язання цієї суперечності шляхом показу того, як виявлена суперечність “згасає” у вищому роді, або, зворотно, як вищий рід розщеплюється на протилежності, що містяться у ньому” [7, с. 82].

Тут доречно нагадати, що діалог як спосіб спілкування взагалі знаходить своє широке визначення у різноманітних сферах життєдіяльності й сучасної людини. Він, зокрема, є стабільним чинником і філософії, і політики, і науки. Йдеться навіть і про діалог цивілізацій, культур тощо. Спорідненим у цьому плані є поняття дискурсу (від лат. *discursus*), що позначає собою бесіду, розмову. Дискурс, маючи різні значення (логічного міркування, мовного спілкування чи мовленнєвої практики), також зазнає широкого продуктивного поширення в різноманітних галузях духовного життя (у сфері мистецтва, науки, філософії). Виокремлюється як особливий дискурс політико-ідеологічний, особливість якого зумовлює необхідність застосування ідей комунікативної філософії та комунікативної етики (К.-О. Апель, Ю. Габермас). У цьому випадку має місце перехід діалогу в полілог. Будучи способом філософування, діалог набуває різної тематичної спрямованості і корені такого поширення діалогічного спілкування слід відшукувати у демократичних, плюралістичних засадах суспільства (згадаймо античну афінську демократію). Однак це аж ніяк не свідчить про те, що діалог в актуальному його значенні завжди й усюди обов'язково носить діалектичний характер, і що в контексті нього усвідомлюється діалектика взагалі.

Отже, діалектика як цілісний феномен в сутності постає тотожною в її діалогічній формі й у формі логічного методу (пізнання, мислення). Відмінність полягає лише в залежності від потреб розвитку філософського, наукового, людського та суспільного чинників, один із яких на певному етапі може актуалізувати той чи інший її (діалектики) різновид (образ, форму).

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Библер В. Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). М.: Политиздат, 1975.
2. Булатов М. Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть II. Гегель. Фейербах. К.: СтилоС, 2006.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
4. Гегель Г. Наука логики // Сочинения в 3 т. М.: Мысль, 1972. Т. 3.
5. Гегель Г. Наука логики // Сочинения в 3 т. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
7. Ильенков Э. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
8. Іщенко Ю. Діалектика і толерантність (Сократ versus Геракліт) // Філософсько-антропологічні студії 2001. К.: СтилоС, 2001. С. 223–238.
9. Копнин П. Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М.: Наука, 1973.

10. Кушаков Ю. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. Навчальний посібник. К.: Центр навчальної літератури, 2006.
11. Озадовська Л. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні: Монографія. К.: Парапан, 2007.
12. Платон Кратил // Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1968. Т. 1. С. 415–491.
13. Татаркевич В. Філософія Нового часу до 1830 року // Історія філософії: В 3 т. Львів: Свічадо, 1999. Т. 2.
14. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 134–204.
15. Шопенгауер А. Мир как воля и представление. Минск: Харвест, 2005.

DIALECTICS AS DIALOGUE AND METHOD: CRITERIA OF THE ESSENTIAL UNITY

Vasyl Lysyy

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

An attempt to overcome the existing in the sphere of literature scientific as well as academic (research) and educational literature of the opposition of dialectics, as a dialogue and dialectics as a method (cognition, thinking) is made in the article. An analytically-synthetic criterion, according to which each of the indicated characters of dialectics is a unity of both, hence, is a form of the analytically-synthetic activity is proposed for that purpose.

Keywords: dialectics, dialogue, method, thinking, analysis, synthesis, general, singular.

ДИАЛЕКТИКА КАК ДИАЛОГ И МЕТОД: КРИТЕРИЙ СУЩНОСТНОГО ЕДИНСТВА

Василий Лысый

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: k_filos@franko.lviv.ua*

В статье осуществлена попытка преодолеть существующее в сфере как научно-исследовательской, так и учебной литературы противопоставление диалектики в качестве диалога и диалектики в качестве метода (познания, мышления). С этой целью предложено аналитико-синтетический критерий, согласно которому каждый из указанных образов диалектики представляет собой единство обеих, и, таким образом, является формой аналитико-синтетической деятельности.

Ключевые слова: диалектика, диалог, метод, мышление, анализ, синтез, общее, единичное.

*Стаття надійшла до редколегії 13.06.2013
Прийнята до друку 24.06.2013*

УДК 141.4(092)(477)

ДО ПИТАННЯ ПРО УКРАЇНСЬКУ ТРАДИЦІЮ ФІЛОСОФУВАННЯ ПРО БОГА, ЛЮДИНУ І РЕЛІГІЮ

Валерій Стеценко

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

Розглянуто українську традицію філософування про Бога, людину і релігію як самобутній національний прояв філософії релігії в історії української філософської, релігійно-філософської та філософсько-богословської думки. Проаналізовано її історичний зміст як поєднання універсальних форм існування філософії релігії зі специфікою “національного” у ній, зумовленого характерними рисами української світоглядно-філософської ментальності. Досліджено обумовленість цим взаємозв’язком особливої “людинорічності” філософії релігії в українській філософській традиції. З’ясовано, відтак, правомірність інтерпретації української традиції філософії релігії саме як філософування про Бога, людину і релігію.

Ключові слова: українська традиція філософування, Бог, людина, релігія.

Філософування про Бога, людину і релігію, під яким ми розуміємо філософію релігії, – невід’ємна складова частина української філософії та характерної для її історії традиції філософування. Тож з’ясуванню того, у чому полягає така українська традиція філософування, безперечно, сприяє звертання як до численних узагальнювальних досліджень історії української філософії, починаючи з Дмитра Чижевського [37], чи історії філософської думки в Києві як її центру в Україні [14], так і до тих фундаментальних розвідок, в яких міститься характеристика окремих періодів історії українського філософування [8; 9], домінуючих у ньому методів, стилів, типів, парадигм філософського мислення [4; 12; 13; 19; 25], переважаючих у його проблематиці тенденцій [20; 34] або творчості його визначних представників [38].

Так само вартими уваги є праці, присвячені розгляду проблеми “національного” як самобутнього у філософії, що виявляє себе в оригінальності методу, стилю, типу, загалом парадигми філософського мислення [21].

Звичайно, самобутність “національного” конкретної філософії далеко не вичерпується цим. Досить згадати, як впливає на стиль мислення соціуму (етносу, нації) його мова, що ґрунтовно дослідив у своїй “філософії мови” Олександр Потебня [33]. З особливостями етнонаціональних характеристик різних мов сучасні історики філософії пов’язують також різний смисл, який може мати один і той же філософський текст, вбираючись у їхні вербальні форми, уподобання у виборі або, навпаки, відсутність певної проблематики в національній філософській традиції [11].

Водночас як особливості акцентування на тій чи тій проблематиці, так і характерні для певної традиції філософування метод, стиль, тип, парадигма, значною мірою зумовлюються такою глибинною атрибутивною, духовно-онтологічною основою “національного” у філософії, як ментальність. Цей помітний вплив етнонаціональної ментальності на відповідну їй етнонаціональну філософську традицію докладно проаналізовано у сучасних фундаментальних дослідженнях української ментальності [19; 35], що дає змогу таким дослідникам, як Ігор Бичко, ототожнювати поняття “національна філософська ментальність” із національною філософською парадигмою [4]. На наш погляд, остання заслуговує визначення “світоглядно-ментальна філософська парадигма”, або “світоглядно-ментальна парадигма філософування”.

Проте, незважаючи на таке всебічне й ґрунтовне дослідження різноманітних аспектів історії та змісту української філософії, наявні характеристики притаманної їй традиції філософування загалом, проблема української традиції філософування про Бога, людину і релігію зокрема потребує, на нашу думку, додаткового, спеціального аналізу вже хоча б через фактично повну його відсутність у дослідницькій літературі. Тож мета розвідки – з’ясувати сутність цього феномену, дослідити його зміст, охарактеризувати особливості та визначити їхню зумовленість.

Передусім, враховуючи досвід дослідження історії української філософії, необхідно розглядати нашу традицію філософування про Бога, людину і релігію як самобутній національний прояв філософії релігії в історії української філософської, релігійно-філософської та філософсько-богословської думки, тобто як певний історико-філософський процес, невід’ємний від усієї історії української філософії, включно з її історичними передумовами. До них дослідники традиційно зараховують три взаємодіючі у нашій духовній минувшині джерела, з яких виростає духовна культура Київської Русі, – її власну язичницьку міфологію, античність та християнство [4; 9; 12; 14; 30]. Останні два є інваріантними (спільними, універсальними) для всього кола європейських культур [1; 2; 10; 17].

Зокрема, вже з класичної античної філософії починається формування універсальних для європейської філософії різних галузей філософського знання, серед яких і такі “регіональні філософії”, як філософія природи (натурфілософія) та філософія релігії у широкому розумінні [1; 2]. Наступною універсальною формою існування останньої після античної стала християнська релігійна філософія в ролі філософських (теоретичних) засад християнського богослов’я. Саме вона, включно з “охристиянізованою” у ній античною філософією, зберігаючи універсальну структуру різних галузей філософського знання, завдяки християнізації європейських народів стала універсальним джерелом виникнення їхніх національних (етнонаціональних) філософій [2; 10; 17].

Ті українські дослідники, які поділяють такий погляд, на відміну від Д. Чижевського, що заперечував існування власної філософії в Україні до Г. Сковороди [37; 38], висновують, що витоки (початки) формування української філософської думки сягають вже доби християнізації Київської Русі, заглиблюючись, своєю чергою, своїми світоглядно-ментальними коріннями у ще більш віддалені часи історії протопраслов’ян і слов’ян, у глибини їхньої язичницької міфологічної свідомості [4; 9; 14].

Причому це зародження та розвиток філософської думки відбувалося в межах пануючої релігійної форми суспільної свідомості доби Київської Русі, якою з часу її християнізації стало християнство [36]. Тож цілком закономірно, що українська філософія виникає і

тривалий час існує в українській традиції філософування саме у формі релігійної, християнської за своїм змістом філософії (релігійно-філософської думки). Притаманний християнству теоцентризм став однією зі стрижневих основ такої української філософії [8; 9; 12; 14; 16]. Закладені в українській філософській думці з часу християнізації Київської Русі християнські ціннісні орієнтації, пріоритет релігійно-філософського акценту в ній зумовлювали домінування в нашій традиції філософування релігійно-ціннісної проблематики. Осмислення християнських цінностей, символіки біблійних образів, зокрема, інтерпретування образу Христа-Месії як “чинного шляху до Бога” стало її провідною темою [8; 9; 14; 18; 20; 22; 31; 38; 41].

Необхідно також зауважити, що в Київській Русі філософія виникла одночасно з формуванням українського християнського (з 1054 р. – православного) богослов'я. Це призвело, як наголошує Вілен Горський, не лише до її подальшого функціонування переважно у формі релігійно-філософської думки, але також до її “теологізації”, використання для теоретичного обґрунтування українського богослов'я як його філософських засад – філософсько-богословської думки [8; 9; 14].

Своєю чергою, така релігійно-богословська спрямованість української традиції філософування ще з доби християнізації Київської Русі та домінування у її змісті релігійно-богословської проблематики свідчать, що саме релігійна філософія (релігійно-філософська думка) та її філософські засади українського богослов'я (філософсько-богословська думка) стали першою універсальною формою української традиції філософії релігії.

До цього варто додати, що універсальні форми існування філософії релігії в українській традиції філософування, першою з яких і тривалий час монополюючою була релігійна філософія (релігійно-філософська думка), включно з її філософськими засадами християнського богослов'я (філософсько-богословською думкою), доповнювались такою самобутньою формою філософування, зумовленою ментальністю українців, як українська філософська лірика, зокрема релігійна поезія. Серед притаманних їй рис дослідники найчастіше вказують на “емоційність” як характерну особливість української, наприклад Шевченкової, філософської лірики та нумінозне (невимовне) як архетип і художній феномен української релігійно-філософської поезії [3; 26; 38].

Відтак, починаючись із християнізації Київської Русі, історія української традиції філософування, включно з філософуванням про Бога, людину і релігію, поєднує в собі “універсальне” (спільне для європейського історико-філософського процесу) та “етнонаціональне” (самобутнє, зумовлене світоглядною ментальністю українців). Тож, з'ясовуючи сутність та особливості прояву феномену філософії релігії в українській традиції філософування й враховуючи при цьому досвід дослідження історії української філософії у зв'язку з її ментальним контекстом, варто так само виходити з обумовленості самобутності української традиції філософування про Бога, людину і релігію особливою світоглядно-ментальною філософською парадигмою. Вона, як синонім української світоглядно-філософської ментальності, складалася впродовж тривалого історичного часу під дією впливу на національний характер та ментальність українців різних специфічних обставин історичного життя [19; 35; 41].

Серед її вихідних, визначальних настанов, що, за висловом академіка Сергія Кримського, є “екзистенціалами української людини”, такі характеристики (характерні риси) національного характеру та ментальності українців, укорінені в їхньому спільному

історичному бутті, внутрішньо, атрибутивно притаманні йому, як, наприклад, породжений ще в етнічній свідомості українців архетип Храму, що символізує святість [19, с. 57–123, 291–300]. Йому відповідає глибока релігійність (релігійна духовність), за визначенням М. Костомарова, Я. Яреми, В. Яніва, О. Кульчицького, або, згідно з концепцією М. Максимовича, “історична релігійність” українців [18; 20; 22; 40; 41].

Сучасні дослідники також вказують на те, що релігія завжди займала особливе місце в духовному житті українського народу, як його духовна опора, та відігравала надзвичайно важливу роль в етнонаціональному розвитку України, будучи духовною субстанцією української ідентичності. Відтак і зумовлена цим глибока релігійність (релігійна духовність) українців є не лише рисою їхнього національного характеру та ментальності, але й сутнісним означенням та формою самовизначення української нації загалом [7; 27]. Звідси цілком логічно, що внаслідок взаємодії універсального (християнства), що після християнізації Київської Русі, як і перед тим язичництво, стало духовною опорою українського народу, із його самобутнім (світоглядною ментальністю) склались такі її нові характерні риси, як єдність “українства” і “християнства” та поняття “страху Божого” у світоглядній традиції українців як благоговіння перед Богом християнської релігії [28]. Так само цілком закономірним виглядає обумовлене цією взаємодією універсального (християнства) із самобутнім (особливою ментальною релігійністю українців) виникнення й тривале існування української філософії, включно з філософією релігії, саме у формі релігійної філософії (релігійно-філософської думки), філософських засад українського богослов'я (філософсько-богословської думки) та домінування релігійно-богословської ціннісної проблематики в українській традиції філософування [8; 9; 12; 14; 16; 31].

Поряд із глибокою релігійністю дослідники традиційно зараховують до системотворчих рис української ментальності, що виходять із національного характеру українців, їхню інтровертивність, підвищену емоційність, чутливість та кордоцентричність, домінування емоційно-чуттєвого над волею та інтелектом, а особливо – радикальний індивідуалізм (який, на думку Я. Яреми, впливає з інтровертизму), поєднаний із прагненням до незалежності, самовияву, ідеєю рівності, повагою до окремого індивіда, його свободи [4; 15; 19; 20; 41].

Власне, згадані вище та інші архетипи, характерні риси української ментальності, що виходять із національного характеру українців, і стають на світоглядно-ментальному рівні, як наголошує С. Кримський, “архетипами української культури” [19, с. 301–318]. Зокрема, вони стають тими настановами – провідними домінантами, тенденціями української світоглядно-філософської ментальності (світоглядно-ментальної парадигми філософування), якими визначалася її специфічність та самобутність зумовленої неї вітчизняної філософської традиції, включно з філософією релігії. Так, властиві національному характеру та ментальності українців кордоцентричність, індивідуалізм та перевага морального буття над інтелектуальним ставленням до власної екзистенції на світоглядно-ментальному рівні виявляють себе у настановах, відповідно, кордоцентризму (від лат. *cordis* – серце), персоналізму та буттєвої етики [4; 15; 19]. Своєю чергою, наприклад, кордоцентричність, яку С. Кримський характеризує як настанову кордоцентризму для філософування, “сприйнявши серцем, осягнути розумом” [19, с. 291–346], зумовила не лише складання історичної традиції “філософії серця” в українській релігійно-філософській та філософсько-богословській думці, але й її вкоріненість в українську світоглядну ментальність як характерної риси останньої [29; 35].

Так само в українській філософії можна побачити екзистенційні ідеї, які імпліцитно закладені в її глибинні пласти завдяки притаманним національному характеру та ментальності українців інтровертності, індивідуалізму та зумовленій ними настанові персоналізму. На світоглядно-ментальному рівні ці риси виявляються в особливій екзистенційній зорієнтованості української світоглядно-філософської ментальності, а відтак – і у перевазі екзистенціальних та морально-етичних мотивів в українській філософській думці. Звідси, як, зокрема, справедливо вважає Н. Михайловська, екзистенційний характер української філософської думки (включно з філософуванням про Бога, людину і релігію – *В.С.*) – це відображення специфіки національної ментальності [25]. Вона та багато інших дослідників сходяться на думці, що українська філософія, особливо релігійна, є екзистенційною, тобто такою, якій, за характеристикою С. Кримського, атрибутовано властиве “розуміння в контексті екзистенції” [19, с. 98–109].

Звичайно, найяскравіше цю характерну рису можна простежити у “філософії серця”, загалом “філософії людини” Г. Сковороди, в якого натрапляємо на найважливіші екзистенціали буття людини – любов, свободу, самотність, відчай та інші [38]. Подібні інтенції характерні для П. Юркевича, антропологізм “філософії серця” якого впливає з екзистенційно-персоналістської традиції філософування з переорієнтацією на унікально-неповторні аспекти людської індивідуальності [14, с. 150–179]. Можна також назвати плеяду українських мислителів XIX – першої половини XX ст., у спадщині яких так чи так простежуємо екзистенційну лінію (екзистенційне філософування). Наприклад, початок XX ст. відкривається нам екзистенційно-романтичною хвилею філософування в українській літературі: В. Винниченко з його методом екзистенційного психоаналізу, І. Франко, позитивістська філософія якого, тим не менше, має екзистенційно-художнє забарвлення; загадана позиція притаманна також творчості Лесі Українки, М. Коцюбинського [26]. А І. Бичко вказує на цілу Київську школу екзистенції філософії (М. Бердяєв, Л. Шестов), яка склалася в межах “російського духовного Ренесансу” у православній філософії під впливом української екзистенційної світоглядно-філософської ментальності [5, с. 29–52].

Окрім цього, І. Бичко зауважує, що властивий українському національному характеру індивідуалізм на світоглядно-ментальному рівні виявив себе не лише в екзистенційності української філософії, але й у її толерантності, плюралістичному (“поліфонічному”) характері, діалогічному стилі філософування. Тож із врахуванням цього він визначає екзистенціальну настанову (екзистенційну зорієнтованість) української світоглядно-ментальної філософської парадигми як загалом “екзистенційно-особистісно орієнтовану поліфонічність світобачення” [5, с. 29–30].

До того ж, як особливо наголошують дослідники, починаючи з М. Шлемкевича, тривале проживання “на межі” ворожого степу кочівників виробило в українців специфічне “екзистенційно-межове світовідчуття” [39]. Воно, як зауважує І. Бичко, полягає у такому емоційно загостреному переживанні сьогоденності життя та зумовлених цією настановою онтологічного оптимізму особливому життєлюбстві, поетичному, лірично-пісенному сприйнятті дійсності, пріоритеті “серця” над “головою” (переважанні емоцій, почуттів над інтелектом, розумом), коли світоглядні орієнтації української ментальності є не просто екзистенційними (укоріненими в людському існуванні – екзистенції), а саме: “екзистенціально-кордоцентричними” [6, с. 201–209].

Звичайно, крім домінуючих в українській світоглядно-філософській ментальності екзистенціально-кордоцентричних тенденцій, настановами яких визначалася її специфічність, в історії української філософії спостерігаємо й інші, відмінні, навіть альтернативні щодо них моменти. Проте вони, наприклад, раціоналістичні, натуралістично-реалістичні, моністично-монологічні тощо аспекти утворювали з екзистенціально-кордоцентричним контекстом української світоглядно-ментальної парадигми філософування самотньою гармонійно-діалогічною цілісністю – українську філософську думку та її історичну традицію – українську філософію [4; 14; 37]. Не в останню чергу це зумовлено такою характерною рисою української світоглядно-філософської ментальності (світоглядно-ментальної парадигми філософування), як толерантність та зумовлений нею плюралізм української традиції філософування, виключно з філософією релігії. В останній вони виявили себе не лише у поєднанні “лінії Платона” та “лінії Арістотеля” – ірраціоналістичної та раціоналістичної традиції філософування [13] чи його східно- та західноєвропейської загальних парадигм, включно зі східно- та західнохристиянською [12; 37], але й у релігійній толерантності – конфесійному плюралізмі української традиції філософування про Бога, людину і релігію.

Необхідно також враховувати, що українська філософія, включно з її філософією релігії, як і будь-яка інша етнонаціональна філософія, є такою динамічною історичною цілісністю, що виникає та розвивається у постійному творчому діалозі з філософіями інших етнонаціональних спільнот (причому цей діалог притаманний не тільки власне філософській стадії, а навіть стадії її міфологічної передісторії) та у зв'язку з усім (як західним, так і східним) європейським та світовим історико-філософським процесом.

Тож історичний зміст української традиції філософування про Бога, людину і релігію, як невід'ємної складової частини історії української філософії, необхідно розглядати як поєднання універсальних форм існування філософії релігії зі специфікою “національного” (самотнього “українського”) у ній, зумовленого характерними рисами української світоглядно-філософської ментальності (світоглядно-ментальної парадигми). Наслідком цього тривалого історичного діалогічного зв'язку – обміну української філософії релігії, як і загалом філософії, з іншими національними (етнонаціональними) філософіями та загальним (універсальним) історико-філософським процесом став помітний “паралелізм” розвитку української традиції філософування, включно з філософуванням про Бога, людину і релігію, як із східноєвропейською, візантійською, східнохристиянською (православною), так і західноєвропейською, західнохристиянською (католицькою, протестантською) філософською та релігійно-філософською, думкою.

Так, взаємопов'язане формування з XI ст. киеворуської філософської ментальності та релігійної філософії Київської Русі відбувалося у специфічних умовах творчого діалогу візантійського (православного) християнства, щедро насиченого елементами античного (грецького) платонізму і неоплатонізму, та міфологічної (язичницької) слов'янської ментальності. Відповідно домінуючим у подальшому розвитку киеворуської філософської думки стає платонівський мотив філософії як “любомудрія”, тобто “софійне” (від грец. σοφία – мудрість) розуміння філософського знання як такого, що спрямоване не на зовнішній світ, але через нього – на осягнення Божої істини, в якій криється таємниця смислу людського буття. Мудрість у цьому розумінні виступає своєрідним “розгадуванням” таємниці власного “я” [4; 8; 9; 14, с. 10–32, 53–67]. Як наголошує С. Кримський, концепція софійності була залучена греко-слов'янською (візантійсько-слов'янською) православною цивілізацією як

принцип мудрості, буття, святості рідної землі, “радісного художества”, творчості, ставши під впливом християнства разом з архетипом Слова ще одним архетипом (софійності) української світоглядної ментальності, доповнюючи у ній попередній (язичницький) архетип Храму [19, с. 21–30, 291–300].

Становлення професійної (“академічної”) української філософії, а разом із нею і такої універсальної форми філософії релігії у спеціальному розумінні, як філософська теологія, розпочинається з першої половини XVII ст. у Києво-Могилянській академії – першому вищому навчальному закладі України. Репрезентанти цієї “академічної” філософії синтезували досягнення тогочасної західноєвропейської філософії із здобутками української філософської думки як модифікації візантійсько-слов’янської, православної культури. Із цього часу розвиток професійної філософії (передусім у Києві) здійснюється вже у контексті такої європейської філософської традиції (парадигми), що спиралася насамперед на осмислення античної філософської спадщини (платонізм, аристотелізм), творче засвоєння досягнень західноєвропейської філософії, спочатку схоластики і неосхоластики (“другої схоластики”), також ренесансної філософської думки, згодом – здобутків філософії Нового часу епохи Рационалізму (картезіанство, почасти вольфганство), а з початку XIX ст. і досягнень німецької класичної філософії [12; 14, с. 74–179; 37]. Із другої половини XIX ст. у “філософії мови” О. Потебні [33], а наприкінці XIX ст. під впливом позитивізму, відомим прихильником якого в Україні був І. Франко [23], складається й така універсальна форма української філософії релігії, як філософське релігієзнавство.

Водночас надзвичайно самобутнім виразом національної специфіки філософування про Бога, людину і релігію, зумовленим його зв’язком з універсальними формами філософії релігії, стала її особлива “людиномірність” в українській філософській традиції. Вона почала складатися вже з часу формування “софійного” (універсального) киеворуського християнства, яке поєднало у собі як східнохристиянську традицію теоцентризму [16], так і західнохристиянську традицію антропоцентризму [24; 30]. Їхня взаємодія зумовила початок формування традиції української релігійної “філософії людини”, яка на перший план висунула проблему людини, її внутрішнє, духовне життя, зв’язок із Богом, зокрема пошуки Бога у собі, у своїй душі (“серці”) [4; 8; 9; 12–14; 32; 34].

Так, вже з киеворуських часів починається творення особливої української екзистенційно-гуманістичної культури філософування, яскравими проявами якої стають “філософія серця” та український персоналізм, зумовлений українським ментальним індивідуалізмом та християнським антропоцентризмом [4; 8; 9; 13–15; 20; 25; 29; 30; 32; 34; 35; 38]. Помітно вплинула на наступний розвиток їхньої традиції специфіка українського бароко [19, с. 319–346]. Під впливом парадигми бароко сформувався особливий, за характеристикою М. Шлемкевича, “межовий, екзистенційно-бароковий тип української духовності” [39], що, своєю чергою, концептуально відобразився у філософському вченні (філософії людини і серця) Г. Сковороди [20; 29; 30; 34; 35; 37; 38]. Ця традиція специфічно виразилася також у таких взаємопов’язаних рисах світоглядної ментальності українців греко-католиків, як філософія серця та культ Христового серця [29].

Отже, з огляду на розглянуте вище, цілком обґрунтованим буде висновок, що українська традиція філософії релігії – філософування про Бога, людину і релігію – виступає як історична еволюція такого осмислення релігійно-богословської проблематики в українській релігійно-філософській та філософській думці, в якому універсальне, загальне, для світового історико-

філософського процесу поєднується з “національним”, самотнім, особливим. Відтак ця еволюція необхідно охоплює плюралізм методів, стилів, типів філософського мислення, парадигмальних та концептуальних підходів, а також плюралізм конфесійної зорієнтованості, що притаманно для української філософії в осмисленні релігійно-богословської проблематики.

Однією з найбільш самотніх особливостей української традиції філософування про Бога, людину і релігію є осмислення в українській релігійно-філософській та філософській думці релігійно-богословської проблематики передусім в її антропологічно-етичному контексті. Таке домінування в історії нашої філософії релігії антропологічної та морально-етичної проблематики, стійкий інтерес до людської особистості, до її глибокої релігійної духовності та високої моралі, у чому відчувається помітний вплив яскраво вираженої екзистенційної зорієнтованості української світоглядно-філософської ментальності, таких її складових, як українство і християнство, поєднання християнського теоцентризму та антропоцентризму тощо, – загальна характерна риса української традиції філософування. Нею зумовлене гуманістичне підґрунтя філософських і релігійно-філософських поглядів багатьох українських мислителів ще з доби Київської Русі.

Звідси – особлива “людиномірність” філософії релігії в українській філософській традиції. Такими найбільш яскравими, хрестоматійними прикладами домінування антропологічних аспектів в українській традиції філософування про Бога, людину і релігію стали “філософія людини” (“внутрішньої, істинної людини”, “людини серця”) Г. Сковороди в українській релігійній філософії (філософсько-богословській думці); кордоцентризм “філософії серця” П. Юркевича в академічній філософській теології; “філософія мови” О. Потебні та позитивізм І. Франка у філософському релігієзнавстві тощо.

Власне, така особлива “людиномірність” філософії релігії в українській філософській традиції, її екзистенційна зорієнтованість, кордоцентричний характер, передусім у релігійно-філософському, філософсько-богословському контексті, дає підстави для цілком правомірної інтерпретації української традиції філософії релігії саме як традиції філософування про Бога, людину і релігію, а не лише про Бога і релігію.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Аверинцев С.* Образ античности. СПб.: Азбука-классика, 2004.
2. Антология мировой философии: в 4 т. М.: Мысль, 1969. Т.1.
3. *Бетко І.* Нумінозне як архетип і художній феномен української релігійно-філософської поезії // IV Міжнародний конгрес українців. Літературознавство: [доповіді та повідомлення]. К.: Вид-во “Обереги”, 2000. Кн.1. С. 422–428.
4. *Бичко І.* Вибрані твори: [текст]. Тернопіль: Джура, 2011.
5. *Бичко І.* Київська школа екзистенції філософії // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва).* Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. Вип.1. С. 29–52.
6. *Бичко І.* Пізнання як навчання: спроба історико-філософської розвідки // *Філософія освіти*, 2005. № 1. С. 201–209.
7. *Гордієнко М.* Релігія як духовна субстанція української ідентичності // *Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2006 рік].* Львів: Логос, 2006. Кн. II. С. 85–95.

8. *Горський В.* Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII – середина XIII ст.). К.: Наук. думка, 1993.
9. *Горський В.* Філософские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. К.: Наук. думка, 1988.
10. *Дейвіс Н.* Європа: історія. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001.
11. Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. Т.1.
12. *Захара І.* Академічна філософія України (XVII – I пол. XVIII ст.). Львів: Вид-во ЛНУ імені Івана Франка, 2000.
13. *Льїн В.* Український гуманізм: тотожність раціонального та ірраціонального. К.: Наук. думка, 1999.
14. Київ в історії філософії України. К.: Вид. дім “КМ Academia”; ТОВ Університетське вид-во “Пульсари”, 2000.
15. *Киричук О.* Ментальність: сутність, функції, генеза // Розбудова держави, 1995. № 10. С. 26–30.
16. *Козій І.* Християнський теоцентризм – одна зі стрижневих основ української філософії // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2005 рік]. Львів: Логос, 2005. Кн. II. С. 108–112.
17. *Коплстон Ф.* История средневековой философии. М.:Энигма, 1997.
18. *Костомаров М.* Дві руські народності. К. ; Ляйпціг, 1920.
19. *Кримський С.* Під сигнатурою Софії. К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2008.
20. *Кульчицький О.* Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. Мюнхен; Париж, 1985.
21. *Макарець О.* До питання про національне в філософії // Вісник Львівського університету. Серія: філос. науки, 2001. Вип. 3. С. 89–97.
22. *Максимович М.* Київ явився градом великим... // Максимович М. Вибрані українознавчі твори. К.: Либідь, 1994. С. 3–396.
23. *Мельник В.* Ідеї позитивізму у творчості Івана Франка // Духовність. Культура. Нація: [зб. наук. статей]. Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2008. Вип. 3. С. 38–44. Іван Франко та українська духовна культура.
24. *Мельник В.* Метафізичні образи і філософська рефлексія техніки в сучасній культурі // Соціогуманітарні проблеми людини. Львів: Вид-во Нац. ун-ту “Львівська політехніка”, 2012. Вип. 6. С. 50–67.
25. *Михайловська Н.* Екзистенційний характер української філософської думки як відображення специфіки національної ментальності: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук. Львів, 1998.
26. *Михайловська Н.* Трагічні оптимісти. Екзистенційне філософування в українській літературі XIX – першої половини XX ст. Львів: Світ, 1998.
27. *Москалець В.* Релігійність як риса українського національного характеру // Філософська і соціологічна думка, 1993. №. 1. С. 67–79.
28. *Наконечний Р.* Українство і християнство як складові риси менталітету нації // Різдво Христове 2000: [статті й матеріали]. Львів: Логос, 2001. С. 8–11.

29. *Наконечний Р.* Філософія серця і культ Христового серця як характерні риси українського менталітету // Історія релігій в Україні: [матеріали VIII міжнародного круглого столу (Львів, 11–13 травня 1998 року)]. Львів: Логос, 1998. С.160–162.
30. *Наконечний Р.* Християнський антропоцентризм української філософії // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2006 рік]. Львів: Логос, 2006. Кн. II. С. 198–202.
31. *Наумова Н.* Релігійно-ціннісна проблематика в українській філософській думці // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2005 рік]. Львів : Логос, 2005. Кн. II. С. 179–183.
32. *Попович М.* Антропоцентризм і гуманізм: минуле та сьогодення // Гілея: науковий вісник. К., 2010. Вип. 40 (10). С. 250–257.
33. *Потебня А.* Слово и миф. М.: Правда, 1989.
34. Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. Львів: Логос, 1998.
35. Проблеми теорії ментальності. К.: Наук. думка, 2006.
36. *Пустарнаков В.* Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (Историко-философские очерки). К.: Наук. думка, 1988. С. 33–41.
37. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Прага: Укр. громад. вид. фонд, 1931.
38. *Чижевський Д.* Філософія Г.С. Сковороди. Варшава, 1934.
39. *Шлемкевич М.* Загублена українська людина. К.: Фенікс, 1992.
40. *Янів В.* Нариси до історії української етнопсихології. Мюнхен: Вид-во Укр. Вільн. Університету, 1993.
41. *Ярема Я.* Українська духовність в її культурно-історичних виявах. Львів, 1937.

UKRAINIAN TRADITION OF PHILOSOPHICAL REFLECTION ABOUT GOD, HUMAN BEING AND RELIGION

Valeriy Stetsenko

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

There are viewed Ukrainian philosophical reflections about God, human being and religion as authentically national phenomenon of philosophy of religion. Author analyzes its historical content as unity of universal forms of philosophy of religion and national specifics connected with Ukrainian mentality in the article. Author states about original “human-dimension” of philosophy of religion in Ukrainian philosophical tradition. In conclusion there is discovered that Ukrainian philosophy is actually tradition of reflection about main concepts: God, human being and religion.

Key words: Ukrainian philosophical tradition, God, human being, religion.

К ВОПРОСУ ОБ УКРАИНСКОЙ ТРАДИЦИИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ О БОГЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И РЕЛИГИИ

Валерий Стеценко

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru*

Рассмотрено украинскую традицию философствования о Боге, человеке и религии как самобытное национальное проявление философии религии в истории украинской философское, религиозно-философской и философско-богословской мысли. Проанализировано ее историческое содержание как соединения универсальных форм существования философии религии со спецификой “национального” в ней, обусловленного характерными чертами украинской мировоззренчески-философской ментальности. Исследовано обусловленность этой взаимосвязью особой “человекомерности” философии религии в украинской философской традиции. Выяснено таким образом правомерность интерпретации украинской традиции философии религии именно как философствования о Боге, человеке и религии.

Ключевые слова: украинская традиция философствования, Бог, человек, религия.

Стаття надійшла до редколегії 15.06.2013

Прийнята до друку 26.06.13

УДК 128.572.1/4

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ФРУСТРАЦІЯ ЯК КРИЗА ЦІНІСНИХ ОРІЄНТИРІВ ЛЮДИНИ ТА ВТРАТА СЕНСУ ЖИТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ХХ СТ.

Лідія Сафонік

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

Розкрито, що в сучасному світі людина відчуває екзистенційну фрустрацію, яка зумовлена відсутністю смислу буття. Зазначено, що задоволення потреб людини не рятує її від відчуття абсурдності існування. Доведено, що сучасна людина потребує позитивного прикладу для наслідування, оскільки вона не має змоги промислити швидкий плин соціального та індивідуального часу. Наголошено на завданні просувати гуманітарні інновації заради збереження цілісності й гармонійної єдності людини, суспільства і природи. У висновках акцентовано увагу на світоглядній і смислопороджуючій ролі гуманітарних інновацій у соціально-політичній, економічній, науково-технічній сферах життя суспільства.

Ключові слова: людина, екзистенційна фрустрація, сенс життя, смисл буття, гуманістичні інновації.

У середині ХХ сторіччя В. Франкл наголошує на тому, що в сучасному світі існує відчуття екзистенційної фрустрації людиною, оскільки світ став більш динамічним, розвинутим та багатшим. Водночас покращення способу життя людини не гарантує їй вирішення головного питання буття людини, а саме: сенсу життя. Слушною думкою В. Франкла є констатація того, що задоволення щоденних потреб людини не рятує її від відчуття абсурдності існування. Одночасно, на думку філософа, всі люди прагнуть знайти сенс життя та намагаються реалізувати його в реальності, що є основним рушієм усіх її задумів та починів. Як вважає мислитель, завдання людини – здійснити сенс свого життя, а умовою реалізації сенсу життя є повсякчасне осмислення свого життя [9].

Сенс життя з'ясовується через значення та вагомість таких понять та ідей, як “свобода”, “вибір”, “страх” та “відчай” (С. К'єркегор), “буття-для-себе”, “буття-у-собі”, “буття-для-іншого” (Ж.-П. Сартр), “Я-Ти” (М. Бубер), “людина для себе”, “якість себе” (Е. Фром), “сенсу життя як головний рушій задумів та починів людини” (В. Франкл), “необхідність себе”, “збирання себе” (М. Мамардашвілі), “буття в культурі” (В. Біблер, Є. Бистрицький, В. Табачковський, В. Шинкарук), “воля до культури” та етика творчості та свободи (М. Бердяєв, С. Франк, І. Бичко, П. Гайденко), “відповідальне серце” (мислителі українського “розстріляного відродження”), етико-духовна й соціальна комунікація (К.-О. Апель, Е. Левінас, Й. Гесен, Ю. Габермас), етичний та ноосферний космогенез (Т. де Шарден, А. Швейцер, В. Вернадський, Г. Йонас). Безпосередньо до питання сенсу життя звертаються М. Бердяєв, Й. Гесен, Л. Коган, І. Трубецкой, С. Франк, В. Франкл та інші.

Зауважимо, що австрійський філософ В. Франкл, який зробив вагомий внесок у розбудову концепції пошуку людиною сенсу свого життя, зазначає, що саме відсутність смислу породжує в людини стан екзистенційного вакууму. Причинами його виникнення є те, що “на відміну від тварини, інстинкти не диктують людині те, що їй потрібно, і на відміну від людини вчорашнього дня, традиції не вказують людині сьогодення, що вона має робити” [9, с. 25]. Докори сумління спонукають виникненню ноогенних неврозів, причиною яких є не комплекси і конфлікти в традиційному розумінні, а наявність екзистенційної фрустрації як кризи ціннісних орієнтирів людини. Не можна не погодитися з ідеєю В. Франкла, що людина має стимул до життя тоді, коли вірить у те, що всі її вчинки мають смисл.

Разом із Ж.-П. Сартром, К. Ясперсом, В. Франкл вважає підґрунтям смисловості буття людини самотрансценденцію: “Людське буття завжди орієнтоване на ззовні на дещо, що не є ним самим, на щось чи когось: на сенс, який необхідно здійснити, або на іншу людину, до якої ми тягнемось з любов’ю” [9, с. 29]. Ідея, згідно з якою в людському житті має домінувати прагнення віддавати перед брати, наближує його до переконань Е. Фрома, який наголошував, що любляча людина любить дарувати, а не тільки брати. Як бачимо, відповідно до позиції обох мислителів, чим більше людина віддає себе Іншому, тим більшою мірою вона є людиною і повертає собі свою людську сутність [10]. В. Франкл заперечує позицію А. Маслоу, який виділяв п’ять рівнів людських потреб, серед яких нижчі – найбільш важливі, й лише, коли їх задовольняють, актуалізуються потреби наступного рівня. Правда, зазначимо, що згодом А. Маслоу відмовився від строгої послідовності задоволення потреб людиною, а саме: від нижчих до вищих [5]. Аберуючи думці А. Маслоу, В. Франкл наголошує, що людина, яка вважає, що сенсом її життя є насолода та розваги, в кінцевому підсумку є смислово фрустрованою. Обездуховлена насолода приносить людині розчарування, спустошеність та цинічне ставлення до життя [9].

На нашу думку, екзистенційний вакуум приносить людині відчуття безсенсовності існування та спонукає до агресивного ставлення до навколишнього світу. Душевна порожнеча заповнюється такими симулякрами життя, як пиятика, наркоманія, спрямованість на секс, агресивні форми поведінки тощо. Людина прагне досягнути симулякризованого щастя, яке є результатом відмови від пошуку та здійснення сенсу життя. Усі ці форми ілюзорного існування вказують на втрату людиною сенсу життя, про що свідчить розростання агресивних форм поведінки.

Слушною є думка В. Франкла, що “...в екзистенційному вакуумі набирає сили сексуальне лібідо” [9, с. 33]. Філософ правильно зауважує, що “людська сексуальність – це дещо більше, чим просто сексуальність, вона є тією мірою, якою вона на людському рівні – виступає носієм позасексуальних, особистісних відносин” [9, с. 34]. Мислитель заперечує позитивність “голого” сексуального потягу, оскільки, на його думку, джерелом любовного потягу має бути любовне зачарування іншою особою. Сексуальний потяг, який позбавлений любовного настрою, спустошує душу людину і формує цинічне ставлення до іншої людини та світу в цілому [9, с. 204]. Водночас В. Франкл наголошує, що “чим сильніше людина прагне до насолоди, тим більше вона вислизає від неї” [9, с. 55]. Філософ вважає, що насолода не може бути метою людського життя, оскільки вона є результатом досягнення життєвої мети. Людина передусім має прагнути знайти і здійснити сенс свого життя, а вже “...потреба у соціальній позиції або прагнення влади, з одного боку, і принцип насолоди, або, інакше кажучи, устремління до насолоди, з іншого, – є похідними від основного

інтересу людини – його потягу до смислу” [9, с. 57]. Наслідком цього потягу до смислу є самоактуалізація людини, яка є наслідком інтенціональності людського життя.

В. Франкл наголошує, що ми сьогодні наштовхуємося на сексуальну інфляцію, яка, “... як і будь-яка інфляція, зокрема й грошова, йде попід руку з девальвацією. Сексуальність знецінюється тією мірою, в якій вона знелюднюється” [9, с. 34]. Своєю чергою, Д. де Ружмон заявляє: “Прославлення сексу є постійною та раціональною профанацією спотвореної моралі XVII сторіччя”. Він акцентує на тому, що “наша пристрасть деградувала і змушує нас деградувати” [6, с. 222]. І вихід у тому, щоб “прийняти умови, що виникають унаслідок конфлікту розуму і тіла. Це означає намагатися подолати їх, не руйнуючи, а поєднуючи дві антагоністичні сили. Нехай дух прийде на допомогу тілу і знайде у ньому свою опору, і нехай тіло підкориться духові й у ньому знайде свій спокій” [6, с. 226]. Отже, зверненість філософії постмодерну до проблеми тілесності – це не примха, а бажання віднайти буттєву опору, розшифрувати нові соціальні та історичні знаки, декодувати нові двозначності. Так, людина, позбавлена любовного потягу, схильна до симулякризованого розуміння її сутності, оскільки панує переконання, що “щастя можна здобути найчастіше за допомогою грошей” [6, с. 264]. Д. де Ружмон, як і М. Гайдегер, вважає, що щастя залежить лише від стану буття, а не від володіння. Симулякром феномену любові сьогодні є індустрія розваг, яка виступає деперсоналізованою та дегуманізованою реальністю.

Так, зокрема, у своїй праці “Суспільство видовищ” Гі Дебор вказав на одну з визначальних характеристик нашого суспільства, яка полягає у владі видовищ, владі вистав, владі образу. В основі техніки врядування лежить модернізоване видовище. Одна з головних проблем нашого часу – це “політика-видовище”, “правосуддя-видовище”, “медичина-видовище” тощо [2]. Сьогодні людина переживає поразку свободи і в безпорадності вдається до узагальненого конформізму, гроші та влада для багатьох є кумирами нашого дня. Ми спостерігаємо поразку “мудрості”, неспроможної прямо дивитись на наше “буття-для-смерті”. Варто погодитися з висновком К. Касторіадіса, автора праці “Бюрократичне суспільство”, про те, що західна культура приречена на порожнечу змісту та на випробування свободою, сучасна людина не знає, чи хоче вона бути свobodною, або не знає, що робити із цією свободою [9, с. 224].

Як значає Ж. Рюс: “Цілковита втрата всякого смислу, необмежене зростання споживачього інтересу, нажахана втеча від голих знаків порожнечі. Криза культури, криза освіти, занепад суспільства, де панує нонсенс, перетворення свободи на голий знак порожнечі – як розуміти всі ці розмаїті зміни і ці кризи, ці численні розлами і розриви?” [7, с. 226]. На думку Д. де Ружмона, така ситуація сьогодні черпає своє коріння з декартових часів, оскільки він звужує пристрасть до “... чітко виокреслених психічних категорій, до раціональної ієрархії основних та побічних вартостей”, і так “... міт розгортає свою владу там, де зникають моральні категорії – поза межами Добра і Зла, у нестямі, у руйнуванні сфери, де панує мораль” [6, с. 199]. Філософ наголошує, що декартівське “... відокремлення духу та тіла призвело до поділу людської істоти на розум і стать” [6, с. 200]. Отже, відійшов від плекання екзальтованого нещасного кохання, на яке ми натрапляємо в окситанській, петрарківській та дантовій ліриці. Згадаємо про те, що вже М. де Сад розказує світу про тиранію плоті, чого не знав Ф. Петрарка. Універсальна іронія приходить на зміну захопленості іншою особою.

Проблема сьогодні, на думку Д. де Ружмона, в тому, що “... попри усю легкість, інтелектуальну та чуттєву вишуканість, перенасичення – одна з найглибших потреб люди-

ни залишається незадоволеною – це потреба страждати. Соціальне тіло не знає її і вважає, що може з неї глузувати, швидко вичерпує себе та розчаровується” [6, с. 202]. Філософ наголошує, що “...дух через активну жорстокість зберігає страждання, які він забороняє відчувати серцю”, а людина, яка не переживає муки насамперед любовного страждання, не може бути доброю [6, с. 202].

Пристрасть, як зауважує Д. де Ружмон, шукає інші можливості свого вираження, оскільки “...індивідуальні сексуальні стосунки перестали бути ідеальним місцем для реалізації пристрасті” й знаходить їх у війні та політиці [6, с. 252]. Мислитель наводить цитування книги А. Гітлера “Mein Kampf” (“Моя боротьба”): “Більшість людей, – пише він, – виявляє таку велику кількість жіночих рис у духовному житті, що їхні думки та вчинки визначаються не чистою рефлексією, а чуттєвими враженнями. Маса не сприймає абстрактних ідей. Легше повернути її увагу за допомогою сфери почуттів... У всі часи сила, що урухомлювала найжорстокіші революції, ґрунтувалася не на проголошенні науково доведеної ідеї, а на аморальному фанатизмі натовпу та справжньої істерії, яка охоплювала його, завдяки своєму шалу” [6, с. 254].

Отже, як бачимо, потяг до реалізації та відродження ідей А. Гітлера в колі сучасних молодих людей, показує, що людина відчуває емоційний голод і заради його задоволення здатна придумувати форми активності або наслідувати діяння інших людей, які наповняють її душу. Сенс – це ніщо інше, як можливість наповнення свого життя смислами, форма структуривання свого часу. Людина сьогодні відмовляється від продумування свого буття і в такий спосіб, згідно з Е. Левінасом, потрапляє в тотальність Ми.

Суперечливою є думка В. Франкла про те, що “...суспільство добробуту породжує і надлишок вільного часу, яке хоч, фактично, і надає можливість для осмисленої організації життя, насправді ще сильніше сприяє проявленню екзистенційного вакууму” [9, с. 41]. Цю думку філософа ми не підтримуємо, оскільки наявність вільного часу сприяє перетворенню людини з механізованого працівника у вільну істоту, який може виокремити час на сім’ю, кохання, творчість, співпереживання Іншому тощо. Так, Е. Тофлер вказує на те, людина сьогодні здатна трансформувати соціальне буття в цілому. Наприклад, він наголошує на тому, що сьогодні у країнах Заходу та США люди самовільно утворюють чисельні угруповання. “У Детройті виникло приблизно півсотні “груп тяжкої втрати”, щоб допомогти людям, які страждають від горя після втрати родича або друга. В Австралії організація під назвою GROU об’єднає колишніх розумово хворих та “нервових осіб”. Вона нині має свої філіали на Гавайських островах, у Новій Зеландії та в Ірландії. У 22 штатах створюються організації “батьки геїв та лесбіянок”, щоб допомогти тим, у кого гомосексуальні діти. У Великій Британії “Асоціація депресивних” має приблизно 60 відділень. Повсюди створюються нові групи – від “Анонімних наркоманів” та “Асоціації чорних легень” до “Батьки без батьків” та “Вдова до вдови” [8, с. 239].

Люди обмінюються порадами, опертими на власний життєвий досвід, забезпечують підтримку людей, яких спіткало лихо. Такі групи утворюють не лише регіональні, але і транснаціональні об’єднання. Е. Тофлер заявляє: “Рух самопомогти, таким чином, перебудовує структуру соціосфери. Курці, заїки, люди, схильні до самогубства, аферисти, жертви хвороби горла, батьки близнюків, любителі добре попоїсти та інші подібні групи утворюють густу мережу організацій, які узгоджуються із сім’єю, характерною для Третьої хвилі та з її корпоративними структурами” [8, с. 239]. Вони очевидно свідчать про появу

зародків глобального громадянського суспільства. Цей рух бурхливо розвивається і, до того ж, деякі із найбільших і найбагатших світових корпорацій – із власних технологічних та економічних причин – прискорюють появу такого типу вільної людини. Правда, В. Франкл привертає нашу увагу до того факту, що людина може мати “...надлишок свobodного часу як наслідок безробіття”. Мислитель зазначає, що безробітним може заволодіти почуття внутрішньої спустошеності та безсенсовності існування [9, с. 141]. Сімона Вейль у праці “Укорінення” наголошує на тому, що потреба в праці – це одна із визначальних умов укоріненості людини у бутті [1]. Людина, яка примусово безробітна, відчуває себе позбавленою соціальної значимості та зазнає значної екзистенційної фрустрації і навіть стоїть перед загрозою втрати сенсу життя.

Згідно з В. Франклом, смисли буття неможливо людині нав’язати, оскільки вони є такими, які не передбачають домінування більш істинного погляду над “менш” прийнятним. Заслуговує на увагу думка філософа про те, що “...смисли неможливо дати, їх потрібно знайти” [9]. Кожна людина, зокрема, перебуває в царині смислів буття, яких є безліч – від любові, піклування про дітей, творчості, праці, віри в Бога тощо; і від людини залежить те, наскільки вона зможе утвердитися в полі смисловості буття. В. Франкл висловлює думку, що “...ми живемо у сторіччі, в якому щоразу ширше розповсюджується відчуття смисловтрати”. Водночас філософ дещо суперечить своїй попередній тезі та наголошує: “Кожний день і кожний час пропонують новий смисл, і кожну людину очікує інший смисл. Смисл є для кожного, і для кожного існує свій особливий смисл” [9, с. 39]. Якщо перекласти термін “смисл” українською мовою як “сене”, тоді В. Франкл неправильно розуміє природу сенсу життя людини, оскільки сене життя – це доволі стабільне метафізичне та соціокультурне утворення, а вже смисли мають динамічну природу і справді можуть змінюватися навіть щоденно: я можу раптово захотіти провідати товариша, допомогти іншій людині, піти в гори, відкрити в собі мистецькі, художні нахили, що є смислами мого буття.

Зокрема, наголосимо, що В. Франкл та Е. Левінас вважають совість органом сенсу життя і саме вона утримує людину в полі сенсовості буття. Правда, совість, на думку В. Франкла, може дезорієнтувати людину, оскільки людина може і не відповісти собі, чи зуміла вона здійснити сене життя. Філософ закликає людину бути смиренною, а отже, терпимою до вибору іншого [9, с. 39]. Совість – це поняття більш етичне, ніж онтологічне, і сумнівно, що одна совість є запорукою смисловості буття людини. Заслуговує на схвалення міркування мислителя про те, що людина відповідальна за сене свого життя [9, с. 43]. Водночас В. Франкл акцентує на тому, що не існує свободи без відповідальності, оскільки “...свобода, якщо її реалізація не дотична до відповідальності, загрожує перерости у свавілля” [9, с. 68]. Ми підтримуємо цю думку, оскільки людина справді вільна у виборі смислів свого буття. Водночас вони, на відміну від сенсу життя, який несе на собі яскраве ціннісне забарвлення, можуть бути як конструктивними, так і деструктивними, руйнівними. На нашу думку, життя людини наповнене смислами, які, синтезуючись, утворюють сене життя. В. Франкл – гуманіст, який вважає, що трагічна тріада – страждання, вина і смерть, які становлять негативний бік людського існування, також можуть бути трансформовані у щось позитивне, в досягнення. Правда, філософ зауважує, що “...в житті немає жодної ситуації, яка насправді була б позбавлена смислу, і страждання також має свій смисл, але воно має смисл, “коли ти стаєш іншим” [9, с. 41].

В. Франкл наголошує на тому, що людина має знайти своє опертя у житті, не лише в сьогоденні, але і в майбутті. “Без фіксованої вихідної точки в майбутньому людина, власне,

просто не може існувати”, оскільки все сьогодення структурується, виходячи з майбуття, орієнтується на нього [9, с. 141]. Отже, сенс життя людини – це також і устремління в майбутнє, віра в нього. Аналізуючи досвід перебування у концентраційних таборах, філософ робить висновок, що втрата майбутнього надзвичайно негативно впливає на процес сенсоутворення. На нашу думку, причиною цього є те, що людина позбавлена можливості витворювати смисли існування, які є фундаментом сенсу життя та утримують людину в полі смисловості буття. Як вважає В. Франкл, із втратою людиною “свого майбутнього” втрачається вся структура її життя, її внутрішній часовий план, переживання часу [9, с. 141]. Спірною є його думка, що людина, яка не бачить точки опори у майбутті, здатна втратити духовну опору, потрапляє під загрозу внутрішнього падіння, оскільки людина початку ХХІ сторіччя живе у надзвичайно динамічний час, що не дає змоги промислити своє майбутнє, яке потребує врівноваженості, стабільності та впорядкованості. Ми підтримуємо міркування філософа про те, що в будь-якій екстремальній пограничній ситуації людина вирішує сама [9, с. 143]. В. Франкл доходить висновку, що людина “...це істота, яка постійно приймає рішення, що вона таке. Це істота, яка винайшла газові камери, але й істота, яка йшла у ці газові камери з гордо піднятою головою, з молитвою на устах” [9, с. 155]. Духовне життя людини, глибока освіченість здатні укріпити її у вірі в безумовний смисл буття, який вселяє переконаність у сенсі життя людини. Людина, яка здатна до осмислення життєвих подій, розуміє, що вона вільна у виборі смислів буття.

На думку Ж. Лакана, людина ХХ сторіччя є не визначеною, а отже, не має потреби у констатації єдиного сенсу життя, оскільки її задовольняє поле смислів, які є генератором її життєвих принципів. Як вважає французький мислитель, “Я” може бути репрезентованим лише через Іншого, що “Я” не є стабільним [див. 3, с. 84–85]. Отже, Інший сприяє самоідентифікації “Я” і значно впливає на формування сенсу життя “Я”. Сучасна людина потребує позитивного прикладу для наслідування. Вона живе у динамічний час, коли не має змоги промислити швидкий плин соціального та індивідуального часу. Своєю чергою, філософська візія Ж. Дериди допускає блукання людини у світі, яка не замислюється над проблемою сенсу життя, людина існує в царині смислів, які можуть змінюватися, повторюватися, трансформуватися. Життя без сенсу – це людина нашої доби, але вона має змогу наповнювати своє та суспільне буття смислами.

Отже, гуманітарні науки повинні екстраполювати у світ гуманітарні інновації заради збереження цілісності й гармонійної єдності людини, суспільства і природи. **Життєвий шлях людини і суспільства ХХ–ХХІ сторіччя потребують інноваційних рішень, які можуть виробити гуманітарні науки.** Гуманітарним інноваціям у соціально-політичній, економічній, науково-технічній сферах життя суспільства належить світоглядна і смислопороджуюча роль. Так, дефіцит гуманістичних смислів у сучасному житті спонукає до міждисциплінарного та трансдисциплінарного гуманітарного та наукового пізнання та розроблення комплексних проєктів суспільного життя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Вейль С. Укорінення. Лист до клірика. К.: Дух і літера, 1998.
2. Дебор Г. Общество спектакля. М.: Издательство “Логос”, 1999.

3. Лакан Ж. Психоз и Другой // Метафизические исследования. Статус иного. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского филос. общества; Алетейя, 2000. Вып 14. С. 201–217.
4. Левінас Е. Між нами. Дослідження Думки-про-іншого. К.: Дух і літера: Задруга, 1999.
5. Маслоу А. Мотивация и личность. СПб.: Питер., 2003.
6. Ружмон Д. Любов і західна культура. Львів: Літопис, 2000.
7. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. К.: Основи, 1998.
8. Тоффлер Е. Третя хвиля. К.: Вид. дім “Всесвіт”, 2000.
9. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник. М.: Прогресс, 1990.
10. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви. М.: Педагогика, 1990.

EXISTENTIAL FRUSTRATION AS A CRISIS OF VALUABLE HUMAN’S ORIENTATIONS AND THE LOSS OF A SENSE OF LIFE IN PHILOSOPHY OF THE XX-TH CENTURY

Lidiya Safonik

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: lidijasafonik@gmail.com*

It is noted that in the modern world one feels an existential frustration that is caused by the absence of a sense of being. It is indicated that satisfaction of human needs does not save one from a feeling of the absurdity of being. It is also proved that a modern person needs a positive example to follow because this person does not have an opportunity to overthink a fast flow of social and individual time. A task of promotion of humanistic innovations for the sake of maintaining the integrity and of harmonious unity of a human, society and nature is worth emphasizing. In conclusion, the main attention is focused on the ideological and humanistic innovations in a sense-bearing role in the socio-political, economical, scientific and technical spheres of the society.

Key words: human, existential frustration, sense of the life, the meaning of being, humanistic innovation.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФРУСТРАЦИЯ КАК КРИЗИС ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ ЧЕЛОВЕКА И ПОТЕРЯ СМЫСЛА ЖИЗНИ У ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Лидия Сафоник

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская 1, г. Львов 79000, Украина,
e-mail: lidiyasafonik@gmail.com*

Раскрыто, что в современном мире человек испытывает экзистенциальную фрустрацию, которая вызвана отсутствием смысла бытия. Указано, что удовлетворение потребностей человека не спасает ее от ощущения абсурдности существования. Доказано, что современный человек нуждается в положительном примере для подражания, поскольку он не имеет возможности осмыслить быстрое течение социального и индивидуального времени. Отмечается задание продвижения гуманитарных инноваций ради сохранения целостности и гармоничного единства человека, общества и природы. Акцентируется внимание на мировоззренческой и смыслообразующей роли гуманитарных инноваций в социально-политической, экономической, научно-технической сферах жизни общества.

Ключевые слова: человек, экзистенциальная фрустрация, смысл жизни, смысл бытия, гуманистические инновации.

Стаття надійшла до редколегії 15.05.2013

Прийнята до друку 27.05.2013

УДК 130.1

РЕФЛЕКСІЯ ЯК БЕЗУМОВНА УМОВА ФІЛОСОФУВАННЯ

Ростислав Якуц

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

Розглянуто рефлексію як процес, який охоплюється мисленням не відокремлено від філософування як життєвого акту. Відтак рефлексія постає як особливого роду предмет, який сам у собі покладає умову, а також мислиться нелінійно. **Своєю чергою, умова постає як апріорний принцип рефлексії, який характеризується не лише безумовністю, а й не детермінованістю, дискретною топологією та хронологією.** Конститууючи безумовне, рефлексія водночас конститує немислиме не лише як аксіоматичний принцип, а також як горизонт розгортання мисленнєвого акту, який збігається також із екзистенцією.

Ключові слова: рефлексія, безумовна умова, дискретність, континуальність, трансцендентальність, філософування, нелінійне мислення.

Одне з можливих питань, яке виникає при прочитанні назви статті стосуватиметься аргументу вибору терміну “філософування”, а не “філософії”. Чи має автор щось на увазі, вибравши саме такий термін у назві? Аби підійти до того “щось”, **що на увазі, відштовхнемося для початку від кількох методологічних попередніх положень.** Роблячи філософування предметом метафізичного запиту, разом із тим під поле запиту підпадає і умова предмету. Адже “щось” **дається разом зі своєю умовою. Своєю чергою, притаманний для метафізики граничний запит про “щось”, у нашому випадку про умову, разом із тим є запитом про безумовність умови.** Умова “чогось” взята як така а рїогї покладає безумовне. Саме тому безумовність знімає безмежне дроблення умов. У мисленнєвому схопленні відношення між предметом, умовою та безумовним *in concreto* покладена дискретна точка часу, розрізнення ж предмету, його умови та безумовності цієї умови є розрізненням *in abstractio*, а отже таке розрізнення, висловлюючись термінами І. Канта, є аналітичним і непродуктивним. Запит про умову вже передбачає даність умови і саме така даність у межах запиту має статус безумовної. Назвемо таку інтерпретацію безумовного трансцендентальною, у кантівському значенні терміну, адже при трансцендентальній інтерпретації умовного можна виявити даність безумовного а рїогї або, що те саме, даність разом із умовою. Статус “даності разом із” не слід прирівнювати до логічної тотожності. Трансцендентальне тлумачення безумовності лише каже, що даність умови є абсолютною, не може існувати “метаумови” для ряду умов. Тому із трансцендентальної позиції “рефлексія” підводиться під предикат “безумовної умови” і таке підведення є синтетичним. Відтак, термін “філософування” передбачає “рефлексію” як синтетично поєднану із предикатом “безумовної умови”. Однак, “безумовну умову” можна тлумачити метафізично, і саме такого тлумачення ми притримуватимемось і надалі.

Суть метафізичного тлумачення полягає у розгляді самого предмету як гранично можливої умови, тобто безумовний збіг предмету зі своєю умовою. Метафізичне тлумачення ставить акцент не на даності а ргіогі безумовного, а на моменті збігу предмету зі своєю умовою та на специфіці самого предмету, адже далеко не кожен предмет покладає у собі такий збіг. Отже, наше базове питання можна сформулювати наступним чином: чи може і як може філософування синтетично покласти рефлексію як власну безумовну умову? Зазначимо також, що трансцендентальне тлумачення безумовного поклало би питання: як дедукувати з філософування аналітично покладену рефлексію дану а ргіогі? Відповідь на останнє питання мала би передбачати входження “рефлексії” у логічний обсяг “філософування”. Однак, погодимося з І. Кантом, що аналітична відповідь непродуктивна для пізнання. Тому, оминаючи абстрактну аналітику, зосередимо свою увагу навколо першого питання, яке не передбачає входження “рефлексії” у логічний обсяг “філософування”, або таке входження є наразі лише проблематичним.

Як вже зазначалось, термін “філософування” не випадково фігурує вже у самій назві статті. Його наявність має одну специфічну підставу. Річ у тім, що термін “філософування” виражає процесуальність мислення, дію, рух думки, що власне влітає його до асоціативного поля з “життям”. Тому філософування вже покладає життя, однак життя не у фізіологічному смислі цього слова, а у метафізичному. Філософування, якщо воно відбувається, то відбувається на хвилі граничних зусиль, напруженості життя. Цілком доречно тут згадати метафоричний вислів Геракліта Темного: “Ім’я луку – життя, а справа його – смерть” [6, с. 65]. (При перекладі не вдається відтворити оригінальну гру слів: **βίος** давньогрецькою означає і життя, і лук залежно від того, яка голосна наголошена). Йдеться про напруженість як атрибут життя, адже як лук без натягнутої тятиви не зовсім є луком, так і життя без напруженості не є життям. Таку напруженість життя екзистенціалісти називали екзистенціюванням, феноменологи – виявленням феномену, християнські містики вели мову про невимовну таїну постійного акту творіння. Атрибутивною ознакою такої напруженості є її невимушеність. Себто, людина не може заставити себе філософувати, або одного разу вирішити, що філософуватиме. Так само неможливо заставити себе щось зрозуміти, полюбити чи розлюбити. Ні поет, а ні художник не в змозі себе заставити творити, тим більше творити згідно з графіком робочого плану чи п’ятирічки. Рівно ж неможливо спрогнозувати час та місце філософування чи творіння. Таким чином, неможливо визначити передумови творіння, любові, мислення. Ніщо у цьому світі не сприяє мисленню, дотриманню форми логосу, радше навпаки: при бажанні можна знайти безліч причин для не мислення, не розуміння, не дотримання закону. І, що дивує, всі такого роду причини можна підвести під логічний аргумент. А от філософування не передбачає якогось логічного аргументу, причиново-наслідкового ланцюга строгих послідовностей. Тому філософування (як і життя) оповите таїною, таїною своєї можливості. І така таїна становить особливий специфічний предмет філософії, про який І. Кант сказав як про “немислимість особливого роду”. Однак, не слід впадати в іншу крайність: якщо ми не можемо точно визначити причини філософування, це ще не означає, що філософування виникає на порожньому місці. Волею-неволею пригадуєш стару добру латинську сентенцію: *ex nigilo nihil fit*. Однак, знову ж таки, слідування філософування із чогось не є необхідним та логічним, а отже – є непрогнозованим. Саме тому філософування, вириваючись із причиново-наслідкового ланцюга, не має свого предмета, або, що те ж саме, філософування покладає безліч предметів. Поштовхом до філософування

може стати будь-що: як високе, так і нище, як елітарне, так і посереднє. Філософська думка не редукується до свого предмета чи логічного змісту. Звідси філософське мислення не є відображенням в емпіричному чи психологічному значенні цього слова, воно передбачає існування деякого свого аргіогі. Причому, таке аргіогі неможливо мислити лінійно, себто слід зробити зусилля, щоб абстрагуватись від звичного лінійного перебігу мислення. У нашому випадку, якщо дане аргіогі мислити лінійно, то не уникнути ілюзії, боцїмто дане аргіогі існує незалежно від мислячої свідомості у вигляді деякого готового результату, продукту чи структури, даної нам як подарунок при народженні. У подібну ілюзію часто впадають читачі “Розмислів про першу філософію” Р. Декарта, коли роблять висновок про існування “вроджених ідей” як чогось готового, даного нам з народження. Ілюзія закономірна, адже напружити власне мислення та випробувати на собі дослід Декарта набагато складніше, аніж патетично критикувати цього загадкового філософа за так звані “вроджені ідей”. Але сам Декарт дає читачеві натяк на те, що “вроджені ідей” не випереджують мисляче “Я” у часі. Таку невипереджуваність розкриває фундаментальна особливість мисленнєвого часу – дискретність. Звернемо увагу на наступні фрагменти тексту “Розмислів про першу філософію”: “слід визнати, що якщо я річ мисляча і містить в собі деяку ідею Бога, то яка б не була причина, що наперед визначає мене, вона також повинна бути річчю мислячою, що володіє ідеєю всіх досконалостей, які я приписую Богові” [4, с. 41]. “Я веду мову не лише про причину, яка колись мене породила, але головню про ту, яка мене зберігає тепер” [4, с. 42]. “Вся сила мого доказу полягає у тім, що я визнаю немислимим моє існування таким, яким я є за своєю природою, а саме із закладеною в мені ідеєю Бога, якщо Бог не існує воістину – той самий Бог, чия ідея в мені живе, Бог – володар всіх тих досконалостей, які я не здатен осягнути, але яких я можу певним чином торкнутись думкою, Бог, що не має жодних недоліків” [4, с. 43]. Отже, статус невипереджуваності у часі означає, що, скажімо, ідею Бога ми не можемо мислити лінійно. Бог творить мене, однак так творить, що не випереджує мене у часі. Недаремно, ми зазвичай оминаємо увагою невипадкові слова-ключі Декарта: “вже”, “тепер, коли”, “в момент”.

Це ж стосується і “Критики чистого розуму” Імануїла Канта – одного з найзагадковіших творів в історії європейської філософії. Така загадковість, власне, викликана вже згаданою вертикальністю мислення, або, як це називав сам І. Кант, трансцендентальністю. Даність аргіогі осягається лише в межах трансцендентальної рефлексії, такої незвичної та чужої для посереднього мислення. Трансцендентальність вказує на здатність мислення абстрагуватись від інтенціонального об’єкту і вийти за ноєматико-ноєтичну горизонталь, змінити кут споглядання, включивши у нього себе. Цим власне відрізняється філософське мислення від психологічного мисленнєвого процесу. Таким чином, рефлексія передбачає відволікання від безпосередньої предметної даності і зміну погляду на саме мислення. Так, можна думати про все що завгодно, однак таке думання ще не є філософуванням. Філософська думка народжується згідно з логосом, на апогеї надприродного зусилля максимальної присутності, себто це не та думка, яка може випадково залетіти до голови та ще й до того в готовому, завершеному вигляді. Власне для готового вигляду, завершеної форми потрібне зусилля душі, яке відбувається згідно з законом, логосом. Але сама наявність закону, ще не означає його дотримання. Згадаймо відомий вислів Геракліта Темного: “багато знань не навчають мудрості”. Знати, що скажімо красти – гріх і не красти – різні речі, які не пов’язані між собою за законом причинності. Своєю чергою, дотримання закону не може

здійснюватись механічно, автоматично. Щоразу, з кожною дією, роблячи кожен крок ми докладаємо зусиль аби дотриматися форми, форми логосу чи закону. Навіть на звичайному побутовому рівні людина чудово розуміє, що, наприклад, провести пряму лінію набагато складніше, аніж скривити. Або порядок вдома – не механічна, автоматична, сама собою зрозуміла річ. Навпаки, є безліч факторів, які сприяють безладу. Порядок – це зусилля, причому зусилля виконати щось до кінця. Не існує “напівпорядку”, адже напівпорядок – далі безпорядок. Наполовину вимита підлога – це далі недомита підлога. Отже, телеологія зусилля не у самому зусиллі, а у завершенні дії згідно з логосом. Незавершене – позбавлене форми, а отже позбавлене смислу, це квазі-буття. Яскравим прикладом такого квазі-буття може слугувати знаменита “осетрина второй свежести” з роману М. Булгакова “Мастер и Маргарита”. Виявляється другої свіжості, як і третьої не існує. Однак, що особливо цікаво, в умах мільйонів людей така “свіжість” існує. І для того, аби позбавитись ілюзії існування “другої свіжості” також потрібне зусилля довершити мисленнєву дію до кінця. Ілюзія також (автоматично або чудом) сама собою не щезає. Нетямуща свідомість утримує її мов сон, а утримуючи, творить механізми збереження себе уві сні чи ілюзії. Оскільки розлука з ілюзією завжди болюча, то ймовірність визволення з омани дуже мала. Небагато і філософів, які це змогли проробити. Філософія починається із виходу за межі ілюзії, а такий вихід передбачає мужність та жорстокість. Адже помилувати ілюзію – означає далі бути її рабом. Виявити ж ілюзію – означає почати мислити інакше, по-своєму, не як всі. Рене Декарт одного разу влучно зазначив, що мислення може дійти до істини навіть виходячи з хибних засновків, якщо строго та послідовно дотримуватиметься правил, методу. Заблукав у лісі – йди однією дорогою та не відходь від неї, раз вже вирішив йти. Рано чи пізно ти вийдеш з лісу. Блукатиме далі той, хто не дотримується логосу жодної можливої дороги. Так, у “Розміркуваннях про метод...” читаємо: “Моїм другим правилом було залишатись настільки твердим та рішучим у своїх діях, наскільки це було мені під силу і з не меншою постійністю слідувати навіть найсумнівнішим гадкам, якщо я прийняв їх за цілком правильні. У цьому я уподібнююсь до подорожніх, що заблукали у лісі: вони не повинні кружляти чи блукати з боку в бік ні, тим більше, залишатись на одному місці, а повинні йти якомога пряміше в один бік, не міняючи напрямку через нікчемний привід, хоча з початку саме випадковість побудила їх прийняти саме цей напрям” [3, с. 264]. Отже, філософ – не той, хто не може заблукати, а той хто може знайти свій шлях та дотримуватись логосу цього шляху. І його філософія співпадає зі шляхом, суть якого у триванні, а не в завершеності.

Таким чином, філософування вже передбачає філософа, причому не якогось абстрактного, а конкретного, тут і тепер. Зусилля рефлексії – є конкретним зусиллям конкретного індивіда, воно не може бути колективним та формалізованим. У момент рефлексії заново витворюється світ. Умов здійснення рефлексії не існує, якщо ми допускаємо існування у світі свобідного індивіда. Мислення є тією реальністю, в якій наше Я досягає свободи. Згадаймо слова Ф. Шелінга у “Системі трансцендентального ідеалізму”: “Я є чистий акт, чисте діяння, яке в знанні повинно бути цілковито не об’єктивним – саме тому, що воно є *принципом* будь-якого знання... Вказане знання повинно бути абсолютно свобідним, саме тому, що все інше знання *несвобідно*...” [10, с. 257].

Для Рене Декарта таким апіорним моментом стає Бог, трансцендентальний суб’єкт, який творячи его, не випереджує його у часі. У “Критиці чистого розуму” Імануїла Канта знаходимо подібний вузловий момент: “перше чисте розсудкове пізнання, на якому ґрун-

тується все подальше використання розсудку, і яке водночас цілком не залежить від будь-яких умов чуттєвого споглядання, – це основоположення про першопочаткову синтетичну єдність апперцепції” [5, с. 209].

Вийшовши на позицію апіорного моменту, стає очевидним, що умова акту рефлексії співпадає з самим актом рефлексії. Час рефлексії – це вічне теперішнє, з цього слідує висновок, що рефлексія – нелінійний процес. А взявши до уваги нелінійність рефлексії та екстраполювавши таку нелінійність на логіку причиново-наслідкових відношень, стає зрозумілою безумовність апіорного як точки континуального процесу філософування. Апіорне, таким чином, не щось, що існує до філософування, а те, що виявляється при філософуванні, коли мислення повертається до себе. Георг Гегель у “Науці логіки” влучно зазначає: “Слід визнати дуже важливою думку... про те, що рух вперед є поверненням назад до основи, до першопочаткового та істинного, від якого залежить те, з чого починають і яке справді породжує начало. – Так, свідомість на своєму шляху від безпосереднього, з чого воно починає, повертається назад до абсолютного знання як до своєї внутрішньої істини” [1, с. 127–128]. Отже, згаданий рух назад – метафора повернення мислення до себе самого. Ось і часовий парадокс: філософом може бути той, хто вже є філософом. Аналогічно – моральною людиною може бути та людина, яка вже є моральною, а не яка лише має намір, бажання, плани бути такою завтра. Або любить той, хто вже любить, а не той, хто вчора любив чи завтра любитиме. Вчора не може бути умовою для сьогодні чи завтра. Аморально вчорашніми досягненнями пояснювати сьогоднішній стан справ, що до речі часто можна почути у політичній пропаганді, коли погане життя сьогодні пояснюється поганою владою вчора. Спільним знаменником таких “пояснень” є виключення себе з моменту “тепер”. А раз щось не є тепер, то його немає взагалі. Якщо ти вже аморальний, то вчорашня моральність тебе не робить моральним зараз і не зробить завтра. Не існує тому автоматизму моральності рівно ж як не існує автоматизму мислення. Єдиний спосіб існування моральності, мислення, рефлексії – це “щоразу заново”. Доречно згадати знамениту фразу Блеза Паскаля: “Ісус терпітиме муку до кінця світу. Весь цей час не слід спати” [8, с. 331]. Не може існувати достатність моралі, достатність мислення. Неможливо намислитись наперед, мислення мислить завжди щоразу заново. Ось яким чином ми підходимо до свого роду апорії, яку коротко можна виразити наступним чином: дискретне є континуальним. Апорія не підлягає розв’язуванню, якщо братися до неї органом формальної логіки, адже дискретне є контрадикторним по відношенню до континуального. Однак, філософська рефлексія виходить за рамки дозволеного формальною логікою і знаходить специфічну форму вираження смислу – апорію. До речі, відомий автор апорій Зенон Елейський, вдався до апорій саме для того, аби підвести читача до того, що руху не існує, що буття – незмінне, неподільне. А раз так, то буття справді можна охарактеризувати тим, що воно лише є. Причому є постійно. Однак, це неочевидно. Лише у мисленні буття відкриває себе і лише мисленням можна досягнути буття. А мислення не те, що само собою зрозуміле. Мислення співпадає із надприродним, метафізичним зусиллям, містить у собі момент героїзму, або як казав Джордано Бруно – героїчного ентузіазму. В мисленні буття є, буття не є до мислення чи після мислення, а якщо є мислення, то і є буття, яке мислиться. Точкою дискретності є якраз момент “є”, “вже”, “ось”. Не випадково у “Бутті і часі” Мартіна Гайдегера ми знаходимо екзистенціали ось-буття, вже-буття-при. Мислити буття ми не можемо абстрактними категоріями, які відволікають нас від нашого ж ось, вже, тут. Тому

рефлексія пов'язана із неоминанням свого “вже”, свого “ось”. Оскільки дискретна часова точка виходить за межі самого хронологічного, тобто не може минути, рівно ж не може бути виміряною і підведеною до наукового дослідження, а лише інтуїтивно прийнятою, то вона вже у собі покладає тривання. У межах рефлексії дискретне є актуальним, тим, що триває і таке тривання співпадає із триванням мислення, яке ставлячи питання про свою можливість доходить до безумовного або того, що не може бути спричиненим. Конститууючи безумовне, рефлексія водночас конститує немислиме, яке неможливо пояснити. А раз так, то, як влучно каже Імануїл Кант, таку немислимість залишається лише прийняти. А що означає прийняти немислимість? Не намагатись її звести до деякої чіткої схеми і тим самим не спрощувати картину світу, а навпаки тримати і витримувати горизонт рефлексії, який не випереджує у часі сам акт рефлексії. Немислимість залишається немислимістю. Рефлексія дана разом із своїм горизонтом, мислення вже поклало у собі немислиме. Але те, що позбавлене умови само стає умовою: безумовна рефлексія є умовою свого ж розгортання, свого сконцентрованого напруженого тривання, яке називають також філософуванням. Саме екзистенціальною напруженістю філософське мислення відрізняється від інших ментальних актів. Тому мислення філософа має унікальну специфіку, якої не має, скажімо мислення математика. Згадаймо цікаву фразу Георга Гегеля: “Хто мислить абстрактно? – Неосвічена людина, а не просвітлена. У пристойному товаристві не мислять абстрактно тому, що це надто просто, занадто неблагородно (неблагородно не в сенсі приналежності до нижчого прошарку), і зовсім не через марнославне бажання задирати носа перед тим, чого самі не вміють робити, а в силу внутрішньої пустки цього заняття” [2, с. 41–42]. Абстрактне мислення, на думку Г. Гегеля, є ознакою дилетантського мислення, якщо абстракція не доходить до конкретики. Отже і філософування – не політ у абстрактні світи. Філософія, якщо залишається собою і не перетворюється на потік патетичних тривіальних висловів, займається конкретними речами, адже конкретне – істина абстрактного. Екзистенціальна повнота переживання моменту – що може бути конкретнішим для уважної та напруженої душі філософа? Ось чому Мартін Гайдегер вів мову про неприсутнісневимірний характер абстрактних онто-теологічних категорій, які для справжнього філософування непридатні взагалі. Бути присутнім – дати відбутись “внутрішньосвітовому присутньому”, не проходити повз своє єдине “ось”, не вибувати з моменту “вже”. **Присутність є розумінням, а розуміння присутність має заздалегідь, адже це її модус бути в світі.** Так, М. Гайдегер у “Бутті та часі” пише: “В-чому присутність заздалегідь розуміє – в модусі відсилання себе, – є те, у-видах-чого воно, випереджаючи, допускає суцшому зустрітись. В-чому себе-відсилаючого розуміння як у-видах-чого допускання суцшому зустрітись буттєвим способом мати-справу є феноменом світу” [9, с. 86]. Екзистенціальна аналітика “присутності” – топос поєднання онтології і феноменології. Недетермінативність присутності рівно ж як і недетермінативність рефлексії – метафізичний горизонт всякого можливого філософування. Тому важко не погодитись зі словами геніального грузинського філософа ХХ ст. М. Мамардашвілі: “всяка дійсна філософія є метафізикою і тільки метафізикою. У старому, традиційному смислі цього слова” [7, с. 815].

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Гегель Г. Наука логики. М., Мысль, 1970. Т.1.
2. Гегель Г. Кто мыслит абстрактно? // Знание – сила, 1973. №10. С. 41–42.

3. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
4. *Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т.2.
5. *Кант И.* Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1 // Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2001–2006. Т. 2.
6. *Кессиди Ф.* Геракліт. М.: Мысль, 1982.
7. *Мамардашвили М.* Картезианские размышления // Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002.
8. Паскаль Б. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995.
9. *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб.: Наука, 2002.
10. *Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1987. Т.1.

REFLECTION AS AN UNCONDITIONED CONDITION OF PHILOSOPHIZING

Rostislav Yakuts

*Ivan Franko National Universiti of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: rostwirt@gmail.com*

A reflection as a process which is apprehended by thinking together with philosophizing, as the act of life, is analysed in this article. The reflection is represented as a special subject, which is self-conditioned and which is apprehended in a non-linear kind of thinking. A condition is represented as an apriori principle of reflection, which is characterized not only being in modus without condition, but also reflection is no determined, it has discrete topology and chronology. While constituting the unconditioned, the reflection also constitutes the unthinking not only as the axiomatic principle but also as horizon of explication of the act of thinking, which coincides with existence.

Key words: reflection, unconditioned condition, discrete, continuity, transcendental, philosophizing, not linear thinking.

РЕФЛЕКСИЯ КАК БЕЗУСЛОВНОЕ УСЛОВИЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Ростислав Якуц

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: rostwirt@gmail.com*

Рефлексія розглядається як процес, який сприймається мисленням неотделимо від філософування як життєвого акту. Рефлексія представляється як предмет особеного роду, який сам в собі помагає умову і мислиться нелінійно. В свою чергу, умова представляється як апіорний принцип рефлексії, який характеризується не тільки безумовністю, але і недетермінованістю, дискретною топологією і хронологією. Конститууючи безумовне, рефлексія одночасно конституює немислимість не тільки як аксіоматичний принцип, а також як горизонт експлікації мислительного акту, який збігає з екзистенцією.

Ключевые слова: рефлексія, безумовна умова, дискретність, континуальність, трансцендентальність, філософування, нелінійне мислення.

Стаття надійшла до редколегії 3.06.2013

Прийнята до друку 24.06.2013

УДК 123.1:316.3 (477) "14/18"

ІДЕЯ СВОБОДИ У СУСПІЛЬНО-ДУХОВНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ XIV–XVIII СТ.

Андрій Наконечний

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

Розглянуто процес розвитку національної ідеї у період козацьких виступів під проводом Хмельницького проти соціально-національного поневолення українського народу, а також у період Гетьманщини. Доведено, що національна ідея того часу виражається у державотворчих зусиллях козацької провідної верхівки, у прагненні здобуття національної незалежності України, у виробленні релігійно-правових ідей, у об'єднанні різнорідних груп українського етносу в міцну національно-свідому силу, у створенні державних установ на козацькій території. Досліджено творчу діяльність мислителів, які на теоретичному і політичному рівнях визначали головні ознаки українського етносу, своєю літературно-науковою, практичною діяльністю найбільше спричинилися до піднесення та оборони національно-релігійної свідомості українців, а отже, сприяли зростанню національної самосвідомості, національної ідеї.

Ключові слова: свобода, національна ідея, незалежність, нація, народ.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю усвідомлення українським суспільством значення національної ідеї, практичного втілення її в усіх ланках суспільно-політичного, культурно-духовного, соціально-економічного життя України. Національна ідея пов'язана з політикою, економікою, освітою, релігією, мораллю, людськими цінностями, правом, культурою. Проте вона має узагальнені риси, інтегративний характер, а тому потребує спеціального філософського аналізу. Особливо важливим є аналіз процесу становлення, формування й утвердження національної ідеї у творчості видатних представників суспільно-політичної та філософської думки XIV–XVIII ст. Саме в них можна знайти відповіді на наболілі питання сучасного державотворення, консолідації української нації, справжньої національно-політичної, соціально-економічної, духовно-культурної незалежності України.

Проблема розвитку та відображення української національної ідеї у творчості провідних мислителів XIV–XVIII ст. займає вагомe місце у дослідженнях українських науковців у період між двома війнами: В. Гнатюка, М. Забаревського (Д. Дорошенка), Ю. Охрімовича, В. Старосольського, М. Сціборського, а також у працях відомих іноземних та українських науковців в еміграції в період після Другої світової війни таких, як Дж. Армстронг, Ю. Бойко, С. Величенко, С. Єкельчик, І. Лисяк-Рудницький, П. Мірчук, О. Прицак та Дж. Решетар, М. Сосновський, П. Феденко, М. Шкільняк, В. Янів. Окреслена проблематика посідає важливе місце в працях таких сучасних українських учених, як А. Астаф'єв, А. Брагінець, С. Возняк, М. Горелов, Я. Грицак, В. Гудзь, М. Жулинський, В. Жмир,

О. Забужко, М. Кармазіна, Г. Касьянов, Р. Кісь, І. Кресіна, О. Куць та Ю. Куць, В. Лісовий, Т. Панько, А. Пашук, С. Приходько, М. Розумний, О. Семків, М. Сосновський, Д. Соловей, О. Сухий, Б. Червак, А. Фартушний, Б. Якимович та інші. Проте, незважаючи на значну кількість публікацій з окремих аспектів поставленої нами проблеми, ще недостатньо філософських досліджень, які дали б змогу осмислити етапи формування національної ідеї, її зміст, динаміку і трансформацію у суспільно-духовному житті України XIV–XVIII ст.

Мета статті – простежити етапи формування національної ідеї, її різноманітні вияви у суспільно-духовному житті та філософській думці України зазначеного періоду.

Середина – кінець XIV ст. – помітний рубіж у генезі етнічної державності в Україні, коли, по суті, була остаточно перервана традиція державного будівництва на українських землях, започаткована ще в давньоруські часи. На етнічній території почали створювати державні інституції тих країн, до складу яких входили українські землі, – Великого князівства Литовського, а згодом – Речі Посполитої, Угорщини та Молдавії. Для України це мало тяжкі наслідки, бо закладалися основи для денаціоналізації українського етносу, зникнення тих характерних рис, які визначали етнічне обличчя українців. Найінтенсивніше ці процеси проходили в середовищі панівних класів України, які поступово відривалися від своїх етнічних коренів, тому керувати формуванням державності на базі основоположної національної ідеї вони вже не могли. Як зазначав М. Грушевський, “українське боярство в першій половині XV ст. ще представляло досить значну масу, але неорганізовану, відтиснену від всяких впливів, а при тім класові інтереси дуже рано збили його з позиції, яку повинно б воно було зайняти з огляду на національні інтереси” [5, с. 140].

Великого значення в процесі пробудження національної свідомості набуває суспільно-політична, громадська діяльність представників численних верств шляхти і боярства, які, хоч і підпадали під сильні польські впливи, проте не зовсім зреклися своєї належності до руської нації та її віри. Згадати хоча б таких польських письменників, як полеміст Станіслав Оріховський, який наголошував, що він є українцем і з радістю в цьому признається; професора Краківського університету Григорія Тичинського, який свої поетичні твори підписував як “Григорій з Самбора”, польських гуманістів того часу С. Кльоновича і Ш. Шимоновича, авторів поеми “Роксолянія”, присвяченої Львову та іншим галицьким містам, описам Волині, Галичини, Поділля, а також життю та побуту українських селян. Фактично тим самим вони (свідомо чи несвідомо) висунули ідею єдності українських земель.

Кінець XVI–поч. XVII ст. в історичному розвитку українського народу характеризується посиленням соціального та національно-релігійного гноблення. Як зазначав І. Франко, “тяжкі часи переживав наш український народ під польським пануванням у XVI віці. Унія Люблінська 1596 р. відлучила наші землі від Литви і прилучила їх безпосередньо до Польщі, а надто йшла до того, щоб завести на наших землях польські порядки. Ціль, до котрої вони змагали, була така, щоби нашу Полудневу Русь, що дісталася в польські руки, зовсім зілляти з Польщею, зробити з тих двох країн одну цілість” [16, с. 260].

Після Люблінської унії 1596 р. відбулися також значні зміни в національному самоусвідомленні українців. Насамперед це стосувалося української еліти, української шляхти. По-перше, в культурі вона почала орієнтуватися на своїх польських соціальних братів, перебираючи їхню мову, звичаї, побут тощо. За свідченням С. Соловійова, “аристократія західноруська почала слабнути в устремлінні своєму підтримувати руську віру та народність; осередок її діяльності був не на Русі, а в Короні Польській..., інтереси руські були для неї інтересами провінційними, і тому вона скоро охолола до них, як нижчих за неї...” [13, с. 78].

По-друге, спостерігаємо значний відхід української аристократії від православ'я, відсутність виразної національної школи. Як зазначено в антиуніатському памфлеті “Пересторога”, “і так це дуже зашкодило українській інтелігенції, що не могли шкіл і наук розширювати та засновувати: бо якби свою науку мали, тоді б за несвідомістю своєю не дійшли б до такої біди... Поляки, натомість, не маючи своїх наук, в науки римо-католицькі своїх дітей почали віддавати, які і віри католицької їх навчили, і так помалу науками своїми всю інтелігенцію українську до віри римської привели, навіть їхні нащадки з віри православної на римську вихрестилися та прізвища й імена повідміняли, так, якби ніколи й не знали, що вони нащадки благочестивих прародичів своїх” [11, с. 125–126].

Упродовж цього процесу з'являється низка діячів, які на теоретичному і політичному рівнях визначали головні ознаки українського етносу, своєю літературно-науковою, практичною діяльністю найбільше спричинилися опорові Риму, піднесенню та обороні національно-релігійної свідомості українців, а отже, сприяли зростанню національної самовідомості, національної ідеї. Зокрема, І. Франко називає К. Острозького, який зрозумів і чітко усвідомив той факт, що український народ треба просвітити, підняти його з темноти нецтва і рабства, адже лише освічений народ здатний усвідомити свою національну належність і захищати свої національні та релігійні права перед натиском латинізації. Для цього він організував академію в Острозі, запросивши до викладання в ній таких національно-свідомих українських вчителів, як М. Смотрицький, Г. Смотрицький, І. Княгиницький, монах Іов та ін., яких І. Франко називає “розумними і вченими русинами”. Ця академія творила міцний освітньо-культурний, літературний і національно-свідомий центр.

Надзвичайно важливе значення для пробудження національної свідомості українського народу мала літературно-наукова, практична діяльність тих українських діячів, твори яких увійшли в історію філософської думки під назвою “полемічна література”, яка охоплює величезні науково-теологічні трактати, історико-політичні памфлети, відкриті листи, тощо, поява яких була зумовлена конечною необхідністю боротьби українського народу за національно-релігійне визволення.

Однією з перлин полемічної літератури вважають твір “Пересторога”, в якому автор, як гуманіст-просвітитель, закликає сучасну йому громадськість до стійкої боротьби проти католицизму шляхом розвитку національної культури і школи в Україні. На його думку, занепад національної культури, мови, шкіл, письменства призводить до національного виродження, розкриває шлях до колонізації українського народу.

Автор докоряє церковним ієрархам за те, що вони “... від свого патріарха відцуралися, а Папі Римському присягнули, і таким чином, великі заворушення серед народу вчинили” [11, с. 125].

Ще одним твором, в якому національну ідею піднесено на високий рівень свого вияву, був “Апокрисис” Христофора Філалета, який засуджує політику польського уряду щодо українського народу і вимагає демократичних прав для українців. Автор із сумом зазначає, що після Брестської унії замість очікуваного покращення наступило погіршення, “великий смуток” в Україні. Філалет вказує, що на тілі свідомих українців повідкривалися рани, які дуже болять: не так від “гонителів римського визнання”, як “від відступників стародавньої віри грецької” [15, с. 98].

Українські полемісти, обстоюючи рідну віру, часто вдавалися до історичних екскурсів, аби пригадати сучасникам про їхній рід та обстоювати ознаки українського етносу, а отже,

і національну ідею з погляду історичного права. Це знаходимо у передмові “Віршів на погреб Сагайдачного Касіяна Саковича”, де автор із гордістю зазначає, що “за Олега Руського монархи плавали в човнах по морю і Царгород штурмували, а їх предки хрестилися Володимиром і в тій вірі статечно жили” [3, с. 156], а також у Захарія Копистенського, який пише, що коли князь Данило прийняв корону від Папи Римського, він, тим не менше, “...з костелом римським у вірі не об’єднався і віри своєї не зрадив” [7, с. 133].

Виняткове місце в українській полемічній літературі займає Іван Вишенський – борець проти соціального та національно-релігійного гноблення українського народу. Його суспільна позиція визначалася тим, що він орієнтувався на трудове, пригноблене й експлуатоване соціально, релігійно і національно селянство. Як зазначав І. Франко, “головну силу народу бачить Іван Вишенський не в пастирях, не в панах, а в стаді, в простім народі” [16, с. 276].

Літературна і релігійно-філософська спадщина І. Вишенського має форму “Посланий”, які пронизані глибоким патріотизмом, любов’ю до українського народу і є виразником його національної ідеї. У своїх творах він виступає великим патріотом рідної землі, закликаючи руський (український) народ очистити свою віру від забобонів, а також возвеличує слов’янську (українську) мову, рідну віру: “Перш за все очистіть церкву від усіляких зваб та єретичних забобонів і у простоті серця бога хвалить..., богові, співаючи простою нашою руською піснюю, дякуйте. При тому прихиліться до нашої східної православної віри усім серцем, душею й помислом без усякого сумніву” [2, с. 34].

Звичайно, українськими патріотами та державотворцями, які прислужилися до розвитку і становлення національної ідеї, були не лише православні діячі, але й уніати, які у своїх працях теж зверталися до історичного минулого України-Русі та прагнули відновлення її державності, адже, як слушно зазначав визначний церковний діяч М. Смотрицький, “не віра робить русина русином... а народження і кров руська...” [18, с. 83]. Організатори унії, зокрема митрополит М. Рогоза, єпископи І. Потій, Г. Балабан, К. Терлецький та інші православні владики насамперед були українськими ієрархами, які дуже добре розуміли внутрішній стан та суспільне становище православної церкви в польській державі, її роль та історичну місію в обстоюванні прав і свобод українського народу, в розвитку й утвердженні його духовності та національної свідомості, у захисті його національної самобутності, у збереженні його, як етносу, нації. Отож, підписавши унію, українські ієрархи зберегли обряд православної церкви, літургію, мову, все, що було пов’язане з українською традицією. Як зазначав головний організатор порозуміння з Римом Іпатій Потій, “...і ми тепер, приступаючи до згоди з Римлянами, того ж сповідування учителів Грецьких міцно тримаємося...” [10, с. 41]. Так, під опікою Папи греко-католицька церква залишилася українською, що вже, принаймні, на тому етапі суспільно-духовного життя України унеможливило насильницьку полонізацію русинів (українців) за допомогою латинізації.

Отже, полемічна література стала свідченням високого рівня національної свідомості українського народу, його повсякчасної готовності стати до оборони своїх національних, релігійних, соціальних і культурних інтересів.

Можна констатувати, що в XIV–XVI ст., незважаючи на несприятливі для українців національно-культурні, економічні й політичні обставини, національна самосвідомість, національна ідея все ж виражалася у формах усвідомлення відмінності власної території, мови, релігії, права, національної належності тощо.

Ідея свободи триває у всі роки історичного розвитку України, зокрема в часи козацьких виступів проти польського соціально-національного поневолення. Ідея свободи того часу виражається насамперед у державотворчих зусиллях козацької провідної верхівки та в прагненні здобуття національної незалежності України.

Отже, в другій половині XVI–на початку XVII ст. стає помітним становлення національно-свідомого українського міщанства, яке, за словами І. Франка, “у боротьбі за свої станові права... поступово приходять до думки обстоювати також свої релігійні та національні інтереси...” [17, с.109]. У значно гіршому становищі перебувало українське селянство, яке для успішної оборони своїх інтересів потребувало союзника, як і, врешті, всі інші соціальні групи українського етносу, що зазнавали важкого соціально-національного гноблення. Цим союзником виступило козацтво, що сформувався за рахунок середньої української шляхти, міщан та селян. Після вироблення релігійно-правових ідей, набуття досвіду політичної боротьби за їхню реалізацію відбулось поєднання різнорідних груп українського етносу в міцну, національно-свідому силу, яка здатна була виступити на боротьбу за здобуття власної національної незалежності. За словами В. Липинського, саме завдяки консолідації українського етносу в лавах козацького війська відбулась перемога Хмельницького у цій національно-визвольній війні [8, с. 15–16].

Консолідація нації в національно-визвольній війні була видатною віхою в історії становлення української національної самосвідомості, ідеї свободи, адже чи не вперше за всю історію визвольних змагань відчувалась так сильно єдність практично всіх верств українського народу. Провідну роль у подальшому єднанні та консолідації нації повинна була відіграти козацька верства – як найсильніший клас цієї нації. І це, певною мірою, їй вдалося зробити. За словами В. Липинського, “подібно як шляхта польська сотворила поняття державності польської і нації польської, козащина українська сотворила поняття державності й нації української. І навіть географічно-провінціальна назва козацької території – воєводств Київського, Чернігівського і Брацлавського – стає назвою національної території і назвою нації. З того часу терміни “Україна” і “український”... починають витіснити старі терміни “Русь” і “руський”... І як поняття шляхетної Речі Посполитої стало синонімом польської держави, так поняття козацького Війська Запорізького стало за Хмельницького синонімом новоповсталого держави української” [8, с. 53–54].

Ідея свободи все ж відображається у створенні державних установ на козацькій території, в організації регулярної армії, налагодженні активних стосунків з іншими державами. Та й сам Б. Хмельницький, як видно з джерел, досить впевнено і свідомо відчував себе правителем цієї козацько-української держави. Зокрема, він заявив представникам Речі Посполитої: “Правда, що є я дещо лиха людина, але мені Бог дав те, що є єдиним володарем і самодержцем Руським» [4, с. 118]. Бачимо також чітке усвідомлення Б. Хмельницьким єдності всіх українських земель, яка має історичні коріння і сягає у давнину. Тому гетьман із деякою ностальгією за минулим зазначає: “...Достеменно наші зі стародавніх часів землі та провінції козацько-руські, сарматські від Поділля і Валахії по Віслу і аж до самого Вільно і Смоленська. Мав наш край довгі і просторі кордони, включаючи землі Київську, Галицьку, Львівську, Холмську, Белзьку, Подільську, Волинську, Перемишльську, Мстиславську, Вітебську й Полоцьку” [14, с. 79].

Надзвичайно позитивне значення для українського національного відродження, ідеї свободи українського народу мали козацькі літописи, появу яких спричинила козацьчи-

на, національно-визвольна війна та Переяславська угода з її трагічними для української національної справи наслідками. Особливо важливими є три козацькі літописи – Самовидця, Г. Граб'янки і С. Величка. Ці автори, які охоплюють величезну кількість документального матеріалу, у своїх літописах є великими патріотами своєї батьківщини. Зокрема, Самовидець, літопис якого охоплює події 1648–1702 рр., мовою, наближеною до народної, обурюється з приводу того, що в Московщині козаків вважають за “нізащо”, а Г. Граб'янка з почуттям великої гордості за свою батьківщину подає слова Б. Хмельницького, звернені до українських козаків, сповнені відвагою, любов'ю до України та її славного минулого: “Браття, славні молодці війська запорізького! Пробив час, візьміть зброю і щит віри вашої, закликайте на допомогу Господа, і не лякайтеся пихатої сили ляхів..., згадайте давніх воїнів українських, котрі, хоч і невірні були, та все ж своєю відвагою на всіх страх наганяли. З того ж тіста і ви зліпліні. Сини воїнів хоробрих, проявіть мужність свою. І вам на віки віків славу (з повеління господнього) запишуть, хай надія на Бога не осоромить вас!” [9, с. 40–41].

Третім літописним зведенням було “Сказаніє о войне козацкой з поляками чрез Б. Хмельницького”, автором якого був С. Величко і яке написано тодішньою літературною мовою (причому, крім книжної, є і жива народна мова). Автор літопису подає універсал Острянина, зміст якого сповнений чітким усвідомленням єдності всієї української нації: “... Скинуги з Божою допомогою з вас, народу нашого православного, ярмо, неволю і польську тиранію, щоб помститися також за вчинені образи і розорення вам, братам нашим, шляхетно уродженим, і всьому суспільству руського народу, що мешкає в Малій Росії по обидві сторони Дніпра” [1, с. 294].

Отже, визвольна війна 1648–1654 рр. є одним із проявів в історії становлення та реалізації ідеї свободи, яка започаткувала нову епоху в боротьбі народу за національну незалежність та створення самостійної держави.

Оцінюючи роль Богдана Хмельницького у становленні ідеї свободи, необхідно зазначити, що саме він наголошував на величчї перемоги українського народу над польською шляхтою і вірив, що “Русь буде панувати дуже скоро.” Гетьман порушив справу з'єднання всієї території українських земель, перший запровадив до офіційних документів назву “Україна”. Він “... відбудовував націю серед гуркоту падаючих руїн старої, ним же розвалені Речі Посполитої. Він усував ті руїни і одночасно укріплював західну культуру на Україні в обличчю постійної татарської й московської небезпеки зі Сходу..., і, що найважливіше, він свою безмежну, фанатичну відданість державній українській ідеї вміє передати цілому своєму оточенню, цілій, ним вихованій, українській аристократичній верстві. Бо коли весь довгий період нашої історії, що настав по смерті Богдана, слушно прозвано “Руїною”, то пам'ятаймо, що руйнувалось сотні літ тільки те, що він на протязі десятих літ збудував” [8, с. 135–136, с. 139–140].

Після завершення національно-визвольної боротьби українського народу під проводом Б. Хмельницького та союзу з Московією перед козацтвом, як провідником та інтегратором українського народу з його поняттям власної мови, релігії, права, постала нова ворожа сила в особі Московської держави, що було дуже несподівано, адже досі весь теоретичний і практичний запал був спрямований проти Польщі та католицизму. Ця нова ворожа сила застала українців невідготовленими до оборони. Не мало часу на консолідацію й козацтво, яке, зазнаючи протидій із боку Москви, змушене було маневрувати заради збереження тих залишків єдності, яка об'єднала український народ у національно-визвольній війні.

Незважаючи на це, ідея свободи, як чинник державотворення, у своєму історичному розвитку не припинила існування, проявляючись у різних сферах суспільно-духовного життя України.

Великий вплив на формування національної свідомості українського народу та продовження безперервного розвитку і становлення ідеї свободи мала “Конституція прав і свобод Запорозького війська”, укладена 5 квітня 1710 року Пилипом Орликом. Ця конституція є визначним українським народно-політичним документом, в якому яскраво відобразилися тогочасні ідеали української нації. Автор прагнув зв’язати воедино уривки минулого України та окреслити модель суспільства, яка вмістила б головні здобутки нації. Ідеї, висловлені в цьому документі, є наслідком майже тисячолітнього розвитку України, свідченням високого рівня самосвідомості нації, її політичної культури. Цей документ постав як уречевлена ідея української державності у формі Гетьманщини.

Отож, у першому пункті визначено виняткові права православної віри в Україні: “... Не давати дозволу на проживання в Україні послідовникам чужої віри..., щоб лише єдина православна віра... навічно була утверджена..., щоб вона буяла і розквітала, мов троянда поміж терням, між чужими релігіями сусідніх держав” [12, с. 23–24].

У наступних пунктах автор обґрунтовує нагальну необхідність очищення Дніпра і всієї території Запорозького Низового війська від “укріплень і фортець московитів”, а також повернення запорожцям прав на “Дніпро увесь згори, від Переволочної, аж до самого гирла”, а також територію “Полтавського полку та Кодацьку фортецю з усіма угіддями”.

Пилип Орлик окреслив також контури політичного устрою української держави: “З тими генеральними старшинами, полковниками і генеральними радниками повинен теперішній ясновельможний гетьман, а також його наступники радитися про безпеку Вітчизни, про спільне благо і про всі громадські справи”, а також “відкинувши лихі заздрощі і мстиві намісли, давати слухні поради в такий спосіб, щоб не заподіяти тим ані урази честі гетьмана, ані шкоди справам Вітчизни, – нехай обминуть її лихо і згуба!” [12, с. 31–32].

Особливо патріотично звучить присяга Пилипа Орлика, в якій він зобов’язується ревно дбати “про суспільне благо і соборність Матері-Малоросії”, “зміцнювати, скільки змоги, хисту і сил, права і вольності Війська Запорозького”, “не входить в жодні змови з чужими державами і народами, а також у межах Вітчизни, що замишляли б їй згубу і будь-яке лихо” [12, с. 47].

Ідея свободи глибоко виражена в одному з найвизначніших творів цієї епохи – “Історії Русів”, що є систематичним історіософським обґрунтуванням права України на свою державність. Центральна постать твору – Б. Хмельницький, якого невідомий автор шанує за повернення Україні незалежності. Автор “Історії Русів” також свідомо проводить ідею історичного права української шляхти “за взірцем усіх народів і держав”. Оповідаючи про Переяславську угоду, він наголошує головні, на його думку, пункти: “...Аби перебувати козакам на всіх колишніх угодах і пактах, укладених з Польщею і Литвою... і по них користуватися всіма перевагами і свободами вічно і без жодної відмінності; ... щоб власність всіх родів, маєтків їхніх і придбання їх, непорушно при них і нащадків їхніх перебувала вічно під охороною прав їх стародавніх Руських..., щоб у діла їхні та судилища ніхто інший не входив і не вмішувався, а самі вони судитися і управлятися між собою повинні за своїми правами і своїми обраними з-поміж себе суддями та начальниками” [6, с. 167]. Автор говорить про ці права як про привілей “уряду національного”. Він нагадує також про козацькі права, як про “шляхетські, природні, що від найдавнішої давнини були у них безперервно і під титулом лицарства всіма угодами і привілеями їм підтвержені...” [6, с. 168].

Характерним є зміст прокламації гетьмана Мазепи до свого війська, яка пройнята прагненням незалежності України та єдності її народу, вимогою "...поставити країну нашу в той стан держав, у якому вона була перед володінням Польським, із своїми природними Князями та з усіма колишніми правами і привілеями, що вільну націю означають..., звільнити нас від рабства та зневаги і поновити на найвищому ступені свободи та самодержавства. Відомо ж бо, що колись були ми тими, що тепер московити: уряд, первинність і сама назва Русь від нас до них перейшло" [6, с. 259].

Принципові, концептуальні ідеї державності, викладені у творі, звучать актуально і сьогодні, через два століття після його створення. В основі державності має бути національний уряд, що обирається згідно з правом і традиціями народу: "Верховний начальник і Господар землі Руської і народу того має бути Гетьман, обраний чинами і військом з-поміж себе вільними голосами..." [6, с. 139].

Отже, ідея свободи, виражена у суспільно-духовному житті українського народу періоду XIV–XVIII ст., показала себе явищем багатограним і таким, що постійно шукає нові шляхи свого вираження у всіх ділянках суспільно-політичного, літературно-духовного життя України.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Величко С. Літопис. К.: Дніпро, 1991. Т. 1.
2. Вишенський І. Порада (Книжка) // Твори. К.: Дніпро, 1986. С. 19–141.
3. Вірші на погреб Сагайдачного Касіяна Саковича. Передмова // Хрестоматія давньої української літератури. К., 1949. С. 156–158.
4. Воз'єднання України з Росією: Документи і матеріали. М.: Б. в., 1954. Т. 2.
5. Грушевський М. Духовна Україна. К.: Либідь, 1994.
6. Історія Русів. К.: Радянський письменник, 1991.
7. Копистенський З. Палінодія или книга оборони // Хрестоматія давньої української літератури. К., 1949. С. 131–134.
8. Липинський В. Україна на переломі: 1657–1659. Філадельфія, 1991.
9. Літопис гадяцького полковника Г. Граб'янки. К.: Б. в., 1992.
10. Пашук А. Церква і незалежність України. Львів, 1998.
11. Пересторога // Хрестоматія давньої української літератури. К.: Радянська школа, 1949. С. 124–130.
12. Перша Конституція України Гетьмана Пилипа Орлика 1710 р. К.: Веселка, 1994.
13. Соловьев С. История России с древнейших времен. М., 1961. Кн. V. Т. 9–10.
14. Універсал Хмельницького // С. Величко. Літопис. К.: Дніпро, 1991. Т. 1. С. 78–82.
15. Філалет Х. Апокрисис // Хрестоматія давньої української літератури. К., 1949. С. 96–100.
16. Франко І. Іван Вишенський, його час і письменська діяльність // Зібрання творів: У 50 т. К.: Наукова думка, 1983. Т. 28. С. 260–278.
17. Франко І. Южнорусская литература // Зібрання творів: У 50 т. К.: Наукова думка, 1984. Т. 41. С. 101–161.
18. Яременко П. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. К.: Наукова думка, 1986.

AN IDEA OF FREEDOM IN SOCIAL AND SPIRITUAL LIFE OF UKRAINE IN THE XIV–XVIII-TH CENTURIES

Andriy Nakonechnyy

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

A process of development of national idea is considered in the period of cossacs' uprisings under the leadership of Khmelnytskyi against a social and national enslavement of the Ukrainian people, and also in the period of Hetmanshchyna (Hetman leadership). It is proved that the national idea of that time is expressed in the state-creative efforts of the cossacs' ruling clique, in aspiration of gaining national independence of Ukraine, in elaboration (formation) of the religious-legal ideas, in consolidation of heterogeneous groups of the Ukrainian ethnos in a strong nationally conscious force, in creation (formation) of state establishments on the cossacs' territory. A creative activity of the thinkers which at the theoretical and political levels determined the main features of the Ukrainian ethnos is investigated; they, due to their literary-scientific and practical activity, caused a getting up and defense of the national and religious consciousness of the Ukrainians, and consequently, were gave rise to the growth of national consciousness and national idea.

Key words: freedom, national idea, independence, nation, people.

ИДЕЯ СВОБОДЫ В ОБЩЕСТВЕННО-ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ УКРАИНЫ XIV–XVIII ВВ.

Андрей Наконечный

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: dfilos@franko.lviv.ua*

Рассмотрено процесс развития национальной идеи в период казацких выступлений под предводительством Хмельницкого против социально-национального угнетения украинского народа, а также в период Гетманщины. Доказано, что национальная идея того времени выражается в государственных усилиях казацкой ведущей верхушки, в стремлении получения национальной независимости Украины, в выработке религиозно-правовых идей, в объединении разнородных групп украинского этноса в крепкую национально-сознательную силу, в создании государственных учреждений на казацкой территории. Исследована творческая деятельность мыслителей, которые на теоретическом и политическом уровнях определяли главные признаки украинского этноса, своей литературно-научной, практической деятельностью больше всего привели к подъему и обороне национально-религиозного сознания украинцев, а, следовательно, способствовали росту национального самосознания, национальной идеи.

Ключевые слова: свобода, национальная идея, независимость, нация, народ.

Стаття надійшла до редколегії 23.05.2013

Прийнята до друку 24.06.2013

УДК 530.145:122:1(35)

ФІЛОСОФІЯ СХОДУ І СУЧАСНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПРОБЛЕМИ ВИМІРУ У КВАНТОВІЙ МЕХАНІЦІ

Олександр Попель

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Драгоманова, 50, Львів, 79005, Україна,
e-mail: otrapel@ukr.net*

Наведено порівняльний аналіз процесу виміру в класичній і квантовій фізиці. Він приводить до необхідності перегляду ролі дослідника та його свідомості в процесі взаємодії суб'єкта з навколишнім матеріальним світом. Світоглядні аспекти, які стосуються процесу виміру у квантовій фізиці, приводять до висновку, що вчений не є стороннім спостерігачем матеріального світу, який існує незалежно від нього, а стає його частиною такою мірою, що впливає на властивості спостережуваних об'єктів. Іншими словами, людина стає невіддільною частиною світобудови, а тому класичне уявлення про існування об'єктивної, незалежної від свідомості людини матерії втрачає зміст. Отже, світоглядне трактування проблематики квантової теорії виявляється значно ближчим до філософських побудов Сходу, ніж до близької нам філософії західного світу.

Ключові слова: квантовий світ, вимір, суб'єкт, об'єкт, індуїзм, буддизм, даосизм.

Квантова механіка є річчю в собі ("res in se"), доки вона не наповнена інтерпретацією своїх висновків, отриманих мовою математики. Без такої інтерпретації вона не існує, бо її адекватність Природі може бути підтверджена лише взаємодією людського розуму з відповідними матеріальними об'єктами. Ця взаємодія потребує використання приладу, що задуманий, спроектований і виготовлений дослідником. Такий прилад належить макросвітові, його конструкція ґрунтується на тих поняттях макросвіту, які відображають макросвіт у свідомості людини. Для зручності далі взаємодію людини за допомогою приладу з об'єктом називатимемо виміром. Отже, квантова механіка стане елементом знання у загальноприйнятому розумінні, коли буде налагоджено зв'язок між висновками логічних побудов, що мають форму математичних символів, у тому числі чисел, і показами приладів, які сконструйовані для підтвердження цих висновків. Процедура виміру охоплює три такі елементи: досліджуваний об'єкт, мислення людини, де фіксується відповідна «картина» цього об'єкта, і місток – прилад, який розглядаємо як певний інформаційно-понятійний канал. Він містить матеріальну сутність, яка складається з носіїв (провідників) інформації і сигналів (імпульсів – звукових, електричних, оптичних тощо), у яких закодована інформація, отримана від об'єкта. На виході цього каналу маємо отримати вже декодовану інформацію, яку наш мозок здатний сприйняти. Змістовно-понятійне наповнення цієї інформації є ідеальною складовою інформаційно-понятійного каналу.

У класичній фізиці вимір виконують над об'єктом макросвіту, який є джерелом понять, що сформувалися завдяки сприйняттю нашими органами чуттів навколишнього світу і які

цей об'єкт адекватно описують. Тоді проблема декодування є тривіальною. Іншими словами, у цьому випадку ми “розмовляємо” з об'єктом однією мовою і тому легко можемо з ним “порозумітися”. Тобто у випадку, коли ми не знаємо стану фізичної системи або знаємо його неповністю, виконуємо вимір і доповнюємо ту інформацію, якої нам бракувало. Не існує жодних принципових обмежень для отримання інформації про стан фізичної системи, тобто про числові значення повного набору величин, якими фізичний стан характеризують у рамках класичної фізики. У цьому разі не виникає жодних сумнівів щодо того, як ця інформація пов'язана зі станом системи до вимірювання – вона просто виражає цей стан.

Наприклад, якщо ми виміряли швидкість літака, що пролітає над нами, і з'ясували, що вона дорівнює 700 км/год, то дивним було б питання, якою ця швидкість була до моменту вимірювання. Адже саме для визначення швидкості літака, коли він пролітав над нами, було виконано вимірювання – у підсумку ми з'ясували, що вона була 700 км/год. Така ситуація є простою до тривіальності – у точці простору над нами (положення літака) він мав швидкість 700 км/год!

Проста картина виміру в класичній фізиці зумовлена тим, як у класичній фізиці розуміють реальність. А саме: реальність – усе те, що існує об'єктивно незалежно від вимірювань. Вимір дає лишень ту чи іншу інформацію про реальність. Наша свідомість просто фіксує відповідну інформацію, а сам факт усвідомлення нею фізичного стану літака (місце його знаходження і його швидкість) аж ніяк не може вплинути на траєкторію його переміщення.

У мікросвіті, який підпорядкований законам квантової механіки, такої простої картини нема, бо класичне поняття реальності і класичне уявлення про неї несумісне з квантовою теорією. Розглянемо вимірювання швидкості мікрочастинки (наприклад, електрона). Припустимо, що вона виявилася 10^7 см/с. Декодування цієї інформації має відбуватися згідно з квантово-механічним розумінням процесу виміру. У цьому випадку питання, якою була швидкість частинки до моменту вимірювання, позбавлена сенсу! У квантовій механіці стверджують, що до моменту вимірювання частинка взагалі не мала якоїсь визначеної швидкості. Щойно внаслідок вимірювання й усвідомлення його результату ми стверджуємо, що швидкість становить 10^7 см/с – саме вимір зробив її такою. Що все-таки стверджує квантова механіка про швидкість частинки до виміру? Відповідь дає один з фундаментальних принципів квантової механіки – принцип суперпозиції [1]. Згідно з ним, до вимірювання стан частинки зосереджував (був суперпозицією, містив у собі) стани з усіма сумісними з умовами експерименту значеннями швидкостей. Процес виміру, зорієнтованого на визначення швидкості частинки, з цього суперпозиційного стану виділив один – стан зі швидкістю 10^7 см/с. Повторення експерименту за таких самих початкових умов швидше за все дасть інше значення швидкості. Багаторазове (хоча б сотні, ліпше – тисячі разів) повторення експерименту виявить спектр швидкостей, що входять до початкового суперпозиційного стану – ми отримаємо їхній розподіл за числовими значеннями. Саме до такого розподілу приводить застосування математичного апарату квантової механіки – за його допомогою можна лишень визначити імовірності. Це означає, що перед виміром ми можемо лишень сподіватись якогось конкретного результату з деякою імовірністю. І тільки багаторазове повторення виміру дасть нам статистику значень швидкостей, що узгоджуватиметься з передбаченням, отриманим унаслідок квантово-механічних обчислень відповідних імовірностей. Отже, “декодування” інформації, отриманої внаслідок виконання виміру над об'єктом мікросвіту, можливе лише мовою ймовірностей. Це і визначає те, що називають статистичним характером квантової теорії.

А як виглядає ситуація щодо місцезнаходження частинки (її координат)? Як і у випадку зі швидкістю, квантова механіка може дати лишень можливу статистику значень координат, тобто імовірності тих чи інших місцезнаходжень частинки, сумісних з умовами експерименту, проте вже принципово іншого. Якщо експеримент зорієнтований (приготовлений) на вимірювання швидкості, то він принципово не застосовний для вимірювання координат, і навпаки. Якщо частинка перебуває в стані з точним значенням імпульсу p (добуток маси на швидкість), то квантова механіка принципом невизначеності Гайзенберга [2] стверджує, що вона з однаковою імовірністю може перебувати будь-де у Всесвіті. Якщо її стан є суперпозиційним зі спектром імпульсу в деяких межах Δp , то імовірності положень x відмінні від нуля в межах Δx , причому добуток $\Delta p \Delta x \geq \hbar$, тобто не може дорівнювати нулю – якщо зростає Δp , то зростає проміжок її можливих положень Δx , і навпаки. Це і є причиною неможливості в одному експерименті визначити і швидкість (імпульс), і її координати (положення), бо такі дві характеристики несумісні між собою. Ця ситуація є абсолютною протилежністю до ситуації у класичній фізиці, де стан системи (тобто реальність) передусім визначена парою значень: координата–імпульс, точне одночасне вимірювання яких обмежене хіба що точністю використуваних засобів, тобто є проблемою суто технічною. Щодо збільшення точності приладів класична фізика не накладає жодних обмежень, тобто в її рамках одночасне $\Delta x \rightarrow 0$ і $\Delta p \rightarrow 0$ є принципово можливим. У квантовій механіці, як уже зазначено, ситуація цілком інакша. Визначення положень та імпульсів потребують використання принципово різних пристроїв. В одному випадку із суперпозиційного стану вимір приготує стан з певним значенням координати – якусь одну дійсність, у іншому – стан з певним значенням імпульсу – якусь іншу дійсність!

Нільс Бор і Вернер Гайзенберг наприкінці 20-х років XX ст. запропонували так звану копенгагенську інтерпретацію процесу виміру у квантовій механіці, яка здобула загальне визнання, хоча майже 20 років її не сприймали, зокрема Айнштайн. Наведений вище аналіз виміру у квантовій механіці ґрунтувався саме на її копенгагенській інтерпретації. Крім уже зазначених принципів, ця інтерпретація охоплює так званий принцип доповнювальності Бора [2], який стверджує, що вимірювання таких величин, як положення й імпульс, потребують постановки різних експериментів, про які можна говорити, що вони доповнюють один одного. Додамо, що серед фізичних характеристик, якими послуговуються для опису стану фізичної системи, існують інші пари величин (енергія–час, кут–момент імпульсу), які підлягають принципу невизначеності Гайзенберга і, відповідно, принципу доповнювальності Бора.

Отже, зробимо два висновки.

По-перше, квантова теорія для інтерпретації результатів вимірів змушена користуватись мовою ймовірностей. Тобто ми ніколи не можемо точно стверджувати, де перебуває мікро-частинка у вибраний момент, який імпульс вона має і, відповідно, передбачити, як відбуватиметься той чи інший атомний чи субатомний процес. Усе, що можна передбачити, є відповідними ймовірностями. Узагальнюючи результати вимірів, ми стверджуємо, що частинка не стільки перебуває в конкретний момент у конкретному місці, скільки може перебувати, не який має імпульс, а який вона може мати, атомні явища не стільки відбуваються певним чином, скільки можуть відбуватися тим чи іншим способом. Мова ймовірностей є платою за те, що в процедурі виміру у тріаді: об'єкт – інформаційно-понятійний канал – людина, дві останні складові належать до класичного світу, а перша – об'єкт – до мікросвіту, де не

застосовні закарбовані в нашій свідомості спілкуванням з Природою класичні поняття. І не існує, і ніколи не існуватиме можливість уникнути цієї парадоксальної ситуації, бо для опису результатів експерименту ми не маємо нічого іншого в розпорядженні. Зокрема, про цю парадоксальність Айнштайн висловився так: «Я не можу повірити, що Бог грає в кості!». Другий висновок стосується того факту, що процес виміру формує стан частинки, якого не існувало до моменту її взаємодії з приладом. Однак, це відбувається за участю людини, яка свідомо ставить відповідний експеримент! Тобто процесом виміру людина формує ту чи іншу реальність – творить її. Тому вона стає частиною цієї реальності, від якої її не можна відділити. Така ситуація породжує необхідність переосмислення філософського погляду на природу світобудови, на місце і роль людини та її свідомості в цій світобудові. Необхідність використання для опису мікросвіту понять, нав'язаних нам макросвітом, має наслідком те, що виділення як окремих частин тріади об'єкт – інформаційно-понятійний канал – людина вже не йдеться. Людина стає невіддільною частиною із зовнішнім світом, а тому класичне уявлення про існування об'єктивної незалежної від свідомості людини матерії втрачає зміст.

Перш ніж перейти до короткого огляду концепцій східної філософії (короткий огляд концепцій різних напрямів східної філософії наведено, зокрема, у [3]), які значно ближче до квантових уявлень про світобудову, ніж сформована в західному світі філософська парадигма розділення природи на дві незалежні сфери – сфера матерії та сфера свідомості. Нагадаємо, що мовою квантової механіки, як і будь-якої іншої фізичної теорії, є математика. Математичний бік квантової теорії незчисленну кількість разів експериментально перевіряли і сьогодні він є загальноприйнятим описом явищ мікросвіту – послідовним і позбавленим суперечностей. Проте, як тільки заходить мова про спроби на підставі квантових уявлень про природу мікросвіту сформувані бачення світобудови, то тут твердий ґрунт, на якому стоять “квантові” фізики-прагматики, котрих не хвилюють філософські побудови, починає втікати з-під ніг. Такі спроби можуть ґрунтуватися на інших філософських парадигмах, зокрема, притаманних філософії Сходу.

Спочатку нагадаємо погляди античного світу й пізнішого періоду в Європі на світобудову.

Ранні греки (мілетська школа) пропагували моністичний погляд на світ – нема різниці між живою і неживою матерією (матерією і духом), усі речі наповнені божествами (Фалес); увесь Всесвіт – єдиний організм, що володіє “космічним диханням” (Анаксимандр). Ці погляди дуже близькі до поглядів давніх індійських і китайських філософів. Така подібність найяскравіше виявилася в поглядах Геракліта – усі зміни є результатом циклічних взаємодій різних пар протилежностей, причому кожна пара протилежностей становить єдине ціле. Те, що єднає протилежності, фігурує в Геракліта як «логос», який є над цими протилежностями.

Розділення єдності почалося в VI–V ст. до н.е. – школа філософів з Елеї, згідно з якою, розумне і персоніфіковане Божество стоїть над світом і ним керує. Парменід з цієї школи вважав, що маємо справу з нероздільною речовиною, яка володіє властивостями, що здатні змінюватися. Ця думка дала поштовх Левкіпу та Демокріту зробити висновок, що ця нероздільна матерія є сукупністю якнайдрібніших і далі неподільних одиниць матерії – атомів, які, з'єднуючись і роз'єднуючись, породжують усі зміни в навколишньому світі. Так було започатковано розділення на дух і матерію. Матерія складається з абсолютно пасивних і неживих атомів, що рухаються в пустоті. Причина їхнього руху асоціювалася із зовнішніми силами, які мали ідеальний духовний характер і не мали нічого спільного з матерією.

Після того, як ідея про розділення духу і матерії вкорінилася, філософи давнини почали цікавитися духовністю, людською душею і проблемами етики. Їхні здобутки систематизував Аристотель, погляди якого не піддавали сумніву аж до епохи Відродження. Щойно у XV ст. з'явився інтерес до природи, а гіпотези почали піддавати експериментальній перевірці. Нарешті, Г. Галілей започаткував сучасну науку, коли з'єднав математику і дослід. Надалі у Європі запанував погляд про повне розділення природи на дві незалежні складові – область свідомості і область матерії, що сталося завдяки працям Рене Декарта. Результатом такого картезіанського розділу було утвердження механістичного світосприйняття, який дав змогу І. Ньютону збудувати свою механіку, що стала фундаментом класичної фізики. Філософія Декарта не тільки була важливою для розвитку класичної фізики, а й створила увесь західний спосіб мислення, який панує сьогодні. У цій філософії людина ототожнює себе зі своїм розумом, а не з усім організмом, сприймає себе як деяке “его”, що існує “всередині” тіла: “Мислю, отже існую”. Картезіанське розділення і механістичний світогляд сприяли розвитку класичної механіки, теорії електромагнетизму і техніки. Нова фізика XX ст. переборює обмеженість картезіанського розділення і повертає нас до ідеї єдності, яку висловлювали найдавніші філософи Греції і яке є головним стрижнем філософії Сходу. Наведемо ті найголовніші моменти філософії Сходу, які найбільш співзвучні зі світоглядними аспектами сучасної квантової фізики.

На відміну від західних картезіанських механістичних поглядів, східні філософи дивляться на всі предмети і явища, які чуттєво сприймають, як на різні взаємопов'язані патерни – аспекти єдиної вищої реальності, до якої належить і є її невіддільною частиною кожний індивідум. Хоча релігійні філософські течії, як, наприклад, індуїзм, буддизм чи даосизм, мають свої відмінності, і кожна з яких, відповідно, складається з великої кількості тісно пов'язаних духовних учень і напрямів, головні риси їх подібні. Часто ці вчення називають “східним містицизмом”. У філософіях західного світу можна знайти багато містичного, проте ця складова завжди була відокремлена, тоді як містичні школи Сходу були основою більшості його релігійних філософських систем.

Насамперед зазначимо, що філософії Сходу притаманна релігійність. Вони ставлять собі мету безпосередньо містично сприймати світ, що є елементом релігійної практики. Найсильніший зв'язок між релігією і філософією притаманний індуїзму. Індуїзм не можна назвати ні філософією, ні релігією у звичному сенсі кожного з них. Джерелом ідей індуїзму є Веди – збірники творів анонімних авторів. Розрізняють чотири збірники вед, що датовані між 1500 і 500 рр. до н.е. Для практичного вжитку Веди знайшли втілення в різноманітних епосах, популярних переспівах і оповідях, які ввібрали в себе обширну і квітчасту індійську міфологію. Найбільш поширеним є епос Магабгарата, у якому у формі бесіди бога Крішні і воїна Арджуни другий отримує настанови щодо сутності світу. Головною думкою є така, що різноманітність речей і явищ, які нас оточують, утілюють у собі одну й ту ж вищу реальність, які називають Брахман. Це поняття, моністичне за суттю, треба розуміти як “дух”, божественне начало, що є внутрішньою суттю всіх речей. Брахман – безконечний і перевершує всі можливі уявлення. Його не можна сприймати розумом і адекватно описати за допомогою слів. Про нього в Упанішадах написано: “Недосяжна, вища Душа, безгранична, ненароджена, не підлягає обговоренню, не допускає думок”. Тому індуси говорять про це божественне начало, використовуючи мову міфології. Різні аспекти Божественного отримують імена різних богів. Однак не виникає сумніву, що всі вони – тільки втілення

однієї єдиної вищої реальності. Індуїзм надає своєму вченню форму міфів, використовуючи метафори, символи, поетичні образи, порівняння й алегорії. Логіка і здоровий глузд не накладають якихось особливих обмежень на мову міфології. Сам Брахман – великий чарівник, який перетворює самого себе у все суще і навпаки, використовуючи магічну творчу силу. Тому всі наявні навколо нас форми відносні, плінні, постійно змінюються. Рушійною силою цих змін є карма, що пов’язує в собі принцип, дію, початок і кінець. Саме карма не дає змоги нам діяти вільно і незалежно, облутує, наче ланцюгами, нас і не дає звільнитись від мінливого світу, який ховає від нас вище Божество – Брахмана. Щоб його осягнути, відчутти, що все навколо є воно, що тільки воно становить істину сущого, треба звільнитись від усього, що тече і змінюється, а головне – розірвати ланцюги карми. Такий стан називають “звільненням”, він є основним змістом індуїзму. На самій вершині цього змісту – сприйняття Брахмана як неперсоніфіковане метафізичне поняття, позбавлене будь-якого міфологічного змісту. “Звільнення” досягають обов’язковою щоденною практикою, спрямованою на злиття з Брахманом – так званою медитацією. Один зі способів такої медитації відомий під назвою йога – спряження, що означає з’єднання душі індивідуума з Брахманом. Є декілька шкіл йоги, де використовують різні фізичні вправи і, що суттєво, різні психопрактики. Для індуїстів злиття з Божеством досягається, частіше за все, через поклоніння якомусь із богів, що є втіленням і персоніфікацією окремих властивостей Брахмана. Серед них – три найпопулярніші: Шіва – Космічний Танцюрист, у ритмі танцю якого пульсує безконечне дихання Всесвіту; Вішну, функція якого – оберігати цей Всесвіт, і Шахті – Божественна Мати, яка в багатогранності своїх проявів втілює жіноче начало і жіночу енергію Всесвіту.

Для нас суттєво усвідомити, що вся різноманітність богів індійської міфології з усіма їхніми втіленнями і переродженнями є проявом однієї й тієї ж божественної реальності, різноманітних аспектів безмежного, всюдисущого і у найвищій мірою недосяжного розумом Божества – Брахмана.

Якщо в індуїзмі першочергову увагу приділяють міфології і ритуалам, то в буддизмі – психології. Виникненням буддизму завдячує людині – Сіддхарту Гаутамі, який згодом отримав ім’я Будда. Він жив у середині VI-го ст. до н.е. в Індії. Зазначимо, що в цьому столітті також жили й творили Конфуцій і Лао-цзи в Китаї, Заратустра в Ірані, Піфагор і Геракліт у Греції. Будду цікавило, головню, людське життя з його стражданнями і розчаруваннями. Він назвав причини страждань і спосіб їхнього подолання. Skorиставшись уже традиційними поняттями індуїзму, наприклад, карма чи нірвана, він дав їм нове не лише психологічне тлумачення. Один з головних і високоінтелектуальних напрямів буддизму Махаяна – “Велика колісниця” – відкидає абстрактні міркування і вважає інтелект лише одним із засобів, що допомагають розчистити шлях для безпосереднього містичного прозріння, яке отримало назву “пробудження”. Основний зміст пробудження полягає в тому, щоб покинути світ інтелектуальних розмежувань та дихотомій й опинитися у світі позамисленого, нероздільного і недиференційованого “такого”. Перебуваючи в стані глибокої медитації, він відчув неперевершений стан абсолютного пробудження, коли всі попередні міркування, пошуки й сумніви втратили сенс і свою вартість. Саме тому ця людина отримала ім’я Будда, що означає “пробуджений”.

Своє просвітлення Будда описав у вигляді Чотирьох шляхетних істин. Перша стверджує, що для людського існування характерні розчарування і страждання. Розчарування

має корінням наше небажання визнати той очевидний факт, що все довкола нас минуше. “Усі речі виникають і зникають”, – говорив Будда. Страждання виникає тоді, коли людина починає опиратись течії життя і хоче втримати щось стійке, незмінне – чи це речі, явища, люди, чи думки, коли вона не хоче усвідомити, що “його”, “мене”, чи будь-кого іншого чи чогось іншого – постійних і незмінних – не існує.

Друга істина пояснює причину страждань, якою є наша прив’язаність до життя і всіх його проявів, що породжене непорозумінням. Непорозуміння полягає в тому, що ми намагаємося розділити світ, який сприймаємо органами чуття, на окремі й самостійні частини і таким способом втілити змінювані форми реальності у фіксованих категоріях мислення. Коли ми так думаємо, то нас очікує розчарування за розчаруванням, утворюється замкнене коло, оберти якого у вигляді народжень і смертей мають рушійну силу – карму – неперервний ланцюг причин і наслідків.

Згідно з третьою істиною, можна припинити цей потік страждань і розчарувань, вивратися з пут карми і досягти повного звільнення, яке називають нірваною, стану, що його не можна описати якимось детальніше, бо цей стан є за межами інтелектуальних понять. Досягти нірвани – означає пробудитися, просвітитися, стати Буддою.

Четверта шляхетна істина визначає як позбавитися страждань. Для цього треба дотримуватись шляху Восьми кроків. Два перші ведуть до правильного розуміння людського життя, чотири наступні – це правила, які визначають цей шлях – він має бути рівновіддаленим від протилежних крайностей – Серединний шлях. Два останні кроки ведуть до правильного усвідомлення, правильної медитації і безпосереднього містичного сприйняття реальності – кінцевої і вищої мети Шляху.

Послідовники Будди пропагували погляд, за яким поняття, які використовуються людьми для сприйняття й опису реальності, мають обмежені можливості, і тому реальний світ не можна осягнути в поняттях і міркуваннях. Тому треба визнати, що концептуальне мислення не має сенсу, а всі поняття людського мислення пусті й позбавлені абсолютного змісту, тоді сама дійсність стає Порожнечею, яка не є станом незаповненості, а єдиним джерелом усього життя і єдиним змістом усього спостережуваного.

Стан, що його досягають витісненням зі свідомості концептуального мислення, – це і є стан Будди, або стан абсолютної істини – нірвани – знання справжньої Порожнечі. Досягають нірвани медитацією або спогляданням. Стан нірвани виникає тоді, коли завдяки рухові розуму свідомість індивідуума відчуває свою власну присутність у цій Порожнечі. Ще такий стан називають Дхарма – власний істинний стан, відчуття необмеженого простору просвітленої свідомості. Дхарма означає вчення Будди. Керуватися Дхармою це осягнути Чотири шляхетні істини. Дхармака – одне з трьох тіл Будди – його розум, два інші – його мова і його тіло. Дхарма – тіло без форми. Увійти в стан Будди означає оволодіти його розумом – просвітитися.

Буддизм проник до Китаю у I ст. н.е. і зіткнувся з культурою, яка налічувала вже близько 2 тис. років. Від початку китайська філософія розвивалась у двох напрямках. Один з напрямів вирізнявся інтересом до суспільного життя, моральних цінностей і управління. Інший – породжений містичною стороною китайського характеру, згідно з яким вищою метою філософії має бути піднесення людини над суспільством, повсякденним життям і досягненням вищого рівня свідомості. Це рівень мудреця; так китайці називали свій ідеал просвітленої людини, яка досягла містичного єднання із Всесвітом. У VI ст. до н. е. ці два

напрями китайської філософії розвинулись у дві самостійні філософські школи – конфуціанство і даосизм. Конфуціанство – філософія суспільного устрою і практичних знань. У даосизмі, передусім, цінувалось споглядання Природи й осягнення її шляхів, або Дао. Згідно з даосами, людина стає щасливою, коли дотримується природного порядку, діє спонтанно і довіряє інтуїції. Ці дві протилежні школи завжди китайці трактували як складові, що доповнюють одна одну. З цих двох напрямів даосизм є філософією містичної орієнтації, а тому цікавішим для порівняння з сучасною фізикою. Подібно до індуїзму і буддизму, даосизм надає перевагу швидше інтуїтивній мудрості, ніж раціональному знанню. Визнаючи обмеженість і відносність раціонального мислення, даосизм пропонує позбавитися раціоналізму, і тому його можна зіставити з Ведизмом в індуїзмі чи зі шляхом Восьми кроків у буддизмі. Китайці, як і індійці, уважали, що існує вища реальність, яка є в основі різноманітності речей і явищ, спостережуваних нами, та об'єднує їх у єдине. Цю реальність називають Дао, що першочергово означає Шлях. Це – шлях усього Всесвіту, порядок її устрою. Дао також означає шлях, яким можна осягнути знання про навколишній світ, про наш духовний шлях і про нас самих. Іноді це слово вживають у значенні першоджерела всього, джерела життя чи деякої фундаментальної сили, що пронизує всю матерію Всесвіту. Дао споріднене з поняттями індуїстського Брахмана чи Дхарми буддизму. Однак Дао відрізняється від них динамічною суттю, яка, на думку китайців, притаманна всьому Всесвіту. Дао – космічний процес, у якому беруть участь усі речі, і тому світ постійно змінюється. Китайці, вважаючи, що плінність і змінюваність властиві всій світобудові, усе ж були впевнені в існуванні деяких стійких схем чи образів, у злагодженні з якими ці зміни відбуваються. Що є тими стійкими і повторюваними формами космічного Шляху? Насамперед, це — циклічність безконечного руху та змін. “Рух Дао є повернення. Піти далеко – означає повернутися”, – говорив Лао-Цзи, автор найвідомішого даоського трактату “Дао де цзин”. Уявлення про циклічні патерни, що перебувають у русі Дао, знайшли вираження у знаменитому зображенні двох полярних протилежностей – Інь і Ян – китайського символу Тайцзи – символу Великої межі. Ян, осягнувши вершину розвитку, відступає перед Інь, і, навпаки. Символізм пари Інь–Ян є фундаментальним поняттям усієї китайської філософії. Ян – сильне, чоловіче, творче начало, асоціюється з Небом, Інь – темне, жіноче, сприйнятливий і материнське начало – із Землею. У символі Тайцзи Ян – світла частина, Інь – симетрична до неї темна. Дві точки на символі означають, що коли одне з начал досягає максимуму розвитку, воно готове відступити і містить зародок протилежності.

Даоси розглядають усі природні зміни як динамічне чергування Інь і Ян та усвідомлюють, що будь-яка пара протилежностей є динамічною єдністю. Для нас, людей західного світогляду, може виглядати парадоксальною та обставина, що відчуття і властивості, які ми вважаємо протилежними, а тому несумісними, насправді є аспектами одного й того ж явища. У Китаї ж уявлення про єдність і взаємозв'язок протилежностей є в основі даоської філософії. Те, що рух Дао є взаємодією протилежностей, які послідовно змінюють одна одну, послугувало формуванню двох даоських правил поведінки: якщо хочеш чогось досягти, починай з його протилежності, наприклад, щоб щось зменшити, треба спочатку його збільшити; щоб узяти, треба спочатку дати; щоб ослабити, треба спочатку надати силу. Друге правило зазначає, що для збереження чогось треба внести в нього його протилежність, наприклад, будь незаповненим, і залишишся повним; будь зігнутих, і залишишся випростаним. Такими правилами керується мудрець, що досяг високого рівня прозріння.

Тому він не прагне добра, а старається підтримувати рівновагу між добром і злом, інакше буде йти проти течії Дао.

Згадаємо, що подібне вчення про протилежності проповідував у Греції Геракліт у той самий час, коли формувався світогляд даосизму в Китаї. Грецький “даос” – Геракліт з Ефеса – не тільки стверджував про неперервність змін, а й убачав у них повторюваність. Згідно з ним, світоустрій – це вічно живий вогонь, який то розгоряється, то гасне, що близьке до поняття Дао. Геракліт визнавав полярність протилежностей, а отже, їхню єдність: “Дорога вниз і дорога вгору – одна і та ж”, – стверджував він. Схожість поглядів Геракліта й Лао-цзи і в тому, що й ті, і ті – містичні за суттю.

Коли приблизно у I ст. н. е. індійський буддизм проник у Китай, то це привело до винятково результативного ідейного обміну, що зумовило появу нового напрямку буддизму, який досяг витонченості й повноти дещо пізніше на ниві традицій і світогляду японців. Цей напрям має назву дзен-буддизму, або просто дзен. Послідовники дзен ставлять перед собою мету, аналогічну тій, до якої прагнув Будда, – досягнення просвітлення, відчуття, яке у філософії дзен має назву “саторі”. Переживання “звільнення”, “очищення”, “просвітлення” – основні моменти в усіх школах східної філософії, проте у дзен досягнення саторі є суттю дзену і не потребує будь-якого тлумачення чи пояснення. Сильніше від будь-якої школи містицизму Сходу дзен переконує, що жодні слова не можуть виразити вищу істину. Будь-яка думка у звичайному сенсі як стійке поняття для дзен-буддиста помилкова.

Думка є послідовністю слів, а в дзені слів немає: якщо Ви досягли саторі, Ви досягли всього. Саторі можна визначити як інтуїтивне проникнення в природу речей на протиположності аналітичному або логічному розумінню Природи. Саторі означає, що весь навколишній світ виявляється у зовсім несподіваному ракурсі – усі суперечності й протилежності гармонічно об’єднуються в одне єдине органічне ціле. Досягнення саторі – це перебудова самого життя, ціла духовна революція, яка народжує нову людину. У християнській релігії щось подібне називають “наверненням”. Однак тут маємо справу швидше з емоціями, тоді як у випадку саторі – з розумом.

Учителі дзену вишукали способи, щоб допомогти своїм учням досягнути істину дзену. Ці способи розраховані на те, щоб створити в учнів стан розуму, який міг би привести до просвітлення, або, іншими словами, своєрідного стану його краху, коли всі набуті здобутки розуму миттєво руйнуються.

Один із способів називають методом “коанів”. Під коаном розуміють парадоксальні питання, висловлювання чи дії вчителя. У парадоксальності вся суть коана. Вони слугують темою для медитації; вони настільки різноманітні, багатозначні, ірраціональні, що ніхто не може передбачити, що буде його розв’язком. Крім того, відкидається будь-який раціональний зв’язок коанів з досвідом, а тому, що “правильність” відповіді у жодному випадку не може бути доведена логічно, то метод коанів не накладає навіть найменшого обмеження на свободу духовного виявлення, тобто опирається винятково на індивідуальну внутрішню настанову учня і не містить будь-якої усвідомлюваної складової.

Суть саторі в тому, що неусвідомлювана сутність учня протиставляє вчителю чи коану відповідь, знайдену внаслідок руйнування раціонального інтелекту. Неусвідомлюване – це сукупність прихованих психофізичних чинників і саме по собі не здатне до виявлення. Воно є чимось, що несе в собі певний потенціал, з якого свідомість час від часу черпає фрагменти. Якщо свідомість у міру можливості позбавлена будь-якого змісту, то вона переходить у стан несвідомості. У цьому разі енергія свідомості не скеровується на відновлення її змісту, а

переноситься на концепцію порожнечі або коан. У такому випадку вивільняється енергія, яка переходить у несвідоме і підсилює його потенціал до рівня, коли неусвідомлюваний зміст готовий прорватися в свідомість. Підсвідомість тоді виносить на поверхню все необхідне для завершення будови свідомого. Якщо в цьому разі несвідоме гармонічно вбудовується у структуру свідомості, то результатом є така трансформація психіки, за якої зникає конфлікт між свідомим і несвідомим.

Для свідомого характерне є розчеплення на окремі частини, однобічності, фрагменти. Відповідь від несвідомого має характер повноти, сформованої Природою, яку ще не роздробила свідомість. Ефект такого прориву у свідомість є несподіваним, тотальним, всеосвітним, сприймається як звільнення, як приголомшливе відкриття після того, як свідомість заклонила себе у безвиході.

Результатом саторі є досягнення повноти, становлення цілого, і саме це має найбільше значення для Сходу. Саторі – це пізнання окремого об'єкта в контексті та єдності з всеохопною реальністю, яка ховається за ним. Один з учителів дзену в цьому контексті сказав: “Коли Ви досягнете саторі, Ви будете в стані побачити палац з дорогоцінних каменів на одній травинці, але якщо Ви не зазнали саторі, то сам палац буде схований від Вас за простою травинкою”. У цьому – головне в дзен-буддизмі.

Незважаючи на відмінності різних філософсько-релігійних напрямів Сходу, доцільно звернути увагу на те, що в них є спільним, що їх об'єднує.

Найбільш характерною, найважливішою рисою світосприйняття у філософії Сходу, його суть – усвідомлення єдності та взаємозв'язку всіх речей і явищ, сприйняття їх як проявів єдиного. Усі речі, у тому числі людину, розглядають як взаємозалежні й нерозривно пов'язані частини цього космічного цілого, як різні прояви однієї й тієї ж вищої реальності. У індуїзмі її називають Брахман, у буддизмі – Дхарма, у даосизмі – Дао. Ця вища реальність перебуває поза межами будь-яких понять і категорій.

У звичайному житті ми не усвідомлюємо цієї єдності, розділяючи світ на самостійні предмети і події. Таке розділення допомагає нам орієнтуватись у повсякденному оточенні, однак воно зовсім не є фундаментальною властивістю самої дійсності. Таке розділення породжуване нашим інтелектом, якому властива риса розділяти і творити категорії, поняття й концепції. Щодо реальності наших понять про окремі речі і події, то містицизм Сходу оцінює їх не більше, як ілюзії.

Повертаючись до квантових уявлень про мікросвіт, нагадаємо, що в ньому окремі матеріальні об'єкти класичної фізики перетворюються в імовірнісні схеми, які відображають усі можливі стани та всі можливі канали їхніх взаємодій і взаємоперетворень. Квантова теорія змушує подивитись на світ не як на сукупність фізичних об'єктів, а як на сітку взаємовідносин різних частин єдиного цілого – саме так сприймають світ східні містики, а висловлювання окремих з них майже збігаються зі словами фізиків-європейців.

Зокрема, процитуємо філософа-індійця Ауробіндо:

“...Матеріальний об'єкт перетворюється в дещо відмінне від того, що ми бачимо перед собою в конкретний момент, як самостійний об'єкт на фоні або в оточенні решти природи, а невіддільна частина і складне виявлення єдності всього того, що ми бачимо” [1].

А ось висловлювання Гайзенберга:

“...Світ постає перед нами у як складно тканина різних подій, у якій з'єднання різних типів чергуються, накладаються одні на одних або сполучаються, визначаючи таким способом структуру цілого...” [3].

Образ переплетеної космічної сітки широко використовують у філософії Сходу для характеристики містичного сприйняття Природи. Індуський Брахман – основна нитка, космічна сітка Індри, основа всього суцього. Тибетський буддизм викладений у так званих тантрах, що означає “ткати” – ця назва свідчить про взаємосплетеність і взаємозалежність усіх явищ і речей. У східному містицизмі вселенська взаємосплетеність завжди охоплює людину з її свідомістю, як це є у квантовій теорії. В атомній фізиці ми не можемо говорити про властивості об’єкта як такі. Вони набувають значення тільки в контексті взаємодії об’єкта зі спостерігачем. Тут доречно процитувати Гайзенберга: “...Природничі науки не просто описують і пояснюють явища природи, це частина нашої взаємодії з природою”. І ще: “...Те, з чим маємо справу, це не сама природа, це природа, яка доступна нашому методу ставити запитання” [3]. У процедурі квантового виміру вчений вирішує, яким способом він будуватиме експеримент, і залежно від того, що він вирішить, буде отримана не тільки та чи інша характеристика властивостей спостережуваного об’єкта, також будуть сформованими такі його властивості, які зумовлені специфікою конкретного експерименту, спланованого дослідником. Тому в атомній фізиці вчений аж ніяк не є стороннім спостерігачем, він стає частиною спостережуваного ним світу настільки, що сам впливає на властивості спостережуваних об’єктів. Ідея «співучасті замість спостереження» виникла у квантовій фізиці порівняно недавно, однак вона давно притаманна східному містицизму. Поняття “учасника” є одним з ключових у містицизмі Сходу. У ньому спостерігач і спостережуване, суб’єкт і об’єкт не тільки не розділяються, а зливаються в таке єдине, коли їх уже не розрізнити.

Звичайно, фізики працюють в інших обставинах і не заглиблюються в переживання єдності всіх речей і явищ. Проте, вже теорія атома є великим кроком у бік містицизму. Квантова механіка відкинула уявлення про об’єкти як незалежні одні від інших, зробила спостерігача учасником подій мікросвіту, а на сьогоднішньому етапі вже потребує включити до свого опису і свідомість людини. Буддист Говінда так висловив думку, співзвучну зі світоглядом атомної фізики: “...Буддист не вірить в існування незалежного або самостійного світу, динамічні сили якого діють на людей. Для нього зовнішній і внутрішній світ його душі – єдине ціле, два боки однієї матерії, у якій нитки всіх сил і всіх явищ, усіх форм свідомості та їхніх об’єктів заплутуються в нероздільну сітку безконечних, взаємно обумовлених відновлень” [5]. Інший аспект єдності світу у світогляді Сходу пов’язаний з уявленням про єдність протилежностей, що найяскравіше виразилося у символі тайцзи даосів – чергування інь і ян. Одна з вищих цілей людини в духовних традиціях Сходу – усвідомити, що всі протилежності полярні, тобто єдині й нероздільні. Без злого немає доброго, без темноти – світла, без життя – смерті. Оскільки всі протилежності пов’язані між собою, то їхня боротьба не може завершитись перемогою однієї з них і є лишень виявом їхньої взаємодії. Така взаємодія означає, що між протилежностями не може усталитись нерухома статична рівновага, а існує динамічне чергування двох крайностей.

В атомній фізиці знаходимо аналогічну ситуацію, коли говоримо про так званий курпукулярно-хвильовий дуалізм, який стосується всіх мікрооб’єктів – і тих, які в класичній фізиці мають статус поля, і тих, що мають статус часток. Подвійність часток і випромінювання, коли перші у відповідних ситуаціях виступають як хвилі, а другі – як частинки, створила своєрідні “квантові коани”, бо класична фізика не допускає існування одного й того ж об’єкта у взаємовиключних формах. Квантова теорія природно описує об’єднання хвилі й частинки в один об’єкт, саме завдяки опису його мовою ймовірностей. Завдяки появі

ймовірностей вирішується парадокс частинки–хвилі, однак переміщує проблему в новий контекст, у якому виникає нова пара протилежних понять – існування і неіснування. Таке протиставлення далеко глобальніше. Ми не можемо стверджувати, що атомна частинка існує в тій чи іншій точці простору, і не можемо стверджувати, що її там немає. Тобто ми не можемо описати частинку в термінах одного з протилежних понять, бо частинка не перебуває у визначеній точці і не відсутня там. Вона не переміщується і не є у стані спокою. Змінюється лишень схема ймовірностей! Отже, світ лежить поза вузькими рамками протилежних понять у сприйнятті як атомного фізика, так і східного містика.

Для опису світу мікрочастинок дуже важливою є теорія відносності, яка передусім об'єднала самостійні простір і час у єдиний чотиривимірний простір–час, у цьому разі вивела за межі протистояння такі поняття як до– після, ближче–далі, вище–нижче, праворуч–ліворуч. Фізики сприймають чотиривимірний простір–час за допомогою мови математики, проте їхні можливості чуттєвого сприйняття обмежені рамками тривимірного простору й окремо часу. Саме тому цілком нелегко сприймати чотиривимірну реальність релятивістичної фізики.

Створення механіки частинок, що рухаються з великими швидкостями, привело до важливого відкриття – еквівалентності енергії та маси. Формула їхнього об'єднання проста й лаконічна:

$$E=mc^2.$$

У класичній фізиці кожна з цих реальностей існує сама по собі й кожна підлягає своєму закону збереження.

Енергія має багато різних втілень – енергія руху, тепла, електромагнітна, хімічна, гравітаційна. Незалежно від форми вона означає здатність виконувати роботу. Енергія може змінити форму, але не може припинити свого існування.

Маса у класичній фізиці є мірою своєї ваги, тобто гравітаційної взаємодії. Також є мірою опору для прискорень, що зумовлювані зовні. Вона асоціюється з уявленнями про деяку матеріальну субстанцію, з якої складаються всі тіла. Вона не може щезнути і з'явитися з нічого.

Теорія відносності стверджує, що маса є нічим іншим, як формулою енергії. Тобто енергія не тільки може набувати різних форм, а й “законсервуватися” в масі тіла, кількість якої визначають за формулою Айнштейна. Як форма енергії, вона втрачає властивість незнищувальності й може перетворюватися в інші форми енергії, у тому числі в масу, що й відбувається під час субатомних частинок. У цих зіткненнях, які ще називають реакціями, певні частинки можуть припинити своє існування, а енергія, що містилася в їхній масі, перетворюється в кінетичну енергію і перерозподіляється між іншими частинками, які виникли в реакції. Тобто під час зіткнення дуже швидких частинок їхня кінетична енергія може привести до виникнення нових частинок і перейти в їхню масу. Поява і зникнення матеріальних частинок – один з найбільш вражаючих проявів еквівалентності енергії та маси. Маса втрачає властивість бути «матеріалом», вона характеризує наявність у того чи іншого об'єкта певної кількості енергії. Енергія нерозривно пов'язана з роботою, процесами, тобто частинки мікросвіту мають вищою мірою динамічну природу. Ця природа має зміст, коли частинки розглядають у контексті чотиривимірного світу релятивістичної механіки. Субатомні частинки – це динамічні структури, кожній з яких властивий просто-

ровий і часовий аспекти. Просторовий аспект надає їм характеристики об'єктів, які мають масу, а часовий – характеристики процесів, у яких наявна енергія, еквівалентна їхній масі. Ми не можемо відділити частинки від процесів, ця єдність породжена, а отже, й пов'язана з просторово-часовим чотиривимірним континуумом, який зумовлює опис частинок у термінах енергії, роботи і процесів. Тобто ми не маємо чогось, що нагадує тіла класичної фізики, а маємо динамічні патерни, які постійно перетворюються і видозмінюються – виконують танець енергії, якому немає кінця. Такі висновки глибоко співзвучні з поглядами містиків Сходу, які бачать в об'єктах світу не речі, а процеси – нескінченний потік перетворень і видозмін.

Досвід, який отримала фізика в ході об'єднання тривимірного простору та одновимірного часу в єдиний чотиривимірний континуум вказує шлях, яким сьогодні рухається фізика до створення єдиної теорії поля. Насамперед зазначимо, що побудова релятивістської квантової механіки, тобто квантової механіки на засадах теорії відносності, привела до відкриття антиматерії, що, відповідно спонукало до необхідності по-новому розуміти сам час. Коли частинка матерії рухається в часі, то відповідна їй частинка антиматерії рухається “проти часу”. Одні й ті самі математичні вирази, наприклад, описують рух позитрона в часі вперед або рух електрона в часі назад. Простір і час стають еквівалентними в тому сенсі, що взаємодії субатомних частинок можна розгортати в будь-якому напрямі часу. Процеси в субатомному світі наче позбуваються відчуття напрямку часу, а тому втрачають зміст причинно-наслідкових зв'язків.

Якщо повернутись до містицизму Сходу, то знайдемо там твердження, що медитація дає змогу долати плетиво часу й опинитися в світі, де не існує ні причин, ні наслідків. Тому східний містицизм ще називають “звільненням від часу”. Таке визначення в певному сенсі може стосуватись і релятивістичної фізики.

Зрозуміло, що в реальній дійсності спостерігач не може сприймати явища інакше, ніж у формі послідовності різних епізодів у часі. Тобто від математичного опису явищ в абстрактному чотиривимірному просторі-часі ми змушені перейти до їхніх проєкцій у звичайний простір і час класичної фізики, і тому аналізуємо світ у рамках обмеженого звуженого сприйняття, втрачаючи ту цілісність явищ, яка існує в просторах вищої розмірності.

Сьогодні теоретична фізика у спробах об'єднати всі явища природи в єдине ціле, застосовує їхній математичний опис у так званих гіперпросторах. Досить обнадійливі спроби такого опису використовують одинадцятивимірний простір. Однак, ми, очевидно, ніколи не побудуємо кайданів класичних тривимірного простору й одновимірного часу, а тому змушені будемо будувати мости, щоб перейти від математичного опису в одинадцятивимірному просторі до вимірювань у нашому тривимірному макросвіті, до якого самі належимо. Осягнути світ на рівні гіперпросторів ми, можливо, змогли б, якби усунути з процедури виміру прилад як інформаційно-понятійний канал і віддатися на ласку медитації!

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Ауробиндо Шри. Синтез йоги. М.: Алетейя, 1992.
2. Вакарчук І. Квантова механіка. 4-ге вид. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2012.
3. Гейзенберг В. Фізика и философия. М.: Изд-во “ИЛ”, 1963.
4. Капра Ф. Дао фізики. СПб.: “Орис”, “Яна-принт”, 1994.
5. Лама Анагарика Говинда. Основы тибетского мистицизма. М.: Беловодье, 2005.

THE PHILOSOPHY OF THE EAST AND THE PRESENT-DAY INTERPRETATION OF THE PROBLEM OF MEASUREMENT IN QUANTUM MECHANICS

Oleksandr Popel

*Ivan Franko National University of Lviv,
50, Drahomanov St., Lviv, UA-79005, Ukraine
e-mail: ompopel@ukr.net*

A comparative analysis of the process of measurement in classical and quantum physics is given. It necessitates the expedience of the reexamination of the role of the researcher and his consciousness in the process of the interaction of the subject with the material world around him. A survey of the philosophical aspects that pertain to the problem of measurement in quantum physics leads to the conclusion that the scholar is not an independent observer of the material world beyond him, he rather becomes a part of this world to an extent that he brings pressure to bear on the properties of the observed objects. In other words, man becomes an integral part of the universe hence the classical assumption about the existence of the objective reality that is beyond the consciousness of man ceases to be relevant. That is why the philosophical treatment of the problems of quantum theory appears to be much closer to the philosophical principles of the East than to the more common here Western philosophy.

Key words: quantum world, measurement, subject, object, Hinduism, Buddhism, Daoism.

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА И СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ ИЗМЕРЕНИЯ В КВАНТОВОЙ МЕХАНИКЕ

Александр Попель

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Драгоманова, 50, г. Львов, 79005, Украина,
e-mail: ompopel@ukr.net*

Предложено сравнительный анализ процесса измерения в классической и квантовой физике. Он приводит к необходимости пересмотра роли исследователя и его сознания в процессе взаимодействия субъекта с окружающим материальным миром. Мировоззренческие аспекты, касающиеся процесса измерения в квантовой физике, приводят к выводу, что ученый не является посторонним наблюдателем существующего независимо от него материального мира, а становится его частью настолько, что влияет на свойства наблюдаемых объектов. Другими словами человек становится неотъемлемой частью мироздания, а поэтому классическое представление о существовании объективной независимой от сознания человека материи теряет смысл. Таким образом, мировоззренческая интерпретация квантовой теории оказывается значительно ближе к философским построениям Востока, чем к близкой нам философии западного мира.

Ключевые слова: квантовый мир, измерение, субъект, объект, индуизм, буддизм, даосизм.

*Стаття надійшла до редколегії 1.03.2013
Прийнята до друку 25.03.2013*

УДК 141.32

КОНЦЕПТ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЯК ЯВИЩЕ ГРОМАДЯНСЬКОГО СОЦІУМУ

Оксана Сарабун

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

Розкрито концепт відповідальності як невід’ємний аспект вільного самоздійснення людини. Зосереджено увагу на екзистенційній природі відповідальності, що є особовим джерелом її соціального виміру. Окреслено креативний потенціал відповідальної людини-творця на противагу духовній порожнечі та втраті сенсу власного існування. Запропоновано демаркацію між концептом відповідальності та поняттям обов’язку. Визначено специфіку антропоцентричної етики панування на відміну від екологічної етики відповідальності. Горизонт майбутнього суспільного поступу гіпостазується на основі кореляції його віртуального образу з визнанням гідності Іншого та відповідальності особи за її/його самоздійснення, передумовою чого виступає громадянський культурний простір.

Ключові слова: особа, відповідальність, соціальна відповідальність, сенс існування, самоздійснення, обов’язок, антропоцентризм, природологізм (екологізм), горизонт майбутнього.

Ритми розвитку сучасної парадоксальної дійсності характеризуються нестабільністю та суспільним, культурним і політичним збентеженням, а рівень духовно-морального клімату свідчить, що життя багатовимірне, складне й неоднозначне. Обличчя та внутрішній настрій епохи проявляється в тому, щоб “в складній життєвій ситуації знайти свій шлях, дозріти до рішення, за яке здатний взяти на себе відповідальність” [3, с. 18]. Відтак, **метою статті** є спроба досягнути виклики нашої доби, методологічно спираючись на екзистенційну традицію філософування, інтерпретуючи смисложиттєвий концепт відповідальності.

Екзистенційна позиція в тлумаченні людського життя, скеровує на поворот до його індивідуального виміру, згідно з яким джерело нашої поведінки є не в абстрактній природі, а в кожному зокрема: “екзистенція долає зовнішнє відчуження між мисленням та життям, формуючи їх в єдність мислячого життя чи наповненої життям думки” [1, с. 37]. В результаті такого підходу, людина постає перед собою, як проблема власного буття. Вона починає відзначатися невизначеністю в стосунку до власних завдань, інтересів та способів досягнення щастя. Ця трудність не може бути вирішена об’єктивно чи теоретично. Вона спонукає людину до відповідальності за власне рішення, яким би суперечливим та недосконалим воно не було. Тобто, екзистенціалізм не відмежовує себе ні від чого людського, приймаючи кожну окрему людину в повноті її безпосереднього неоднозначного, сповненого драматизму життя. Через це, далі мова піде про особовий вимір відповідальності, який не може бути редукований до меж загального поняття, а є одним із екзистенціалів

людського вільного самоздійснення й самовизначення. Його обриси вимальовуються шляхом з'ясування змісту і призначення людського життя в ситуації труднощів конкретного повсякденного вибору орієнтирів та пріоритетів. Важливим є звернення до особового виміру відповідальності в ситуації, коли епоха зловживає гаслами про потребу глобальної відповідальності, а в результаті ми забуваємо про ту фактичну відповідальність, яку має кожен з нас – в жодному разі не за глобус, а за те, чим лише йому і нікому іншому було довірено займатися і піклуватися. Відповідальність ми несемо за те, що не стали собою, а не кимось іншим. Наприклад, рабин-хасид Маєр любив повторювати: “Бог не судитиме тебе за те, що ти не був Авраамом, Мойсеєм чи Самсоном... Бог судитиме тебе, чи і наскільки ти був Масром”. Тобто фундаментальна екзистенційна відповідальність в тому, аби стати собою, адже це завдання людина не може делегувати нікому іншому.

Рефлексію над екзистенційними витоками відповідальності вбачаємо невід’ємним компонентом становлення українського громадянського соціуму, адже за участю цієї філософської позиції перед нами постає свідомий та вільний індивід, що своїм творчим потенціалом конструює дійсність, яка поза ним є хаотичною та відчуженою реальністю, позбавленою змісту. Людська екзистенція не є інструментом в руках вищої реальності – розуму, людства, вищого духу чи абсолюту, вона нічим не обмежена і не обумовлена поза власною волею та здатністю до ризику й ініціативи. Закинена у світ, який тяжіє до знищення будь-яких її ініціатив, людина не визначається нічим, окрім неї самої. Тому немає жодної гарантії доцільності її вибору, а лише безупинна дія на власний страх і ризик, під власну відповідальність. Відповідальність завжди є іманентною для творчого потенціалу людини, тому уникнення відповідальності – пряма дорога до набуття рабської свідомості. У цьому сенсі відповідальність виконує функцію розгортання нової дійсності, яка є наслідком розкриття неповторного потенціалу особи. Очевидно, що не завжди розгортання унікальності особи здійснюється через модус відповідальності. Але у такому разі, нехтування відповідальністю обертається втечею від свободи конкретного індивіда, коли тягар його вчинку лягатиме на плечі когось іншого. Тобто, світ стає таким, якою є людина, яка вибудовує його як активна, унікальна, незамінна і неповторна екзистенція. У зв’язку з цим, наприклад, Ж.-П. Сартр відзначає те, що “усі інтелектуали мріють діяти” [11, с. 281], проте лиш одиниці відважуються, пам’ятаючи про неминучий тягар відповідальності за наслідки власних дій.

Таким чином, звернення до проблематики відповідальності не зводиться до теоретичного інтересу, її актуальність гостро виявляє себе в спробі, зокрема, сучасного українця, відповісти на глобальне смисложиттєве питання, в якому зводяться до спільного знаменника численні проблеми: починаючи від соціальної нерівності й закінчуючи внутрішньою роз’єднаністю людей – чому я живу в соціальному просторі саме такого, а не іншого виміру? Певний просвіток у вирішенні цього запитання вбачаємо в прийнятті думки, згідно з якою “відповідальність за своє життя, а отже, його успіх, добробут і щастя нікому не може бути переданою, ми самі несемо відповідальність за себе” [12]. Саме з усвідомлення самих себе єдиною причиною власних національних і державних невдач та катастроф, не перекладаючи при цьому відповідальності на незалежні від нас та несприятливі для нас обставини, ми можемо починати будувати бажаний соціальний простір. Безперечно, що обставини формування української нації далекі від нормальних умов, але небезпека в тому, що ми звикли, мовлячи про власну історію, викликати співчуття до себе, а це має наслідком безпринципність у гострих національних питаннях, яку ми під покровом гуманності називаємо

толерантністю. Насправді, Україні потрібне не співчуття, а повага. Остання ж виростає з того, що ми зможемо прийняти на свої плечі тягар відповідальності за власну історію та перестанемо звинувачувати у наших негараздах лише незалежні від нас обставини. Таку позицію відстоює, наприклад, Л. Крушельницька. Згадуючи історію репресій та поневірянь своєї родини в горнилі тоталітарної системи, яка є уособленням трагедії української інтелігенції у XX ст., вона твердить, що попри все, “причиною всіх наших національних і державних невдач та катастроф є ми самі” [7, с. 39].

Потреба філософського осмислення комплексу проблем соціальної відповідальності зумовлена сучасним станом розвитку української державності, яка на початку XXI ст. характеризується великим внутрішнім розчаруванням у колишніх ідеалах, що межують з духовною порожнечою. Часто провідні настрої епохи виявляються в нотках безглузості та абсурдності: “скільки людей за останні два століття відчували спокусу – як Іван Карамазов Достоевського – “повернути Богові квиток” у той безглуздо жорстокий світ... але сам факт, що людині такий світ видається абсурдним, засвідчує, що людина є істотою, котра прагне сенсу” [3, 58]. Сенс з’являється тоді, коли людина здатна мужньо прийняти рішення та нести за нього відповідальність. Питання про сенс людського існування дуже гостро звучали ще в ситуації XX ст. Проблематика сенсу може бути сформульована так: чому взагалі повинно бути дещо, а не ніщо? Позицію, згідно з якою дещо все ж має перевагу над ніщо, можна обґрунтувати покладаючись саме на принцип відповідальності, який є способом привнесення людиновимірному сенсу в абсурдний поза людською участю світ, адже “найбільший шедевр перетворюється на простий шмат матерії у світі, де немає людей” [6, 156]. Користуючись термінологією С. К’єркегора, ми живемо в час “духовної розгубленості”, коли “найзагальніша й найголовніша мета людського життя полягає в здійсненні ідеї “людина” [4, с. 20].

В сучасній соціальній філософії проблематика відповідальності має безпосередній вихід на соціальну практику, адже розуміння відповідальності в її філософсько-теоретичному аспекті дає змогу більш продуктивно досліджувати проблеми юридичної відповідальності загалом і кримінальної відповідальності зокрема. На рівні соціальної визначеності особи, відповідальність проявляється як регуляція поведінки відповідно до загальноприйнятих соціальних норм, як погодження виконувати свої суспільні ролі, як свідоме відношення до суспільних вимог. Відповідальність у соціальному контексті свідчить про моральну, правову та соціальну зрілість особи, про її дієздатність та правоздатність. Тут відповідальність виступає як система підзвітності, як санкція за дії, що не узгоджуються з інтересами суспільства. Межа відповідальності людини залежить від суспільної значущості її поведінки. Тобто, людина відповідальна за те, що в силу обставин чи домовленості залежить від неї, на що вона поширює свою компетенцію. Так, відповідальність є способом впорядкування багаторівневих та різнопланових суспільних відносин, на основі чого людина має набути здатності поводитися, враховуючи інтереси інших осіб. Тобто, соціальна відповідальність є гарантом соціальної безпеки загалом і особистої безпеки людини, зокрема.

Відповідальність є вагомим інструментом у механізмі соціального контролю, що забезпечує міру ефективності суспільного організму та свідчить про рівень моральної, правової і соціальної зрілості особи. Предметом нашого зацікавлення є екзистенційні чинники формування відповідальності в глибинах духовного життя індивіда, які не є нав’язані зовні через норми та правила, а є природною і бажаною умовою його автентичного самоздійснення в руслі конструювання громадянського простору. Тому важливо наголосити, що

наскільки людина здатна бути відповідальним співучасником життєвих подій, настільки вона є вільною. Дійсність відповідальності є гарантом дійсності свободи, їхні взаємно зумовлюються та взаємно визначаються. І як висловлюється, наприклад, М. Рідель: “людина не є “засудженою, приреченою на свободу”, як це вважав післявоєнний екзистенціалізм, радше – на те, щоб брати на себе відповідальність” [10, с. 82]. Таким чином, без відповідальності свобода є неможливою, вона стає тоді лиш фікцією. Відповідальність – це свідоме вольове самообмеження свободи, що є умовою її можливості. Відповідальність є невід’ємною ознакою людської істоти, вона утверджує і скріплює її свободу, а отже, вона не є лише механізмом зовнішнього контролю та регуляції соціальної поведінки. Повертаючись до рефлексії над екзистенційною природою відповідальності, зупинимось на тому, що помічним для розуміння її змісту, буде відмежування останньої від поняття обов’язку. Зміст обов’язку яскраво втілюється в категоричному імперативі І. Канта, сенс якого зводиться до “ти повинен” чинити достойно, адже твої дії підносяться в ранг універсальної норми. Поняття ж відповідальності засновується не на зовнішній вимозі, а на внутрішній потребі перед Іншим. Обов’язок є взаємний, він проявляється, коли наявні дві сторони, які мають взаємні права, прописані умовами договору, при порушенні яких висувають один одному претензії. Відповідальність, натомість, не є взаємною, адже її об’єктом є той, хто потребує в даний момент допомоги. Тобто, бути відповідальним – це проявити власну “необов’язкову” ініціативу стосовно людини з якою мене не пов’язують жодні взаємні зобов’язання. Відповідальність – це діяльність “першим номером”, а не в силу того, що хтось поважає мої права і я зобов’язаний відповісти йому взаємністю. Відтак, автентичним предметом відповідальності, що виходить за межі безпосередніх обов’язків, є збереження відносин довіри, на яких ґрунтується спільне життя людей. Якщо обов’язок – само собою зрозумілий логічний наслідок взаємної угоди, то відповідальність не є аксіоматично дана, її моментом є розгортання такої мовленнєвої практики й комунікації, що дорівнює визнанню гідності Іншого. Екзистенціалізм засвідчує, що передумовою появи відповідальності є вільна та свідомою особа, а не бездоганно раціонально обґрунтований об’єктивний обов’язок. Відповідальність містить у собі моральну основу обов’язку, який доводить, чому слід чинити саме так, а не інакше, але його недостатньо для реалізації цього положення в дії. Тому іншим аспектом відповідальності є психологічна здатність спонукати волю до діяльності. Отож екзистенціалізм трактує відповідальність як внутрішню притаманну характеристику особи, згідно з якою я відповідаю, бо маю бажання, бо цей процес невід’ємний від моєї природи, а не тому, що я змушений. Оскільки відповідальність є частиною мене, а не просто закономірним наслідком моїх дій, то це веде до того, що я маю не навчитися відповідальності, не прийняти її як зовнішню норму суспільної поведінки, а відкрити її через самопізнання в аксіології такої мовно-мовленнєвої комунікації, вартості якої засновуються на визнанні неповторності й творчої природи людини як суспільної цінності. Основа визначеної таким чином відповідальності, полягає передусім у повазі до гідності особи, а не до інститутів. Тому, можемо ствердити, що “відповідальність обумовлена статусом, усвідомлюється людиною як покликання, а обумовлена угодою – як обов’язок” [5, с. 41].

Варто звернути увагу і на те, що в ситуації ХХІ ст. принцип відповідальності спонукає нас переосмислити цінність антропоцентризму, закладену в традиційній етиці ще від часів беконівської тотожності знань і могутності. Беконівський ідеал поступово призвів до неспроможності людини захистити себе й довкілля від своєї ж часто руйнівної сили.

Людина стала рабою своєї могутності, а її кмітливість та винахідливість почала межувати зі свавіллям та зухвалістю. Закладені в сучасній технології небезпеки, показують, що сьогодні самолюбна людина має бути усунена з п'єдесталу зверхності над природою та світом і прийняти те, що її потреби не є остаточною інстанцією морально належного. Коректуючи абсолютизацію антропоцентризму, ми відкидаємо ієрархічну будову світу та розміщуємо потреби людини поруч з вимогами інших живих істот. Сьогодні ми “хапаємо дрижаків, коли величезна могутність поєднується з величезною порожнечою, величезна спроможність – з якнайменшим знанням про те, для чого все це” [6, с. 45]. Взаємопов’язаними є два виміри відповідальності – збереження від деградації людського образу та наявність фізичного буття довкілля. Вимоги ХХІ ст. демонструють потребу в природоцентричній або екологічній етиці зі спрямуванням до такого майбутнього, що необхідне і для природи, і для самої людини. “Природа як предмет людської відповідальності є чимось новим для етичної теорії” [6, с. 21]. Це зумовлено тим, що сучасна агресивна технічна інтервенція людини робить природу вразливою та незахищеною. Тому кумулятивно-технологічна діяльність вже не є етично нейтральною. Природа в своїй безмежній здатності до самовідтворення спершу нівелювала плинні й недовговічні людські починання. Але ХХ ст. і особливо ХХІ ст. демонструє тенденцію, згідно з якою людське відношення до природи набуває етичної означеності, оскільки несе в собі загрозу природному світу. Байдуже ставлення людини до прав самої природи, має змінитись на усвідомлення її самоцінності й прийняття того, що вона без нас, як космос, може існувати, а ми без неї – ні. Тому автентично людська позиція полягає в тому, щоб визнавати за природою її власну гідність, яка протистоїть сваволі нашої могутності. Природа є не просто фізичною умовою існування людини в майбутньому, а і складовою людської екзистенційної довершеності. Як парадоксально би це не звучало, але життєві реалії є підтвердженням того, що людині слід вчитися людяності в представників тваринного світу, які ніколи не опускаються нижче свого природного образу, на відміну від самої людини, яка може чинити в деяких ситуаціях, як “звір”. В ситуації загрози спільній долі природи та людини, маємо усвідомити самодостатню гідність природи і, подолавши утилітарні мотиви, оберігати її цілісність.

Покладений в основу мовно-мовленнєвої комунікації й філософського дискурсу принцип відповідальності є засобом конструювання дискурсивно-етичного горизонту людського майбутнього. Його аксіологічна визначеність підтверджує необхідність не просто обмежувати власні дії згідно з деонтологічними моральними принципами, але спонукає співставляти їх з наслідками людської діяльності загалом. Лише позиція відповідальності людини перед людиною й усім довкіллям здатна уможливити наше спільне виживання. Актуалізація віртуального майбутнього, як елементу самоусвідомлення, – це не знецінення теперішнього, але умова врахування наслідків теперішньої дії особи на сенс власного самоздійснення й життя. Майбутнє є цілком актуальним символічним чинником розгортання громадянського комунікативного простору й культурної життєвої сфери та регулятивним принципом конституювання сучасної соціальної дійсності. Відповідальність, як спосіб окреслення горизонтів майбутнього, не стосується побудови його утопічних благих проєктів, а є конструктивним способом уникнути небезпек, що обумовлюються негативними технологічною й аксіологічно знехтуваною глобалізацією. Йдеться про те, що небезпекам і загрозам, які людина несе для природи й цивілізації, слід надавати більшої уваги, ніж передбаченню блага, адже в протилежному випадку ми повертаємось до комуністичної

практики примусового приведення людства до “щасливого майбутнього”. Не йдеться про те, що маємо жертвувати теперішнім заради майбутнього, а про те, що на бажане благо не слід очікувати в майбутньому, адже вже сьогодні складаються передумови для його здійснення. Запропоновані гіпотези стосуються потреби забезпечити себе від небажаного, а не створити майбутнє на основі певних благ. Тобто, можна жити без так званого уявного чи віртуального “найвищого блага”, однак не допустимо миритися з очевидним злом. Без участі відповідальності майбутнє стає негідним людини буттям. Нашим завданням є не піклування про ідеальне майбутнє, а лише забезпечення його перспективної віртуальної й практичної соціальної наявності. Взвзявши за аксіому тезу про те, що людство має продовжувати існувати, воно апріорно постає перед проблемою відповідальності за саму ідею людини, за можливість її еволюційного здійснення.

Таким чином, можемо підсумувати, що проблематика відповідальності максимально наближає філософську рефлексію до життєвих реалій глобалізованого світу й надає їй практичного комунікативного, громадянського й соціально-етичного виміру. В серпанковому пошуку шляхів у майбутнє, відповідальність стає наскрізним світоглядно-моральним орієнтиром. Він відкидає пасивну чи нігілістичну реакцію на наслідки модерну або ж втечу від світу, й натомість пропонує активну демократичну й громадянську залученість людини до складних соціальних, науково-технологічних і цивілізаційних процесів. Втеча від світу, чи в формі інтелектуального нігілізму, чи міщанського комфорту й байдужості, є проявом етичної безвідповідальності; вона закорінена в моральному нарцисизмі егоїстичних традиційних світоглядних настанов. Вони можуть також проявлятися у таких світоглядних формах, як фаталізм з вірою в приреченість, чи релятивізм з відкиданням базових моральних засад людського співжиття або ж як утопізм, який, знецінюючи сучасність і апелюючи до етики досконалої людини, несе в собі загрозу фанатизму.

Екзистенційне підґрунтя, як спосіб самоздійснення відповідальної особи, дає можливість не зводити відповідальність до звіту про власні дії тільки перед самим собою та до прийняття на себе вини за їхні можливі наслідки. Адже в такому разі жива й стражденна тілесна людина зводиться до рамок соціально-політичної функції, що виконує певні завдання з суспільно визначеними й очікуваними результатами. Відповідальність не є простою зовнішньою вимогою чинити належно. Вона постає внутрішньою потребою й умовою екзистенції, без чого остання не здатна на повноцінне самоздійснення. Отже, відповідальність – це внутрішній свідомий вибір на користь свободи самовизначення, а не схематичне редукування індивідуальної свободи до комплексу її зовнішніх, спільних для усіх людей деонтологічних норм. Відповідальність – це визнання особою самої себе єдиною причиною того, на що спрямована її воля й свобода вибору. Це прийняття всіх наслідків нашого “авторства” щодо буття. Відповідальність є не лише механізмом зовнішнього контролю та регуляції соціальної поведінки, яка погоджує особистісні й суспільні інтереси, але є невід’ємною ознакою людського існування, в якому здійснюється аксіологія її морально-етичних настанов і визначається міра її свободи, – тобто, дійсність відповідальності є гарантом дійсності свободи.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Аббаньяно Н.* Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб.: Алетейя, 1998.
2. *Апель К.-О.* Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі. К.: Дух і Літера, 2009.
3. *Галік Т.* Ніч сповідника. Парадокси малої віри у постоптимістичну епоху. Жовква: Місіонер, 2010.
4. *Гессен Й.* Сенс життя. Унів: Вид-во ПУЛЬСАРИ, 2009.
5. *Гришук В.* Соціальна відповідальність: навчальний посібник. Львів: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2012.
6. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. К.: Лібра, 2001.
7. *Крушельницька Л.* Рубали ліс... (спогади галичанки). Львів: Астролябія, 2008.
8. *Маєр-Абіх К.* Повстання на захист природи. Від доквілля до спільноsvіту. Київ: Лібра, 2004.
9. *Нанси Ж.-Л.* В ответе за существование // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 306–317 // <<http://www.philosophy.ru/library/intent/index.html>>.
10. *Рідель М.* Свобода і відповідальність. Два засадничих поняття комунікативної етики // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь, 1996. С. 68–83.
11. *Сартр Ж.-П.* Брудними руками // Сартр Ж.-П. Нудота: Роман, п'єси. Х.: Фоліо, 2006. С. 241–341.
12. Українська хартія вільної людини // <<http://1-12.org.ua/2012/12/08/1421>>.

**A CONCEPT OF RESPONSIBILITY
AS A PHENOMENON OF CIVIL SOCIETY**

Oksana Sarabun

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: oksana.sarabun@gmail.com*

A concept of responsibility as an inalienable feature of free self-execution of a person is discovered in the given article. The main attention is paid to the existential nature of responsibility which is a specific source of its social dimension. Creative potential of responsible human-creator is analysed in contrast to spiritual emptiness, losing of a reason for own existence. Demarcation between the concept of responsibility and notion of duty is proposed by the author. A specific nature of anthropocentric ethics of dominance is determined in contrast to ecological ethics of responsibility. Horizon of future development of the society is foreseen on the basis of its virtual image correlation with recognition of dignity of another person and responsibility of the person for his/her self-execution that is determined by civil cultural environment.

Key words: person, responsibility, social responsibility, reason for existence, self-execution, duty, anthropocentrism, naturologism (ecologism), horizon of future.

КОНЦЕПТ ОТВЕТСТВЕННОСТИ КАК ЯВЛЕНИЕ ГРАЖДАНСКОГО СОЦИУМА

Оксана Сарабун

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: oksana.sarabun@gmail.com*

Раскрыто концепт ответственности как неотъемлемый аспект свободного самоосуществления человека. Сосредоточено внимание на экзистенциальной природе ответственности, которая является личным источником ее социального измерения. Очерчено креативный потенциал ответственного человека-творца в противовес духовной пустоты и потери смысла собственного существования. Предложено демаркацию между концептом ответственности и понятием долга. Определено специфику антропоцентрической этики господства в отличии от экологической этики ответственности. Горизонт будущего общественного развития гипостазируется на основе корреляции его виртуального образа с признанием достоинства Другого и ответственности лица за его/ее самоосуществление, предпосылкой чего выступает гражданское культурное пространство.

Ключевые слова: Личность, ответственность, социальная ответственность, смысл существования, самоосуществление, долг, антропоцентризм, природологизм (экологизм), горизонт будущего.

Стаття надійшла до редколегії 30.05.2013

Прийнята до друку 24.06.2013

УДК 14(430) “19” Ю. Габермас

КОНЦЕПЦІЯ ДЕЛІБЕРАТИВНОЇ ДЕМОКРАТІЇ Ю. ГАБЕРМАСА У КОНТЕКСТІ ПОЛЕМІКИ МІЖ ЛІБЕРАЛАМИ ТА КОМУНІТАРИСТАМИ

Сніжана Мамчак

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

Розглянуто полеміку між лібералізмом та комунітаризмом як двома найбільш впливовими течіями у сучасній соціальній філософії. Встановлено теоретико-методологічні межі лібералізму та комунітаризму. Розкрито специфіку концепції деліберативної демократії у порівнянні з лібералізмом та республіканізмом за такими ознаками: концепт громадянина, поняття права, специфіка процесу формування політичної волі громадян. Акцентовано на епістемному статусі політичної деліберації.

Ключові слова: деліберативна демократія, комунітаризм, лібералізм, республіканізм.

В умовах сучасної суспільно-політичної кризи, викликаній зростанням незадоволеності діючою на даний момент представницькою моделлю демократії, зростає увага до деліберативної демократії як альтернативи існуючому політичному режимові. Вагомий внесок у розробку цієї моделі здійснив Ю. Габермас, який формує власне розуміння змісту деліберативної політики, виходячи з порівняльного аналізу лібералізму та республіканізму. Суперечність між лібералізмом та республіканізмом, яка є характерною ознакою американської політичної культури, викликала жваву дискусію між прихильниками ліберального (Р. Нозік) та неоліберального (М. Фрідмен, Дж. Ролз, І. Берлін, Р. Дворкін, Ф. Гайєк) табору з комунітаристами (Е. Макінтайр, М. Сендел, Ч. Тейлор, М. Волзен, Б. Бербер, М. Вельцер).

Мета статті – проаналізувати концепцію деліберативної моделі демократії Ю. Габермаса крізь призму полеміки між лібералізмом та республіканізмом.

Початком дискусії вважається вихід у 1971 році “Теорії справедливості” Дж. Ролза, яка викликала значний резонанс у світовому науковому співтоваристві. У межах цієї роботи автор намагається на новому теоретичному рівні переосмислити теорію суспільного договору, наголошуючи на тому, що добре впорядкований соціальний устрій повинен не лише бути здатним забезпечити блага для кожного, а й відповідати загальним принципам справедливості, які:

- поділяє кожен, будучи при цьому впевненим, що їх дотримання є обов’язковим для усіх;
- реалізуються базовими соціальними інститутами.

Приймаючи деонтологічну настанову Дж. Ролз стверджує, що його теорія є ідеально-типичним випадком і не може бути розглянутою як сума конкретних поглядів та міркувань щодо питань справедливості, якими послуговуються окремі суб'єкти. Мислитель здійснює спробу раціонального обґрунтування принципів справедливості, рівною мірою прийнятних для всіх у так званій вихідній ситуації. Мова йде про теоретично змодельовану ситуацію, у межах якої автономно діючі суб'єкти, стоять перед вибором принципів справедливого співжиття. Умовою того, що обрані у початковій ситуації принципи справедливості не будуть слугувати реалізації інтересів окремих груп чи осіб є завіса незнання, яка приховує від учасників зміст концепцій блага, на які вони орієнтуються, їхній соціальний статус, вподобання і таке інше. З погляду Дж. Ролза, відсутність подібних знань зробить можливим досягнення рішень, які однаковою мірою відображатимуть інтереси усіх, позаяк, не знаючи власної концепції блага, місця у соціальній ієрархії, кожен орієнтуватиметься за максимізацію соціальних благ.

Вимозі симетричного розподілу ролей між суб'єктами суспільно-політичного процесу, згідно із задумом мислителя, відповідають два наступні принципи справедливості, пріоритетність реалізації яких відображає послідовність їхнього викладу:

1. кожна людина повинна мати рівні права щодо широкої схеми основних свобод, яка є суміжною з подібною схемою свобод усіх;
2. соціальні та економічні нерівності повинні відповідати двом основним вимогам. По-перше, усі нерівності соціального чи економічного характеру допустимі лише у тому випадку, якщо вони відповідають інтересам найменш забезпечених верст населення. По-друге, будь-яке становище чи посада мають бути доступними для всіх

Розроблені Дж. Ролзом принципи базуються на засадах раціонального прийняття та егалітаризму, а, отже, мають універсальне значення. Теза про універсальний статус моральних принципів викликала неоднозначну оцінку у науковій спільноті, яка може бути визначеною через різний ступінь градації: від схвалення (Ю. Габермас) до цілковитого неприйняття (комунітаристи). Розбіжність у поглядах передусім зумовлена приналежністю до різних філософських традицій. Дж. Ролз, як і Ю. Габермас стоїть на позиціях морального універсалізму І. Канта, тоді як комунітаристи у своїх наукових розвідках орієнтуються на Аристотелеву етику доброго життя. Позаяк, відмінність у підходах носить парадигмальний характер, комунітаристська критика лібералізму повинна бути представленою як альтернативний погляд на природу моралі.

У своїй праці "Чи є патріотизм чеснотою?" [4] Е. Макінтайр наводить п'ять рис сучасної моральної філософії, найбільш яскравими представниками якої є утилітаристи та кантіанці:

1. мораль складають привила, з якими в ідеальній ситуації погодиться кожна розумна істота;
2. моральні правила обмежують конкуруючі інтереси і є рівноважними щодо них, позаяк сама мораль не виражає жодного конкретного інтересу;
3. ці правила знаходяться також у рівноважному стосунку до конкуруючих поглядів на предмет того, який спосіб життя є найбільш достойним;
4. кожна людина вважається автономною моральною одиницею і може виражати переконання лише однієї особи;
5. усі носії моралі виражають однаково прихильність до її норм, незалежно від приналежності до тієї чи іншої суспільної групи.

Цьому абстрактному універсалізму сучасної моральної теорії Е. Макінтайр протиставляє власне розуміння моралі, представлені через зв'язок зі спільнотою, у межах якої вона набуває значущості. Більш широке визначення моральної теорії пропонує і Ч. Тейлор: “Насправді я хочу розглянути трохи ширший діапазон поглядів, ніж той, що, зазвичай, включають до сфери “моралі”. Окрім наших понять і реакцій, пов'язаних з такими речами, як справедливість і повага до життя інших людей, добробут і гідність, я хочу також дослідити, як ми розуміємо підстави своєї власної гідності, і розглянути деякі питання про те, що надає нашому життю сенс і що уможливорює наше самоздійснення... Краще сказати, що йдеться про з'ясування причин, завдяки яким життя є вартим того, щоб його прожити” [7, с. 15].

Мораль у її широкому розумінні, репрезентованому комунітаристами дає змогу вивити деякі обмеження Ролзової теорії. Йдеться, зокрема, про те, що Дж. Ролз пропонує звужене бачення суспільства як суми інтересів автономно діючих індивідів, кожен з яких наділений власними життєвими планами та переконаннями щодо доброго життя, ігноруючи при цьому існування певної концепції блага, притаманної спільноті у цілому. “Такий брак ідентифікації, – на думку Ч. Тейлора, – може відтворювати атомістичний світогляд, в якому люди починають розуміти суспільство суто інструментально” [9, с. 96]. На наш погляд, представлені зауваження є слушними, оскільки, індивідуалістична ліберальна перспектива може в кращому випадку запропонувати загальні правила регуляції міжперсональних взаємин, однак, вона не здатна забезпечити відчуття спільності між людьми. А відтак постає питання про можливість, побудованого за ліберальними принципами суспільно-політичного устрою, протидіяти реальним загрозам демократії. Чи слугуватиме захист суб'єктивних прав вагомим аргументом для опору диктаторським режимам? Відповіддю на поставлене запитання може слугувати думка Ч. Тейлора, який вважає, що “розумний егоїзм у чистому вигляді ніколи не спонукав достатньої кількості людей, здатних створити реальну загрозу деспотам і путчистам. І, на жаль, завжди бракуватиме людей, що керуються універсальними принципами, без домішок особистих ідентифікацій, моральних громадян всесвіту, стоїків та кантіанців, які могли б зупинити цих злочинців” [8, с. 463].

Втім, позиція комунітаристів, яка пов'язує життя людини з певною концепцією блага, що спрямовує індивідуальні життєві історії до певного телосу є далеко не завжди настільки переконливою. Одразу постає зустрічне питання, чи не натрапляє комунітаризм, який за основу аналізу різних спільнот бере концепцію Аристотеля, на внутрішню суперечність, зумовлену тим, що аристотелізму, який виник за конкретних історичних умов відводиться роль універсальної моделі? Для того, щоб бути послідовними комунітаристам треба принаймні показати, що робить цю модель прийнятною у сучасних умовах. Інше важливе заперечення проти комунітаризму може стосуватися того, у який спосіб можливе мирне співіснування спільнот, кожна з яких керується власними імперативами, які не претендують на універсальний статус, а тому можуть конфліктувати між собою. На цьому моменті, зокрема, зосереджується К.-О. Апел, акцентуючи увагу на тому, що комунітаризм не здатен обґрунтувати універсальні регулятиви людської поведінки. “Наслідком цього є те, що вони вимушені або відмовитися від будь-якого обґрунтування стандарту раціональності чи принципів, або редукувати обґрунтування цього стандарту – наприклад істинності та нормативної правильності – до партикулярного стандарту раціональності” [1, с. 382]. На думку, К.-О. Апеля труднощі комунітаризму долаються етикою дискурсу, яка звертається не до партикуляризму локальних спільнот, а ґрунтується на визнанні необмеженої спільноти

мовців, пов'язаних між собою мережею симетричних відносин. Водночас, прихильники етики дискурсу не заперечують вагомості критичних зауваг, адресованих Дж. Ролзу комунітаристами, теорія якого становить неабиякий інтерес для них самих.

Виступаючи у ролі третьої сторони у дебатах між комунітаристами та лібералами, Ю. Габермас розробляє модель деліберативної політики, яка протиставляється як ліберальній, так і республіканській позиції. “Цей вид демократії має наслідки для тієї концепції центрованого у державі суспільства, від якого відштовхуються традиційні моделі демократії. Відмінності виявляються як у ліберальній концепції держави-охоронця економічного суспільства, так і у республіканській концепції державно-інституалізованого традиційного суспільства” [13, S. 358].

Представлені концепції Ю. Габермас порівнює за такими параметрами: концепт громадянина, поняття права, специфіка тлумачення процесу формування політичної волі громадян. Передусім, філософ акцентує на відмінностях у трактуванні суті демократичного процесу. Так, ліберали дотримуються строгого розмежування держави як апарату публічного управління та суспільства, яке вони подають у вигляді системи, структурованої ринковими механізмами, яка об'єднує приватних осіб. Відтак політика, яка репрезентує політичну волю громадян головним своїм завданням має реалізацію приватних інтересів. “З погляду ліберального індивідуалізму, спільнота – це просто арена, на який кожен індивід реалізує свою власну самозамкнену концепцію доброго життя, а політичні інституції існують задля того, щоб забезпечити такий рівень порядку, який робить цю автономну активність індивідів можливою” [3, с. 288]. Водночас, державний апарат спеціалізується на досягненні колективних цілей. На противагу цьому, республіканізм пропонує погляд, згідно з яким, політиці відводиться роль визначального чинника усупільнення громадян. Політична участь формує серед членів спільнот відчуття солідарності та взаємної поваги один до одного. Власне кажучи, солідарність виступає у даному випадку як ще одне джерело суспільної інтеграції, поряд з державою та ринком. “Сучасні суспільства мають у своєму розпорядженні три ресурси, завдяки яким вони можуть задовольнити свою потребу в управлінні: грошима, владою, солідарністю” [12, с. 107].

Відмінності у підходах обумовили різне трактування ролі і статусу громадянина. З позиції лібералізму, роль громадянина визначається мірою суб'єктивних прав, які є негативними за своєю суттю, тобто забезпечують відсутність зовнішнього примусу стосовно індивіда. Республіканське визначення статусу громадянина не обмежується гарантуванням негативних прав приватним особам. Воно також передбачає визнання за громадянином позитивних прав, таких як право на політичну участь та комунікацію.

Поряд із відмінністю у трактуванні статусу громадянина та специфіки правового процесу лібералізм та республіканізм пропонують також різне бачення природи політичного. Ю. Габермас порівнює ліберальне розуміння політичного процесу із специфікою функціонування ринкових механізмів, зосереджуючи увагу на характерному для лібералізму визначення політики як своєрідного змагання між акторами, ціллю яких є зосередження влади у своїх руках. На противагу цьому республіканізм відмежовується від подібних аналогій, розглядаючи формування політичної думки та волі як самостійний процес, побудований на засадах політичної комунікації.

Очевидно, що позиція республіканців є ближчою Ю. Габермасу, проте, він все ж приймає критичну настанову щодо неї, вказуючи на її сильні та слабкі сторони. Німецький

мислитель поділяє радикальний демократичний пафос республіканізму, який на протигагу лібералізму, вбачає у спільноті не лише ситуативно створену єдність з метою досягнення компромісу між приватними інтересами, а здатних до самоорганізації індивідів, поєднаних мережею комунікативних зв'язків. Водночас, філософ вважає, республіканську модель надто ідеалістичною, позаяк вона робить демократичний процес залежним від чеснот громадян, які прагнуть певного колективного блага, звужуючи у такий спосіб політичний дискурс до етичного. Ю. Габермас, звісно, не заперечує тієї обставини, що колективне саморозуміння є складовою політики, однак, він схиляється до думки, що в умовах світоглядного та соціокультурного плюралізму, гетерогенні інтереси окремих груп та спільнот, не можуть бути представленими через співвіднесення з певною концепцією блага, позаяк, жодна з них не є репрезентативною стосовно людства у цілому. "Ці інтереси та ціннісні орієнтації, які перебувають у межах одного і того самого цілого у стані конфлікту між собою без будь-якої перспективи на досягнення консенсусу, потребують зрівноваження, чого не можна досягнути з допомогою етичного дискурсу..." [2, с. 345]. Залагодження конфліктів вимагає витворення одностайного рішення, прийнятого у дискурсивний спосіб. Досягнення подібних ухвал повинне спиратися на справедливу процедуру, яка б уможливила інклюзивний процес формування політичної думки та волі.

У зв'язку з цим, Ю. Габермас пропонує модель деліберативної політики, яка з нормативного погляду є слабшою, ніж республіканська, але сильнішою, ніж ліберальна. Деліберативна модель, покликана інтегрувати у єдину концептуальну структуру механізми прийняття рішень та політичну комунікацію. Відмежувавшись від субстанції конкретних життєвих форм, вона виходить із нормативних передумов комунікації взагалі.

Це дає можливість для переосмислення взаємозв'язку між суспільством та державою. Для республіканців притаманний погляд, згідно з яким, суспільство конститується у межах держави як певне ціле завдяки колективній практиці самовизначення громадян, що дає змогу представити демократію через процес самоорганізації суспільства. Становлення суспільства як окремої цілісності створює умови для його відокремлення від бюрократичного апарату держави з одного боку, та індивідуального приватизму – з іншого. Дистанціювання суспільства та держави зменшується завдяки нарощенню питомої ваги політичної публічності, функціонування якої дає змогу поставити роботу автономізованого щодо соціуму апарату держави на службу громадськості. Втім, як вважає Ю. Габермас, нормативні регулятиви, що лежать в основі самоорганізації суспільства повинні бути також доповненими з боку правової держави.

Роль правової держави набуває вирішального значення у межах лібералізму. Лейтмотивом ліберальної теорії є не здійснення певної концепції блага, а забезпечення дієвих правил гри, які уможливають реалізацію інтересів (передусім економічних) окремих груп чи осіб. З цього погляду, правовій державі відводиться роль арбітра, покликаного слідкувати за дотриманням правил. Запропонований лібералами погляд на специфіку та основні завдання правової держави суперечить переконанням Ю. Габермаса, який пов'язує розвиток механізмів правового регулювання з можливістю інституалізації дискурсивних процедур. Такий підхід дає змогу подолати ігнорування ваги правової держави, характерної для республіканізму та уникнути розгляду політичних об'єднань у ролі макросуб'єктів.

У цій тезі прослідковується намір німецького мислителя розпрощатися з будь-якими фігурами філософії свідомості: чи то з республіканським концептом, центрованого відносно

держави самоврядного суспільного цілого, чи то ліберальної інтерпретації держави, представленій у формі об'єднання, яке функціонує за зразком ринку. На його думку, ні спільнота громадян, яка діє як колективний актор, ні функціональна система, у якій кожен розглядається як залежна змінна, не здатна закріпити за особою можливість реального вибору. Лише децентрована модель деліберативної політики, закріплює за кожним право приймати рішення, яке може і повинне координуватися із загальними ухвалами.

Теорія дискурсу репрезентує плацдарм для інтерсуб'єктивного прийняття рішень, яке може відбуватися у два способи: або через інституційні процедури парламентського корпусу, або шляхом залучення індивіда у горизонтальні взаємини публічної сфери. Незважаючи на те, що комунікативна влада існує незалежно від адміністративної, при необхідності вона може конвертуватися у неї. Комунікативні мережі повсякденної мови функціонують, згідно з Ю. Габермасом, як система датчиків, які сигналізують про актуальні проблеми суспільства та вказують на способи їх раціонального вирішення, що надає можливість використати адміністративну владу у найбільш оптимальний та прийнятний для загалу спосіб. Відмінність деліберативної демократії від ліберальної та республіканської у даному випадку є ще більш наочною. Так, у межах лібералізму, політичне волевиявлення громадян має своїм основним завданням легітимізацію панування. Республіканізм наголошує на тому, що витворення політичної думки та волі має конститутивне значення відносно формування суспільства як політичного цілого. Відповідно, результати кожних виборів розцінюються не як своєрідна ліцензія на застосування влади, що є характерним для ліберальної теорії, а як повторний акт самоствердження суспільства у формі політичної єдності. Ю. Габермас намагається представити більш помірковану позицію, стверджуючи, що раціоналізація у рамках теорії дискурсу, означає більше, ніж легітимізація влади, але менше ніж її конституювання. На його думку, процес формування політичної думки та волі не є ні чимось суто зовнішнім відносно влади, ні визначальним щодо неї. Йдеться скоріше про програмування влади через дискурсивні процедури, які виконують роль своєрідних шлюзів раціоналізації. “Деліберативна модель розуміє політичну публічність як резонатор, який сприяє вияву проблем у масштабі всього суспільства, і водночас як дискурсивне очисне устаткування, яке із невпорядкованих процесів формування суспільної думки відфільтровує те, що сприяє узагальненню інтересів, інформаційні роботи, повідомлення на релевантні теми і відображає ці “суспільні думки” на розплавлену публіку громадян, а також передає їх до формального розпорядку для компетентних органів” [10, с. 116].

Із вищеподаних аргументів можна зробити висновок про епістемний статус політичної деліберативної процедури, що дає змогу охарактеризувати її місце та значення у структурі політичної комунікації. “Від інституціалізованого методу інклюзивного формування суспільної думки та інституціалізації демократичного волевиявлення всі повинні не без підстав очікувати, що ці процеси публічної комунікації приведуть до обґрунтованої презумпції розумності й ефективності” [11, с. 168].

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Апель К.-О.* Спрямованість англо-американського “комунітаризму” у світлі дискурсивної етики // Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999. С. 372–394.

2. *Габермас Ю.* Залучення іншого: студії з політичної теорії. Львів: Астролябія, 2006.
3. *Макінтайр Е.* Після чесноти: Дослідження з теорії моралі. К.: Дух і літера, 2002.
4. *Макінтайр Е.* Чи є патріотизм чеснотою? // Сучасна політична філософія. Антологія. К.: Основи, 1998.
5. *Ролз Дж.* Політичний лібералізм // Сучасна політична філософія. Антологія. К.: Основи, 1998. С. 192–238.
6. *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995.
7. *Тейлор Ч.* Джерела себе. К.: Дух і літера, 2005.
8. *Тейлор Ч.* Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами // Сучасна політична філософія. Антологія. К.: Основи, 1998. С. 544–575.
9. *Тейлор Ч.* Етика автентичності. К.: Дух і літера, 2002.
10. *Хабермас Ю.* Ах, Европа. Небольшие политические сочинения. М.: Издательство “Весь мир”, 2012.
11. *Хабермас Ю.* Догоняющая революция и потребность в пересмотре левых идей. Что такое социализм сегодня? // Политические работы. М.: Практикс, 2005. С. 147–178.
12. *Хабермас Ю.* Кризис государства благосостояния и исчерпанность утопической энергии // Политические работы. М.: Практикс, 2005.
13. *Habermas J.* Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratisches Rechtsstaats. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.

THE CONCEPT OF DELIBERATIVE DEMOCRACY OF J. HABERMAS IN THE CONTEXT OF LIBERALISM AND COMMUNITARIANISM DEBATE

Snizhana Mamchak

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: snizja@ukr.net*

It is considered the debate between liberalism and communitarianism as two of the most influential trends in contemporary social philosophy. It is established theoretical and methodological limits of liberalism and communitarianism. It is found the specific of the concept of deliberative democracy compared with liberalism and republicanism on the following grounds: concept of a citizen, the concept of law, specific of the process of formation the political will of the citizens. It is stressed on epistemic status of political deliberation.

Keywords: deliberative democracy, communitarianism, liberalism, republicanism.

КОНЦЕПЦИЯ ДЕЛИБЕРАТИВНОЙ ДЕМОКРАТИИ Ю. ХАБЕРМАСА В КОНТЕКСТЕ ПОЛЕМИКИ МЕЖДУ ЛИБЕРАЛАМИ И КОММУНИТАРИСТАМИ

Снижана Мамчак

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: snizja@ukr.net*

Рассмотрено полемику между либерализмом и коммунитаризмом как двумя наиболее влиятельными течениями в современной социальной философии. Установлено теоретико-методологические пределы либерализма и коммунитаризма. Раскрыто специфику концепции делиберативной демократии по сравнению с либерализмом и республиканизмом по следующим признакам: концепт гражданина, понятие права, специфика процесса формирования политической воли граждан. Акцентировано на эпистемном статусе политической делиберации.

Ключевые слова: делиберативная демократия, коммунитаризм, либерализм, республиканизм.

Стаття надійшла до редколегії 30.05.2013

Прийнята до друку 24.06.2013

УДК 164.02(73)С.Лангер

ЗНАК І СИМВОЛ У СЕМІОТИЦІ С. ЛАНГЕР

Володимир Коновал

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

Досліджено семіотичні основи філософської концепції С. Лангер крізь призму концептів знаку, сигналу та символу. Встановлено принцип демаркації цих концептів. Розглянуто особливості символічної функції розуму та ролі ментальності в аспекті їхньої здатності впливати на зоосеміоз та антропосеміоз. Проаналізовано семіотичні чинники диференціації символічного процесу на дискурсивний та репрезентативний типи, а також визначено принципи їхнього функціонування. Запропоновано зіставлення концепції М. Полані “особистісного знання” та сфери репрезентативного символізму й обґрунтовано семіотичне підґрунтя їхнього часткового збігу. Семіотичне обумовлення та опосереднення життєсвіту людини надає йому символічної цілісності й наповнює екзистенційними сенсами.

Ключові слова: символ, знак, символічна трансформація, дискурсивна символіка, репрезентація, ментальність, розум.

Однією з особливостей семіотики часто називають її міждисциплінарний характер. Міждисциплінарність піднесено до рівня позитивної настанови філософування. Відбувається це не тому, що семіотика намагається підняти свій авторитет за рахунок уже сформованих та розвинутих наук, а тому, що має потенціал до інтеграції цих здобутків у дещо більш цілісне і комплексне. Як стверджує Дж. Ділі, вона може бути “матрицею для всіх наук”. Однак перш ніж робити далекоглядні прогнози, варто застановитись на вже проробленому в напрямку інтегрування наявних досягнень. Семіотика намагається вийти за межі “сухої” науковості та поглянути на світ і знання про нього як на цілісність, яка потребує спільного знаменника. Такий знаменник пропонує С. Лангер і визначає його як символ.

Дослідженню антропологічної, ментальної та естетичної проблематики творчості С. Лангер присвятили свої праці Р. Інніс, Р. Аузаер, Б. Ланг, Д. Драйден та багато інших. Зокрема, Р. Інніс пропонує розгорнутий огляд семіотики С. Лангер, починаючи від її ранніх праць “Практика філософії” (1930), “Вступ до символічної логіки” (1937), “Філософія в Новому ключі” (1942) до “Відчуття і форма” (1953) та тритомної праці “Розум: есеї про відчуття людини” (1967–1982). Б. Ланг та Р. Аузаер критично розглядають філософські засади творчості С. Лангер і вказують на проблемні місця в концептуальній схемі визначення символу та його функціонування. Отже, *мета* статті – експлікація проблематики символу, знаку та значення в семіотиці С. Лангер у філософському контексті. Це також передбачає дослідження чинників процесу символічної трансформації та аналіз небезпек та аберацій при символічній інтерпретації світу.

Р. Аузаер зазначає, що в сорокових роках ХХ ст. поняття символу активно опрацьовували в різних дисциплінах, а тому існували значні відмінності між тим, що розуміє під символом психолог і, наприклад, логік. Для С. Лангер важливо було запропонувати таке найзагальніше визначення терміна “символ”, яке б дало логічні підстави для його раціонального витлумачення й розуміння [6]. Семіотика, зважаючи на етимологію слова (від грец. *σημειωτικός* – такий, що має ознаки; *σημεῖον* – знак, ознака), оперує радше поняттям знаку, ніж символу. У Ч. Пірса та Ч. Моріса знак є посередником на всіх рівнях взаємодії людини зі світом, а знак-символ виступає найвищою ментальною формою здійснення такого опосередкування. С. Лангер проводить власну демаркаційну лінію між знаком і символом: знак ґрунтується на референції до конкретного позначеного об’єкта, тоді як символ є радше поліреференційний, оскільки залучає низку аналогій та асоціацій чуттєво-інтелектуального характеру, а отже, символ має дещо іншу структуру й спосіб існування. “Знак – це те, відповідно до чого виконується дія; а символ – це інструмент думки” [3, с. 60].

Із передмови до видання “Філософії у новому ключі” 1951 р. дізнаємось, що С. Лангер, ознайомившись із працею Ч. Моріса “Знаки, мова і поведінка”, слово “знак” замінила б на “сигнал”, оскільки “під словом “знак” мають на увазі будь-який носій значення, сигнал чи символ” [3, с. 6]. Тобто знак виступає принципом опосередкування, тоді як сигнал і символ вказують на ступінь складності цього опосередкування. Отже, її розділ “Логіка знаків і символів” у праці звучав би “Логіка *сигналів* і символів”. Р. Аузаер зазначає, що у праці “Відчуття і форма” (1953) знак розглянуто як інтегральний термін для сигналів та символів [6].

С. Лангер прагне цілісно схопити феномен людини як логічного розвитку розуму з тілесного, а отже, й унеможливити картезіанський дуалізм у всіх його трансформаціях. Розум є природним феноменом, тому знак як сигнал є характерним і для тварин, оскільки зароджується разом із рефлексами. Залежно від ускладнення нервової системи та відчуттів відбувається ускладнення сприйнятливості сигналів. Знак є найпершим проявом ментальності, а символ вершиною її розвитку на рівні людського розуму. Отож, ментальність формується як пристосування до навколишнього середовища [3, с. 30–31].

Людина, на думку філософині, відрізняється від тварини тим, що не потребує безпосередньої присутності джерела сигналів, а може абстрактно мислити і говорити про знак у будь-якому відношенні. “Знаки”, що використовуються завдяки цій здатності людини, є не симптомами явищ, а символами” [3, с. 32]. Застосування знаків життєво необхідне для всіх живих істот, але людський мозок, який еволюціонував до застосування складних символів, має первинну і перманентну функцію – символічну трансформацію [3, с. 30]. Вона є базовою потребою людини і полягає в творчому перетворенні досвіду. С. Лангер зазначає, що в розумі завжди є надлишковий запас символічного матеріалу і він трансформується навіть без свідомої мети. Процес символізації потребує завершення в зовнішній дії, що, власне, веде до формування таких феноменів, як ритуал, міф, мистецтво, наука, мова тощо.

Р. Інніс вважає, що символічна трансформація, тобто інтерпретація та конструювання символічного середовища, є антропосеміотичним аналогом до Пірсового поняття семіозу [8, с. 4]. Спільним у Ч. Пірса та С. Лангер Р. Інніс виділяє прагнення логічного обґрунтування семіозу чи символічної трансформації. Так, С. Лангер вибудовує розуміння символу через логічну форму як концепт і концепцію, як ментальну репрезентацію, а також абстрагування та аналогію як способи виокремлення формальної структури відчуттів

та “впізнання” концептів у потоці досвіду. Важливість ментальних образів наголошує Р. Інніс: “Усвідомлення образів не як речей, з якими можна мати справу чи зазнавати впливу, але як *символічних інструментів*, як первинних носіїв “значимості”, дає змогу людському організму абстрагувати та фіксувати світ, стабілізувати потік досвіду, що передує мові” [8, с. 6]. Так увиразнюється структура знакового процесу (семіозу), який передбачає три елементи: об’єкт, суб’єкт і сам знак, та структура символічного процесу, який має чотири елементи: суб’єкт, об’єкт, ментальна репрезентація (conception) та символ [3, с. 60]. С. Лангер наголошує, що, говорячи про речі, ми володіємо не речами як такими, а концептами (рос. “представлениями”), ментальними образами про них, тому що символи “мають на увазі” поняття, а не предмети [3, с. 57]. На її думку, концепт – це формальна абстрагована структура, втілена у “концепції” в сенсі репрезентації через схоплення у зв’язку з персональним досвідом. Тому С. Лангер стверджує, що те, що всі адекватні концепції (ментальні репрезентації) повинні мати спільне, є концептом об’єкта. “Той самий концепт є втілений у багатьох концепціях. Саме *форма*, що виникає у всіх версіях думки чи уяви, може позначати у питанні певний об’єкт, форма, одягнена у оболонки чуття [iteguments of sensation] для кожного окремого розуму” [3, с. 67].

У “Словнику європейських філософій” у статті Conceptus зазначено, що “лат. “concupere”, з одного боку, в буквальному розумінні позначав продукт чи іноді процес внутрішнього обмірковування; з іншого, – його етимологія (con-cupere: “разом схопити”) сама собою вказувала на поєднання множини елементів у єдиному сприйнятті” [1, с. 280]. Р. Інніс вказує на подібність із підходом Г. Фреге до інтерпретації Vorstellung (психічних репрезентацій) та Begriff (концепт) [8, с. 41]. У семіотичі С. Лангер сприйняття як репрезентація ментальних образів є долінгвістичним та домисленневим і стосується символічного трансформування дійсності. Репрезентативний вимір є здійсненням концептів у концепціях немисленневого характеру, але їхнім спільним знаменником є символізм, концептуалізований через поняття абстракції та формальної аналогії.

Р. Лідді характеризує процес пізнання у філософії С. Лангер як “біполярну активність, в якій “концепти” наукового чи філософського мислення є суб’єктивним полюсом, “матерія” є об’єктивним полюсом, а певний тип бачення чи “поглядання” є посередницькою активністю” [8]. Власне, це “поглядання” в об’єктах їхньої подібності, наприклад вбачання у палаючій свічці символу життя, є не що інше, як абстрагування, що виступає предметом символічної трансформації. Це така собі “логічна інтуїція”, яка забезпечує розумінням увесь метафоричний світ людської діяльності [8].

Водночас важливо те, що логічна інтуїція стосується не лише сфери раціонального. С. Лангер, слідом за Е. Касіером, прагне показати нерозривність чуттєвого і розумного, тому логічна інтуїція не вичерпується мисленням, а охоплює також відчуття: “Око і вухо виробляють свої власні абстракції і, відповідно, диктують свої власні форми сприйняття” [3, с. 83]. С. Лангер вважає, що абстракції, породжені органами чуттів, є первинними ментальними інструментами розуму. Вони є істинним символічним матеріалом, засобом розуміння, через функцію яких ми осягаємо світ речей і подій, які є історією цих речей [3, с. 84–85]. Отже, якщо якийсь досвід стає оформленим, то “там, де існує форма, існує і значення”, а отже, навіть найнижчі форми чуттєвості є предметом значення і конструктивними елементами символів розуміння [8, с. 20].

Специфікою репрезентативних символів як трансформованих відчуттів є їхня принципова недискурсивність. Ці символи не виражаються у мові, а залишаються ментальними

репрезентаціями, трансформаціями та образами, вираженими в мистецьких, міфологічних, ритуальних, емоційних чи інших продуктах. Людська ментальність, що поступово розвивалась методом проб і помилок, фундаментально змінилась та перестає бути лише біологічною схемою. Говорячи про глибину символічної функції мозку, філософія стверджує, що тільки деякі продукти мозку можуть бути використані згідно із законами дискурсивного мислення [3, с. 41].

Символізація, за С. Лангер, є “домисленневою”, але не “дорозумною”. Розум є ширшим поняттям, ніж вербальне мислення, і передбачає існування символічного, яке не зводиться до дискурсивного схоплення в мисленні. Людина володіє досвідом поза дискурсивними формами пізнання, тому що “розум – це слизький суб’єкт; якщо одні двері зачинені, він шукає або навіть зламує інший вхід у світ; якщо одна символіка є не адекватною, то він хапається за іншу, для його засобів і методів не існує жодного вічного закону. ... Існує недосліджена можливість справжньої семантики за межами дискурсивної мови” [3, с. 79]. Якщо репрезентативні символи є предметом трансформації в розумі, то для нього все чуттєве стає матеріалом так само, як і все вербальне. Репрезентативність полягає в тому, що всі “наші чуттєві дані є передусім символами” [3, с. 24]. С. Лангер вважає, що якби властивістю розуму було лише дискурсивне мислення, то все, крім продуктів останнього, вважали би помилкою, а це – сфера мистецтва, сновидінь, міфології, релігії і т. ін. Тому чуттєвість і мислення мають спільну підставу в символі. Більше того, поняття досвіду отримує символічну інтерпретацію на всіх рівнях, а відтак ми можемо говорити про символ як спільний знаменник для всієї людської діяльності.

Сфера презентативних символів видається співзвучною із поняттям “особистого знання” М. Полані. Філософ відкидає позитивістську абсолютизацію об’єктивності наукових методів на тій підставі, що метод не може механічно продукувати істинні знання, оскільки засадничим аспектом будь-яких об’єктивних знань є персональні “судження” [4, с. 56]. Останні, власне, ґрунтуються на значеннях репрезентативного характеру, які він характеризує як периферійне, неявне, приховане, імпліцитне знання, а спроби дискурсивного схоплення лише окреслюють сферу неявного та не можуть повністю його вилучити чи уникнути. Відтак усвідомлення об’єкта не обмежується тим, що мислиться на абстрактно-поняттєвому рівні, а виходить із чуттєво-емоційного як засадничого та необхідного елемента для цілісного схоплення і розуміння об’єкта. Тому М. Полані, як і С. Лангер, вважає, що сфера розуміння містить чуттєвість і не обмежується дискурсивним мисленням, а отже, існує потреба дослідження репрезентативної сфери засобами семіотики.

М. Полані стверджує, що наукове знання завжди є філософськи навантаженим, а тому “метафізичні проблеми” є наслідком “неявного знання” (або “відання”, що точніше відображає закладений сенс [2, с. 86–92]) чи репрезентативного символізму, елімінація яких позбавляє наукове знання його природного фундаменту в людських епістемологічних можливостях, які не зводяться до раціолінгвістичного схоплення. На думку філософа, ми віримо у більше, ніж можемо обґрунтувати, і відаємо більше, ніж можемо висловити. С. Лангер доповнює, стверджуючи, що “на різних стадіях мислення люди потребують різних видів упевненості у своїх переконаннях”, а впевненість цю дає сфера несвідомого чуттєвого символізму [3, с. 243].

Відмінність між підходами М. Полані та С. Лангер у тому, що неявне відання трактується як неформалізоване, тоді як для С. Лангер будь-яка чуттєвість оформлена, хоча й не має

сталого, як у дискурсивних символів, значення. Більше того, неявне відання, за М. Полані, переде будь-якій логіці, яку філософ зараховує до сфери мислення. Для С. Лангер чуттєвість має свою раціональність (логіку), і розпізнати її можна через виражальні форми у мистецтві, ритуалі, міфі тощо. Проте як сфера явного знання та неявного відання, так і сфера дискурсивного та репрезентативного символізму перебувають у стані взаємодоповнення. Особистісне знання на рівні з чуттєво-емоційними символами супроводжують процес будь-якого пізнання, а презентативний символізм є основою інтуїтивного мислення.

“Жоден символ не вільний від необхідності логічного формулювання, від *концептуалізації*, яку він передає; однак простою і не менш великою його сутністю є його *значення*, як елемент, необхідний для розуміння цього символу” [3, с. 89]. Значення є не лише продуктом логіки і структури символу, але і досвідним конструктом. Для функціонування значення необхідний первинний чуттєвий досвід, який в історичному та соціокультурному процесах фундаментально ускладнюється. С. Лангер стверджує, що “символ і значення творять людський світ більшою мірою, ніж відчуття” [3, с. 29], оскільки відчуття забезпечують матеріал для символічної трансформації, а продукти такого процесу не мають аналогів у природі. Якщо типів символіки два – дискурсивний та презентативний, – то значення мають значно більше типів, а їхнє окреслення часто межує між двома типами символізму без явних ознак переваги [3, с. 250]. Отже, значення, за С. Лангер, постає через складні взаємовідношення символу, об’єкта та людини, водночас залучаючи денотативні та конотативні потенціали як умови адекватного здійснення символу.

Символічна дійсність життєсвіту людини виражається в будь-якій діяльності, проте існує можливість домінування одних способів вираження над іншими. Наприклад, найрозвиненішою дискурсивною схемою філософія називає вербальну мову, яка фактично ототожnilась із сутністю людського як такого, залучивши до своїх чинників дискурсивне мислення. Якщо в тварин мова виконує несвідому, винятково сигнальну утилітарну функцію, то в людини завдяки символічній трансформації поглиблюються і посилюються суспільні зв’язки. Дійсність кардинально змінилась від часу інтенсивного застосування мови, а отже, змінився й статус та значення репрезентативних символів.

Дискурсивний символізм відрізняється від репрезентативного тим, що перший володіє мовленнєвим словником, граматикую та синтаксисом. Презентативні символи, як-от: образи, картини, кольори, звуки, не мають свого усталеного словника і синтаксису. Вони не можуть бути перекладені й визначені у термінах інших символів. Дискурсивні символи пов’язані з мовою, а презентативні – з відчуттями й слуховими та візуальними формами. Коли позитивісти вважали беззмістовними такі члени речення, як вигуки, прийменники та інші, то С. Лангер стверджує, що вони охоплюють інший тип символіки.

С. Лангер критикує позитивістську настанову “вимагати щоразу більше знаків”, що відсилають до фактів, для витіснення символів у певних сферах людського духу. Символи, що ставлять на службу лише науки, роблять наше життя щоразу більше базованим на фактах, а отже, причиновість і детермінізм починають переважати спонтанність природного процесу символічної трансформації. Побудова картини світу винятково на фактах обмежує природну творчість людського розуму. Це призводить до інтелектуального перевантаження, шаленого технократичного прогресу й водночас веде до розриву між людиною і природою [3, с. 247]. А оскільки природа була першоджерелом символів і знаків, то цей розрив призводить до втрати опори в життєвому світі. Символ перестає бути значимим, тобто володіти сенсом,

під тиском утилітарного сприйняття світу, який тотально насичується інструментальними знаками-сигналами, “за якими ми бачимо лише стільки, скільки нам потрібно”. Для виявлення гуманітарного потенціалу символічного світу, продукування оновлених сенсів і значень людина потребує постійного ментального залучення таких культурних артефактів, текстів і контекстів, які формуються під впливом доброзичливого комунікативного середовища й раціональних освітніх знань і практик.

С. Лангер у цьому контексті наводить приклади символів, що історично й особистісно “заряджені значенням”. Прикладом може бути хрест, який різноманітними способами вплетений у людське життя, тобто навантажений різноманітними значеннями, але часто втрачає своє священне значення. “Втрата старих універсальних символів вводить у небезпеку нашу безсвідому орієнтацію”, а отже, під небезпекою автентичність людського як такого, яке культивувалось сотнями років на символічному ґрунті природи. Символи нашої орієнтації у світі формують світогляд і життєрозуміння, тому відсутність глибокого розуміння призводить до помилок, найбільшими з яких є руйнація світоглядної орієнтації та деструкція життєдайних символів [3, с. 256]. Як стверджує С. Лангер, розум втрачає надійну опору і починає шукати нові значення для наповнення символів, а відтак і сенсу існування. Тому, власне, філософія є перманентним пошуком значень і сенсів.

Перешкоди здійсненню свободи символічної трансформації дійсності виражатимуться в помилках символічного характеру. Адже “свобода свідомості є умовою будь-якої персональної свободи” [3, с. 258]. Перешкодами можуть бути утиски, що накладаються з боку іншої дискурсивної мови й ведуть до втрати життєдайних, гуманістично зумовлених знаків, образів і абстрактних понять. Це може призводити до патогенної дискурсивної репресії, що виражатиметься у викривленні персонально набутих, вистражданих сенсів та відповідної символічної форми емоційного та аксіологічного реагування на середовище й соціальну дійсність. Тому виникає потреба “інтелектуальної гігієни”, тобто постійного персонального критичного інтелектуального опору, який особа повинна чинити в своєму мисленні, репресивному, авторитарному, або суто владному символічному середовищі, що конститується через гегемоністські репрезентативні й дискурсивні знакові системи. Адже втрата символічної ідентичності, що зумовлена прагненням свободи мислення й дії, тотожна втраті самої свободи, без якої свідомість людини стає носієм перверсивних сенсів та символів щодо її творчого покликання й автентичності [3, с. 259]. Нехтування автентичним символічним життєсвітом людини є порушенням її природного права на вільну, творчу інтерпретацію світу.

Отже, філософія С. Лангер, спираючись на здобутки теорії знакових систем, оновлює розуміння реальності, розкриваючи природні витоки творчого ставлення людини до дійсності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. К.: Дух і літера, 2011. Т. 1.
2. Карась А. Розуміння та співчуття як екзистенціальні автентичної присутності людини в світі: за ідеями А. Шопенгауера // Філософія Артура Шопенгауера та сучасність: колективна монографія. Львів: ЛНУ ім. І.Франка, 2012. С. 82–94.

3. Лангер С. *Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства*. М.: Республика, 2000.
4. Полани М. *Личностное знание*. М.: Прогресс, 1985.
5. Шестаков В. Эстетическая философия Сьюзен Лангер // *Философия в Новом ключе*. М.: Республика, 2000. С. 266–273.
6. Auxier R. Susanne Langer on Symbols and Analogy: A Case of Misplaced Concreteness? // *Process Studies*, № 26, 1998. P. 86–106. // <<http://www.anthonyflood.com/auxierlanger.htm>>.
7. Dryden D. Memory, Imagination and the Cognitive Value of the Arts. // *Consciousness and Cognition*, 13 (2004) P. 254–267. // <<http://www.anthonyflood.com/drydencognitivevaluearts.htm>>.
8. Innis R. *Susanne Langer in Focus: The Symbolic Mind*. Indianapolis: Indiana University Press, 2009.
9. Liddy R. Symbolic Consciousness: The Contribution of Susanne K. Langer. // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. 44, 1971. P. 94–110. // <<http://www.anthonyflood.com/liddysymbolicconsciousness.htm>>.

SIGN AND SYMBOL IN S. LANGER'S SEMIOTICS

Volodymyr Konoval

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

The semiotic approach of S. Langer's philosophical concept through the prism of sign, signal and symbol notions is studied in this article. Demarcation principle of these concepts was established. The characteristics of mind's symbolic function and role of mentality in aspects of their capacity to influence on zoosemiosis and antroposemiosis have been analyzed. The semiotic factors of symbolic process differentiation into discursive and representational types, as well as their functioning principles have been analyzed. The comparison of the M. Polanyi's "personal knowledge" concept and the domain of representational symbolism are proposed and the semiotic ground of their partial authentication has been identified. The semiotic conditioning and mediating of human lifeworld gives it a symbolic integrity and fills with the existential senses.

Key words: symbol, sign, symbolic transformation, discursive symbolism, representation, mentality, mind.

ЗНАК И СИМВОЛ В СЕМИОТИКЕ С. ЛАНГЕР

Володимир Коновал

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: volodyakonoval@gmail.com*

Исследовано семиотические основы философской концепции С. Лангер сквозь призму концептов знака, сигнала и символа. Установлено принцип демаркации этих понятий. Рассмотрено особенности символической функции ума и роли ментальности в аспекте их способности влиять на зоосемиозис и антропосемиозис. Проанализировано семиотические аспекты дифференциации символического процесса на дискурсивный тип и репрезентативный тип, а также определяет принципы их функционирования. Сопоставлено концепции М. Полани “личностного знания” и сферы репрезентативного символизма, а также обоснована их частичная сходность. Семиотическое обусловливание и усреднение жизненного мира человека придает ему символической целостности и наполняет экзистенциальными смыслами.

Ключевые слова: символ, знак, символическая трансформация, дискурсивная символика, репрезентация, ментальность, разум.

Стаття надійшла до редколегії 30.05.2013

Прийнята до друку 24.06.2013

УДК 141:316.77(430)''19/20''Ю. Габермас

КОНЦЕПТ “ЖИТТЄСВІТ” У ФІЛОСОФІЇ Ю. ГАБЕРМАСА ЯК ПОНЯТТЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Остап Паляниця

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

Виявлено певну паралель між етичними поглядами античних філософів та можливим трактуванням історії в сучасності. Розглянуто аналіз теорії комунікативного суспільства К.-О. Апеля крізь призму філософії історії. Досліджено формально-прагматичну структуру життєсвіту, як частини теорії комунікативної дії Ю. Габермаса. Із запропонованої інтерпретації життєсвіту виділено знання підгрунтя (Hintergrundwissen) і розглянуто його з погляду філософії історії. Вказано на можливість використання життєсвітового знання підгрунтя в дослідженні історичних вимірів наук. Продемонстровано на прикладах валідність такої інтерпретації життєсвіту. Показано можливість за допомогою життєсвіту зняти напруженість між фактично даним і тим, що повинно бути.

Ключові слова: комунікативна філософія, філософія історії, життєсвіт, спільне розуміння, інтерсуб'єктивне визнання.

Історія доволі часто зазнає різних спотворень. Як наука, предмет якої стосується історії влади, вона стає предметом політичних маніпуляцій і пристосувань, вигідних владі. Як гуманітарна наука, вона зазнає певних тлумачень осіб, які нею займаються. Як наука про суспільство, вона не тільки описує настрої цього суспільства в певний період часу, але й формує їх у сьогоденні. Філософія як мистецтво жити розвивалася вже в період античності, історія – це мистецтво опису прожитого. Тому припустимою є певна паралель в поглядах сприйняття історичної події з поглядами античних філософів на те, як потрібно жити. Таких головних позицій можна виділити три. Цинізм – байдужість до історії. Скептицизм – відкидання суджень про історію, бо вони не можуть бути істинними. Евдемонізм – прийняття на віру суджень про історію. Актуальність дослідження зумовлена певними геополітичними обставинами, зокрема бажанням нав'язати колоніальну модель історії на теренах постколоніального простору, що вже у своїх засновках є суперечливим починанням.

Оскільки комунікативна філософія на сьогодні є однією з найпотужніших течій у сучасній філософії, то розробка і рівень опрацювання проблематики, яку вона містить, високі і за кордоном, і в українській філософській традиції. В англомовній традиції провідними дослідниками комунікативної філософії є Т. Маккарті, Н. Фрейзер, Е. Едгар та інші. У німецькомовному світі це – А. Гонетт і В. Гюсле. В Україні з часів здобуття незалежності проблемам комунікативної філософії значну увагу приділяли дослідники А. Єрмоленко, Л. Ситніченко, В. Куплін. У Росії завдання, які намагається вирішити комунікативна філосо-

фія, досліджує виходець з України А. Назарчук. Більш конкретному аналізу комунікативної філософії історії свою діяльність присвятив В. Куплін.

Наведена вище паралель з античності демонструє те, як можна сприймати ті чи ті історичні інтерпретації, як оперувати *змістом*. Проте вона нічого не говорить про те, як потрібно здійснювати саме дослідження, якою повинна бути *форма*.

Мета нашого дослідження – показати, як можна застосовувати філософське поняття “життєсвіт”, подане крізь призму формально-прагматичного аналізу, який здійснив Ю. Габермас у методології історичного дослідження.

Комунікативну філософію історії зазвичай репрезентує К.-О. Апель. Це зумовлено специфікою творчого доробку мислителя: намаганням вивести можливість остаточного обґрунтування етики на основі теорії комунікативного суспільства.

Однією з умов остаточного обґрунтування в “спільноті аргументації” К.-О. Апеля є “визнання всіх її членів як рівноправних партнерів дискусії” [1, с. 393]. Вже згодом у контексті, що був зумовлений книжкою Г. Йонаса “Принципи відповідальності”, філософ зазначає, що “завдяки визнанню принципової рівноправності всіх потенційних учасників дискурсу необхідно вже тепер відповідально ставитись до передбачуваних проблем, що впливатимуть із теперішньої ситуації, а разом з цим і до потреб тих людей, які існуватимуть в майбутньому” [2, с. 176–177]. Потенційними учасниками дискурсу є не стільки уявні чи ще ненароджені особи, скільки наймолодше покоління, яке лише пізніше зможе стати фактичним учасником дискурсу і відтворити відносно до себе наймолодше покоління, яке зараз фактично не існує. Твердження, що наявна “сьогодні спільнота людської комунікації повинна уможливити своє безперервне продовження в майбутньому тільки за умови рівноправності” [2, с. 177], свідчить про історичну тяглість теорії комунікативного суспільства. Як зазначав В. Куплін, “історичний процес Апеля розуміє як прогрес у зближенні спільнот реальної та ідеальної комунікації, тобто прогрес у міжлюдському розумінні і саморозумінні” [5, с. 11]. Ще у “Трансформації філософії” К.-О. Апеля розглядає напруженість між спільнотою реальної комунікації і спільнотою ідеальної комунікації в душі “діалектики між позиціями Гегеля та Маркса” [1, с. 417].

Вище зауважено певне зацікавлення творчістю засновника теорії комунікативного суспільства з погляду філософії історії. Вважають, що у руслі філософії історії через чітку вираженість історичного моменту в напруженні між спільнотами реальної та ідеальної комунікацій, спорідненість сфер соціальної філософії та філософії історії недостатньо уваги було приділено теорії комунікативної дії Ю. Габермаса. Ця обставина актуалізує завдання висвітлити концепції Ю. Габермаса крізь призму дослідження філософії історії.

Головну увагу зосереджено на формально-прагматичному аналізі концепту “життєсвіт”, здійсненого Ю. Габермасом. Пригадаймо, що відповідний концепт увів Е. Гусерль для оформлення онтологічної опозиції філософії позитивізму. Засновник феноменології коротко характеризував життєсвіт як “єдино дійсне, дійсно дане в чуттях, пізнане і таке, що пізнається в досвіді світу” [4, с. 74]. Згодом його послідовник, засновник феноменологічної соціології, А. Шюц екстраполював цей концепт у площину соціологічних досліджень [6, с. 89]. Ю. Габермас починає свій аналіз життєсвіту, опираючись саме на спадщину Е. Гусерля та А. Шюца, та окреслює цей концепт як “мінливий контекст природної життєвої практики й досвіду як усталеного підґрунтя смислу”; “як безпосередню, пов’язану з часом сферу первинних даностей” [3, с. 310].

Враховуючи формально-прагматичні зауваження стосовно життєсвіту як підґрунтя порозуміння, у його розгляді мислитель виділяє два рівні: знання переднього плану (Vordergrundwissen), до якого входить знання, що належить до ситуації та визначене горизонтом бачення, залежне від тем знання контексту та життєсвітове знання підґрунтя.

Характеризуючи знання, визначене горизонтом бачення, необхідно відштовхуватися від особи, яка бере участь у процесі комунікації і розуміється як органічний субстрат, як зовнішнє тіло. “Центральну точку мовленнєвої ситуації становлять обставини, представлені в сприйнятті” [3, с. 311]. Центром мовленнєвої ситуації виступає процес взаємодії двох і більше осіб. На тлі спільного просторово-часового горизонту особи трактують тривіальні речі більш-менш узгоджено: попередні розбіжності оточення мовленнєвої ситуації в процесі спілкування стають більш розмитими і “стираються”, утворюється сприятливе поле неproblemатичного знання, спільне для учасників комунікації, для засвоєння ситуації, яку, проте, кожен тлумачить по-своєму, незважаючи на поступове зближення “тут і тепер перспектив”.

Тематичне знання контексту, за припущеннями мовця, отримують у межах спільного середовища і горизонту переживання: через спільну культурну традицію, національну належність, освіту тощо. “Мовець, який пропонує певну тему, внутрішньо супроводжує її предметним контекстом” [3, с. 312]. Через це можлива оцінка промовленого, вилучення з почутого якоїсь певної частини інформації, її перевірка на правильність. Якщо у першому випадку знання, яке визначене горизонтом бачення, не проблематичне, то тематичне знання контексту дуже часто проблематичне і потребує додаткових зусиль для свого з’ясування та узгодження між мовцями. Це зумовлено тим, що задані передумови, які визначаються експліцитно знанням, визначеним горизонтом бачення, ним і обмежуються.

Життєсвітове знання підґрунтя – це глибинний шар нетематичного знання, що є основою для знання, визначеного горизонтом бачення, і тематичного знання контексту. Контингентно створені досвіди (тобто випадкові, порівняно з контрфактичними, визначені просторово-часовими вимірами і суспільними середовищами та культурними традиціями) не мають змоги впливати на знання підґрунтя. Завдяки цьому воно уникає проблематизації. “Це проступає в тому, що шар еліптичного і повсякчас передуючого знання лише завдяки **методичному зусиллю**, а також лише поступово може вийти за межі безсумнівного модусу підстав і тематизуватися” [3, с. 312]. Значення висловлювання завжди буде не до кінця зрозумілим, поки його семантичні умови загальнозначущості не будуть інтуїтивно “схоплені” припущенням знання підґрунтя. Таке знання не проблематичне через те, що воно імпліцитне і не тематизоване. Так, ми завжди уявляємо собі будь-що в умовах дії сили земного тяжіння, хоч, як закон, воно було відкрите тільки в період науки Нового часу. (Причиною такого відкриття був сумнів у відповідній дотеоретичній практиці. Цей сумнів зумовив її переосмислення завдяки методичному зусиллю в межах знання підґрунтя.)

Головними ознаками життєсвітового знання підґрунтя, на думку Ю. Габермаса, є модус безпосередньої достеменності, сила, що все об’єднує і цілісний характер. Перша ознака надає цьому шару знання парадоксального характеру: “настійлива і водночас непомітна присутність підґрунтя проступає як посилююче і такою самою мірою зменшуюче знання” [3, с. 314]. Знання підґрунтя виявляється тільки в часі свого промовляння, оскільки тільки тоді воно піддається проблематизації. У моментах інтуїтивного схоплення воно несе ймовірнісний характер, і ми послуговуємося ним незалежно від того правдиве воно чи ні. Що ж до другої ознаки, то життєсвіт “утворює тотальність з центром в середині і невизначеними,

пористими, ...стискуючими межами” [3, с. 314]. Ця ознака лежить в основі світоутворювальної функції знання переднього плану. Центром постає спільна мовна ситуація. В іншому випадку ми ризикуємо бути незрозумілими, оскільки ймовірнісний характер схоплення знання не може гарантувати належності висловлювання, коли останнє ґрунтується винятково на наших особистих переконаннях. Наше розуміння життєсвіту і те, як він інтерсуб’єктивно розділяється всіма його учасниками, повинно перебувати в такому самому відношенні, як текст і контекст. Третя ознака безпосередньо пов’язана з двома попередніми. Цілісність знання підґрунтя робить життєсвіт непроникним. Усі компоненти представлені в підґрунті життєсвіту як одне ціле. І тільки завдяки тому, що вони піддаються проблематизації, а також усвідомленню погляду, що здатний розрізняти, можуть розпадатися на різні категорії знання, структуруватися та уможливлювати всю розмаїтість світосприйняття. **“Зчеплені один з одним** засадничі припущення ...є передрефлексивними передформами й передфігурами того, що розгалужується лише після тематизації у мовленнєвих актах і набуває значення пропозиціонального знання, ілюкутивно утворених міжособових зв’язків мовленнєвих інтенцій” [3, с. 315].

Формально-прагматичний аналіз структури життєсвіту дає змогу визначити його “поцейбічні” функції та ознаки апріорності. *Знання заднього плану, як знання інтуїтивного рівня, що “схоплюється” в момент проблематизації, у разі його інтерсуб’єктивного визнання комунікативною спільнотою, набуває сили, здатної конституювати наше розуміння про світ.* Знання, яке після впливу методичного сумніву виявилось не правильним, не менш корисне, ніж перевірене і правильне знання. З одного боку, таке знання, як нагромадження досвіду, посилює і без того потужну “стіну” попередніх контингентних нашарувань. (Така “стіна” захищає нас від несподіванок. Знання, необхідність якого час від часу піддається сумніву, виринає на поверхню з нашарувань досвіду, а також обґрунтовує парадоксальну ситуацію): “коли знання про світ визначається таким чином, що воно є знання апостеріорі, тимчасом як мовленнєве знання, так би мовити, є знанням апріорі, тоді можна углядіти парадокс у тому, що у підґрунті життєсвіту знання про світ і знання мови інтегровані одне в одне” [3, с. 315]. З іншого, – усвідомлення неправильності, а отже, переосмислення такого знання слугує своєрідним мотивом періодизації історії, запобігаючи її однорідному розвитку. У випадку спростування такого знання втрачається попереднє підґрунтя, яким живилося традиційне на той час розуміння світу загалом чи крізь призму окремої науки. В таких умовах відбувається переосмислення цього інтуїтивно схопленого попереднього знання та утвердження нового знання. З’являється можливість обґрунтувати перехід від одного історичного періоду до іншого: фіксація часового відтинку (і розгляд його як окремого історичного періоду) стає можливою завдяки спільній темі, яку протягом усієї тривалості інтерсуб’єктивно визнають усі учасники реальної комунікативної спільноти як правильну. Так триватиме доти, доки тема знову не буде спростована або наново інтерпретована, через що її розглядатимуть як не нову, але по-новому.

Цікаво простежити переосмислення фрагментів інтуїтивного схоплення життєсвітового знання заднього плану. Найпростіше це зробити на відомих прикладах – класичної механіки І. Ньютона, в якій час розглянуто як сталий параметр, та теорії А. Ейнштейна, в якій час проаналізовано як відносну координату. У контексті формально-прагматичного аналізу життєсвіту необхідно зазначити, що А. Ейнштейна не задовольняло сучасне йому трактування поняття “одночасність”. Він піддав сумніву тогочасне розуміння часу. Це спонукало фізика

до розробки та обґрунтування теорії відносності. Остання мала революційні наслідки не тільки для фізики, але й для значно ширшого світосприйняття і світорозуміння, сприяючи цим переосмисленню життєвісного знання заднього плану. Інший схожий приклад – це поступ від геоцентричної системи Птолемея до геліоцентричної системи Н. Коперніка.

Необхідно зауважити, що “простори і часи, що переживаються (як от: сільська громада, регіон, держава, нація, світове суспільство тощо чи як ланцюг поколінь, епох, всесвітів, індивідуїзовані через Бога біографії) є завжди конкретно інтерпретовані чи опредмечені координати *нашого* світу” [3, с. 315]. Ця прагматична обставина аналізу, що провів Ю. Габермас, може бути універсальною тільки з формального погляду. Зрештою, саме за це мислителя неодноразово критикували сучасники. Відмінність у поглядах К.-О. Апеля та Ю. Габермаса крізь призму досліджень філософії історії різюча. У К.-О. Апеля історичний вектор спрямований у майбутнє – на здійснення спільноти ідеальної комунікації. Погляди Ю. Габермаса, як засвідчив аналіз, можуть бути спрямовані на періодизацію минулого. Не потрібно забувати, що саме концепт “життєсвіт”, запропонований Ю. Габермасом, дає змогу без зайвих зусиль зняти протистояння між фактично даним, чим звично займалася аналітична філософія, і тим, що повинно бути – предметом етики. Оскільки особа, вплетена в життєсвіт, існує зараз, то її поведінка черпається з життєвісного знання вже сьогодні. Розгляд теорії комунікативної дії крізь призму етики не потребує морального проекту філософії історії, на відміну від теорії комунікативного суспільства. Життєсвіт “плинний” [6, с. 90]. Він не потребує безкінечного обговорення того, що повинно бути, натомість спонукає до аналізу дійсності тут і тепер між нами. І саме цей аналіз, а не гіпотетичні безкінечні припущення майбутнього зумовлює певним чином поведінку осіб і досягнення порозуміння.

Варто зазначити, що для самого Ю. Габермаса таке трактування життєвісного і його застосування до філософії історії, мабуть, буде не чинним, бо у своїй праці “Між фактами і нормами: внески до теорії дискурсу, права і демократії” він протиставляє структури соціальної системи плинному і мінливому життєвісвіту. Тому слід наголосити, що саме в такій інтерпретиції життєсвіт дає змогу інтерсуб’єктивно і непримусово схоплювати певні досвіди зі знання підґрунтя. Очевидно, що поняття культури і традиції, оскільки воно належить до змістовно-символічної частини життєвісного, є знанням, визначеним контекстом, але потрібно пам’ятати, що воно безпосередньо залежить від знання підґрунтя. Постколоніальні суспільства цікаві з цього погляду, бо, власне, “соціальна система” диктувала історію, традиції і культурні цінності. Специфіка знання підґрунтя і така його ознака, як безпосередня ймовірність, робили непомітними надмірні впливи цієї системи. Звісно, соціальної системи не потрібно виключати. Варто збалансувати одні та інші впливи. Але найперше, на нашу думку, треба досягти порозуміння у ключових проблемах сьогодення, а вже потім досліджувати історію. Оскільки саме наше інтерсуб’єктивне визнання конститує наше розуміння про світ.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Апель К.-О.* Априорі спільноти комунікації та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія. К.: Ваклер, 1996. С. 360–421.
2. *Апель К.-О.* Дискурс і відповідальність. К.: Дух і літера, 2009.

3. *Габермас Ю.* Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999. С. 287–324.
4. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Спб: Владимир Даль, 2004.
5. *Куплін В.* Проект моральної філософії історії в трансцендентальній прагматиці К.О. Апеля // Мультиверсум. Філософський альманах. К., 2009. Вип. 82. С. 3–21.
6. *Edgar A.* Habermas: the Key Concepts. London and New York: Routledge. Taylor & Francis group, 2006.

THE J. HABERMAS'S PHILOSOPHY CONCEPT "LIFEWORLD" AS A NOTION OF PHILOSOPHY OF HISTORY

Ostap Palianytsia

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

A certain parallel between the ancient philosophers' ethical points and possible explanation of the history in the present was revealed. The thinkers developing the interpretations of the communicative philosophy in particular in the philosophy of history were noticed. A preliminary analysis of the K.-O. Apel's theory of communicative society through the view of the philosophy of history was revised. A formally pragmatic analysis of a life-world as a part of J. Habermas's theory of communicative action was investigated. It has been worked up from proposed analysis the background knowledge and it was also revised through the view of philosophy of history. A possibility of using life-world background knowledge in investigations of science historical dimensions was pointed out. It was demonstrated on the examples the validity of such interpretation of the life-world. The opportunity to relieve the tension between actually given and what should be was presented.

Key words: communicative philosophy, philosophy of history, life-world, mutual understanding, intersubjective recognition.

КОНЦЕПТ "ЖИЗНЕННЫЙ МИР" У ФИЛОСОФИИ Ю. ГАБЕРМАСА КАК ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Остап Паляниця

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: ostap.palianytsia@gmail.com*

Обнаружено определенную параллель между этическими взглядами античных философов и возможной трактовкой истории в современности. Пересмотрено предыдущий

анализ теории коммуникативного общества К.-О. Апеля сквозь призму философии истории. Исследовано формально-прагматическую структуру жизненного мира, как части теории коммуникативного действия Ю. Габермаса. С предложенного переосмысления выделено знание заднего плана и рассмотрено его с точки зрения философии истории. Указано на возможность использования знания заднего плана жизненного мира в исследовании исторических измерений наук. Продемонстрировано на примерах валидность такой интерпретации жизненного мира. Показана возможность с помощью жизненного мира снять напряжение между фактически данным и тем, что должно быть.

Ключевые слова: коммуникативная философия, философия истории, жизненный мир, общее понимание, интерсубъективное признание.

Стаття надійшла до редколегії 27.05.2013

Прийнята до друку 24.06.2013

УДК 141.319.8(73+44)“19”

ФЕНОМЕН ПЕРСОНАЛІЗМУ: АМЕРИКАНСЬКИЙ ТА ФРАНЦУЗЬКИЙ ВАРІАНТИ

Ростислав Поліщук

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

Розглянуто деякі аспекти розвитку американської та французької філософії, а саме підходи американських і французьких вчених до питань означення особи як першоелемента буття, її свободи та морального виховання. З'ясовано, що американські персоналісти беруть за основу своєї філософії людське існування та його смисл; французький персоналізм простежує головні вузлові етапи на шляху до духовного становлення і поєднання особистості та простору спільного духовного буття людей, в якому вона може віднайти себе, стати і бути, намагається збалансувати в собі антропологізм та сцієнтизм. Надзвичайної ваги набувають наголоси на духовно-творчих значеннях людських почуттів як провідників вищого шаблю людської єдності. Виділено основні характеристики персоналістичної філософії, здійснена спроба порівняльного аналізу американської та французької персоналістичних шкіл, показано їх відмінності в розумінні поняття особи та благоустрою суспільства.

Ключові слова: особа, персоналізм, персона, субстанційність, філософська антропологія, філософія ХХ ст.

Як одна з провідних філософських концепцій, персоналізм намагається реагувати на зміни, що відбулися протягом минулого століття, і продовжує відповідати на виклики сьогодення. Він розкриває світ особи, як сповнений гуманістичної взаємодії. З огляду на це, дослідження феномена персоналізму в філософсько-антропологічній думці є надзвичайно актуальним, адже його ідеї є вагомими для ментальних та світоглядних засад. Персоналізм є заклик до трансформації життя, оновлення його змісту та повернення істинної величі Людини.

Персоналізм завжди був актуальним для української філософії, яка є глибоко персоналістичною, зокрема проблема внутрішнього світу людини, духовності українського народу. Його представниками були Г. Сковорода, П. Юркевич, О. Кульчицький. Сьогодні проблематику американського та французького персоналізму досліджують О. Білянська, І. Вдовіна, І. Сумченко, Ю. Меліх, В. Дуйкіна, В. Табачковський, А. Бичко. Через виокремлення оригінальних аспектів своїх філософських досліджень, науковці з'ясували проблему визначення персоналізму в європейській та американській філософії. Проте в їхніх працях не був достатньо здійснений порівняльний аналіз американського та французького персоналізму, спробу якого здійснено у цій статті.

Мета статті – експлікація філософсько-антропологічного змісту персоналізму в американському та французькому варіантах.

Персоналізм, як і саме поняття “особи”, не є винаходом ХХ ст. Проте перефразувавши вислів М. Шелера, ми маємо підстави сказати: ще ніколи в історії особа не була настільки проблематичною для себе, як за сучасної доби. Індивідуалістичне суспільство, що розвинулося в Західній Європі й Америці у 20-30-х роках минулого століття, з одного боку, а також існування тоталітарних режимів, з іншого, – здатні ставити під загрозу саме життя особи. Наявність цієї загрози та спротив їй знайшли відображення не лише у творах соціальної науки і мистецтва, а й у філософії. В осмисленні особи, філософи персоналістичного напрямку вдаються до осягнення не лише феномену людини, а й усього світу. Передусім ідеться про загрози, які супроводжують розвиток техніки й технологій, а також про швидкі зміни в суспільно-політичному житті.

Теоретичними джерелами сучасного персоналізму є праці Г. Ляйбніца, Ф. Шелінга, В. Гете, Ф. Шляермахера. Вважається, що термін “персоналізм” уперше використав Ф. Шляермахер у своїй книзі “Промови про релігію до освічених людей, що її ненавидять” (1799). Першопочатково “персоналізм” він означив як ідею про особистісне Божество, яку він протиставляє пантеїзму. На думку Ф. Шляермахера, якщо релігія в цілому є сукупністю усіх відносин людини спрямованих до Божества в усіх можливих формах життєрозуміння, які кожен усвідомлює як своє безпосереднє життя, то персоналізм і пантеїзм є різними способи мислити універсум, споглядаючи його в скінченому: перший надає універсуму самотню свідомість, а інший – ні. Персоналізм передбачає існування певного центру, навколо якого виформовується особа. Філософ починає з того, що дати визначення релігійній особі у формі поняття складно, оскільки в ньому, перетинаючись, включені різні індивідууми, цим самим ніби ускладнюючи сприйняття. Позбутися цього можна лише виходячи з однієї центральної ідеї або головного слова, навколо якого зосереджується весь універсум, тобто із самої особи. Ф. Шляермахер стверджує, що тільки так і можливе отримання позитивного знання. Гносеологічний аналіз у нього є побічним, бо більшою мірою його цікавить методологічний вимір герменевтики. Це зауважує і Г.-Г. Гадамер, подаючи філософське обґрунтування герменевтичного методу [2, с. 41–60].

Загалом, поставання персоналізму відбувається в кінці ХІХ ст.: в США – Борден Боун, Едгар Брайтмен, Ральф Флюелінг; у першій чверті ХХ ст. у Росії – Лев Шестов, Ніколай Бердяєв; у Франції – Емануель Муньє, Жан Лакруа. На з’яву персоналізму по-різному вплинули марксизм, екзистенціалізм, неотомізм, релігійно-містична філософія. У західно-європейській філософській думці прийнято вважати, що навіть вся філософія Ф. Ніцше не позбавлена персоналістичної спрямованості, а також вважається, що персоналізм є формою прояву філософської антропології.

В цілому в європейській філософії репрезентовані три види персоналізму: реляційний, субстанційний, абсолютистський. На мою думку, найважливішим видається саме субстанційний, що націлений на духовну обдарованість індивіда. Визначення С. Боеція й пізніше Т. Аквінського дає основу для розвитку субстанційного напрямку в персоналізмі. У ньому особа означається в її суттєвих моментах як “субстанційність, індивідуальність і каузальність”. Таке розуміння найпродуктивніше розвивається в Америці Г. Ладом, Е. Ройсом, Б. Боуном та іншими.

Персоналізм найбільше цікавлять питання свободи та морального виховання людини, коли особа розуміється як вища цінність і першоелемент буття. Тут людська особа постає первинною творчою реальністю, а світ, який оточує людину – проявом творчої активності

Бога. Звідси, коли особа прагне до Бога (Добра, Любові, Досконалості), вона знаходиться на правильному шляху.

Можна ствердити, що персоналізм існує в двох варіантах: американському і французькому. Американський персоналізм (з кінця XIX ст.) виникає як своєрідна реакція на деперсоналізацію і дегуманізацію особи в умовах техногенного прогресу і бюрократизованого суспільства. Його засновником був Борден Боун. Продовжили його вчення Джорж Хаусон, Мері Калкінс, Вільям Хокінг, Ральф Флюелінг, Едгар Брайтмен.

Американську персоналістичну філософію дослідники характеризують як найабстрактніше університетське знання. В ній “особа” трактується як неповторна, унікальна суб’єктивність, спрямована на творення суспільного світу. Американські персоналісти твердять, що існують лише особи, а також і те, що вони створюють, тому будь-яка реальність є, врешті-решт, особовою. Специфічною рисою цього напрямку є прагнення поєднати протилежні типи філософського мислення – сциєнтистського та екзистенціально-антропологічного.

В цілому, розглядаючи американський персоналізм, слід виокремити такі його особливості: 1) в центрі філософських інтересів лежить релігійно-етична проблематика; 2) основна увага приділяється питанням свободи та морального виховання. Моральне самовдосконалення громадянина веде до суспільної гармонії. Це основна ідея американського персоналізму.

Більшість американських представників цієї школи у своїх філософських пошуках орієнтуються на протестантську теологію, яка для них є ключем до розуміння сутності особи. При цьому вони орієнтуються на неотомістське вчення про людину, його релігійно-етичну проблематику. Згідно з цим ученням, світ постає упорядкованою пірамідоподібною системою, на вершині якої – Бог, основою ж є перша матерія (чиста потенція). З’єднання чистої потенції і чистої дії утворюють однорідність конкретних видів буття, які розрізняються за ступенем досконалості. До найнижчого ступеня буття належить неорганічна природа, оскільки її об’єкти не містять у собі духовної субстанції, тобто душі. Рослинний і тваринний світи включають у себе духовну субстанцію, а їх представники володіють рослинною і тваринною душею.

У центрі релігійно-етичної складової американського персоналізму значна увага надається, про що вже йшлося, питанням свободи й морального виховання. Моральне самовдосконалення громадян має призвести до суспільної гармонії [1, с. 223]. Б. Боун у своїй праці “Персоналізм” стверджує, що особа є первинною основою будь-якої дійсності. З одного боку, дійсність загалом створена для особи й осіб, а з іншого, – кожна особа від часу появи існує сама собою, сама в собі й сама для себе. Мова йде радше про дійсність, ніж про буття як таке. Природа буття, на думку Б. Боуна, є ідеальною, творчою, вічною, вільною, моральною і колективною. Кожна особа мусить бути головним джерелом своєї діяльності й творити саму себе. І вона – згідно з Богом – найвища мета усіх діянь [3, с. 24].

Б. Боун окреслює чотири властивості особи: самосвідомість, розум, свободу і творчість. Поняття особи він виводить із ідеалістичного розуміння людського я, куди включається: свідоме, самосвідоме й духовне. Воно складає лише незначну монаду людського духу. Особі (персоні) важливі присутність духу, здатність до рефлексії та духовне самоокреслення. Основною прикметою особи в персоналізмі Б. Боуна є розум, завдяки якому вона може пізнавати й творити. Інтелектуальне життя, на думку американського вченого, доповню-

ється динамікою волі й свободи в межах реальних ситуацій і можливостей. Розум і свобода разом утворюють можливість для реалізації творчості й моральності. Найглибшим змістом особистого життя є моральність та моральне добро. Також Б. Боун разом із опрацюванням властивостей особи, говорить про існування створеної й нествореної осіб. З огляду на зауважений контекст людська особа не виявляється здатною розуміти саму себе в цілому. І пояснює себе через такі значення, як: Божественна, Абсолютна, Нестворена. Божественна тут означає, що поняття Бога виводиться з людського досвіду й існування та переноситься в трансцендентне. Він стверджує, що лише нестворена особа може тлумачити створену особу [3, с. 30]. Створена особа трактується через досвід, який їй дається від Бога. Цей досвід є вічним, незмінним, усталеним у понятті Всесвіт, що в американських філософів стає онтологією персоналізму.

Основний категоріальний каркас і, навіть, принцип онтології персоналізму: “Всесвіт – єдине всепоглинаюче “Я”. Усі предмети, явища й факти об’єктивного світу, на думку персоналістів, являють собою об’єктивізацію форм діяльності персонального духу: “Усе існуюче є досвід і прояв енергії особи, яка є більшою, ніж природа”. Об’єкт стає реальним і відчутним тільки як факт особистої свідомості. “Ми не можемо довідатися про дійсність нічого, окрім того, що дано в особистому досвіді” [2, с. 24].

Особа, як про це пише Ральф Флюелінг у своїй праці “Персоналізм і проблеми філософії”, є найвищою цінністю демократії. Суспільство мусить мати такі галузі діяльності (інституції, права, системи освіти), щоб особа могла існувати й розвиватися у всіх напрямках (фізичних, психічних і духовних). А це все дається особі тільки у свободі, яка є основною засадою демократії. Свобода, з точки зору Р. Флюелінга, є найбільше внутрішньою. Тільки вона дає змогу самореалізуватися особистості, виступаючи при цьому як основа права, політики, мистецтва, релігії і життя.

Свобода, за філософією Р. Флюелінга, є метою діяльності особи, мета ж, своєю чергою, має характер динамічної вартості, яка задана людині наперед космічним розумом. Вона становить категорію досконалої самосвідомості й самооволодіння. Свобода мусить залежати від добра й динаміки. Особа, своєю чергою, керується обов’язком і відповідальністю [4, р. 50].

У центрі французького персоналізму, що характеризується соціально-активною філософською доктриною, використовуються якнайбільше феноменологічно-екзистенціальні традиції в дослідженні специфіки людського буття. Прихильники такої школи намагалися переосмислити проблему людини через призму новітніх досягнень сучасної науки та соціальної практики. Акцентуючи увагу на виховній функції “філософії особи”, великого значення надають проблемі особового спілкування. Суспільству як сукупності форм спільної діяльності, що склалися історично, філософи-персоналісти протиставляють особове суспільство, у якому відбувається об’єднання людей “по той бік слів та систем”

Моральне самовдосконалення, належне етичне, релігійне, виховання створюють умови для гармонійного суспільства осіб. Але при цьому стверджується перевага індивідуальних цінностей порівняно з будь-якими іншими. Особа стає персоною у процесі комунікації, активного діалогу з іншими людьми. Створення персоналістичної цивілізації на засадах перших етапів формування християнства пов’язані з самовдосконаленням особи, активною участю християн в земному житті з метою його перебудови на гуманістичних принципах.

Вихідним і найважливішим положенням французького персоналізму є уявлення про людину як суб’єкта історії, як суб’єкта діяльності і праці. Праця визнається вищою цінністю,

власне – людським засобом самоздійснення, реальною творчістю. У процесі праці людина утверджує свої закони та покладає власні цілі. Створюючи продукт, вона виражає і завершує себе як особа, а тим самим конститує своє Я (“повертаючи себе до самої себе”). У праці людина здійснює себе не тільки як “мисляча і діюча істота”, але і як особа, котра має почуттєве, емоційне і вольове буття (Е. Муньє) [8]. Праця – це одвічна умова людського спілкування: дух “товариства і любові”, що панує в процесі праці, є основою істинно людської, особової спільноти. Трудова діяльність має особовий характер і потребує “творчої самовідданості”: людина “зрікається” самої себе і заради продукту праці, і заради “іншого” [8].

Е. Муньє зауважує три основні “виміри особовості” – покликання, втілення та об’єднання [8]. “Покликання” виражає ставлення людини до вищих цінностей її унікально-універсального існування, “втілення в праці” відкриває можливості для здійснення екзистенційного самотуття (й спів-буття), а “об’єднання” з “іншими” та світом окреслює обрій екзистенційного спів-буття. На нашу думку, ці три поняття мають глибоке відношення до можливості й обрису діалогічного буття.

Розкриваючи антилюдяність цивілізації, заснованої на приматі виробництва, грошей, прибутку, егоїзму, бездуховності, Е. Муньє показує, що буржуазне суспільство не переймається ні вдосконаленням душі, ні утвердженням духовності і творчості особи, а товарно-грошові відносини відчужують людину від інших людей і самої себе, роблячи буття індивіда неістинним [6; 7].

У найголосніших працях персоналістів уявлення про духовно-трансцендентну сферу пронизувалися ідеєю присутності й впливу Бога, який трактувався як “обрій тотальності людського існування”, як “символ і свідчення реальності”, а тому універсальним підтекстом людського життя й діяльності була перспектива особового відношення між Богом і людиною [6; 7; 8]. Персоналісти вірять, що “дух править світом”, “духовне управляє економікою і політикою”, і вважають, що суспільно-історичний розвиток лише незначно детермінується об’єктивними законами, але набагато більше визначається духовними явищами [7;8]

Е. Муньє бачить навіть можливість і необхідність розробки “персоналістичного психоаналізу”, ставлячи при цьому три завдання: ввести психоаналіз у екзистенційно-феноменологічну філософію, очистити психоаналіз від недоліків сцієнтистського натуралізму; виявити слабкі місця психоаналізу з позицій екзистенціалізму і феноменології; визначити шляхи розвитку психоаналізу у напрямку релігійно-духовної перспективи [8].

Тут особа в персоналістичному трактуванні виступає як єдність трьох основних характеристик: екстеріоризації, інтеріоризації і трансценденції. Трансценденція – це орієнтація на вищу самореалізацію, можливу в акті духовного єднання з Богом. Трансцендування людини в напрямку до Бога в акті віри отримує в персоналізації своє глибоке екзистенційне обґрунтування: вірування в Бога імпліковане в елементарному, а також і в глибокому виді людської поведінки – факті довіри (Ж. Лакруа), доповнюючись у ряді випадків аргументацією герменевтичного характеру: “Людина – це вимога смислу, Бог – це смисл світу, світ – мова Бога” [5, с. 740–741]. Таким чином, “персона” розглядається персоналістами як складна духовна цілісність людини, внутрішній динамічний світ її особистої свідомості, яка є апіорною по відношенню до предметного світу. На їхню думку, існують тільки особистості й те, що вони створюють, тому будь-яка реальність є особовою.

Персоналізм є своєрідним синтезом екзистенціальної та релігійної філософії, що визначає особу та її духовні цінності вищим смислом земної цивілізації. В статті здійснено

спробу осмислення персоналізму через порівняння американської та французької шкіл. Між американським та французьким варіантами персоналізму є певні відмінності в розумінні соціальних проблем. Але разом з тим, слід зауважити, що американський та французький варіанти персоналізму мають як спільні, так і відмінні риси в антропологічному відношенні. Американський персоналізм має онтологічний нахил, наголошує на кризі західного суспільства та особи, ставить на чільне місце буття людини (забезпечене життя та ін.). Французький варіант – акцентує увагу на контексті вдосконалення людини, розкриті проблем людського життя, людськості загалом.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. Львів: Свічадо, 2000.
2. Мелух Ю. Персоналізм Л. П. Карасавина и европейская философия. М.: Прогресс-традиция, 2003.
3. Bowne B. Personalism. Boston, 1983.
4. Flewelling R. Personalism and the Problems of Philosophy. New York, 1990.
5. Lacroix J. Marxisme, existentialisme, personalisme. Paris, 1949.
6. Mounier E. Manifeste au service du personalisme. Paris, 1936.
7. Mounier E. Le personalisme // Esprit, 1945. № 2.
8. Mounier et sa génération. Lettres, carnets et inédits, Éd. Parole et Silence, 2000 (1ère éd. Seuil, 1956).

PHENOMENON PERSONALISM: AMERICAN AND FRENCH VERSION

Rostislav Polishchuk

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: teatrolizovanuy@gmail.com*

We consider certain aspects of the American and French philosophy, namely the approaches of American and French scientists in the definition of a person as a primary element of life, her/his freedom and moral education. It has been found out that the American personalists are the basis of the philosophy of human existence and its meaning; French personalism traces Host stage in a spiritual formation and combination of the individual and joint space spiritual life of people in which a person may find oneself becoming and being, trying to balance an anthropologism and scientism. Emphases on the spiritual and artistic values of human emotions as conductors of the highest level of human unity obtain extraordinary values. The study identified the main characteristics of the personalistic philosophy, an attempt of a comparative analysis of the American and French personalistic schools, show differences in their understanding of the concept of the person and the improvement of the society.

Key words: person, personalism, persons, substantiality, philosophical anthropology, philosophy of the XX-th century.

ФЕНОМЕН ПЕРСОНАЛИЗМА: АМЕРИКАНСКИЙ И ФРАНЦУЗСКИЙ ВАРИАНТЫ

Ростислав Полицук

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: teatrolizovanuy@gmail.com*

Рассмотрены некоторые аспекты развития американской и французской философии, а именно подходы американских и французских ученых к вопросам определения лица как первоэлемента бытия, его свободы и нравственного воспитания. Выяснено, что американские персоналисты берут за основание своей философии человеческое существование и его смысл; французский персонализм прослеживает главные узловые этапы на пути духовного становления личности, сочетание личности и пространства общего духовного бытия людей, в котором она может найти себя, стать и быть, пытается сбалансировать в себе антропологизм и сциентизм. Чрезвычайную ценность приобретает ударения на духовно-творческих значениях человеческих чувств как проводников высшей ступени человеческого единства. Выделены основные характеристики персоналистической философии, предпринята попытка сравнительного анализа американской и французской персоналистических школ, показано их различия в понимании понятие личности и благоустройства общества.

Ключевые слова: лицо, персонализм, личность, субстанциальность, философская антропология, философия XX в.

Стаття надійшла до редколегії 3.05.2013

Прийнята до друку 27.05.2013

УДК 316.2:321.7

КОНЦЕПЦІЯ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ЛЕГІТИМНОСТІ П'ЄРА РОЗАНВАЛОНА

Соломія Бобровська

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

Досліджено основи легітимності демократії філософської концепції П. Розанвалона крізь призму тлумачення філософом концептів легітимності, суспільної загальності та демократичного режиму. Розглянуто тлумачення терміну легітимність та проаналізовано сприйняття демократичної легітимності, яке забезпечило основу демократичним режимам ХХ ст. Проаналізовано поняття та різновиди суспільної загальності, яку у своїй основі вважають частиною так званого зміщення центру демократії. Запропоновано до розгляду три форми демократії: наближеності, участі та взаємодії.

Ключові слова: легітимність, суспільна загальність, демократичний режим, громадянське суспільство, демократія участі, демократія наближеності, демократія взаємодії.

Проблема легітимності актуальна тому, що вона залишається міцною опорою, на якій ефективно можуть розвиватися владні відносини мікрополітичного та макрополітичного рівня. Це своєю чергою визначає рівень демократичності суспільства та готовність влади вести діалог із громадянами. Адже влада може бути визнана легітимною лише у тому випадку, якщо буде дотримуватись фундаментальних “правил гри” – нести відповідальність перед народом та визнавати верховенство права (закону). Криза легітимності часто спостерігається у суспільствах із перехідним типом правління. Для України характерна недостатня легітимність майже всіх політичних інститутів, причиною якої є їхнє виникнення за диктуванням “зверху”, часто з використанням адміністративного ресурсу і тиску, а не шляхом напрацювань та зусиль громадян.

Дослідження легітимності та її проблем має давню історію. Її вивчали Аристотель, Платон, Н. Макіавелі, Т. Гобс, Дж. Лок, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є та ін. Створення ж класичної теорії легітимності, безперечно, пов'язане з М. Вебером. Проте, згодом теорія отримувала трансформацію, зміну та повноту. Досліджували проблему Д. Істон, К. Попер, С. Ліпсет, М. Дюверже, Ю. Габермас, К.-О. Апелъ, С. Гантінгтон, П. Розанвалон. Серед українських авторів можна назвати А. Колодій, А. Карася, І. Стулова, О. Дацаківську, та ін.

Мета статті – дослідити проблему легітимності в аспекті нових форматів (видів) демократії за працею французького філософа “Демократична легітимність: безсторонність, рефлексивність, наближеність” П. Розанвалона.

Проблема демократії настільки давно і так часто підіймалась в історії філософської думки, що, здавалося б, важко здивувати світ новими дослідженнями та інтерпретаціями.

Та все ж, варто звернути увагу на роботу французького філософа, економіста за фахом, людину, яка стала послідовником ідей, а згодом і очолила Центр політичних досліджень імені Раймона Арона – П'єра Розанвалона. Одна з декількох його книг, які були видані українською мовою – “Демократична легітимність: безсторонність, рефлексивність, наближеність” – є, за його словами, 2-гою у так званій трилогії руху до певного “універсалізму” в сучасному світі. Метою такої роботи було дослідити мутацію демократії у ХХІ ст. Філософ пише: “Демократія, витлумачена як досвід, відчиняє двері до справжнього експериментального універсалізму. Визнання того, що всі ми – учні демократії, дає змогу започаткувати широкий політичний діалог між народами” [4, с. 6]. У 2007 році на президентських виборах у Франції один із кандидатів взяв за основу своєї програми ідею “партисипативної демократії”, в якій аналітики помітять філософський почерк П. Розанвалона. Проте, займаючись суспільною роботою та очолюючи “Республіку ідей” (інтелектуальну майстерню, створену у 2002 році), філософ різко відреагує на подібні заяви, зауваживши, що не буде робити промоцій жодній політичній силі, оскільки Майстерня є майданчиком для продукування ідей в Європі та світі [4, с. 6].

П. Розанвалон багато уваги у своїй роботі приділяє визначенню легітимності, тому буде доречно розглянути значення терміну у різних площинах, зокрема, зупинитись на перехресті легітимності та демократії. До речі, колега філософа, дослідник конституційної демократії, професор політичних наук правничого факультету Сорбони Філіп Рено також вважає, що базова константа на сьогодні є: лише демократія, яка є легітимним устроєм, невід'ємним від поняття “правова держава”. Це те, що в західному світі називають “королевою права” [1].

Свого часу Макс Вебер зауважив, що соціальні суб'єкти залежать від того, наскільки вони та їхні дії легітимні. Очевидно, що у світі політики є власні ресурси панування, без яких фактично неможливо уявити існування політичних суб'єктів. Один із них – легітимність, успішність якої тісно пов'язана з ефективністю діяльності, оцінюванням роботи та, як результат, визнанням.

Хоч корінь слова легітимність слід шукати в латинській мові, проте вжиток його в європейських мовах знаходимо лише у ХІІІ ст.: спочатку у Франції, а через два століття і в Англії (ними користувався Д. Дефо, Т. Гобс, Дж. Лок). Політичного ж смислу термін набув знову ж таки у Франції на поч. ХІХ ст. Він символізував законність влади на протигагу узурпованій, як незаконній. Проте згодом уявлення змінилось, і наразі термін знаходиться на перехресті чотирьох дискурсів: політичного, філософського, правового та соціального.

Значення слова “легітимність” та суміжних з ним розширилось із розвитком мов. До прикладу “The Oxford Large Print English Dictionary” тлумачить легітимність як “той, що проголошується законним”, “відповідний до закону чи правила”, “правильний”, “обов'язковий”, “належний”, “дозволений” [8, с. 458]. У “Словнику політичної науки: категорії, поняття і терміни” – легітимність – це ознака політичної влади, владних відносин, добровільне визнання підвладними права суб'єктів влади на застосування сили і обмеження свободи людей [3, с. 220]. М. Дюверже дуже слушно дав синонім визнанню правомірності політичного панування – “народний консенсус”. Окрім того, легітимність влади не завжди отожднюється із законністю і може не відповідати її юридичній легалізації [3, с. 220].

Слід звернутися і до М. Вебера, який чи не перший дав класифікацію легітимного панування, серед яких виділяв: легальне, традиційне та харизматичне. Легальне панування має за основу встановлені правила та закони, у межах яких обираються та діють представники

влади. Прикладом такого типу є панування бюрократичне [2, с. 158]. Традиційне панування базується на вірі у святість порядків та можновладців. Цей тип презентує патріархальне панування. А основою харизматичного панування є відданість володарю та його ласці (харизмі), внаслідок прояву магічних здібностей, героїзму, сили духу та слова. Прикладом такого панування є панування пророка, військового героя, великого демагога [2, с. 166].

У радянських філософських словниках та підручниках передовсім акцентується на правовому аспекті легітимності. Однак, семантичне поле терміну “легітимність” не обмежується лише ним. І знову доречно звернутися до М. Вебера, який поширює застосування терміну легітимність на всю сферу соціальних відносин. Він вважає, що цей феномен є важливою умовою існування певного соціального порядку, оскільки має здатність диктувати вимоги та стверджувати зразки поведінки для індивіда в суспільстві. Таким чином, можна стверджувати, що даний термін стосується очевидно не лише світу політики, а є повноправною категорією й у соціальній сфері.

П. Розанвалон вважає, що еволюція демократичної одностайності привела до того, що “частина дорівнює всьому, а момент виборів дорівнює термінові мандата: такими були обидві посилки, на яких оперли легітимність демократичного режиму” [4, с. 12]. Таким чином, демократичні політичні режими почали брати за основу дві важливих концепції: загальне виборче право та державний апарат. Проте останній якщо і набув автономності, та все ж був визначений принцип рівноправного доступу до державних посад. У такому випадку, ми отримали вибори та конкурси: перші для народних обранців є “суб’єктивним” вибором, який скерований системою інтересів, цінностей та думок, а вже конкурс (або іспит) є “об’єктивним” відбором якісних кадрів. Відтак, окрім легітимності призначення, що утверджується шляхом голосування, створюється ще одне сприйняття демократичної легітимності – **ототожнення зі суспільною загальністю**. П. Розанвалон пояснює, що ці дві перехресні форми легітимності – процедурна та субстанціональна – забезпечили певну основу демократичним режимам ХХ ст., яка почала переформатовуватись з 80-х років минулого століття.

Зі зміною політичних епох та режимів, особливо в Європі, у 80-х роках настає період відвертих пошуків нових термінів, крізь призму яких зможе сприйматися демократичний вимір суспільної загальності, яка за визначенням є думкою певної маси громадян-виборців, що виражають загальну волю. Отже, виділяють три види суспільної загальності, які будуть доповнювати подальші визначення легітимності.

Від’ємна загальність – статус загальності певної інституції утворюється в тому випадку, якщо ніхто не може її (інституцію) привласнити. Саме вона відрізняє органи влади або регулювання від обраної влади.

Загальність примноження, мета якої полягає в тому, щоб реалізувати завдання, яке висловив електорат ототожнений зі суспільною цілісністю.

Загальність уваги до окремого – це реалізація загальності з урахуванням індивідуальних підходів, заглибленням у світ окремого. Це результат дії влади, яка виявляє інтерес до проблем усіх громадян і не зосереджується лише на законах.

П’єр Розанвалон окреслює три нові типи легітимності, кожен з яких є реалізацією підходу до суспільної загальності. Так, легітимність безсторонності (пов’язана з реалізацією від’ємної загальності); легітимність рефлексивності (пов’язана з загальністю примноження); легітимність близькості (відповідно до загальності уваги до окремого) [4, с. 19]. Таку еволюцію легітимності вважають частиною так званого зміщення центру демократій.

Цікаво, що така типологія розширює ще одну класичну класифікацію легітимності, в якій легітимність через основи (input legitimacy) протиставляється легітимності через результати (output legitimacy). Обидві форми легітимності виражають громадську оцінку якіснішої інституції, проте легітимність через основу дає оцінку методології її роботи, а легітимність через результати визначає саму відповідність та якість безпосереднього результату напружень [7].

Загалом існує цікаве трактування, що демократична версія легітимності призначена для створення конструктивних зв'язків між владою та громадянським суспільством. Вона дійсно створює відчуття значущості громадян, які завдяки такому індикатору здатні відчувати рівень розвитку демократії у своїй державі.

Коли на перші ролі претендує громада, а не виборні органи, то доречно прокоментувати також саме явище демократії наближеності. У 60-х роках ХХ ст. американські студенти вийшли на вуличні протести, вимагаючи встановлення демократії з активною участю громадян. Потужний спалах протестів назривав давно після спокійних 50-х років, проте наступне десятиліття в Сполучених Штатах ознаменували ледь не часом протестів та повстань. Молодь та студентство тепер називають “бунтівною”, а основною часткою тих, хто навчається у вишах є вже не лише представники елітних верств, а й середній клас та прості робітники. На фоні політико-расово-соціальної поляризації, студентський рух згодом все більше набере радикального спрямування, але перед тим стане осередком “нових лівих”, які і закличуть до перетворення суспільства з реальною участю громадян в житті громади та свободи вираження. Демократія участі (participatory democracy) – такий термін був вперше вжитий у 1962 році у маніфесті установчих зборів руху “Студенти за демократичне суспільство”. Окрім того, пролунають звернення до відновлення традиції місцевого самоврядування та добровільних об'єднань. Відтоді ідея демократії участі поширюється на теренах США як нова громадська вимога, яку розповсюджували рухи, організації та ініціативи. Зокрема, вірили і в те, що активніша участь громадян покладе край фальшивим і підставним дебатам та безкінечним війнам партій у державній сфері. Поняття демократії участі розповсюджувалось та утверджувалось тоді в усьому світі, щоб збагачувати та критикувати функціонування представницьких органів. Воно реанімувало в Європі пам'ять про традиції громадських об'єднань і рад, увійшовши в резонанс із доктринами чи сподіваннями, якими були позначені ХІХ та поч. ХХ ст. [4, с. 243].

Бум дослідження демократії участі в Англосаксонських країнах припадає на 70–90 рр. Дослідники пишуть численні монографії, в яких пропонують власні концепції політичної участі. У 1972 році виходить збірник праць британських вчених “Участь у політиці” під редакцією професора Манчестерського університету Герайнта Пері, який наголошує: “Політика без участі містить внутрішню суперечність, а демократія без участі є беззмістовною” [5, с. 1]. На думку Г. Пері більшість теорій партисипативної демократії можна класифікувати на два типи: 1. “інструментальна теорія”, ідея якої полягає у тому, що участь якнайбільшої кількості політично активних громадян є найефективнішою протидією тиранії чи бюрократії і централізації; 2. “теорія розвитку” – основним положенням якої є участь як частина процесу політичної і моральної освіти (ст.1). Дослідник також припускає і можливу появу третього типу під назвою “альтруїстська участь”, який міг би виникнути за умови розвитку і відновлення територіальних громад. Проте, на сьогодні можна з впевненістю підтвердити останню концепцію, адже у країнах розвинутої демократії, політика місцевого самоврядування передовсім спирається на думку територіальних громад.

Щодо П. Розанвалона, то він не оминає також і так звану розсосереджену участь громадян у політичному житті. Це численні участі в публічних дебатах, інформаційних зборах, участь в громадському житті міста, читання газет, слухання радіо, участі в роботі громадських організацій. Свого часу Британська виборча комісія робила дослідження з цього приводу, яке показало, що в країні щоденно відбувається близько 15 мільйонів розмов на політичну тематику. Це власне і показує масштабність такої участі. Таким чином, все починає відбуватися так, ніби демократія все ж поширюється і переміщується у сферу громадянського суспільства, а вираження громадської думки урізноманітнюється та перестає бути зосередженою в одній точці. Ось так і закінчується довгий період формування політичної сфери лише в стінах догм та інституцій. Зрештою, громадяни завжди вміли користуватися терміном представницька демократія.. Елементом регулювання та контролю був мандат, який перетворював громадянина, на учасника виборчого процесу . Проте сьогодні, громадяни вже не задовольняються лише своїм виборчим бюлетенем, а прагнуть наглядати, контролювати та виражати свої позиції, вони вимагають інформації, примушуючи владу давати пояснення і обґрунтовувати свої дії, випробовуючи представників влади, відіграючи роль уважного та суворого свідка, стверджуючи або заперечуючи ухвалені рішення. Така демократія має елемент взаємодії і виходить за межі виборно-представницького поля [4, с. 248]. Колись мер квартального округу, де був застосований пілотний проект квартальних рад, сказав: демократія – це насамперед інформація. Очевидно, це є аксіомою, адже запорукою успіху розвитку демократії в країні є насамперед відкритість органів державної влади, обранців всіх рівнів врядування та інформації, якою оперують вищезазначені. До речі, в Україні до цього прийшли лише 2 роки тому, прийнявши Закон про доступ до публічної інформації. Це одна з найдієвіших функцій демократії взаємодії – обмін інформацією. Вона скорочує відстань між владою та суспільством, у результаті чого вони отримують взаємну вигоду: громадяни вислухані та проінформовані; натомість для влади громадяни є відносно передбачуваними у своїх маневрах та діях. Так встановлюється зв'язок нового типу, бо в результаті отримуємо нову якість функціонування взаємодії, яка дає змогу діяти новій суспільній системі наближеності й невід'ємної від неї системи суспільного контролю [4, с. 250]. Окрім того, важливу роль тут відіграють і ЗМІ, які також слід вважати, як спосіб для урядування, як один із визначальних пріоритетів політичної комунікації нового зразка.

Цікаво, що перші риси демократії взаємодії можна віднайти в кінці XVIII ст. у Франції. Це пояснюють тим, що поки англійці розвивають теорію представницького уряду, французи просто обмежуються спостереженням за умовами, в яких молода громадська думка починає впливати на переформатування стосунків влади та суспільства. Філософи констатують, що в самих нетрях абсолютизму, хоча нічого не змінюється в конфігурації інститутів, “лещата розтискаються”, а громадянське суспільство стає силою, з якою потрібно рахуватися. Відтак, громадянська думка сприймається на рівні неформальної загальної волі.

Один із міністрів фінансів революційної Франції – Некер, зауважив, що громадська думка є невидимою силою, яка не маючи казни, не маючи охорони й армії, дає закони місту, суду і навіть королівським палацам [4, с. 251]. Отже, філософська політична думка та настрої громадян за декілька років до Французької революції розвивалися так, що люди з прогресивними позиціями турбувалися більше щодо посилення ролі впливу громадської думки, ніж про вибори представників.

Зазначимо, що праці П. Розанвалона мають виразну актуальність у контексті осмислення демократичних процесів у політиці України. Ситуація з застосуванням або ж підняттям на

порядок денний терміну “легітимність” знаходиться у конфронтаційній моделі легітимації політичної влади. Вона властива для перехідного періоду, де можлива боротьба між елементами автократії та демократії, в результаті якої перша диктує іншій швидкість та умови трансформації. Такий фактор підвищує шанси для повільної еволюції демократії, хоч Ф. Шмітер у своїй праці “Дилеми та загрози демократії” наголошує, що все-таки це буде відбуватися “без задоволення сподівань своїх громадян і без установаження прийняттого і передбачуваного кодексу правил для політичного змагання і співробітництва” [6, с. 187].

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Астаф'єв А.* (Дністровий). Лише демократія є легітимним устроєм // Тиждень. 04.06.10 <<http://tyzhden.ua/Publication/2187>>.
2. *Вебер М.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. К., 1998.
3. Політична наука. Словник: категорії, поняття і терміни. Львів: Кальварія, 2003.
4. *Розанвалон П.* Демократична легітимність. Безсторонність, рефлексивність, наближеність. К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2009.
5. *Скоблик В.* Визначення політичної участі у працях британських політологів 1970-1990 рр. <http://archive.nbuv.gov.ua/portal/natural/nvuu/PSF/2009_11/Skoblyk1.pdf>.
6. *Шміттер Ф.* Дилеммы и угрозы демократии // Пределы власти, 1994. №1. С. 187–198.
7. Andrew Potter, Two Concepts of Legitimacy // MACLEANS, 03.12.2008. <<http://www2.macleans.ca/2008/12/03/two-concepts-of-legitimacy/>>.
8. The Oxford Large Print Dictionary. Pollard, Elaine and Liebeck. Published by Oxford University Press, Oxford, 1995.

PIERRE ROSANVALLON'S DEMOCRATIC LEGITIMACY CONCEPT

Solomiia Bobrovska

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

P. Rosanvallon's philosophic concept's democracy legitimacy has been studied in light of interpretation by the philosopher of the legitimacy, social generality and democratic regime. *The legitimacy* term's interpretation has been considered, and perception of democratic legitimacy, which provided a background for XX century democratic regimes, has been analyzed. The notion and variations of social generality, which is considered to be part of the so called *shifted democracy center*, has been analyzed. It is suggested to consider three types of democracy: proximity, participation and cooperation.

Keywords: legitimacy, social generality, civic society, democratic regime, democracy of proximity, democracy of participation and democracy of cooperation.

КОНЦЕПЦИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ЛЕГИТИМНОСТИ ПЬЕРА РОЗАНВАЛЛОНА

Соломия Бобровская

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: volodyakonoval@gmail.com*

Исследованы основы легитимности демократии в рамках философской концепции П. Розанваллона **сквозь призму толкования философом концепций легитимности, общественной всеобщности и демократического режима**. Рассмотрено толкование термина легитимность и проанализировано восприятие демократической легитимности, обеспечивающее основу демократическим режимам XX века. Проанализировано понятие и разновидности общественной всеобщности, которую в своей основе считают частью так называемого смещения центра демократий. Предложено к рассмотрению три формы демократии: близости, участия и взаимодействия.

Ключевые слова: легитимность, общественная всеобщность, демократический режим, гражданское общество, демократия участия, демократия близости, демократия взаимодействия.

Стаття надійшла до редколегії 27.10.2013

Прийнята до друку 25.11.2013

УДК 1(091): 167.2

ТРАДИЦІЙНА І СУЧАСНА АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ З ПОГЛЯДУ КОМПАРАТИВІСТИКИ

Андрій Синиця

*Львівський державний університет фізичної культури,
вул. Костюшка, 11, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: andriy-synytsya@yandex.ru*

За допомогою методу компаративістики розглянуто специфіку аналітичної філософії в її традиційних та сучасних інтерпретаціях. З'ясовано, як змінилися географічні та хронологічні межі аналітичної філософії, її предмет та методологія наукових досліджень. Констатовано, що еволюція аналітичної філософії від її традиційного до сучасного варіанта була зумовлена прагненням застосовувати в процесі філософських рефлексій найновіші тогочасні досягнення науки (лінгвістики, символічної логіки, природознавства, теорії штучного інтелекту), що, зі свого боку, забезпечило на сьогодні вагомість цього напрямку у світовій філософській думці.

Ключові слова: традиційна аналітична філософія, сучасна аналітична філософія, предмет дослідження, методологія, мова.

Окреслити межі аналітичної філософії як напряму філософської думки кін. XIX – поч. XXI ст. складно. Адже вже сам термін “аналітична філософія” з’явився, коли напрям активно функціонував. Згідно із П. Фосрабендом, цей термін запровадив представник Віденського гуртка Герберт Фейгль (1902–1988) після того, як 1940 року переїхав у Мінесоту, де обійняв посаду професора кафедри філософії [див.: 8, с. 116]. Термін набув популярності приблизно 1948 р. Г. Фейгль як прихильник методології логічного емпіризму, пропонуючи термін “аналітична філософія”, прагнув у такий спосіб відрізнити власну науково-філософську позицію від уже популярних на той час у США проектів наукової філософії – нового реалізму, критичного реалізму, експериментальної філософії наук Е. Сінгера. Популярності цьому терміну надала й низка наукових публікацій молодого філософа А. Папа (1921–1959), зокрема “Елементи аналітичної філософії” (Нью-Йорк, 1949). До ключових фігур цього напрямку було зараховано Дж. Е. Мура, Б. Расела, Л. Вітгенштайна та ін. Творчість аналітичних філософів, які працювали головню в англійських країнах, стали протиставляти творчості континентальних філософів (французьких і німецьких).

Проте з часу появи терміна “аналітична філософія” сам напрям стрімко еволюціонував і зазнав кардинальних змін. Починаючи з 1960-х рр., в аналітичній філософії виділяють сучасний період її розвитку, який низкою особливостей відмінний від традиційного (перша пол. XX ст.).

Дослідженням основ і специфіки аналітичної філософії займалися А. Пап (“Семантика і необхідна істина: дослідження основ аналітичної філософії”; 1958), М. Дамміт (“Origins

of Analytical Philosophy”; 1993), Ж. Пейненбург (“Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy”; 2000), С. Ніконенко (“Аналітична філософія: основні концепції”; 2007), Я. Шрамко (“Що таке аналітична філософія?”; 2011) та ін. Однак у цих джерелах недостатньо уваги зосереджено на питанні про те, чим є сучасна аналітична філософія, і чим, власне, вона відрізняється від традиційної аналітичної філософії. Тому мета статті – порівняти традиційну і сучасну аналітичну філософію, дотримуючись принципу історизму. Для того, щоб реалізувати поставлену мету, ми простежимо, як змінилися географічні межі аналітичної філософії, її хронологія, як еволюціонував предмет наукових досліджень і розширилася методологія цього філософського напрямку.

I. ГЕОГРАФІЯ

Першопочатково аналітична філософія асоціювалася з діяльністю професорів Кембриджського (Дж. Мур, А. Вайтгед, Б. Расел, Л. Вітгенштайн) та Оксфордського (Г. Райл, Дж. Остін, П. Стросон) університетів. Проте перед і під час II світової війни у США з Європи емігрувало багато представників аналітичної філософії. Завдяки їм на американському континенті традиції аналітичної філософії міцно переплелися з американськими традиціями прагматизму, внаслідок чого з’явився у 1960-х роках неопрагматизм як напрям аналітичної філософської думки. Відбувалося це завдяки численним дискусіям, зустрічам, публічним виступам. Найяскравішим представником американського неопрагматизму був професор Гарвардського університету В. Куайн, ідеї якого вплинули на формування філософських поглядів Д. Девідсона, Д. Денета, Д. Льюїса, Г. Патнема, Р. Рорті, Д. Каплана.

Назагал на сьогодні аналітична філософія у США є панівним напрямом наукових досліджень. За даними В. Васильєва (в посиланні на Дж. Райдера) [2, с. 46], нині в межах континентальної традиції у США працюють 3–4 університети, в межах традиції прагматизму – 2, решта філософських кафедр (а за даними Американської філософської асоціації за 2002 р. їх нараховувалося понад 1730, з них близько 200 із Ph.D програмою) провадять дослідження в межах аналітичної філософії.

Іншим важливим світовим філософським аналітичним осередком, починаючи з 1960-х років, стає школа австралійського матеріалізму, більшість представників якої досліджували проблему співвідношення ментального та тілесного. Насамперед ідеться про Дж. Смарт, Дж. Андерсена, Д. Армстронга, Дж. Мекі та ін.

В Європі, крім Оксфорду та Кембриджу, ще однією провідною школою аналітичної філософії вважають Скандинавську школу, найвідомішими представниками якої є Г. фон Врігт та Я. Хінтіка.

Варто зазначити, що останнім часом стрімко розвивається інтерес до аналітичної філософії в Росії, який було інспіровано невтомною працею О. Грязнова. На сьогодні дослідженням у царині аналітичної філософії присвячені наукові праці М. Лебедева, С. Ніконенка, В. Ладова, В. Горбатова, В. Суровцева та ін.

Що стосується перспективи розвитку аналітичної філософії в Україні, то її вивчають І. Алексюк, В. Бугров, А. Васильченко, Ю. Джулай, О. Зубчик, В. Петрушенко, Я. Шрамко. Проте, зважаючи на малу кількість публікацій, присвячених цьому напрямку філософської думки, доводиться констатувати недостатність реалізації аналітичних досліджень в Україні.

Зауважимо, що географія аналітичної філософії розширювалася не лише з роками, але й відбувалася зміна уявлень про ці межі у минулому.

II. ХРОНОЛОГІЯ

Різні автори по-різному визначають, звідки починається аналітична філософія.

Так, зокрема, А. Пап у [5, с. 21–90] серед головних фігур у філософії, які в межах традиційної епістемології найбільше доклалися до розвитку аналітичних ідей, називає Г. Ляйбніца, І. Канта, Дж. Лока та Д. Юма.

С. Ніконенко у [4, с. 19–71] до передумов виникнення аналітичної філософії зараховує британський класичний емпіризм (Дж. Локк, Т. Рід, Д. Юм), британський позитивізм XIX ст. (Дж. Міль, Г. Спенсер), німецьку філософію XIX ст. (І. Кант, Г. Гегель), теорію логічної зв'язності в абсолютному ідеалізмі (Д. Стерлінг, Б. Бозанкет, Ф. Бредлі, Дж. МакТагарт).

А. Білінов, М. Лебедєв та В. Ладов [1] витоки формування аналітичної філософії вбачають у творчості Ф. Brentano, Г. Frege та Дж. Е. Мура, а власне аналітичну філософію розпочинають із концепції логічного атомізму Б. Расела.

Немає й однозначності у питанні щодо того, кого вважати першим представником аналітичної філософії. Спочатку вважали, що саме завдяки діяльності таких мислителів, як Дж. Мур, Б. Расел та Л. Вітгенштайн було закладено початки цього напрямку філософської думки. Однак 1981 року М. Даміт опублікував працю “Інтерпретація філософії Frege”, в якій переконливо доводив, що саме Г. Frege потрібно вважати першим аналітичним філософом, оскільки він першим обґрунтував необхідність логіко-семантичного аналізу мовних виразів, детально розглянув сутність понять смислу, значення, мови, мислення, знака, числа. Крім того, його лекції свого часу відвідували Л. Вітгенштайн і Р. Карнап; у дискусії з Г. Frege щодо обґрунтування основ арифметики відбулося становлення Б. Расела як аналітичного мислителя і логіка.

Крім творчості Г. Frege, сучасні аналітики, починаючи з П. Стросона, звертаються до трансцендентальної кантівської проблематики. Американський неопрагматист Р. Рорті навіть назвав аналітичну філософію одним із варіантів кантіанської філософії, посткантіанською філософією, яка замість мисленнєвої репрезентації досліджує лінгвістичну [6, с. 6]. Таке тлумачення значення філософії І. Канта для розвитку аналітичної філософії, на нашу думку, є дещо перебільшеним, адже поза увагою залишається дуже багато інших впливових мислителів, зокрема британські емпірики.

Зазначимо, що останнім часом змінилося уявлення про роль і значення членів Львівсько-Варшавської логіко-філософської школи в аналітичній філософії. Так, польський історик філософії Я. Воленський зазначає: “Львівсько-Варшавська школа займалася майже всіма проблемами, важливими... для аналітичної філософії... Серед розробок Львівсько-Варшавської школи було багато оригінальних та новаторських, і, зазвичай, рівень, на якому вирішували проблеми, відповідав світовим стандартам аналітичності” [3, с. 392]. І справді, потрібно зазначити, що члени цієї школи (Я. Лукасевич, С. Лесьневський, А. Тарський) значною мірою вплинули на розвиток ідей логічної семантики, теорії істини, логічного синтаксису мови тощо.

III. ПРЕДМЕТ

Предмет досліджень аналітичної філософії згодом змінювався. Однією із перших важливих тем, яка домінувала в аналітичній філософії від кінця XIX ст. – до поч. 1930-х рр., була тема реальності. Представники аналітичної філософії прагнули дослідити мовні засоби, за допомогою яких, власне, і зафіксовано відношення між людиною і навколишнім світом. На їхню думку, дослідження реальності не можливе без обґрунтування методології реалізму. Важливим напрямом досліджень стає епістемологія.

Завдяки діяльності Л. Вітгенштайна і логічних позитивістів другою важливою темою традиційної аналітичної філософії стає мова. Спочатку філософи прагнуть розробити ідеальну мову, яка б пояснювала все, що відбувається у світі однозначно і несуперечливо (1920–1930-ті рр.). Згодом – у 1940–1960-х роках – зосереджуються на вивченні природної мови, яку визнають первинною і вагомішою, ніж ідеальна (штучна) мова, що значно збіднює розуміння тих явищ і процесів, які відбуваються у світі. Вивчення особливостей природної мови спричинило становлення лінгвістичної філософії як напряму аналітичних досліджень. Після її бурхливого розвитку в 1950-х – 1970-х роках сформувалося таке розуміння аналітичної філософії (її “основного догмату”), яке М. Даміт виразив за допомогою трьох положень: “1) розгляду мови не передуює розгляд думки; 2) розгляд мови вичерпує розгляд мислення; 3) не існує інших адекватних способів, шляхом яких може бути досягнутий адекватний розгляд думки” [7, с. 39]. Мову почали розуміти як єдину реальність, дослідження якої може пояснити всю гаму соціальних, ментальних і біхевіористичних феноменів.

Проте вже в 1970-х роках тема мови в аналітичній філософії перестає посідати ту роль, яку займала раніше. Це особливо помітно, коли маємо справу з аналітичною філософією свідомості, дослідник якої В. Васильєв зазначає, що “... немає підстав стверджувати, як це робив М. Даміт, що філософія є “аналітичною” тоді й тільки тоді, коли вона займається аналізом мови” [2, с. 252]. І справді, якщо проглянути головні праці представників аналітичної філософії, присвячені темі свідомості (праці Дж. Серла, Т. Нагеля, Д. Чалмерса, Ф. Джексона, Д. Денета й ін.), то можна помітити, що тема лінгвістичного аналізу відходить на задній план, а інколи взагалі не згадується. Починаючи з 1980-х років, проблеми філософії мови починають розглядати як такі, що є лише похідними від філософських проблем свідомості. Свідомість стає провідною темою аналітичних досліджень. Прояснивши свідомість, можна було б краще зрозуміти, як функціонує мова. Без розуміння ментальних процесів не можна зрозуміти, як формується семантика мови, як створюється коректна теорія референції, як можливий прагматичний вимір пізнання, взаємозв'язок людини зі світом. Тому не випадково Р. Рорті був переконаний, що свідомість чи не єдина тема, яка варта уваги філософів-аналітиків сьогодні.

Крім того, значно збільшилася кількість прикладних розділів аналітичної філософії. Якщо спочатку її важливими структурними частинами були лише епістемологія, логіка та моральна філософія (етика), то нині існують такі її розділи, як аналітична феноменологія, аналітична філософія релігії (зокрема аналітичний неотомізм), аналітична філософія історії, аналітична філософія політики. Теми, які колись аналітичні мислителі взагалі не розвивали, зараз опинилися в центрі їхньої уваги.

На нашу думку, річ частково ще й у тому, що на сьогодні доволі часто аналітичну філософію вживають як синонім сучасної філософії. І хоча філософи і називають себе прихильниками цієї традиції, якщо проаналізувати їхні твори, то можна помітити, що вони зовсім не досягають тієї ясності й чіткості у визначеннях, яку а рїогї декларує сам напрям. У сучасній аналітичній філософії твори не завжди мають чітку структуру, однозначні висновки, у ній дуже багато штучно створених понять, які не можна верифікувати. Не останню роль у цьому процесі відіграє вплив постмодерну на аналітичну філософію.

Провідними темами сучасної аналітичної філософії, крім дослідження свідомості, стали прагматика мови, метафізика. Відбувається повільний синтез соціогуманітарних ідей, когнітивних наук, експериментального природознавства й теорії штучного інтелекту.

На зміну темам реальності, мови, свідомості, на нашу думку, може прийти тема інформації. Адже на сьогодні вже здійснено спроби розглядати мислення через поняття менталізу (мови думки), коли процес мислення розглядають як послідовний машинний код (Дж. Фодор), а мозок – як систему зі своєю архітектурою, яку здатні змінювати слова (Д. Денет). Розробляють варіанти нових семантик, зокрема процедурну семантику (Ф. Джонсон-Леєрд), що описують мисленнєві процеси в статичних і динамічних термінах. Розробка теми інформації необхідна у зв'язку з тотальною комп'ютеризацією нашого життя, щоразу новими й новими досягненнями теорії штучного інтелекту, які дають підстави для оптимізму в питанні можливості створення штучної свідомості, аналогічній нашій.

IV. МЕТОД

Окрім зміни предмета аналітичної філософії, відбулася й еволюція аналітичного методу. На початках під впливом досягнень логіки в аналітичній філософії сформувався метод логічного аналізу (1920–1930-ті роки). За його допомогою вивчали не емпіричні властивості об'єктів, а їхні логічні еквіваленти, утворені шляхом побудови формальних мов. Щоб проводити логічний аналіз, потрібно було спочатку розробити мову як чітку систему (числення), в якій на основі певних висловлювань, що фіксують деякий стан справ (факти дійсності), за певними правилами логіки отримують нове знання.

Перед тим, як отримати таку формалізовану мову, потрібно було застосувати метод редуkcії – звести засоби буденної мови до їхніх формальних еквівалентів. Цей метод найчастіше застосовували логічні позитивісти, які прагнули перевести на мову фізики знання з будь-якої галузі (зокрема суб'єктивний досвід), звести його до нейтральних термінів.

Б. Расел у процесі логічного аналізу мови застосовував метод деривації – розробляв ієрархію одиниць усіх рівнів мовної системи (теорію типів). За допомогою цього методу можна було уникнути парадоксів формальних систем, які неминуче виникали при змішуванні мовних одиниць різних типів – тих, що позначають об'єкти, тих, що позначають їхні властивості, властивості властивостей і т. ін.

Л. Вітгенштайн у процесі дослідження можливостей мови пропонував застосовувати метод демаркації – відмежування тих висловлювань, які щось говорять про дійсність (висловлювання природознавства), від тих, які нічого не говорять про неї (математичні, логічні висловлювання), розмежовувати логічне й етичне знання.

Другим важливим методом традиційної аналітичної філософії був метод лінгвістичного аналізу (1940–1960-ті роки), який розвивали Дж. Остін, Г. Райл, П. Стросон, Дж. Серл. Зазначимо, що якщо в традиційній аналітичній філософії метод аналізу головно застосовували в дослідженні формальних мовних виразів, їхньому детальному членуванні, пошуку відповідних зв'язків, механізмів взаємовпливу, побудові схем й узагальнень, то згодом (за допомогою лінгвістичного аналізу) вдалося проаналізувати і сферу застосування природної мови. Метод лінгвістичного аналізу мав прояснити, що означають слова буденної мови, за яких умов здійснюється їхнє коректне вживання, як їхнє значення залежить від позамовних факторів (контексту).

У межах лінгвістичного аналізу мислителі часто використовували методи мовних ігор (Л. Вітгенштайн), мовленнєвих актів (Дж. Остін, Дж. Серл) і метод контекстуального аналізу (Дж. Серл, Д. Вандервекен).

Суть методу мовних ігор полягала у розгляді процедури утворення значення як деякого процесу, що відбувається шляхом навчання в результаті слідування правилам певної гри. Будь-яку систему знання можна репрезентувати як систему певних мовних ігор.

За допомогою методу мовленнєвих актів можна було проаналізувати висловлювання з погляду їхнього формального вираження (локуції), мети (іллокуції) та результату (перлокуції), а не як у традиційній логіці з погляду суб'єктно-предикатної структури.

Метод контекстуального аналізу в процесі дослідження значення висловлювань враховує контекст, в якому шляхом вимовляння здійснюється певний мовленнєвий акт. До складових частин контексту належать той, хто говорить, той, хто слухає, час, місце і світ вимовляння (безпосередні характеристики, пов'язані із здійсненням мовленнєвого акту).

У сучасній аналітичній філософії, крім уже згадуваних традиційних методів, активно застосовують такі методи, як ментальний експеримент, екстраполяцію, концептуальний аналіз, конвергенцію. Розширення виражальних можливостей аналітичного методу мало на меті покращення результатів філософських досліджень, зокрема, й у площині проблеми свідомості.

Суть методу ментального експерименту полягає у конструюванні логічно можливих, але доволі часто фактично нездійснених ситуацій, що має на меті підтвердження чи спростування певних логічних тверджень, які не можна перевірити на практиці. Відомими ментальними експериментами є, зокрема, "Мізки в посудині" Г. Патнема, "Мері і квалія" Ф. Джексона, "Філософські зомбі" Д. Чалмерса, "Арт" і "Своппмен" Д. Девідсона та ін. Звісно, такого роду аргументація й експериментування нагадують філософську фантастику, яка має мало справи з реальністю, але наразі, за відсутності наукових розробок, які б могли прояснити таємницю свідомості, це єдиний спосіб довідатися про неї щось більше.

Суть методу екстраполяції полягає у перенесенні результатів аналітичної філософії з уже відомих, добре розроблених її сфер (логіки, епістемології, моральної філософії) на поки що малодосліджені, наприклад економіку, релігію, право, політику, історію тощо. Зрозуміло, що в такому разі метод аналізу зазнає певних змін – не завжди можливо застосовувати ту чи ту логічну символіку, виявляти закономірності розвитку цих систем, їхню чітку структуру. Але все ж таки цей підхід збагачує саму аналітичну методологію, сприяє її розвитку.

Метод концептуального аналізу набув поширення в аналітичній метафізиці, адже сприяв розгляду тих понять, які системно (схематично) описують наш досвід, хоча й безпосередньо в ньому не дані. Наша мова є цілісною, холистичною системою, завдання філософії – виявити схеми (структури), що лежать в її основі.

Щодо методу конвергенції, то він полягає у поступовому зближенні результатів досліджень різних наук (природничих і гуманітарних). Наразі в аналітичній філософії цей метод приживається повільно, проте вже є деякі результати взаємодії аналітичної філософії й феноменології (аналітична феноменологія) в питанні дослідження свідомості.

Отже, можемо зробити такі висновки:

1) географія аналітичної філософії на сьогодні продовжує розширюватися. Якщо традиційну аналітичну філософію асоціювали здебільшого з діяльністю Кембриджського й Оксфордського університетів, то сучасна аналітична філософія, активно розвивається у США, Австралії, Скандинавських країнах, Росії та інших неангломовних країнах. Зростає зацікавлення нею і в Україні;

2) сучасність переписує історію цього філософського напрямку. Як невід'ємні частини аналітичної традиції на сьогодні розглядають Львівсько-Варшавську логіко-філософську школу, позитивізм Віденського гуртка, творчість Г. Фреге тощо;

3) предмет аналітичної філософії змінюється від традиційних тем реальності та мови до сучасних тем свідомості й інформації;

4) розширюється методологія аналітичної філософії: традиційні методи логічного і лінгвістичного аналізу доповнилися сучасними методами ментального експерименту, екстраполяції, концептуального аналізу, конвергенції.

На нашу думку, еволюція аналітичної філософії зумовлена тим, що цей філософський напрям прагне завжди крокувати у ногу з часом і застосовувати в процесі філософських досліджень, так би мовити, пошуків адекватних, релевантних засобів для вираження істини, найновіші результати сучасної науки (гуманітарної і природничої). Завдяки цим змінам аналітична філософія й надалі залишається провідним світовим напрямом філософської думки.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Блинов А.* Аналитическая философия: учебник // <http://yanko.lib.ru/books/philosoph/blinov-ladov-lebedev=analytic_philosophy.htm>.
2. *Васильев В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009.
3. *Воленский Я.* Львовско-Варшавская философская школа. М.: РОССПЭН, 2004.
4. *Никоненко С.* Аналитическая философия: основные концепции. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007.
5. *Пан А.* Семантика и необходимая истина. Исследование оснований аналитической философии. М.: Идея-пресс, 2002.
6. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1997.
7. *Dummett M.* The Interpretation of Frege's Philosophy. London: Duckworth, and Cambridge MA: Harvard University Press, 1981.
8. *Feyerabend P.* Killing Time. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

TRADITIONAL AND CONTEMPORARY ANALYTIC PHILOSOPHY FROM THE COMPARATIVE POINT OF VIEW

Andriy Synytsya

*Lviv State University of Physical Culture,
Kostyushka str., 11, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: andriy-synytsya@yandex.ru*

A specificity of the analytic philosophy in its traditional and contemporary interpretation by means of the method of comparativistics is considered. It is found out how the geographic and chronological limits of analytic philosophy, its subject and research methodology had changed. It is ascertained that the evolution of analytic philosophy from its traditional to contemporary variant has been caused by the aspiration to use the latest achievements of science (e.g. linguistics, symbolic logic, natural science, artificial intelligence theory) in the process of philosophical reflection, which, for its part, provided up-to-date importance of this trend in world philosophy.

Key words: traditional analytic philosophy, contemporary analytic philosophy, the subject of research, methodology, language.

ТРАДИЦИОННАЯ И СОВРЕМЕННАЯ АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КОМПАРАТИВИСТИКИ

Андрей Синиця

*Львовский государственный университет физической культуры,
ул. Костюшко, 11, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: andriy-synytsya@yandex.ru*

С помощью метода компаративистики рассмотрена специфика аналитической философии в ее традиционных и современных интерпретациях. Выяснено, как изменились географические и хронологические рамки аналитической философии, ее предмет и методология научных исследований. Констатируется, что эволюция аналитической философии от ее традиционного к современному варианту была обусловлена стремлением применять в процессе философских рефлексий новейшие достижения науки (лингвистики, символической логики, естествознания, теории искусственного интеллекта), что, со своей стороны, обеспечило на сегодня значимость этого направления в мировой философской мысли.

Ключевые слова: традиционная аналитическая философия, современная аналитическая философия, предмет исследования, методология, язык.

Стаття надійшла до редколегії 11.04.2013

Прийнята до друку 29.04.2013

УДК 165+001

СПІВВІДНОШЕННЯ “ЛОГІЧНОГО” ТА “ОНТОЛОГІЧНОГО” В СУЧАСНІЙ НАУЦІ

Неллі Кармишева, Світлана Бовтач

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна
e-mail: karnelliv@meta.ua, e-mail: bovtatch@gmail.com*

Здійснено логіко-філософське осмислення концептів “логічне” та “онтологічне” в сучасному науковому пізнанні та окреслено сфери їхнього застосування для характеристики логічних та онтологічних способів конструювання двох типів моделей світу. Встановлено, що внаслідок розрізнення “логічного” та “онтологічного” в сучасній науці виникла проблема визначення їхнього співвідношення, яка в кожній конкретній галузі набуває особливої явної форми. Розглянуто функціональні особливості побудови різноманітних логічних та онтологічних моделей та встановлення відношень між ними в сучасній логіці, психології, фізиці, космології. Актуалізовано співвідношення “логічного” та “онтологічного” як проблеми інваріантності двох типів моделей світу на підставі методів референції, інтерпретації, фізичного експерименту.

Ключові слова: логічне, онтологічне, модальність, інваріантність, референція, інтерпретація, фізичний експеримент.

У сучасній науці чітко відокремлено концепти “логічне” та “онтологічне”, які конституюють два типи конструювання “світів”, побудови моделей досліджуваного об’єкта; визначають “дуалізм” структурування різних систем та їхніх станів. “Логічне” й “онтологічне” в контексті наукового дослідження природних та соціальних систем, що мають різний ступінь складності таких структурованих світів, як мегасвіт, макросвіт, мікросвіт, набули універсального значення. У різних концептуальних підходах до мегасвіту, макросвіту, мікросвіту сучасна наука щоразу більше оперує такими термінами, як “логічна теорія простору-часу” й “онтологічна теорія простору-часу”; “логічна й онтологічна (фізична) геометрія Всесвіту” [3, с. 67]; “логічна й онтологічна модель світу”; “подія, що відбувається в логічно можливому світі (уявна подія) і подія, що відбувається в фізичному світі (реальна подія)”; “логічний і онтологічний фаталізм”; “логічне й онтологічне конструювання майбутнього”, внаслідок чого актуалізується необхідність логіко-філософського осмислення цих концептів та виявлення їхнього співвідношення.

Узагальнення цих концептуальних підходів дає змогу простежити, що під “логічним” (мислимим, тим, що пізнається розумом, уявним, гіпотетичним) розуміють:

- логіко-математичне конструювання “можливих світів” та “ідеалізованих об’єктів” (логічних конструктів);
- побудову абстрактних моделей світу засобами формалізованої мови логіки та математики;

- раціональне осмислення світобудови на підставі принципів детермінізму та каузальності;
- пошук порядку у Всесвіті (“від хаосу до порядку”).

“Логічне” як концепт наукового пізнання означає, що суб’єкт науки при конструюванні “можливих світів” чи “ідеалізованих об’єктів”, при побудові високо абстрактних моделей Усесвіту активно використовує “логічні фігури” – форми та закони абстрактно-логічного мислення та логічні методи, які історично постають “дедуктивно породжуваною силою” і виконують евристичну функцію. Відповідно “логічне” постає засобом творення “концептуальної реальності” у формі гіпотез, формальних теорій (формалізмів), тобто логіко-математичних систем знання, використовуючи особливу штучну мову. Отже, “логічне” в науці набуває форми абстрактної гіпотези, побудованої гіпотетико-дедуктивним методом, формальної системи (формалізму), побудованої методом формалізації, прогностичних сценаріїв майбутнього (“можливих світів”), побудованих методом екстраполяції та моделювання. Таких логічно створених гіпотез, логічно сконструйованих формальних систем чи “можливих світів” може бути безліч, і вони постають між собою альтернативами, а отже, конкуруючими концептами науки. До кожної абстрактно створеної гіпотези чи сконструйованої формальної системи формують логічні принципи (вимоги), які визначають, наскільки вони відповідають певним правилам побудови таких логічних конструктів. Так, до гіпотез, побудованих гіпотетико-дедуктивним методом, формують такі вимоги: 1) вони не повинні суперечити фундаментальним принципам наукової раціональності, на яких ґрунтуються та розвиваються наукове пізнання та знання. До них належать принципи об’єктивності, обґрунтованості законами науки, несуперечності фактичним даним, історичності; 2) вони повинні бути, якщо можливо, простими згідно з принципом простоти, сформульованим Г. Ляйбніцем: “Гіпотеза та краща, яка простіша”. Гіпотезу вважають простою, якщо вона не має додаткових припущень, уточнень, коригувань тощо; 3) вони повинні бути такими, щоб їх можна було принципово перевірити на істинність. Об’єктивним критерієм перевірки гіпотез є фактичні дані (факти науки).

До формальних систем формують вимоги несуперечності (в межах певної формальної системи S не може бути виведеною водночас формула виду A та її заперечення $\neg A$); повноти (необхідність виявлення необхідного зв’язку між тотожно-істинними та доведеними формулами в межах системи S); незалежності (в межах певної системи S жодна аксіома не може бути виведена із множини інших аксіом); розв’язуваності (в межах певної системи S повинен існувати загальний метод або алгоритм, який дає змогу відносно формули A встановити, чи є вона вивідною, чи ні).

Під “онтологічним” (фізичним, фактичним, реальним) у науковому пізнанні розуміють:

- реальне існування об’єктивного світу незалежно від мислення та свідомості людини;
- реальне буття певного предмета (речі) в його одиничності, що належить до певного класу однорідних предметів;
- фізичне існування предметів, явищ, процесів у просторово-часовому вимірі.

“Онтологічне” як концепт наукового пізнання означає, що суб’єкт науки пізнає реально існуючі предмети, явища, процеси в їхньому просторово-часовому вимірі; події, що відбуваються у світі, досліджують за допомогою емпіричних методів спостереження в природних та лабораторних умовах та в умовах спеціально проведених експериментів.

Результатом емпіричних спостережень та проведених експериментів є знання, яке набуває логічної форми протокольних висловлювань, що виражають факти.

Унаслідок дистинкції “логічного” та “онтологічного” в логіко-математичних науках та науках, в яких використовують логіко-математичні методи, почали чітко розмежовувати “фізичний простір-час” і “математичний простір-час”, “очищений” від емпіричної даності досліджуваних об’єктів; “фізичне (реальне) буття” і “концептуальне буття”; “фізичне та мислиме (уявне) існування об’єктів”; два типи реальності – “фізичну (матеріальну)” і “мислиму (логічно сконструйовану)”.

Для кожного із структурованих типів простору-часу буття та існування об’єктів сучасна наука розробляє специфічну мову з метою опису їхніх властивостей, станів, відношень тощо.

Розрізнення “логічного” та “онтологічного” поставило проблему визначення їхнього співвідношення, яка в кожній конкретній науці набуває таких варіантів: проблема визначення об’єктивного існування предметів, властивості яких задані суто логічно; проблема визначення об’єктивного змісту гіпотез і теорій, створених гіпотетико-дедуктивним методом; проблема визначення “фізичного агента”, який би став реальною “вихідною точкою”, що пов’язує логічну конструкцію з емпіричним досвідом наукових спостережень та експериментів, на підставі якої визначають фізичну природу досліджуваного об’єкта.

Визначимо специфіку сформульованих проблем у тих конкретних науках, в яких розрізнення концептів “логічного” та “онтологічного” набуло особливо явної форми.

У логіці розрізнення “логічного” та “онтологічного” і встановлення співвідношення між ними “визрівало” поступово, відповідно до того, як у ній історично відокремився власний предмет та методи дослідження. Традиційна логіка як частина філософського пізнання світу в період її виникнення в Давній Греції була в єдності з онтологією та гносеологією, відповідно “логіка” й “онтологія” ще не набули відносно самостійного статусу стосовно один до одного, але поступово філософи і логіки (Ф. Бекон, Г. Ляйбніц, Б. Расел, К. Льюїс, Р. Карнап, Г. Фреге) відокремили “логічне” та “онтологічне”. Зокрема, це виявилось в уособленні логічного та онтологічного (фізичного) змісту та обсягу понять; у розрізненні Г. Ляйбніцем існування речей, яке пізнається розумом (логікою і математикою), та емпіричного (фізичного) існування; “істини розуму” й “істини факту”; можливого і неможливого в логіці [6, с. 369]; розчленування універсального класу предметів на підкласи предметів, що існують реально, і предметів, що реально не існують; на підкласи логічно можливого існування об’єктів і логічно неможливого існування об’єктів (Б. Расел, К. Льюїс).

Розглянемо більш детально, як розрізняють “логічне” та “онтологічне” в сучасній логіці.

По-перше, в теорії понять розрізняють логічний та фактичний зміст і обсяг понять та вводять термін “порожнє поняття”, щоб розрізнити логічний та фактичний зміст та обсяг понять. Певне поняття може бути логічно не порожнім, а фактично порожнім, якщо воно не охоплює за обсягом реально існуючих предметів, явищ, процесів. Логічно не порожнім за змістом є поняття, в якому предмет мислиться, уявляється, логічно припускається, але реально (фактично, онтологічно) не існує (наприклад, “круглий квадрат” чи “вічний двигун”). Логічно і фактично порожнім є поняття, що є самосуперечливим (наприклад, “розумна людина, яка не має розуму”).

По-друге, в логіко-математичну теорію класів (множин) вводять термін “порожній клас” (“порожня множина”) або “нуль-клас”, тобто клас, який фактично не містить у собі жодного елементу.

По-третє, в логічну теорію істини вводять терміни “логічна істинність” (L-істинне) і “фактична істинність” (F-істинне). Ці терміни експлікують терміни “істини розуму” й “істини фактів”, які ввів у логіку Г. Ляйбніц. У символічній логіці логічно-істинними вважають висловлювання, які набувають значення “істина” за всіх можливих інтерпретацій для своїх змінних, а отже, їхнє істиннісне значення детермінується саме логічною формою їхньої побудови. Такі формальні вирази ще називають логічними тавтологіями або логічними законами, вияв і використання яких має важливе методологічне значення для вирішення проблеми розв’язуваності. Фактично-істинними є висловлювання, для яких існує хоча б одна інтерпретація, при яких вони набувають значення “істина”, а отже, їхнє істиннісне значення залежить від конкретного змісту складових елементів цього висловлювання і їхньої відповідності дійсності.

По-четверте, терміни “логічна істинність” (L-істинне) і “фактична істинність” (F-істинне) Р. Карнап експлікував у модальну логіку, зокрема в алетичну логіку, яка оперує модальностями “необхідно”, “можливо”, “дійсно”, “випадково” [5]. У сучасній алетичній логіці чітко розрізняють логічні та фактичні (онтологічні) модальності: логічна модальність пов’язана з логічною детермінованістю висловлювань, де ступінь зв’язків і відношень характеризує самі висловлювання, правила і принципи їхньої побудови, тоді як фактична (онтологічна) модальність пов’язана з об’єктивною детермінованістю висловлювань, а ступінь зв’язків і відношень характеризує сам предмет пізнання та його властивості. Водночас в алетичній логіці формують визначення логічної істинності та фактичної істинності висловлювань з алетичними модальностями і на підставі логічного аналізу висловлювань за змістом встановлюють, що є логічно необхідним (те, що є виразом логічних законів), логічно можливим (те, що не суперечить законам логіки), логічно неможливим (те, що суперечить логічним законам); що є фактично необхідним (те, що фіксується в законах різних наук, зокрема в законах фізики, біології, історії), фактично можливим (те, що узгоджується з існуючими тенденціями розвитку предметів і явищ), неможливим (те, що суперечить законам наук). Кожен із цих видів модальних висловлювань має свою специфічну пізнавальну цінність. Так, наприклад, логічно можливі висловлювання є засобом конструювання наукових гіпотез, математичних об’єктів, наукової фантастики, “уявних світів” тощо, які за певних умов можуть бути “матеріалізованими”; логічно необхідні висловлювання “працюють” у всіх дедуктивно побудованих мисленневих конструкціях, навіть якщо вони є уявними і на певному етапі свого існування не мають інтерпретації (до прикладу, М. Лобачевський називав уявною створену ним неевклідову геометрію, яка знайшла свою інтерпретацію лише через 60–70 років) [7, с. 21].

Водночас розрізнення, аналіз та визначення сутності логічних і онтологічних модальностей породжує необхідність встановлення відношень між ними, що відображається у філософських ідеях Г. Ляйбніца, Д. Юма, І. Канта, І.В.Ф. Гегеля, Р. Карнапа, Г. Рейхенбаха та ін. Ці концепції різняться між собою, презентуючи філософсько-світоглядні розбіжності концепцій їхніх авторів. Так, наприклад, ідеаліст Д. Юм, І. Кант та позитивісти вважали, що існує лише логічна необхідність; Г. Ляйбніц, визнаючи існування як логічної, так і онтологічної істини, наділяв необхідним характером лише логічні істини, тоді як істини природничих наук вважав випадковими, не необхідними. Та сьогодні на особливу увагу заслуговує аналіз відношень між модальностями, здійснений саме в межах сучасної алетичної логіки. Незважаючи на те, що визнають специфіку логічних та онтологічних модальностей

як певних категорій наукових систем, поза тим їм приписують і певну єдність, яка дає змогу встановлювати логічні відношення між ними, умови переходу від однієї модальності до іншої. Кожне логічно необхідне висловлювання можна співвіднести з певною онтологічною необхідністю, однак не все, що онтологічно є необхідним, є і логічно необхідним. Все те, що є онтологічно можливим, є логічно можливим, але не навпаки – не все, що є логічно можливим, є можливим онтологічно. Такий підхід має значну методологічну цінність у науковому пізнанні та дає можливість здійснювати інтерпретацію логічних числень модальної логіки в різноманітних сферах пізнавальної діяльності.

По-п'яте, в логіці існування чітко розрізняють логічне (мислиме, уявне, гіпотетичне) та онтологічне (фактичного) існування об'єктів шляхом відокремлення різних типів існування об'єктів. Зокрема, якщо Б. Расел, в якого було "сильне відчуття реальності", не допускав з погляду логіки існування уявних об'єктів на зразок "єдиногогорів" або "золотої гори" [8], то сучасна модальна логіка допускає можливість існування гіпотетичних об'єктів. Відповідно до такого припущення розрізняють такі типи існування об'єктів: об'єкт "х" існує фактично (онтологічно, фізично); об'єкт "х" існує логічно (гіпотетично, можливо) внаслідок припущення; об'єкт "х" не існує ні фактично, ні логічно.

У сучасній логіці науки чітко розрізняють емпіричні та абстрактні об'єкти. Емпіричний об'єкт – це об'єкт (предмет, явище, процес), що існує об'єктивно поза мисленням людини в певному просторово-часовому вимірі, а абстрактний об'єкт – це об'єкт, що існує уявно, як продукт абстрагувальної діяльності мислення, продукт творчої уяви.

У сучасній філософії та психології, в яких сформувалися особливі напрями дослідження свідомості – "філософія свідомості" та "психологія свідомості", у процесі пізнання феномену свідомості розрізняють "логічне" та "онтологічне" шляхом:

- а) надання теоретичного та емпіричного змісту поняттю "свідомість";
- б) експлікації поняття "свідомість" у поняттях "ментальний стан" і "фізико-хімічний стан" [1, с. 121–122]. Нетотожність "ментального стану" і "фізико-хімічних станів" при дослідженні феномену свідомості поставило проблему пошуку "фізичного агента", який би став вихідною точкою, що зв'яже логічну конструкцію (абстрактну філософську та психологічну теорію свідомості) з онтологією свідомості, яка шукає фізико-хімічні процеси у мізках людини як матеріальних носіях свідомості.

У сучасній фізиці розрізнення "логічного" та "онтологічного" чітко виявилось в галузях математичної фізики та експериментальної фізики. Математична фізика конструє за допомогою логіко-математичних методів ідеалізовані об'єкти та гіпотетичні (такі, що припускаються логічно) об'єкти, яким суто абстрактно задаються певні властивості й можливі функції, а потім фізики-експериментатори в експериментальній ситуації шукають фізичне (об'єктивне) існування таких об'єктів. За такою логікою в квантову фізику ввели гіпотетичні об'єкти – кварк, тахіон та ін.

У сучасній космології, яка вивчає походження Всесвіту та "перші моменти Всесвіту з початку походження", розрізнення "логічного" та "онтологічного" виявилось у побудові гіпотетико-дедуктивним методом космологічних гіпотез (моделей) про походження Всесвіту та пошуку матеріальних (фізичних) констант, які б онтологічно підтверджували запропоновані гіпотези. Так, у сучасній космології почали розрізняти логічно сконструйовану модель Усесвіту і фізичний, реально існуючий Усесвіт; Всесвіт як явище фізичне і Всесвіт як явище мислиме, внаслідок чого визначили, що "існує безмежна кількість логічно несуперечливих

Усесвітів, а наука запитує, в якому Всесвіті ми живемо” [9, с. 181]. Найбільш відомою в космології є гіпотеза “Великого вибуху”, яку можна трактувати як логічну конструкцію, що теоретично описує та пояснює походження Всесвіту [4, с. 11].

Сучасне наукове розрізнення “логічного” та “онтологічного” породжує проблему верифікованості логічних конструктів (гіпотез, ідеалізованих моделей) на істинність, тобто пошук методів визначення того, чи “відповідає певний логічний конструкт реальному (фізичному) світу, чи ні” [3, с. 210]. Співвідношення “логічного” та “онтологічного” означає визначення об’єктивного змісту певного логічного конструкту. У сучасній науці таке визначення об’єктивного змісту логічного конструкту здійснюють логіко-семантичним методом встановлення референції для теоретичного терміна, методом інтерпретації, методом фізичного експерименту.

Метод референції в логічній семантиці означає пошук об’єктивно існуючого об’єкта, якому притаманні властивості, що задані певному теоретичному терміну, який увели в конкретну науку. Якщо такий об’єкт буде знайдено в процесі конкретних емпіричних досліджень, то термін, що позначає його, стає вже не “порожнім”, а онтологічно конституюваним. У логічній семантиці певний термін має не тільки певний смисл, а повинен позначати реально існуючий об’єкт, тобто мати референцію. Наприклад, з погляду логічної семантики терміни “електрон”, “кварк”, “тахіон”, “міон” – це терміни квантової фізики, якими позначають гіпотетичні об’єкти. Фізики надали цим об’єктам певні абстрактні властивості. Прикладом онтологічного конституювання в квантовій фізиці є референціювання терміна “кварк” – “фундаментальної частинки, яка володіє електричним зарядом, кратним $e/3$, і не спостерігається у вільному стані”. Реальність існування кварків підтверджують фізичними експериментами. Отже, термін “кварк”, який позначає одну із фундаментальних елементарних частинок, набув не лише абстрактного смислу, але і своєї референції (предметного значення, денотата).

Метод інтерпретації в сучасній символічній логіці (класичній і некласичній) визначається як побудова семантичної моделі для певного типу формально-логічної системи (формалізму). У контексті співвідношення “логічного” та “онтологічного” метод інтерпретації в сучасній науці використовують, щоб наповнити певним об’єктивним змістом формальні системи, що створюються в логіці та в математиці. По суті, інтерпретація або побудова семантичної моделі необхідна для того, щоб визначити значення істинності виразів формалізованої мови певної формальної системи. Для цього створюють особливу мову та специфічні терміни, за допомогою яких описують ці значення в конкретній сфері наукового пізнання. Прикладом інтерпретованої семантичної моделі для тризначної логічної системи (тризначної логіки) є квантова логіка [2].

Метод фізичного експерименту для верифікації логічних конструктів є штучно створеною ситуацією в природних або в лабораторних умовах з метою визначення інваріантності логічно сконструйованих моделей онтологічному (фізичному) існуванню об’єктів та розробки особливої мови для опису цієї інваріантності.

Сучасна наука з метою прогнозування майбутнього природного та соціального світу особливими логіко-математичними методами активно розробляє прогностичні сценарії (прогностичні гіпотези, прогностичні моделі). Визначення інваріантності логічно сконструйованих прогностичних моделей (“можливих світів”) та реального майбутнього, яке настане “завтра”, є перспективним напрямом сучасних наукових досліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Армстронг Д. Материалистическая теория сознания // Аналитическая философия. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 121–131.
2. Васюков В. Квантовая логика. М.: ПЕР СЭ, 2005.
3. Виленкин А. Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М.: Астрель, 2009.
4. Голдберг Д., Бломквист Д. Вселенная. Руководство по эксплуатации. Как выжить среди черных дыр, временных парадоксов и квантовой неопределенности. М.: АСТ, 2009.
5. Карнап Р. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959.
6. Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 2.
7. Павлов В., Ишмуратов А., Омелянчик В. Модальная логика. К.: КГУ, 1982.
8. Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск: Водолей, 1999.
9. Феррис Т. Несколько слов о популяризации Науки // Будущее пространства–времени: [сборник]. С-Пб: Амфора, 2009. С. 177–197.
10. Фреге Г. О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000. С.230–252.
11. Хокинг С. Происхождение Вселенной // Черные дыры и молодые вселенные. СПб: Амфора, 2009. С. 85–99.

**A CORRELATION BETWEEN “LOGICAL”
AND “ONTOLOGICAL” IN MODERN SCIENCE**

Nelly Karamysheva, Svitlana Bovtach

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: karnelliv@meta.ua, e-mail: bovtach@gmail.com*

A logical and philosophical analysis of the concepts of “logical” and “ontological” in modern scientific cognition is realized and the scope of their application for the characterization of logical and ontological ways of constructing the two types of models of the world is outlined. It was found out that due to difference “logical” and “ontological” there arose a problem of determining their correlation in modern science, which in each sphere of science is a particularly obvious form. The functional features of a variety of logical and ontological models and establish correlation between them in modern logic, psychology, physics, and cosmology are considered. The correlation between “logical” and “ontological” as the problem of invariance of two types of models of the world based on the reference methods, interpretation of physical experiments is actualized.

Key words: logical, ontological, modality, invariance, reference, interpretation, physical experiment.

СООТНОШЕНИЕ “ЛОГИЧЕСКОГО” И “ОНТОЛОГИЧЕСКОГО” В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

Нелли Карамышева, Светлана Бовтач

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская 1, г. Львов 79000, Украина,
e-mail: karnelliv@meta.ua, e-mail: bovtatch@gmail.com*

Осуществлено логико-філософське осмислення концептів “логічне” і “онтологічне” в сучасному науковому пізнанні і очерчені сфери їх застосування для характеристик логічних і онтологічних способів конструювання двох типів моделей світу. Встановлено, що внаслідок розрізнення “логічного” і “онтологічного” в сучасній науці виникла проблема визначення їх співвідношення, яка в кожній конкретній області набуває особу явну форму. Розглянуті функціональні особливості побудови різних логічних і онтологічних моделей і встановлення відношень між ними в сучасній логіці, психології, фізиці, космології. Актуалізовано співвідношення “логічного” і “онтологічного” як проблеми інваріантності двох типів моделей світу на основі методів референції, інтерпретації, фізичного експерименту.

Ключевые слова – логическое, онтологическое, модальность, инвариантность, референция, интерпретация, физический эксперимент.

Стаття надійшла до редколегії 31.05.2013

Прийнята до друку 24.06.2013

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 1:796.011

“ФІЛОСОФІЯ СПОРТУ” В ТЕОРЕТИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ ТА ПРАКТИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

Михайло Ібрагімов

*Національний університет фізичного виховання і спорту України,
вул. Фізкультури, 1, м. Київ, 03680, Україна,
rectorat@uni-sport.edu.ua*

На основі ретроспективного аналізу теоретичних настанов метою статті є спроба окреслити предметне поле і обґрунтувати життєву потребу у розвитку “філософії спорту” як теоретико-світоглядної основи фізкультурно-спортивної науки. Для вирішення проблеми автором пропонується абрис концепту “філософії спорту” у культуралістично-антропологічному дискурсі та стверджується, що її предметом є вчення про сутність спорту як соціокультурного феномену, який в образах фізичної культури інсценує суперечливі процеси тілесного самовдосконалення людини. У результатах позначено, що перспективи вибраного предмету дослідження зумовлюються рядом причин: 1) кризовим станом здоров’я населення, яке вимагає формування нової світоглядної парадигми фізичної культури і спорту; 2) необхідністю експлікації спеціально-прикладних наукових досліджень фізкультурно-спортивної галузі знань у загальне гуманітарне наукознавство.

Ключові слова: філософія, спорт, фізична культура, ретроспектива, перспектива.

Відповідно до програми XXIII Всесвітнього філософського конгресу (Греція, серпень 2013 р.) на спеціальній секції активно розглядали проблематику “філософії спорту”, де спорт презентували як важливий конструкт сучасного культурно-цивілізаційного процесу. Оскільки спортивне життя визнано гуманітарною спільнотою однією зі сфер суспільної життєдіяльності як “світ спорту”, що активно впливає на всі сторони людського буття, то на конгресі було поставлено стратегічне завдання – із сукупності численних наукових і культурно-антропологічних дискурсів виокремити “філософію спорту” в предмет спеціального інтегративного мислення про спорт. В американській і західноєвропейській науковій публіцистиці “філософія спорту” вже півстоліття існує як самостійний напрям [12, с. 150], але, як зазначають відомі польські філософи З. Кравчик та Е. Косевич, “досі точно не визначено об’єкт дослідження філософії спорту; не розроблено також головні категорії, поняття та дослідницькі процедури цієї нової галузі науки, яка ще формується” [22, с. 9]. Якщо характеризувати загальний світовий стан “філософії спорту”, то він позначається методологічною розмаїтістю, парадигмальною строкатістю, описовим за змістом декларатизмом та аксіологічною поліфонією, що відповідає сучасному рівню “загальної культури”

і філософської зокрема. Філософ М. Булатов констатує: “Для сучасного стану філософської думки України характерна розмаїтість принципів, бо майже кожен дослідник поєднує фрагменти різних учень. Тому стан думки не лише плюралістичний, а й еклектичний” [2, с. 356].

“Філософія спорту” як спеціальний напрям у гуманітарному наукознавстві не в змозі подолати сучасні тенденції в культурі, а є лише їхнім відлунням у пошуках власного предметного поля дослідження. Водночас спорт, якому інтелектуальна спільнота апіорі відмовляла у позитивній моральній доцільності (Е. Фром, Т. Адорно, Х. Штайніцер), через самодостатність завжди намагався зберегти свою репутацію згідно з тими критеріями розуміння культури, яка ігнорувала його. Змінився час, і змінилися його пріоритети. Проблема в тому, що в сучасній культурі виникла потужна соціальна структура, яка почала домінувати настільки, що може сповістити про формування своєрідної “спортосфери”, здатної впливати на національно-патріотичний, емоційно-психологічний та медико-біологічний стан особи в калейдоскопі панівних у суспільстві релятивістських цінностей. Оскільки загальна культура втратила свою силу як лейтмотиву для індивідуального і суспільного життя, перетворилася в дифузну “фонову величину”, то фізкультурно-спортивна культура, ґрунтуючись на гуманістичних ідеалах і цінностях, зберігає попередню її нормативність, хоча при цьому зазнає значних деформаційних модифікацій, як наприклад, “олімпійський рух” [9, с. 106–113]. У науковому обігу з’явився неологізм “кроскультура”, що позначає темпоральність взаємопроникнення різнобічних символів культури із залученням культурно-антропологічних та екзистенційних вимірів спорту у розумінні його не лише в ролі епіфеномена, а й “стабілізатора” загальної культури.

У сучасному науковому просторі активного розвитку набули дослідження спорту в суміжних гуманітарних галузях: нещодавно захищено дві докторські дисертації: “Трансформація інституту спорту в сучасному українському суспільстві” (О. Кириленко, 2013) і “Становлення та розвиток індустрії спорту: соціологічний вимір” (В. Лукашук, 2012). До того ж фізкультурно-спортивна галузь знань, що виокремилась у середині ХХ ст. із педагогічного континууму у самостійну прикладну і теоретичну сферу, стала потужною науковою базою людинознавства, активізувавши низку питань. В українській філософській думці “філософія спорту” ще не отримала широкого визнання, натомість постала проблема вироблення специфічного філософського інструментарію, відмінного від іншої системи знань про фізичну культуру і спорт. Чи існує в Україні теоретичне підґрунтя для розвитку “філософії спорту”? І яка практична доцільність для фізкультурно-спортивної науки філософських міркувань? Відповіді на поставлені питання можуть стати перспективними для філософських розвідок, наразі ж складемо їхній теоретико-світоглядний абрис, виходячи з реконструкції теоретичних здобутків.

Мета статті – окреслити життєву потребу в розвитку “філософії спорту”, щоб у такий спосіб привернути увагу української філософської та фізкультурно-спортивної спільноти до співпраці у вирішенні теоретичних і практичних завдань. Із багатогранного змістовного обсягу поняття “теоретична ретроспектива”, що передбачає історіософський аналіз, термінологічно використовуємо його в тексті лише для акцентування генези філософії спорту в різноманітних дискурсах.

Аналіз філософських літературних джерел свідчить про те, що в Україні, як і в усьому пострадянському просторі, склалася дещо парадоксальна ситуація. Останніми роками філософська думка у предмет свого дослідження активно інкорпорує проблему людської

тілесності, її етичну та естетичну культуру, соматичні екзистенціали, але при цьому зрідка звертається до експериментальних даних та теоретичних узагальнень у галузі фізкультурно-спортивної науки, безпосереднім об'єктом дослідження якої є тіло. Своєю чергою, фахівці, які вивчають наявні та потенційні біопсихологічні якості організму спортсменів під час їхньої підготовки до змагань, а також науковці з фізичного виховання, які опікуються гармонізацією духовного і тілесного здоров'я молоді, майже не звертаються до існуючих філософських роздумів щодо сенсу, доцільності, соціальної значущості спорту, його місця і ролі в системі світоглядних уподобань людей, хоча всіляко намагаються розкрити культурологічний потенціал фізичної культури і спорту [6, с. 97–110].

Принагідно звернемо увагу на те, що українська філософська думка й раніше не оминала фізкультурно-спортивну проблематику і з кінця 80-х років ХХ ст. періодично зверталася до неї. Так, філософська дисертаційна робота І. Тишковської “Діалектика соціального і біологічного в побудові загальної теорії фізичної культури”, сприяла становленню фізкультурно-спортивної науки в Україні [18, с. 6]. Наразі феномен спорту розглядають головню в розділі соціальної філософії, філософії культури, хоча при цьому побіжно висвітлюють духовно-особистісний, персоналістичний, гносеологічний та аксіологічний компоненти, які в межах цієї роботи повноцінно висвітлити не можливо.

Накопився значний теоретичний матеріал у ділянці філософії спорту, який потребує нових філософських інтерпретацій. Як новий напрям культурологічних досліджень, його предметна проблематика ілюстративно або суміжно присутня в дотичних працях із “філософії тілесності” (О. Гомілко, Л. Газнюк, В. Косяк, А. Коваденко, О. Муха, Л. Мазур, Ю. Компанієць, О. Вербицька) та теоретико-методологічних проблем рекреації, реабілітації, фізичного виховання, спортивної змагальної діяльності (О. Андреєва, Г. Безверхня, Т. Круцевич, В. Томенко), з “філософії олімпізму” (М. Булатова, С. Бубка, В. Платонов, Є. Приступа, М. Линець) [7, с. 48–55].

Про актуальність обраного дискурсу свідчить те, що у філософських і наукових колах, як і раніше, неоднозначно інтерпретують дескриптивність між філософією і спортом, тобто саму можливість такого виду дослідницького проекту як “філософію спорту”. Одні фахівці говорять про необхідність розвитку “філософії спорту” як інтегративного знання в системі фізкультурно-спортивної науки, а інші – висловлюють сумніви в доцільності її існування. Наприклад, російські філософи М. Шимін і А. Шиміна констатують: “Дослідження спорту набуло диференційованого характеру: є психологія спорту, політика у сфері спорту, правові основи фізкультурної діяльності, соціологія спорту тощо. За всієї багатогранності спортивної діяльності й різних способів її вивчення потрібні знання інтегративного характеру, що дають загальну картину спортивного світу” [20, с. 70]. На противагу їхнім думкам, професор у галузі соціології спорту Ю. Фомін висловлює сумніви щодо можливостей такого дисциплінарного напрямку, як “філософія спорту”, оскільки вважає її “витівкою байдужого розуму”, що не відповідає природі традиційної філософії як “загальної науки” (Аристотель) і проклинає сучасну філософію археоавангарду (Ф. Гіренок), називає постмодернізм “беззмисловою, порожньою балаканиною”; а тому, на його думку, словосполучення “філософія спорту”, “філософія біології” тощо “не можна вважати розділами філософії як науки, інакше тоді, наприклад, з'явиться філософія пожежної або каналізаційної справи” [19, с. 97].

Водночас учені в галузі фізкультурно-спортивної науки намагаються проникнути в сутність фізичної культури, в теорії якої “виразно починає проявлятися зв'язок між

інтегральною індивідуальністю людини (в її соматопсихічній і соціокультурній єдності) та сутнісним змістом фізкультурної діяльності, що має внутрішню (ідеальну) і зовнішню (сприйнятливую – рухову) сторони” [14, с. 14]. Професор педагогіки спорту Ю. Ніколаєв акцентує, що головним у визначенні суті фізичної культури є духовно-особистісний розвиток людини, який “знімає протиріччя, що тривало десятиліттями між руховим компонентом, як головним елементом фізкультурної діяльності, та соціокультурним компонентом” [14, с. 14].

Сучасна фізкультурно-спортивна галузь знань нагально потребує філософського осмислення пройденого етапу свого становлення як науки. Багато вчених нарікають на те, що проблемним залишається концептуальне бачення самої теорії фізичної культури. Виокремившись із педагогічної сфери і ґрунтуючись на медико-біологічних та інших природничих науках, вона тривалий час накопичувала свій теоретичний досвід на базі структуралістської методології. Історично вона себе виправдала, оскільки існувала практична потреба метафізичного описування окремих властивостей тілесного організму людини, які можна було б використати в емпіричних вимірах поведінки спортсмена і налагодити спортивно-тренувальний процес, спрямований на досягнення високих результатів і перемог у змаганнях, та застосувати здобуті результати у розробці методик покращення ефективності для здоров’я тілесної рухової активності у фізичному вихованні. Але в сучасних умовах бурхливого розвитку фізкультурно-спортивної науки структуралістська методологія не може охопити всього багатства експериментального досвіду, і теоретична її частина поступово втрачає методологічну функцію для прикладних досліджень. Із цього приводу М. Візтей зазначає, що “корисніше було б спробувати, спираючись на вихідні поняття, поглибити суть висловлених у них думок, а не намагатись просто розширити їх і фактично ускладнити концептуальну розмитість і без того методологічно розфокусованих суджень, тавтологічно вибудовуючи відповідні дефініції” [3, с. 27].

Сучасні теоретики фізичної культури висловлюють протилежні думки про побудову її методологічної осі. Одні скаржаться на те, що досі “класична теорія спорту, яка зародилася у 1950–1960-х роках, як теорія спортивного тренування, до нашого часу так і не змогла вийти за межі педагогічної теорії побудови тренувального процесу” [16, с. 16]. Інші теоретики, висловлюючи незадоволеність тим, що фізична культура “до цього часу ще не має “інтегративної” теорії, тому що вона і розроблялася не як наукова, а як навчальна дисципліна”, вважають, що у фізичній культурі “система знання в дусі часу перевантажена технологіями бойових мистецтв, збереженням здоров’я, “успішних виступів” і самовиживанням” [13, с. 15–20].

Професор В. Сутула резюмує: “Актуальні розробки узагальненої теорії фізичної культури виразно простежується у працях Н. Пономарьова (1974, 1996), Г. Наталова (1998, 2005), В. Видріна (1974, 1996, 2003, 2008 та ін.), Л. Матвеева (2003, 2009), Ю. Ніколаєва (2001–2012). На думку цих фахівців, сучасні підходи до вивчення фізичної культури повинні ґрунтуватися на переосмисленні інтеграційних процесів, що розгортаються в цій сфері суспільного життя, при цьому доцільним є використання соціокультурологічного підходу, а також закону взаємозв’язку потреб і діяльності” [17, с. 82]. Якщо говорити про кризу в теорії фізичної культури, то це – “криза росту”. Подібні кризи виникають на певному періоді в кожній науці, і шляхи її подолання завжди знаходяться у філософській методології, а точніше – у необхідності зміни її парадигми.

Отже, гуманітарії наполягають на необхідності філософського осмислення досягнень фізкультурно-спортивної науки, а фахівців у цій галузі цікавить специфіка філософської

думки і сама можливість її проникнення в раніше невідомі пласти життя. Характерно, що спеціалісти вже не вважають фізкультурно-спортивну рухову активність самоціллю, а розглядають її в царині культурно-цивілізаційного розвитку людини, самозбереження її психосоматичної цілісності. Філософсько-антропологічний компонент фізичної культури і спорту виявляється в їхній соціокультурній цінності, позаяк вони демонструють суперечності, складнощі, адаптаційні виклики, що існують у сучасному комп'ютеризовано-інформативному соціумі. Людиномірність, у всіх її варіантах – “людино(роз)мірність”, “людино(без)мірність”, “людино(над)мірність” – у фізкультурно-спортивній діяльності постає як смислодоцільний і найважливіший її конструкт [8, с. 229–234].

У сучасних дисертаційних роботах спостерігаємо прагнення авторів дати концептуальний виклад спорту як соціального явища, яке “перебуває в процесі постійної легітимізації, вирішує важливі соціальні й інституціональні завдання”, але при цьому вони вказують на неможливість його однозначного визначення через соціальну багатофункціональність, що постійно розширюється. Дослідник С. Бацунов у кандидатській дисертації зі соціальної філософії “Спорт як соціокультурний феномен” вбачає цілісність спорту в єдності і взаємовпливі всіх його структурних елементів, а об'єднуючу роль, на його думку, відіграє людська спрямованість спорту, яка реалізується через соціокультурну, символічну, інтеграційну, таку, генеруючу, пізнавальну, комунікативну, гедонічну, компенсаторну, соціально-емоційну, естетично-емоційну, політичну функції, а так само через функції соціалізації, соціальної мобільності, ціннісної орієнтованості [1, с. 18–19]. Погляд автора на соціальне буття спорту як специфічного виробництва розважальних і показових людських надможливостей можна вважати достатньо перспективним, оскільки спорт, “будучи невід'ємною складовою дозвільної форми соціуму, є культурним активізмом ігрової змалгальності людини” [1, с. 15].

Французький філософ Б. Жьо вважає, що спорт – це об'єднання соціокультурних елементів вищого порядку і розвиває ідею про спорт як “контрсуспільство з багатьма протиріччями”. Г. Люшен (Німеччина) на Всесвітньому науковому конгресі “Спорт у сучасному суспільстві” (Тбілісі, 10–15 червня 1980 р.) заявив: “Нині я вважаю дуже сприятливим той факт, що ми вперше зробили описовий і феноменологічний аналіз, коли говорили про діалектичну структуру спортивного змагання і про його можливі наслідки для світу” [10, с. 561].

Екзистенційно-феноменологічний підхід до “філософії спорту” як соціокультурного феномену запропоновано в дисертації С. Могильової “Сучасний спорт в екзистенціальному і соціально-комунікативному вимірах”. Вона зазначає, що в товаристві глядачів, або в “суспільстві спектаклю”, можливості впливу спорту на взаємини людей є досить потужними й одночасно не завжди передбачуваними та сприйнятливими у своїх наслідках. Росте напруження між екзистенціальним виміром спорту, який, за своєю суттю, не можливий поза атмосферою свободи і його соціально-комунікативним виміром, який її формує, а отже, обмежує [11, с. 3].

Розмаїтістю підходів до філософських проблем у фізичному вихованні та спорті позначаються новітні наукові дослідження фахівців цієї галузі. Професор А. Цьось розробив цілу систему залучення учнів на уроках фізкультури до вивчення національного культурного багатства України, що сприяє розвитку різноманітних інтересів учнівської молоді та усуненню недоліків у поведінці окремих недбалих школярів. При цьому вчені в галузі фізичного

виховання своєрідно трактують філософські проблеми інтерсуб'єктивних стосунків суб'єкта виховання, закликаючи, щоб педагог добре знав не лише окремого учня, а й атмосферу колективу класу, в якому той формується [4, с. 34].

Із наведених прикладів показовим є те, що йде двосторонній рух думки до утворення нової спеціальної галузі знання – “філософії спорту” – завдяки впровадженню у фізкультурно-спортивну науку філософського інструментарію і, навпаки, збагачення філософської проблематики фізкультурно-спортивною практикою. Оскільки громадська думка не схильна включати уроки фізкультури до соціальних параметрів, що становлять культурологічну цінність у педагогічному процесі, то філософія спорту має її активізувати навколо позитивного впливу фізичного виховання на здоров'я молоде покоління [21, с. 38].

На пострадянському просторі у фізкультурно-спортивному наукознавстві такий підхід ще не досить розвинений, і в основному його концептуальну цілісність вбачають на основі наукової методології. Філософ В. Столяров, який віддав велику частину життя становленню філософії спорту, називає її комплексною, інтеграційною міждисциплінарною дисципліною. Позначаючи “допоміжний”, характерний для науки спосіб звернення до проблем спорту, і “спеціальний”, притаманний філософії спорту розгляд його в ролі головного й основного предмета аналізу, він говорить: “Здавалося б, різномірні проблеми цієї дисципліни об'єднують не лише їхній тісний взаємозв'язок, але і те, що всі вони передбачають осмислення граничних підстав, фундаментальних передумов тих форм соціального буття і життєдіяльності, які пов'язані зі спортом і тілесністю людини” [15, с. 30].

Наприклад, реалізація поставлених завдань передбачає розробку нової концепції науково-теоретичних положень, що розкривають сутність і зміст рекреаційної діяльності з різним контингентом населення, виявленні її компонентів, зв'язків і відношень. Побудова концепції фізкультурно-спортивної рекреації як суспільної сфери життєдіяльності можлива лише за умов дотримання епістемологічної методології, в якій людину розглядають як суб'єкт і об'єкт власної життєтворчості. Фізкультурно-спортивна рекреація з усім комплексом оздоровчих технологій є органічною і безпосередньою, продуктивною і прогресивною формою відтворення життя.

Натомість умовно можна говорити про декілька методологічних вимірів у дослідженнях із фізкультурно-спортивної рекреації. Передусім це використання *структурно-функціональної методології*, що містить сукупність методів і процедур, які становлять дослідницький арсенал конкретної науки як вчення про них. До наступного виміру можна зарахувати *культурно-антропологічну методологію*, що містить історичні та соціологічні аспекти розвитку фізичної рекреації, висвітлює важливі педагогічні питання, пов'язані з формуванням інтересу населення до занять фізичною рекреацією, її виховною роллю і впливом на особистість і суспільство. Плідним у визначенні історичних етапів розвитку рекреації і фізкультурно-спортивної науки в цілому може бути використання *парадигмального підходу* (Т. Кун). Він дає змогу включити широкий спектр умов та особливостей під час організації і проведення експериментів і усього дослідження, зберігає хронологічно-проблемний принцип його будови та дотримується усталених у науковому товаристві вимог до вибору процедур, що забезпечують отримання фактичного матеріалу, його первинну обробку та співвіднесення з емпіричним досвідом (К. Попер).

До аналізу названої проблематики пропонуємо авторську позицію відносно предмета, структури і методології філософії спорту, викладену в спеціалізованих фізкультурно-

спортивних і філософських виданнях (2007–2013), в яких спортивну діяльність розглядають в екзистенціалістсько-феноменологічному вимірі. Теоретичне обґрунтування предметного поля “філософії спорту” як нового напрямку в українському наукознавстві сприяло б збагаченню філософської антропології здобутками фізкультурно-спортивної галузі знань у вивченні мінливої сутності людини. Так на розгляд філософської спільноти запропоновано визначення предмета “філософії спорту” як міждисциплінарної галузі знань про сутність спорту як соціокультурного феномену, що в образах фізичної культури інсценує суперечливі процеси тілесного, психосоматичного самовдосконалення людини [5, с. 168].

Отже, можна констатувати, що накопичений досвід тілесної практики і її експериментальне застосування у спортивній змагальній діяльності та розроблені в цій галузі знань ефективні методики фізичного виховання наразі вимагають філософської рефлексії. Філософія спорту в запропонованому антропологічному дискурсі має показати значення філософського інструментарію у подальшому розвитку теорії фізичної культури та спорту, оновленні її термінологічного арсеналу і використанні світоглядних засад сучасної культури для підвищення авторитету спортсменів та інших фахівців із фізичного виховання як творчих особистостей, що опікуються станом здоров’я населення. З огляду на кризовий стан здоров’я населення і необхідності вироблення нової філософсько-світоглядної парадигми фізичної культури і спорту, нагальними і перспективними завданнями у розвитку “філософії спорту” як нового напрямку культурно-антропологічних досліджень може бути:

- ▶ аналіз стану досліджуваної проблеми, узагальнення українського і світового досвіду та визначення проблемного поля у царині “філософії спорту” як міждисциплінарної галузі знань;
- ▶ визначення змісту понятійно-категоріального апарату “філософії спорту”, який, з одного боку, узгоджувався із формами традиційного мислення в галузі фізичного виховання і спорту, а з іншого, – доповнював наявні тенденції у розвитку української філософської думки новим концептом “тілесного досвіду”, здобутого у фізкультурно-спортивній діяльності;
- ▶ визначення структури “філософії спорту” як навчально-виховної дисципліни та актуальності подальшої теоретичної розробки її проблематики для застосування в педагогічній практиці навчального процесу;
- ▶ обґрунтування теоретико-світоглядних засад фізкультурно-спортивної діяльності, як такої, що маніфестує у загальній культурі “тілесний образ” світу і сприяє інтеріоризації людиною своєї самодостатності в ньому та допомагає активізації власної рухової активності;
- ▶ узагальнення досвіду соціально-гуманітарних досліджень у галузі фізичного виховання і спорту та демонстрування їхньої практичної спрямованості у сфері формування суспільної думки щодо культурологічного потенціалу фізичної культури та ціннісні орієнтації різних категорій населення до занять із фізичного виховання;
- ▶ розкриття інтегративної ролі філософського знання у подальшому розвитку теоретико-методологічних засад фізкультурно-спортивної галузі знань як специфічної сфери наукознавства, спрямованої на поглиблене вивчення адаптивних можливостей людини, як психосоматичної істоти, до нових історичних умов;
- ▶ вивчення морально-професійних якостей особи спортсмена, його творчих потенцій, показ необхідності у спортивно-тренувальній практиці враховувати індивідуальні

якості окремого спортсмена, його цілісного світоглядного сприйняття власної професійної діяльності у культурно-цивілізаційному процесі;

- ▶ розвиток фізкультурно-спортивного світогляду орієнтує на збереження цілісності людини у розмаїтті інтелектуальних перепитій культури постмодерну з урахуванням природно-культурних аспектів її тілесності.

Звичайно, наведений перелік не вичерпує всього багатства проблематики “філософії спорту” як міждисциплінарної, інтегративної галузі знань, що маніфестує культуру людської тілесності. Як висновок, наголосимо: вся робота має проблемно-постановний характер, бо в українській теоретичній ойкумені формується новий напрям у пізнанні людини, яке можна було б назвати *гуманітарним спортивним наукознавством*.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Бацунов С. Спорт як соціокультурний феномен: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. Запоріжжя, 2012.
2. Булатов М. Філософський словник. К.: “Стилос”, 2009.
3. Визитей Н. Введение в теорию физической культуры: учеб. пособие. Ч.ч.: Valinex SA, 2008.
4. Гац Г. Характеристика діагностичних методик у педагогічній діяльності вчителя фізичної культури // Фіз. виховання, спорт і культура здоров’я у сучасному суспільстві: зб. наук. пр. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. Луцьк, 2011. №3 (15).
5. Ібрагімов М. Філософія спорту: седиментація смислів у концептуальному обрисі предмета дослідження // Мультиверсум. Філософський альманах. К., 2013. Вип. 3 (121).
6. Ібрагімов М. Філософія спорту в генезі історико-культурологічних студій та вітчизняних перспектив // Філософська думка, 2014. №1.
7. Ібрагімов М. “Філософія спорту”: чи буде плідною філософія на ниві спорту? // Молода спортивна наука України. Львів, 2011. Т. 4.
8. Ібрагімов М. Спорт як експлікація “людино(без)мірності” у життєтворчому процесі // Практична філософія. К., 2013. №1 (№47).
9. Люкевич В. Спорт как/и нездоровый образ жизни // Парадигма здорового способу життя: духовні та фізичні компоненти. К., 2010.
10. Люшен Г. Спорт, конфликты и мир // Спорт в современном обществе: сб. науч. мат. М.: ФиС., 1982.
11. Могільова С. Сучасний спорт в екзистенціальному та соціально-комунікативному вимірах: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. Х.: Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна, 2008.
12. Морган У. Философия спорта. Исторический и концептуальный обзор и оценка ее будущего // Логос, 2006. №3 (54).
13. Наталов Г. Проблемное поле науки и мониторинг истины // Теория и практика физ. культуры, 2005. №11.
14. Николаев Ю. Теория и практика физической культуры в первой трети XXI века // Теория и практика физ. культуры, 2010. №9.
15. Столяров В. Философия спорта и телесности человека: Монография. В 2-х кн. М.: “Университетская книга”, 2011. Кн. 1.

16. Сутула В. Некоторые противоречия в развитии современной теории спорта // Теория и практика физ. культуры, 2001. № 4.
17. Сутула В. Системоутворюючий фактор діяльності у формуванні фізичної культури особистості // Теорія і методика фіз. виховання і спорту, 2013. №3.
18. Тышкова И. Диалектика социального и биологического в построении общей теории физической культуры: автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филос. наук. К., 1989.
19. Фомин Ю. Методологические основы теории спорта или философия спорта? // Теория и практика физ. культуры, 2011. № 12.
20. Шимин Н. Идолы и идеалы в спорте // Физ. культура и здоровье, 2007. №1.
21. Bulych E. Srodowisko wodne – mater and matrix zycia i zdrowia: zalety i niebezpieczenstwa // Problemy bezpieczenstwa w wodzie i ratowania tonacych – teoria praktyce. – Miedzynarodowa Konferencja Naukowa z okazji jubileuszu 50-lecia WOPR 2 maja. Krakow, 2012.
22. Kosiewicz J., Krawczyk Z. Philosophy of Sport or Philosophical Reflection over Sport // Philosophy of Physical Culture: Proceedings of the International Conference held in Olomouc, Czech Republic, September 1–3, 1996. Olomouc, 1997.

“PHILOSOPHY OF SPORTS” IN THE THEORETICAL RETROSPECTIVE AND PRACTICAL PERSPECTIVE

Michailo Ibragimov

*National University of Physical Education and Sport of Ukraine,
Physical Education str., 1, Kyiv, 03680, Ukraine,
rectorat@uni-sport.edu.ua*

Based on a retrospective analysis of theoretical guidance, the aim of the article is an attempt to describe the subject matter of life and justify the need for the development of “Philosophy of Sports” as a theoretical and ideological foundations of sports science. To solve the problem, the author proposed outline of the concept “Philosophy of Sports” in cultural-anthropological discourse and argues that its subject is the doctrine of the nature of sport as a social and cultural phenomenon that in images of physical culture imitates the processes of bodily self-contradictory man. The study indicated that the prospects for a selected object are determined by a number of reasons: 1) the crisis in public health, which requires the formation of a new ideological paradigm of physical culture and sports, and 2) the need explication specially applied research of sports industry knowledge to the overall humanitarian science.

Keywords: philosophy, sports, physical culture, retrospective perspective.

“ФИЛОСОФИЯ СПОРТА” В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ И ПРАКТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Михаил Ибрагимов

*Национальный университет физического воспитания и спорта Украины,
ул. Физкультуры, 1, г. Киев, 03680, Украина,
rectorat@uni-sport.edu.ua*

На основе ретроспективного анализа теоретических установок целью статьи является попытка очертить предметное поле и обосновать жизненную потребность в развитии “философии спорта” как теоретико-мировоззренческой основы физкультурно-спортивной науки. Для решения проблемы автором предлагается абрис концепта “философии спорта” в культуралистично-антропологическом дискурсе и утверждается, что ее предметом является учение о сущности спорта как социокультурного феномена, который в образах физической культуры инсценирует противоречивые процессы телесного самосовершенствования человека. В результатах обозначены перспективы избранного предмета исследования, которые обусловлены рядом причин: 1) кризисным состоянием здоровья населения, что требует формирования новой мировоззренческой парадигмы физической культуры и спорта; 2) необходимости экспликации специально-прикладных научных исследований физкультурно-спортивной отрасли знаний в общее гуманитарное науковедение.

Ключевые слова: философия, спорт, физическая культура, ретроспектива, перспектива.

Стаття надійшла до редколегії 10.03.2014

Прийнята до друку 7.04.2014

УДК 128

СМЕРТЬ ЯК ІНШЕ У РАННІХ ПРАЦЯХ Е. ЛЕВІНАСА

Оксана Тимо

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

Розглянуто відмінність між існуючим та актом його існування, визначено зміст поняття безособової наявності, вивчено специфіку застосування Е. Левінасом поняття самотності. Досліджено конкретні форми втілення розриву між існуванням та існуючим (лінь, втому). Проаналізовано своєрідність події гіпостазису, її зв'язок з теперішнім, свободою, матеріальністю, відповідальністю та суб'єктивністю. Конкретизовано розуміння Е. Левінасом поняття інтенціональності. З'ясовано значення смерті для подолання самотності, розглянуто проблему збереженості Я в трансцендентуванні. Окреслено ситуацію обличчям до обличчя з Іншим.

Ключові слова: смерть, інше, інший, гіпостазис, самотність, відповідальність, акт існування, безособова наявність.

Категорія Іншого щоразу частіше стає предметом вивчення дослідників різних сфер знання, зокрема філософського. Цей інтерес зазвичай пояснюють практичними запитамі сучасної дійсності, для якої вже характерними стали проблеми співжиття з іншим: представниками іншої релігії, нації, раси, культури тощо. Дуже часто концепцію Іншого Е. Левінаса теж розглядають у контексті зазначених питань. Тобто якщо у рецепції творчості цього мислителя вже склались певні тенденції, то критичний погляд на саму рецепцію практично відсутній. Відтак актуальності набуває переосмислення філософії Е. Левінаса в контексті проблем сучасної епохи з метою відповіді на питання про те, наскільки правомірне зарахування його поглядів до філософії діалогу, тобто з метою критичного аналізу рецепції його поглядів, зокрема серед українських дослідників.

Саме поняття Іншого у філософії розглядали в різних контекстах і значеннях, залежно від конкретної методологічної настанови. Оскільки предметом нашого дослідження є конкретний аспект філософії Е. Левінаса і його значення саме у межах цієї концепції, то ми не зупинятимемось детально на розгляді тих численних теорій, у кожній з яких це поняття концептуалізується по-різному. Зрозуміти широту його використання можна, вказавши такі точки діапазону його вивчення, як структурний психоаналіз (Ж. Лакан), культурантропологія, герменевтика (П. Рікер), екзистенціалізм (Ж.-П. Сартр) тощо. Для нас важливо вказати дослідників, що займаються безпосередньо вивченням філософії Е. Левінаса.

У цьому контексті ґрунтовними є дослідження І. Вдовіної та А. Ямпольської, які до того ж переклали багато праць філософа російською мовою, внаслідок чого зробили власний

внесок у справу адаптації оригінальної термінології Е. Левінаса до специфіки конкретної мови. Відомими є також праці різного жанру М. Бубера, М. Бланшо, Ж. Дериди, Ж. Рюс та інших.

В Україні одним із перших серйозний науковий аналіз концепції Е. Левінаса зробив В. Малахов. Серед українських дослідників необхідно назвати такі імена, як М. Гіршман, О. Назаренко, О. Радченко, Л. Ситниченко, К. Сігов, І. Степаненко.

Водночас практично недослідженою залишилась проблема смерті як іншого в ранніх працях Е. Левінаса, зокрема у творах “Час та Інший” (“Le temps et l’autre”) та “Від існування до існуючого” (“De l’existence à l’existant”), написаних у другій половині 40-х років ХХ ст. Отже, мета статті – проаналізувати поняття смерті як іншого у працях зазначеного періоду.

Аналіз філософії Е. Левінаса є доволі складним завданням, оскільки передбачає подолання певних труднощів. Ідеться насамперед про стиль письма французького мислителя, який наповнений метафорами, самостійно утвореними авторськими неологізмами, які, до того ж, дослівно не можна перекласти тощо. До цього треба додати, на наш погляд, відсутність чіткої логічної схеми розгляду проблем, замість якої читач нагромаджує багаторазові повтори, відсутність логічних переходів, готові висновки без попередньої аргументації. Загалом, філософ роздумує завжди ніби з приводу, ніби навколо якоїсь проблеми. Всі ці особливості стилю стосуються і теми іншого, яка з’являється вже у його ранніх працях. Необхідно зазначити, що широкого відгуку серед різних кіл читачів Е. Левінаса набула його концепція Іншого як іншої людини. Тоді як, наприклад, смерть як інше, залишилась на периферії вивчення творчості філософа. Тема смерті як іншого, яку ми розглянемо на основі праць “Час та Інший” і “Від існування до існуючого”, є значною мірою вступом до аналізу пізніших його творів. Напевно, треба погодитись, що Е. Левінас є насамперед етиком, а головний його внесок в історію філософської думки пов’язаний все-таки із його концепцією Іншого як іншої людини (l’Autrui). Однак етика французького мислителя доволі своєрідна: це не етика у поширеному розумінні низки правил та норм поведінки, а роздуми про саму сутність етичного. Такі роздуми, на думку самого філософа, тісно пов’язані з питаннями онтології та метафізики. Відтак аналіз смерті як іншого (l’Autre), є зв’язковою ланкою між тематикою ранніх праць Е. Левінаса, тобто між онтологічними проблемами та його концепцією Іншого як іншої людини (l’Autrui), тобто етикою.

У праці “Від існування до існуючого” автор зазначає, що зазвичай філософське розмірковування з легкістю упускає відмінність між тим, що існує, і самим існуванням, між індивідом, видом, спільнотою, Богом – істотами, що позначаються іменниками і подією чи актом їхнього існування. Виникає своєрідне головокружіння думки, яка заглядає у порожнечу дієслова існувати, про яке, здається, сказати нічого: його можна зрозуміти лише через те, що існує. Думка непомітно скочується з поняття буття як буття, того, через що існує існуючий, до ідеї причини існування. Відтак для філософа постає питання про те, чим є буття взагалі, якщо взяти його у відриві від суцього [3]. До цього питання він підходить у праці “Час та Інший” через опис самотності. При тому в його плани входить онтологічний аналіз самотності, а не антропологічний, тобто самотність в Е. Левінаса постає не як психологічне поняття на зразок потреби в інших.

Проблема самотності полягає у тому, що Я не є інший. Я – це я сам. Моє буття, той факт, що я існую, – мій акт існування – є чимось абсолютно неперехідним. Істоти можуть обмінятися між собою чим завгодно, крім самого акту-існування. Так, жодне розширення

моїх знань і засобів самовираження не торкається мого зв'язку з актом існування. Самотність – це нерозривний зв'язок існуючого і його акту-існування (*l'exister*). Помислити ситуацію подолання самотності означає піддати сумніву принцип пов'язаності існуючого і його факту-існування і податись до певної онтологічної події, де існуюче поєднується з актом існування. Цю подію Е. Левінас називає гіпостазисом (*hypostase*) [2]. Звичайно, дуалізм існування й існуючого парадоксальний, адже те, що існує може що-небудь завоювати лише коли воно вже існує. Однак про істинність цього дуалізму свідчать певні моменти людського існування, коли поєднання існуючого з існуванням постає як розшарування. Справді, людина здатна зайняти позицію відносно свого існування. Уже в тому, що називають боротьбою за існування міститься можливість для існування перетворитись у мету. Проте боротьба за існування не дає змоги досягнути зв'язок між існуванням та існуючим на тому глибинному рівні, який нас цікавить. Вона постає як боротьба за майбутнє, як стурбованість людини своїм довголіттям і самозбереженням. Це боротьба вже існуючого буття за продовження цього існування, а не постійне народження як особлива операція, завдяки якій існуюче оволодіває своєю екзистенцією [3].

Конкретними формами, через які можна досягнути розрив зв'язку існуючого з існуванням, є втома і лінь. Втома і лінь – це позиції стосовно існування через уже саме своє здійснення. Вони, звичайно, є змістами свідомості як думки, почуття, бажання. Але лише рефлексія іменує чистими формами всі події нашої історії, подаючи їх як змісти і приховуючи їхній драматичний буттєвий характер. Однак у ролі змісту втома і лінь не розкривають своєї суті, зокрема як результату безсилового неприйняття. Їхня сутність повністю міститься у цій відмові. Вбачати у них змісти – значить повністю помістити їх насамперед як психічну реальність у тканину свідомості. Це означає інтерпретувати в ролі теоретичної відмови ту подію відмови, якою вони є за своєю природою, ту втечу від існування, яка становить їхню екзистенцію [3]. Існує втома від усіх і всього, але насамперед від себе самого. Втомлює не конкретна форма нашого життя – банальне і нецікаве середовище, вульгарне і жорстоке оточення, – втомлюється саме існування. Замість того, щоб забутись у легкості посмішки, коли існування твориться невинно, існування у втомі схоже до нагадування про обов'язок існувати абсолютно серйозно. Потрібно щось зробити, вдатись до чогось, до чогось спрямуватись. Ці договірні обов'язки тиснуть як неунікне “потрібно”. За посередництвом втоми ми хочемо втікати від самого існування, а не від однієї із його декорацій, відчуваючи ностальгію за більш прекрасними небесами. Втеча без напрямку і мети. Йдеться про втечу заради втечі.

Втома утверджується не як судження про зло-буття, афективно забарвлене судження про “зміст втоми”. Втомитись від усіх і всього означає відмовитись від існування до будь-якого судження. Відмова міститься всередині втоми, всією своєю суттю втома реалізує цю відмову існувати. Лінь – це не втома і не відпочинок. Як і втома, вона є позицією відносно дії. Це не фізична неспроможність здійснити дію, яка перевершує наші сили, і не усвідомлення такої неможливості, оскільки її можна подолати, і впевненість у такій можливості породжує нечисту совість ліні. Лінь головно пов'язана із початком дії: потурбуватись, встати. Лінь – це неможливість почати або втілення самого початку.

Гра теж розпочинається, але її початку не вистачає серйозності. Це втілена легкість. Можна в будь-який момент вийти з гри. Гра не залишає слідів у реальності. Її події лежать поза реальним часом. У гри немає історії. Початок ж не схожий на всі ці дії легкості,

пов'язані з грою. У миті початку вже можна щось втратити, адже вже щось маєш, хоча б саму цю мить. Почати по-справжньому означає почати невідчужувано, володіючи собою. Це означає бути неспроможним повернутись назад. Важкість дії, від якої утримується лінь, полягає не в певному психологічному змісті болю, а у відмові мати, займатись. Лінь – це безсила, безрадісна відрaza щодо самого існування як тягаря. Це страх жити [3].

Отже, ми описали конкретні форми, в яких стає відчутним розрив, відмінність між існуючим і самим актом його існування. Спробуймо ж тепер розглянути, що таке, на думку Е. Левінаса, існування, позбавлене існуючого.

Якщо уявити, що всі речі, істоти перетворились у ніщо, то чи із чистим ніщо ми матимемо справу? Після уявного зруйнування всіх речей залишиться не ніщо, а сам той факт, що “є” (il y a). Після зруйнування всіх речей та істот залишається безособове “поле сил” акту існування, тобто обставина самого акту існування. Воно анонімне, безособове. Це дієслово. Акт існування без існуючого і є тим місцем, де відбувається гіпостазис (hypostase) [2].

Якщо б термін “досвід” не був би незастосовним до ситуації, яка повністю виключає світло, то можна було б сказати, що ніч – це і досвід il y a. Коли форми речей розчиняються вночі, п'ятьма ночі, яка не є ні об'єктом, ні якістю об'єкта охоплює подібно присутності. Вночі, до якої ми приковані, ми з ні з чим не маємо справи. Однак це ніщо – не чисте небуття. Більше немає того чи того, немає “чогось”. Але ця універсальна відсутність є своєрідною присутністю. Безособова присутність узагалі: неважливо, що саме є, бо йому неможливо присвоїти ім'я. “Є” – безособова форма як “вечоріє” або “гаряче”. Сутнісна анонімність. Зникнення всіх речей і зникнення Я відсилають до того, що не може зникнути, до самого факту буття, в якому беруть участь мимоволі, безініціативно, анонімно. Неможливість перервати поглинаючий, неунікний шелест існування проявляється, зокрема, у ті моменти, коли сон не відгукується на наші заклики. Безсоння анонімне. Я є швидше об'єктом, аніж суб'єктом анонімної думки [3]. У чому полягає сон? Спати – значить призупинити психічну і фізичну діяльність. Однак абстрактній істоті не вистачає головної умови такого переривання – місця. Заклик сну реалізують тоді, коли лягають спати. Лягти – це якраз означає обмежити існування місцем, позицією. Місце – це не байдуже “десь”, а основа, стояння. Сон відновлює зв'язок із місцем як основою. Лягаючи спати, ми довіряємо місцю: воно стає нашим притулком, оплотом. Антитеза позиції – це не свобода суб'єкта, який висить у повітрі, а зруйнування суб'єкта, розпад іпостасі. Місце – це основа. Тому тіло є пришестям свідомості. Воно жодним чином не є річчю. Не лише тому, що в ньому є душа, а й тому, що його буття належить до подій, а не до іменників. Воно не розташовується, воно – позиція. Отже, свідомість – розрив в анонімному il y a. Вона відсилає до ситуації, в якій існуючий укладає свій зв'язок з актом існування. Подія гіпостазису – це теперішнє. Теперішнє виходить із себе. Це обрив у безперервній нитці акту існування. Теперішнє обриває нитку і знову її зав'язує; воно починає, воно є самопочатком. Важливо, щоб теперішнє схоплювалось на межі акту-існування та існуючого, де, будучи ефектом акту-існування, воно обертається існуючим. Теперішнє не може тривати, не може встояти, інакше б воно отримувало своє існування від чогось, що йому передує, наслідувало б його. А виходити із себе можна лише в тому випадку, коли нічого не отримуєш із минулого. Я є якраз цим способом акту-існування. Гіпостазис, тобто теперішнє, Я, – це свобода. Існуючий владарює над актом існування, панує над своїм існуванням як суб'єкт [2]. Оскільки теперішнє співвідноситься лише зі собою, то воно ухилиється від майбутнього. Якщо б воно тривало, то заповідало б

себе. Його буття витікало б із спадкоємства, а не із себе самого. Так, теперішнє позбавлене будь-якої спадковості. Теперішнє – здійснення суб'єкта. Можна поставити собі питання про те, чи не здійснюється зв'язок між буттям та існуючим за посередництвом самого стансу миті, чи не є мить тією подією, завдяки якій у самому акті, чистому дієслові “бути” – в бутті як такому, виникає суще? Чи не є мить “поляризацією” буття взагалі. Зв'язок із буттям у теперішньому відбувається не у плані тривалості, яка веде від однієї миті до іншої. У теперішньому немає нічого, крім зв'язку з буттям, нічого, що залишалося б на потім. Це межа, і в цьому сенсі – зупинка. Основне у миті – це її станс.

Невпинне завоювання буття ніби відбувається у картезіанські часи з дискретними митями, кожна з яких приходить із небуття. Це постійне народження є особливою операцією, завдяки якій існує оволодіває своєю екзистенцією. Для підтвердження істинності такої операції необхідно відмовитись від рефлексивного відношення до існування, за посередництвом якого буття існування, що вже відбулось, розглядає себе. Відношення, яке містить у собі роздуми про сенс життя, самогубство чи любов до життя, є по інший бік такого народження. Потрібно досягнути подію народження через феномени, які передують рефлексії [3]. Самотність необхідна для свободи початку, для влади існуючого над актом існування, тобто для того, щоб існуючий узагалі був.

Однак незалежність існуючого, влада суб'єкта над актом існування є не лише виходом із себе, але й поверненням до себе. Теперішнє полягає в неодмінному самоповерненні. Розплата за звання існуючого полягає в тому, що йому себе не позбутись. Існуючий зайнятий самим собою. Ця зайнятість собою є матеріальністю суб'єкта. Самототожність – це не найвний зв'язок зі собою, а прикованість до себе. Свобода початку обмежена відповідальністю. Таким є великий парадокс: вільна істота не вільна вже тому, що відповідальна за себе. Теперішнє є свободою від минулого і майбутнього, але прикутістю до себе. Теперішнє зав'язується само із себе, а тому йому знайома відповідальність. Існування тягне за собою тягар, який обтяжує його екзистенціальну подорож. У дієслові бути виявляються риси перехідного дієслова: не існуєш, а самоіснуєш: *on n'est pas, on s'est*. Повернення теперішнього до себе – утвердження Я, прикованого до себе, продубльованого собою. Самотність проклята не сама собою, а через своє онтологічне значення остаточності.

Пов'язавши самотність із матеріальністю суб'єкта, яку розуміють як прикованість до самого себе, ми досягнемо те, в якому сенсі світ і наше існування в ньому конституують певну основоположну спробу суб'єкта подолати тягар, яким він є сам для себе, подолати свою матеріальність, тобто розплутати зв'язки між Я і Самим Собою. Свобода теперішнього набуває своєї межі у відповідальності, умовою якої вона є. Найглибший парадокс свободи полягає в його зв'язку із власним запереченням. Відповідальною є лише вільна істота, тобто вже не вільна. Лише істота, здатна на початок у теперішньому, обтяжує себе самим собою.

Повернення теперішнього до самого себе – утвердження я, уже прикованого до себе, продубльованого собою. Джерело трагічного не в боротьбі свободи з долею, а у перетворенні свободи в долю, у відповідальність.

Таке повернення до себе досягається також через поняття інтенціональності. Світ – це даність. Споглядання спрямоване на об'єкт як даність. Даність не ми. Я володіє нею, але воно не пригнічене цим володінням, воно зберігає відносно об'єкта ту дистанцію і стриманість, які відрізняють інтенцію від насолоди. Це володіння на відстані, вільне володіння, і є інтенціональністю інтенції. Необхідно наголосити, що завдяки інтенції наша присутність

у світі здійснюється на відстані, ми відділені від об'єкта інтенції відстанню. Сказати, що інтенціональність і є джерелом смислу, означає визначити її. Смысл – це те, завдяки чому зовнішнє підігнане до внутрішнього і співвідноситься з ним. Смысл – це проникність для розуму. Світло дає можливість огорнути зовнішнє внутрішнім, що утворює саму структуру смислу. Світло, знання, свідомість створюють саму подію гіпостазування. Потрібно схопити Я не у його об'єктивності, а у перетворенні події в суще. “Теперішнє” і “Я” – рух відсилки до себе, який становить тотожність. Світ і світло – це самотність. Ці об'єкти, одягнуті істоти, – це не те, що я сам, але вони мої, осяяні світлом, вони наділені смислом, а отже, ніби виходять із мене. Я один у зрозумілому світі, тобто закритий в остаточно самотньому існуванні [3].

У повсякденному існуванні, у світі матеріальність суб'єкта частково подолана, виникає ущелина між Я і Самим Собою – тотожний суб'єкт не повертається безпосередньо до самого себе. Кінцева мета акту прийому їжі полягає у самій їжі. Ми дихаємо свіжим повітрям не заради здоров'я, а заради самого свіжого повітря. Все це – різновиди живлення, якими характеризується наше існування у світі. Такий зв'язок із предметами можна охарактеризувати як користування. Наша повсякденність є свосвідним звільненням від праматеріальності, яка остаточно завершує суб'єкт. Однак користування ще не розірве зв'язаності Я зі Самим Собою. У знанні та користуванні я знову зустрічаюсь із Самим Собою.

Отже, Е. Левінас уводить поняття *il y a* як анонімного, безособового існування, в якому відбувається гіпостазис – подія, внаслідок якої з'являється існуюче. Ця подія – теперішнє, постійне народження і повернення до себе. Таким поверненням є інтенціональність, і лише у повсякденному існуванні матеріальність суб'єкта частково, однак, не остаточно подолана. Далі ми розглянемо смерть як таку подію, в якій суб'єкт втрачає свою владу над існуванням, в якій він уже не спроможний виходити із себе.

Смерть ніколи не теперішнє. Смерть – це вічне майбутнє. Смерть вислизає від будь-якого теперішнього тому, що її неможливо схопити, вона означає кінець мужності й героїзму суб'єкта. Моє владарювання – моя мужність, героїзм мене як суб'єкта не можуть бути стосовно смерті ні мужністю, ні героїзмом. Смерть ніколи на себе не беруть, вона приходить сама. Смерть покладає край мужності суб'єкта, мужності, яка стала можливою в надрах анонімного буття завдяки гіпостазису і проявилась у феномені теперішнього, у світлі.

Наближення смерті означає, що ми вступили у зв'язок із тим, що є чимось абсолютно іншим, дещо, що несе в собі властивість бути іншим. Моя самотність розбивається смертю. В акт-існування існуючого (який досі брався суб'єктом на себе) закрадається множинність. У смерті акт-існування відчужується від існуючого. Інше, яке появляється, не володіє, звичайно, цим актом існування; захоплення ним мого акту існування є таємничим.

У події смерті суб'єкт більше не владарює над цією подією, ми протиставляємо цю подію можливості об'єкта, над яким суб'єкт завжди владарює і з яким він, по суті, завжди самотній.

Однак, якщо смерть є відчуженням мого існування, то чи моя це все ще смерть? Чи не розчавлює смерть і саму суб'єктивність? Як подія може трапитись зі мною, якщо її не можливо схопити? Чи може сущий вступити у відношення з іншим так, щоб інше не розчавило його? У цьому питанні криється проблема збереженості Я в трансцендентуванні. Якщо повинно бути так, що вихід із самотності – це не поглинання Я в тому відношенні, до якого воно спрямовується, і якщо, з іншого боку, суб'єкт не може взяти на себе смерть подібно до

того, як він бере об'єкт, то в якій формі може здійснитись це примирення між Я і смертю?

Така ситуація, а саме: зі суб'єктом відбувається подія, а він бере її на себе, нічого не може сам могти, хоча певним чином до неї повернений, – це віднесеність до іншого, безпосередньо до іншого (*le face-a-face avec autrui*), зустріч з обличчям, яке водночас відкриває і приховує іншого. Інше (*l'autre*), взяте на себе, є інший (*autrui*).

Майбутність смерті, чужість її не залишають суб'єкту жодної ініціативи. Між теперішнім і смертю, між Я та іншістю таємниці – безодня. Я перед обличчям смерті рішуче нічого не може вдіяти. Перемога над смертю – це не проблема вічного життя. Подолати смерть означає зберегти з іншістю події відношення, яке повинно залишатись особистісним. Яким є це особистісне відношення, яке не є владою суб'єкта над світом і, однак, зберігає особистість? Якщо ми віднайдемо таке відношення, то саме у ньому і буде сама основа часу.

Онтологічно подія досягнення іншого є подією радикального розриву самих категорій Я, адже це означає для Я не бути в собі, бути прощеним, не бути остаточним існуванням.

Отже, ми бачимо, що проблема безособової наявності, анонімного акту існування, разом із проблемою гіпостазису, виникнення існуючого та проблемою смерті, як кінця мужності суб'єкта, підводять до проблеми зустрічі з таким іншим, яке, будучи іншим, все ж зберігало б із суб'єктом особистісне відношення. Це можливо при зустрічі обличчям-до-обличчя з Іншим, який і є центральною проблематикою пізніших праць Е. Левінаса.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь мир, 2000.
2. Левинас Э. Время и Другой // <<http://www.musa.narod.ru/levinas1.htm>>.
3. Левинас Э. От существования к существующему // <<http://lib.rus.ec/b/234301/read>>.

DEATH AS THE OTHER IN THE EARLY RESEARCH OF E. LEVINAS

Oksana Tymo

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: OksanaTymo@i.ua*

We consider the difference between the current and the act of its existence, defined the meaning of impersonal presence, studied the specific application of E. Levinas notion of loneliness. Investigated specific forms of embodiment of the gap between existence and existing (laziness, fatigue). Analyzed events hipostazysu identity, its relationship to the present, freedom, materiality, subjectivity and responsibility. E. Levinas concretized understanding of the concept of intentionality. It was shown the value of death to overcome loneliness, the problem of preservation I'm transcendence. Outlined the situation face to face with others.

Key words: death, other, other, hipostazys, loneliness, responsibility, an act of existence, impersonal presence.

СМЕРТЬ КАК ДРУГОЕ В РАННИХ РАБОТАХ Э. ЛЕВИНАСА

Оксана Тимо

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: OksanaTymo@i.ua*

Рассмотрено различие между существующим и актом его существования, определено содержание понятия безличного наличия, изучена специфика применения Э. Левинасом понятие одиночества. Исследованы конкретные формы воплощения разрыва между существованием и существующим (лень, усталость). Проанализировано своеобразие события гипостазиса, его связь с настоящим, свободой, материальностью, ответственностью и субъективностью. Конкретизировано понимание Э. Левинаса понятия интенциональности. Выяснено значение смерти для преодоления одиночества, рассмотрена проблема сохранности Я в трансцендентировании. Определена ситуация лицом к лицу с Другим.

Ключевые слова: смерть, другое, другой, гипостазис, одиночество, ответственность, акт существования, безличное наличие.

Стаття надійшла до редколегії 18.09.2013

Прийнята до друку 30.09.2013

УДК 130.2

МАСОВА КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ТЕНДЕНЦІЙ СУЧАСНОЇ ЕПОХИ

Світлана Амеліна

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

Проаналізовано процес культурної глобалізації з метою діагностування форм і потужності впливу, який здійснюється на культури націй-держав з боку американської моделі масової культури. Досліджено, чому саме американська модель масової культури сприймається як первинна і найбільш потужна за потенціалом свого поширення в глобальному масштабі в порівнянні з похідними від неї, вторинними, національними варіантами масової культури. Розглянуто специфіку функціонування новопосталого культурно-історичного суб'єкта в контексті уніфікованих і водночас диверсифікованих культурних смислів і практик.

Ключові слова: масова культура, референтна група, культурна політика, агент глобалізації, просюмеризм.

Глобалізаційні тенденції виявляються у всіх сферах суспільного життя, зокрема в політичній, економічній і культурній. Головним питанням культурної глобалізації є співвідношення процесів культурної уніфікації з процесами регіоналізації. Розвиваючись в умовах нової інформаційної реальності, американська модель масової культури є одним з “агентів глобалізації”, який визначає логіку і зміст ціннісно-сміслового комплексу, закладеного в артефактах різних форм культури. Сучасний етап глобалізації розгортається на основі цінностей західного лібералізму, яким намагаються надати статусу універсальних (“трансцендентних”). Подібна експансія неприв'язаних до певної території символічних обмінів неодмінно викликає нові парадокси і напругу, а подекуди – несприйняття заданого вектора глобалізації, що виражається в протестних діях різних суспільних рухів. Незважаючи на те, що в межах конкретної соціально-політичної, економічної системи масова культура має здатність набувати національного забарвлення, такий тип культури постає як принципово космополітичний. Набуваючи особливих етнонаціональних форм, масова культура, втім, виступає як універсальний проект. Отже, актуальність теми дослідження зумовлена тією роллю, яку масова культура відіграє у світі, який стрімко глобалізується.

Глобалізацію, зокрема культурну, аналізують у своїх працях У. Бек, З. Бауман, Д. Іванов, М. Фезерстоун, В. Іноземцев, Г. Тернборн, В. Межуєв, П. Мошняга, П. Бергер, С. Гантінгтон, Й. Фрідман. В Україні цю тему висвітлено в дослідженнях Р. Кіся та Т. Гундорової. Масова культура є предметом філософських і культурологічних рефлексій таких авторів, як Х. Ортега-і-Гасет, Р. Барт, У. Еко, С. Жижек, А. Костіна, Ю. Рижов, К. Разлогов, Г. Тульчинський, Т. Кузнецова, В. Луков.

Мета статті – визначити особливості та механізми функціонування масової форми культури в соціокультурному контексті, визначальною тенденцією якого стає глобалізація.

На сьогодні глобалізація є одним з найбільш дискусійних і контроверсійних предметів наукового, зокрема гуманітарного дискурсу. Водночас концепт глобалізації подолав межі наукового дискурсу, повсякчас потрапляючи на шпальти періодичних видань, ЗМІ. Аналізуючи глобалізацію, необхідно враховувати те, що, за словами Х. Ортеги-і-Гасета, подібне знання є “перспективним”: у конкретному випадку воно матиме культурно-історичне навантаження і буде тематизоване наявною соціально-економічною ситуацією (конкретної країни). У цьому випадку єдина універсальна “оптика” є нонсенсом.

Принциповим питанням в аналізі культурної глобалізації є її означення як безсуб’єктного або суб’єктного феномену. “Дискурс переможців” (поняття С.В. Донських) нерідко зосереджений на тому, щоб доводити безсуб’єктність процесу глобалізації, його багатовекторність і непередбачуваність. Констатують перехід від неоліберального типу глобалізації (лінійного) до нового, вищого за своїм потенціалом типу (синергетичного або нелінійного). Однак і в американському академічному середовищі думка дослідників із цього приводу неоднозначна. Так, Дж. Най відкрито говорить про *soft power* – політику м’якої сили, компонентами якої є культурна політика, ідеологія і дипломатія; Н. Глейзер і З. Бжезінський також схиляються до подібних висновків.

Ми не поділяємо позицію стосовно наголосу дослідників на безсуб’єктності глобалізаційних процесів, оскільки факти свідчать про те, що суб’єктом у такому випадку постають так звані “країни сучасності”: США, країни Європи, Японія (тріадизація), які в умовах домінування у соціокультурному просторі неоліберального дискурсу та модернізаційного наративу про “наздоганяючи сучасність” своєю політикою “м’якої сили” значною мірою визначають вектор розвитку країн периферії та напівпериферії (І. Валерштайн). Одним з ефективних “агентів глобалізації” (П. Бергер) є масова культура, а саме – її американська модель, рецепція якої у межах конкретних локальностей зумовлює ефект конвергенції культурних смислів. Ми спробуємо відповісти на питання, чому власне американську модель масової культури сприймають як первинну і найбільш потужну за потенціалом свого поширення в глобальному масштабі порівняно з похідними від неї, вторинними, національними варіантами масової культури.

Прагнення осмислити негативний вплив масової культури на народну культуру (традиційну) яскраво виявило себе, починаючи з 60–70 років ХХ ст. А. Костіна зазначає, що традиційна культура в постіндустріальному суспільстві поступово втрачає здатність існувати в ролі життєздатного феномену і зберігає свої позиції в ролі “культурного спадку” (що засвідчують програми ЮНЕСКО у сфері захисту культури [4, с. 168]).

Автентичні, традиційні форми культури захищають на рівні культурної політики, яку Я. Фліер визначає як “сукупність ідеологічних принципів і практичних заходів, які здійснюються через освіту, просвітницькі, дозвільні, наукові, релігійні, творчі, видавничі, комунікаційні, соціально-організаційні та інші державницькі та суспільні інститути для всебічної поглибленої соціалізації та інкультурації” [6]. Власне, на такому етапі культурна політика, зокрема в Україні, зосереджена на поширенні й популяризації зразків національної культури, наприклад артефактів “народної творчості”, яка за умов втрати свого суб’єкта виконує експонувальну функцію і може бути сприйнята в ситуації “ззовні”. Сприймаючи цю творчість, реципієнт займає щодо неї критичну позицію, зумовлену його онтогенетичним

становленням у межах глобалізованої, а відтак мозаїчної та водночас уніфікованої культури. Суб'єкт постійно знаходиться в ситуації вибору тих артефактів культури, які з різних причин можуть представляти для нього цінність. Про подібну унікальність і критичність ми не могли б говорити в контексті розмови про народну культуру і її колективного суб'єкта, оскільки виникнення і розвиток народної культури пов'язаний із кардинально іншим соціальним та історичним тлом. Як зазначають дослідники, відродження народної культури в її повному обсязі й сукупності всіх функцій можливе лише одночасно з реконструкцією традиційних спільнот, яким вона іманентна.

Формування нового культурно-історичного суб'єкта було логічним результатом здійснення проекту Просвітництва. Як зазначає російський культуролог А. Пелипенко, на відміну від "розпиленого" колективного суб'єкта, який володів безпосереднім і безумовним (завдяки усній традиції) знанням, автономний суб'єкт перебуває у полі "розсіяних смислів", усвідомлює релятивність й умовність будь-яких значень. Власне, застосування категорії суб'єкта в розмові про народну культуру саме собою є неправомірним, оскільки наповнення цієї категорії сучасними для нас смислами відбувається лише в новочасній історії. Автономний суб'єкт сприймає феномени культури інформаційно-атрибутивно, автоматично розкладає їхні емпіричні якості в полі семіотичних координат, які задані системою досвіду. Не відбувається партиципації (діяльнісного залучення) до об'єкта, тобто "фундаментальної інтенції культурної свідомості" (А. Пелипенко), яка слугувала "вічним двигуном" встановлення смислових відношень між суб'єктом й об'єктом. Таку соціокультурну ситуацію А. Пелипенко означає як "царство універсальних механізмів зведення невідомого до відомого, царство знання без розуміння, засвоєння без переживання, апперцепції без партиципації" [8].

У цій ситуації постає проблема пошуку власної ідентичності – персональної, соціальної, культурної. Адже суб'єкт змушений перебувати у напруженому стані перманентного вибору не лише об'єктів споживання, але й життєвих стратегій, ціннісних настанов, пріоритетів ("статусність" яких в умовах ліквідної модерності свідчить про їхній комодифікаційний характер). Здавалось би, подібний вибір є цілком свободним, однак при глибшому аналізі ми виявляємо стратегії, які впливають і визначають цей вибір. Передусім це пов'язано зі слабкістю і малоефективністю культурної політики в більшості країн, зокрема в Україні. Зasadнича причина слабкості культурної політики в межах нації-держави пов'язана з тим, що у соціології отримало назву "референтна група" і *reference group behavior*.

Референтна група – це соціальна група, яка слугує для індивіда своєрідним стандартом, системою відліку для себе та інших осіб, а також джерелом формування соціальних норм та ціннісних орієнтацій. За фактом членства у групі виділяють референтні групи присутності та ідеальні референтні групи. Група присутності – це референтна група, членом якої є індивід. Ідеальна референтна група – це група, на погляди, думку якої індивід орієнтується у своїй поведінці, в оцінці важливих для себе подій, у суб'єктивному ставленні до інших людей, але до складу якої він через певні причини не входить. Така референтна група є для індивіда особливо атрактивною. Ідеальна референтна група може бути як реально існуючою в соціокультурному середовищі, так і вигаданою (у цьому випадку еталоном суб'єктивних оцінок, життєвих ідеалів індивіда виступають літературні герої, історичні діячі та ін.) [10].

Ми згадували про проблему виникнення нового культурно-історичного суб'єкта, чий ціннісний настанови, смислові комплекси є розсіяними і мозаїчними, тобто розпадаються на алогічні не поєднані в структуру фрагменти і формуються під впливом різноманітних

факторів, які унікальні в процесі онтогенетичного становлення особистості. За таких умов можливою є риторика, яка проголошує автономність і право вибору індивідом тих соціокультурних координат, які для нього найбільш прийнятні та відповідають його потребам і вподобанням. Тобто проблема конвергенції культурних смислів у глобальному масштабі навіть не повинна була б виникати. Однак вона виникає, і це зумовлено тим, що, незважаючи на “право вибору”, в медійному просторі функціонує обмежена кількість референтних груп, престижність і високий статус яких безперервно підтримують. Це викликає реакцію, різною мірою усвідомлену, “рухатись” у напрямку цих референтних груп, бажання перебирати по змозі ціннісні орієнтири, спосіб життя, споживацькі звички їхніх членів. У глобалізаційному контексті, в межах віртуалізованого суспільства ми можемо говорити про існування референтних груп, які є поза націями-державами і які можемо означити як транснаціональні, але з прозахідним вектором. Ефективність і стійкість цього вектора можна пояснити тим, що О. Маноні означив як “постколоніальний комплекс” (Маноні “Просперо і Калібан”). О. Маноні та Ф. Фанон ставили питання, як звільнити національну групу від психологічних ефектів, зумовлених колишнім підлеглим становищем. О. Маноні доводив, що кардинальне питання, спровоковане колоніалізмом, – це не просто економічна нерівність, а те, як “економічна нерівність проявилась у боротьбі за престиж, у відчуженні, у позиціях під час переговорів і боргові вдячності, а також у винайденні нових міфів і створенні нових типів особистості” [1, с. 353].

Появу нових статусних груп (які найчастіше і є референтними) вперше зафіксували як здійснений факт у 2000-х роках американські дослідники, які дали їм назви креативного класу (Р. Флоріда) і “бобос” (від англ. Bourgeois bohemians – буржуазна богема, Д. Брукс) [2, с. 91]. Концепція “креативного класу” акцентує створення нових форм, незалежне мислення і творчі вирішення проблем як характерні риси цього особливого соціального класу. Формально до нього належать художники, письменники, музиканти, вчені, актори, інженери, дизайнери, фінансисти, менеджери, юристи, лікарі (30 % робочої сили США). Однак автор концепції у своїй типології робить поділ креативного класу на 1) суперкреативне ядро і 2) креативних професіоналів. До першого з них належать діячі ЗМІ, мистецтва, шоу-бізнесу, розваг і спорту [12, с. 354]. Автор концепції “бобос” Д. Брукс, помітив, що якщо традиційно буржуазія за своїм статусом знаходилась вище від богемі, то відтепер високого статусу набувають ті, хто поєднує у своїй персоні естетизм й артистизм із потягом до бізнесу і власності [2].

Можна виокремити такі головні види соціальної активності з відповідними типами когнітивної діяльності: 1) продуктивна діяльність творчої еліти 2) репродуктивна діяльність за готовими програмами 3) життєвий шлях окремої людини 4) продуктивна і репродуктивна активність поколінь упродовж значного часу 5) життєвий (квітальний) процес етносу, нації, регіональної спільноти тощо [9, с. 9]. Згідно з класичною парадигмою, перший тип розглядають як основний центр раціональності, над смислами і наративами якої здійснюється філософська рефлексія. Доба ж індустріалізації зробила масову репродуктивну діяльність за програмами будь-якого рівня складності та сфери застосування. Діяльність за алгоритмом виявила більше раціональності, ніж спонтанна творчість колишньої еліти [9]. Якщо розглядати цю концепцію в межах концепції “бобоса”, стає очевидно, що цей висококатусний прошарок у своїй діяльності акцентує на перших двох типах соціальної активності, що на практиці виглядає як симуляція творчості, підкріплена фінансовим успіхом. Тобто концепт

творчості, у вужчому розумінні художньої, і властиві йому конотативні значення езотеричності, містичності, “божественного дару” починають ефективно функціонувати за логікою законів ринку, оскільки, власне, ці конотації мають атракцію для споживача, якому стає важко об’єктивно оцінити справжню художню цінність запропонованого продукту, адже логіка його мислення також побудована за законами ефективності та прибутку.

Якщо ставити питання, які культурні стандарти, які соціальні групи є референтними, наприклад, для української молоді? Більшість із них відповість, беручи за основу критерій “успішності”, який полягатиме в соціальному визнанні, популярності, публічному способі життя, експонуванні власного матеріального достатку. Історична тяглість ототожнення Європи, а згодом і США з країнами, що стоять в авангарді історичного поступу, а певних соціальних прошарків цих країн із референтними групами не може бути перерваною лише на рівні теоретичного осмислення цих феноменів і спекулятивного проголошення настання ери нелінійної глобалізації. Просвітницький концептуальний комплекс “європоцентризм-модернізація-елітарна культура” на теоретичному та практичному рівнях був замінений сумнівним комплексом “багатовекторна глобалізація-масова культура”. Масова культура, власне, є ефективнішим засобом здійснення політики soft power, адже вона становить собою лише форму, засіб трансляції, а джерелом, яке заповнює цю форму змістом, є реконструйовані й зредуквані до набору кліше артефакти елітарної і народної форм культури.

Симптоматичним для такої ситуації є існування в Інтернет-просторі сайтів на кшталт “Рагулі: блог про агресивний несмак українського бомонду” і “Школа потвор” (російський сайт на базі LiveJournal). Схожість сайтів полягає у вкрай цинічному висміюванні творців і/або прихильників української масової культури. У випадку сайту “Рагулі” відбувається висміювання саме тих соціальних груп, які Р. Флоріда відніс би до креативного класу. Аналізуючи коментарі під публікаціями на сайті, згадуємо типаж циніка П. Слотердайка, який став масовим явищем. У цинічності критика українського бомонду прочитуємо імпліковані настанови на те, що за межами цієї держави існує “реальний світ гламуру”, “справжня”, повноцінна масова культура, а український варіант виглядає як невдала рецепція, карикатурне втілення її настановок представниками українського бомонду.

Причиною популярності сайту можна вважати також ресентимент у загальнофілософському значенні цього поняття: у складних соціально-економічних умовах індивід сприймає людей, які досягли “успіху” в шоу-бізнесі як “відштовхуючу” референтну групу. Він вимушений конструювати власну ідентичність із позиції опозиції до групи, її тотального заперечення і висміювання (З. Бауман назвав би це “двохвилинками ненависті”). Зосереджуючись на боротьбі з “ворогом” (власниця сайту, будучи журналісткою, не випадково обирає такий сугестивний зворот, як “агресивний несмак”, що свідчить про небезпеку нападу й необхідність захищатись) забуває про потребу створення позитивної ідентичності, пошуку позитивного змісту. Не треба також забувати, що заперечення певних культурних стандартів свідчить про боротьбу за утвердження іншого пріоритетного смислу. За умов диверсифікації культури, перетворення елітарної культури в субкультурне утворення (або в множинні субкультурні утворення) індивід потрапляє в ситуацію вибору між, здавалось би, рівноцінними деієрархізованими культурними смислами і практиками. Втім, його амбіції в будь-якому випадку залишаються незадоволеними, оскільки відсутня загальновизнана ієрархія і загальновизнані “культурні експерти” (які були б необхідною складовою частиною структури полістилістичної культури).

Матеріали сайту “Школа потвор” є яскравою ілюстрацією рецепції американської (а також похідної від неї російської) моделі масової культури середньостатистичним представником держав колишнього СРСР. Якщо матеріал “Рагулі” зосереджений на висміюванні творців або прихильників маскультур із високим рівнем матеріального достатку, то у “Школі потвор” головним об’єктом висміювання стає середньостатистична людина, з помірним заробітком. Власне, емпіричний матеріал, який ми знаходимо на сайті, слугує ілюстрацією спроби апропріації заданих масовою культурою стандартів у ситуації, коли матеріальний достаток реципієнта є недостатнім для того, щоб цим стандартам (споживання, спосіб життя) відповідати. Деякі дослідники із захопленням спостерігають за явищем так званого просюмеризму (від англ. produce – виробляти і consume – споживати, Е. Тофлер). Дослідники з ентузіазмом й оптимізмом описують, як формується нове виробництво, що проявляється через способи споживання продуктів (М. де Серто). Подібна апропріація і маніпуляція продуктом споживання впливає на результат “соціальної гри”, непомітно змінює його. До подібних оптимістів можемо зарахувати також П. Вірно і Т. О’Рейлі. Так, П. Вірно вважає, що політекономія сучасного капіталізму вирізняється “антропоцентричністю”: людина включається у цей процес всіма своїми потенціями – мовленням, уявою, винахідливістю, артистичністю. Постфордистський спосіб виробництва потребує розвитку і вивільнення всіх людських здібностей. Т. О’Рейлі великі надії покладає на феномен Web 2.0, який відображає траєкторію розвитку нових медіа. Найбільш суттєвою характеристикою Інтернету “другого покоління” (Web 2.0) є можливість “зворотного зв’язку”: користувач отримує змогу маніпулювати зв’язками між матеріалами в Мережі, створювати соціальні мережі, блоги, де розміщує власний контент. Усі ці можливості дають поштовх для розвитку нових форм інтеракції, а також нових форм самовираження і творчості [11, с. 30].

Однак результати творчості “колективного розуму” (П. Леві) далеко не завжди переступають межі профанації та кітчю. Матеріали сайту “Школи потвор” самою своєю емпірією доводять утопічність ідеї просюмеризму. Своєрідною метафорою провалу цієї концепції може стати хрестоматійне для сайту фото: зображення ідеально доглянутого тіла, атрибутів матеріального достатку, до яких за допомогою програми Photoshop користувач “домальовує” (до того ж без жодних ознак професіоналізму) власне обличчя. Подібні фото є настільки частими явищами в соціальних мережах, що потрібно поставити питання, чи не є це виявом специфічної тенденції: за умов домінування в культурі логіки ринку, коли цільовою аудиторією для масової культури стає неоднорідне за економічними показниками соціальне середовище, індивід за відсутності відповідних засобів, втім, змушений “дотримуватись” заданих стандартів споживання, щоб зберегти психологічний комфорт.

Оскільки масова культура має здатність віддзеркалювати поверховий пласт соціальної дійсності, вона постає ефективним засобом поширення ідеології (зокрема неоліберальної), рецепція якої відбувається в умовах “постколоніального синдрому”, що стосується і країн, які ніколи не були колонізованими у класичному значенні цього слова. Однак як у деколонізованих націях-держав, так і в низці інших країн (зокрема України) наявний певний комплекс “наздоганяючої сучасності”. Як зазначає В. Межуєв, на відміну від “проблем сучасності”, “проблема модернізації” (переходу до сучасності) виникає в ситуації глибокої хронополітичної травми, зумовленої усвідомленням несучасності, “відсталості” своєї країни порівняно з іншими. Існування особи в контексті такого стану справ саме собою викликає “шок” і думку про необхідність “шокової терапії”, щоб повернути собі втрачений статус

“сучасності” [5]. Звідси – тяга до референтних груп, які найчастіше представлені навіть не власним національним “бомондом” (високостатусними економічними, політичними, культурними елітами), а транснаціональними референтними групами, які функціонують у “країнах сучасності”, а не в країнах, “наздоганяючи сучасність”. Наявність же універсальних для всіх стандартів споживання і різного для кожної держави рівня життя населення призводить до нових конфліктів і напруги, експлікацію яких ми можемо спостерігати в Інтернет-просторі, як одному з головних засобів експонування як персональної, так і соціальної ідентичності. Особливо гострої форми ця проблема набуває в контексті новопосталого феномену “прекаріату” (Г. Стендінг) як загрози і водночас закономірної реакції індивіда на кризи сучасної епохи.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Глобальні модерності. К.: Ніка-Центр, 2008.
2. *Іванов Д.* Глэм-капитализм. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.
3. *Иноземцев В.* Вестернизация как глобализация и глобализация как американизация // Вопросы философии, 2004, №4. С. 58–69 // <<http://ntb.misis.ru:591/OpacUnicode/index.php?url=/notices/index/IdNotice:339670/Source:default>>.
4. *Костина А.* Массовая культура как феномен постиндустриального общества. М.: Издательство ЛКИ, 2008.
5. *Межуев В.* Ценности современности в контексте модернизации и глобализации // Знание. Понимание. Умение, 2009. №1 // <<http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/1/Mezhuev/>>.
6. *Мошняга П.* Глобализация японской культуры. М., 2010. // <<http://books.google.com.ua/books/about>>.
7. Неофициальная внешняя политика как компонент “мягкой силы” США // США-Канада: экономика, политика, культура, 2007. №4. С. 69–82 // <<http://www.georgefilimonov.com/articles/non-official-extrenal-cultural-politics/>>.
8. *Пелипенко А.* Культурно-психологические аспекты экранной революции: тезисы пленарного доклада // <<http://apelipenko.ru>>.
9. *Попов Б., Нельма О., Фадеев В.* Соціальні практики в глобальному вимірі. К.: Наукова думка, 2009 // <<http://www.twirpx.com/file/1142708/>>.
10. Референтная группа // *Андреева Г., Богомолова Н., Петровская Л.* Зарубежная социальная психология XX столетия. Теоретические подходы // <http://www.koob.ru/andreeva_g_m/foreign_social_psy>.
11. *Соколова Н.* Популярная культура Web 2.0: к картографии современного медиаландшафта: монография. Самара: Изд-во “Самарский университет”, 2009.
12. *Флорида Р.* Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М.: Издательский дом “Классика XXI”, 2007.
13. Офіційна сторінка сайту “Рагу.лі” // <<http://ragu.li/>>.
14. Офіційна сторінка сайту “Школа уродов” // <<http://shkola-urodov.livejournal.com/>>.

MASS CULTURE IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION TENDENCIES OF MODERN EPOCH

Svitlana Amelina

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
email: lumencoelum@gmail.com*

The paper analyzes the process of cultural globalization with the aim of diagnosing an impact of American mass culture model on nation-states culture. We investigate why the American model of mass culture is seen as the primary and most powerful in their potential to spread globally in comparison with the derivative, secondary, national versions of popular culture. We consider the specific functioning of newly emerging cultural and historical entity in the context of unified and yet diverse cultural meanings and practices.

Key words: mass culture, the reference group, cultural policy, the agent of globalization, prosumerism.

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ТЕНДЕНЦИЙ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

Светлана Амелина

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: lumencoelum@gmail.com*

Проанализировано процесс культурной глобализации с целью диагностирования форм и мощности воздействия, которое осуществляется на культуры наций-государств со стороны американской модели массовой культуры. Исследовано, почему именно американская модель массовой культуры воспринимается как первичная и наиболее мощная по потенциалу своего распространения в глобальном масштабе по сравнению с производными от нее, вторичными, национальными вариантами массовой культуры. Рассмотрена специфика функционирования новообразованного культурно-исторического субъекта в контексте унифицированных и одновременно диверсифицированных культурных смыслов и практик.

Ключевые слова: массовая культура, референтная группа, культурная политика, агент глобализации, просьюмеризм.

Стаття надійшла до редколегії 18.09.2013

Прийнята до друку 30.09.2013

УДК 1(091) (477) “19”

ФЕНОМЕН ШІСТДЕСЯТНИЦТВА ЯК ВИЯВ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Галина Гучко

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

Проаналізовано причини виникнення шістдесятництва як феномену української культури, його культурно-історичну специфіку та вплив на національно-духовне життя України. Виокремлено культурницьку діяльність Л. Костенко, В. Симоненка, В. Стуса, які привертати до себе увагу не лише талантом, а й мужньою громадянською позицією. Їх усіх об'єднувала небайдужість до болючих проблем, що постали перед суспільством у переломний час, та прагнення змінити на краще майбутнє України. **Окреслено ідеї шістдесятництва: національна ідея, гідність, ідентичність, естетизм, історичне минуле України.**

Ключові слова: шістдесятництво, культура, ідентичність, українська мова, література, традиції.

Парадоксально, але радянські репресії породили шире прагнення створити незалежну високу культуру, спрагли пошуки духовних та естетичних вартостей, невідомі більшості вільних країн. Аморальність офіційної політики виробила свої власні “моральні антитіла” – так пише про цілу епоху української культури англійський історик Норман Дейвіс [11, с. 1134]. Шістдесятництво – назва нової генерації (покоління) радянської та української інтелігенції, які увійшли у культуру в другій половині 50-х років, у період “хрущовської відлиги”, що найповніше виявила себе в першій половині 1960-х років. Хрущовська лібералізація вивільнила творчу енергію вцілілої інтелігенції старшого покоління. Водночас вона породила й нове покоління, що, за висловом поета Миколи Вінграновського, “нарости з малих, худеньких матерів в саду порубанім”. Після десятиліть страшного нищення, шістдесятники – це свіжий вітер у світогляді української людини. З її очей спадає пелена офіційної пропаганди, вона боляче відчуває національну образу.

Актуальність дослідження феномену шістдесятництва зумовлене відродженням національно-духовного життя України. Література цього періоду названа другим національним відродженням після модерністської епохи 20-30-х років. Загальні ознаки “нової хвилі” – світоглядне звільнення митця з-під влади тоталітарної ідеології, утвердження гуманістичного світобачення, пробудження національної гідності, національної ідентифікації, відчуття неповторності сучасного буття, актуальність незаангажованого мистецтва, свобода творчості, культ естетики.

Мета статті – проаналізувати епоху шістдесятництва, коли постало чимало підпільних груп, які стимулювали реалізацію національної ідеї мирним шляхом. Шістдесятники активною громадською діяльністю намагалися відроджувати національну свідомість, сприяли демократизації суспільно-політичного життя в Україні.

Дослідження цього періоду української культури висвітлено у працях Л. Костенко, О. Зарецького, В. Брюховецького, О. Пахльовської, Є. Сверстюка, І. Дзюби, В. Овсієнка, І. Калинець, М. Коцюбинської, Л. Тарнашинської та ін.

Хрущовська “відлига”, офіційно проголошена на закритому засіданні XX з’їзду КПРС (1956 р.), жодним чином не означала руйнації тоталітарної системи. Дмитро Павличко у збірці “Правда кличе!” (1958 р.), характеризуючи політичну ситуацію в СРСР писав: “... Здох тиран, але стоїть тюрма”. Ці слова спричинили пробудження національної гідності українців та позитивне ставлення до учасників визвольних змагань. Владу непокоїла молода генерація, що не мала комплексу рабства, вона вільно мислила не лише про сучасне, а й про минуле та майбутнє України. Молодь заявила про себе, передусім, відродженням мови і традицій української культури. Свідомість молодого покоління, яке стало свідком падіння культу Сталіна, зазнала меншого впливу радянської ідеології. У системі цінностей цього покоління з’явилися несподівані для радянського морального кодексу індивідуалізм, культ свободи самовираження, скептицизм, гуманізм без сурогатних домішок класового підходу.

Культурницький рух, що виник у кінці 50-х – на початку 60-х років невдовзі перетворився на опозицію владним структурам і набув загальнонаціонального значення. Найповніше його домагання виявилися у літературі, де відбулося оновлення художніх форм, посилення неонародницьких тенденцій та усвідомлення спадкоємності національних цінностей, патетика романтизованого гуманізму.

У творчості шістдесятників людина стала суб’єктом історії, і жила, здавалося б, непохитними постулатами: усвідомлювала, іронізувала, критикувала, проклінала і любила, вміла вірити, але відмовлялася сприймати на віру; зрештою жила і не боялася. У суспільстві, що задихалося у фальші, природність цієї іронії, цієї критики, любові була безперечною мужністю. І якщо Система вимагала несвідомої покори, то митці цього періоду протиставляли їй ідею свідомого бунту. Індивідуальний голос нової людини, уособлення молодості й максималізму, пролунав осудом і вироком, будив до життя творців епохи Волі. У літературі з’являється нове розуміння часу. На протигагу офіційному часу як усталеному, урочистому, спрямованому в невизначене “світле майбутнє”, байдужому до потреб і проблем особистості, відчуженому від конкретного плину життя, постає екзистенційний час шістдесятників – особистісний. Він відкриває неповторність кожного моменту людського буття, його індивідуальну вартість.

Рух шістдесятників започаткували письменники: І. Драч, М. Вінграновський, В. Симоненко, Л. Костенко, В. Шевчук, Є. Гуцало, І. Калинець; художники: А. Горська, В. Зарецький, Г. Севрук, Л. Семікіна, В. Кушнір, Г. Якутович, І. Остафійчук, І. Марчук; літературні критики: І. Дзюба, Є. Сверстюк, М. Коцюбинська; кіномитці й театральні діячі: Л. Танюк, С. Параджанов, Ю. Ілленко, Л. Осика, І. Миколайчик; перекладачі: Г. Кочур, М. Лукаш, із молодих – А. Перепадя й А. Содомора; публіцисти та правозахисники: В. Чорновіл, Л. Лук’яненко, В. Марченко, В. Мороз, О. Тихий, Ю. Литвин, М. Осадчий, Михайло та Богдан Горині, М. Зваричевська та багато інших. Євген Сверстюк у спогадах зазначає, що його друзям були притаманні “юний ідеалізм, шукання правди і чесної пози-

ції, неприйняття, опір, протистояння офіційній літературі та всьому апаратові будівничих казарм. Водночас філософсько-ідеологічна програма шістдесятників здебільшого включала всі гуманістичні маски та псевдоніми соціалізму і десь проходила краєм філософського ідеалізму та релігії, тобто не дуже виходила за межі легальності” [7, с.25–27].

Започатковане, насамперед, поетами, шістдесятництво невдовзі набуло масштабу універсального соціокультурного феномену: літературно-мистецького, філософсько-ідеологічного, наукового, суспільно-політичного. Шістдесятники протиставляли себе офіційному догматизмові, сповідували свободу творчого самовираження, культурний плюралізм, пріоритет загальнолюдських цінностей над класовими. Найважливішим моментом у формуванні світогляду шістдесятників був український фольклор, зокрема митцями активно запозичувалися й переосмислювалися фольклорні мотиви й образи. Не менш важливим був вплив гуманістичної західної культури, яка різними стежками, здебільшого через переклади творів Е. Хемінгуея, А. Камю, А. Сент-Екзюпері, Ф. Кафки та ін., потрапляла в Україну. Не залишилися поза увагою здобутки української культури, зокрема “розстріляного Відродження”. Шістдесятники відновили традиції класичної дореволюційної національної інтелігенції, якій були притаманні прагнення до духовної незалежності, політична відчуженість, ідеали громадянського суспільства та служіння народові, а також розвинули активну діяльність, яка виходила за межі офіціозу: влаштували неформальні літературні читання та художні виставки, вечори пам’яті репресованих митців, ставили замовчувані театральні п’єси, склали петиції на захист української культури. Клуби творчої молоді “Сучасник” у Києві та “Пролісок” у Львові стали справжніми осередками альтернативної національної культури.

При “Сучаснику” діяла експериментальна театральна студія, де головним сценографом була Алла Горська – одна з чільних діячок руху опору, головним режисером – Лесь Танюк, художником та ідейним керівником – Мар’ян Крушельницький, який хотів поставити поетичні вечори Максима Рильського, раннього Павла Тичини, мріяв про інсценізацію українського фольклору, народні пісні [12, с. 235].

Від 1964 р. шістдесятники започатковують традицію вшанування Тараса Шевченка в день його перепоховання у Каневі. “В цей день збиралася сила людей до парку, – згадувала Оксана Мешко. – По букетику згромаджувалися гори квітів. 22 травня 1966 року в товаристві активних шанувальників Тараса Шевченка біля пам’ятника був і мій син” [4, с.17–18]. “Тоді кількох осіб, серед них Олеся, заарештували на 5 діб, відтак виключили з медінституту. Він влаштувався викладачем малювання і креслення в школу, але за виступ на похороні 8 грудня 1970 р. забитої художниці Алли Горської його звільнили з роботи” [4, с. 43].

Культурницька діяльність, яка не вписувалась у рамки дозволеного, викликала незадоволення влади. “Відтак шістдесятники кидали не гранати, а квіти підсудним чи шоколад (як Ліна Костенко на львівських судах). Але Система з люттям топтала той шоколад, можливо, відчуваючи, що його вибухова сила чи не страшніша. Ті квіти й той шоколад не підривали стін. Вони примушували вибухати душі” [6, с.71]. Шістдесятників не вдалося втримати в офіційних ідейно-естетичних межах. Тому з кінця 1962 р. почався масовий тиск на нонконформістську інтелігенцію. Шістдесятники не мали змоги публікувати свої твори в періодичних виданнях, позаяк їх звинувачували у “формалізмі”, “безідейності”, “буржуазному націоналізмі”. У відповідь на утиски вони поширювали свої ідеї у самвидаві.

Наштовхнувшись на жорсткий опір партійного апарату, частина шістдесятників в Україні пішла на компроміс із владою, інші еволюціонували до політичного дисидентства,

правозахисного руху та відкритого протистояння режимові. Не злякали шістдесятників арешти, які почалися 25 серпня 1965 р. (за ґратами опинилася 21 особа). Навпаки, з'явилися листи на захист звинувачених. Набув великого розголосу фундаментальний полемічний трактат Івана Дзюби “Інтернаціоналізм чи русифікація?”.

Першими речниками шістдесятників були Ліна Костенко і Василь Симоненко – автори гостро публіцистичних поезій, спрямованих проти русифікації й національного поневолення України. Вони виступали проти фальші, елейності у розкритті дійсності, відстоювали національно-культурне відродження України, утверджували національну ідентичність українців. Інтерес читачів викликали збірки поезій Ліни Костенко “Проміння землі” (1957), “Вітрила” (1958), “Мандрівки серця” (1961), де авторка вражає своєю задушевністю, теплою, дивовижною щирістю. Любовна лірика поетеси наділена чистотою і ніжністю. Проте найвагомніше у творчості поетеси це – приклад шляхетного служіння нації, що стало нормою її життя. Усі думи й помисли Ліни Костенко – про долю народу, якому випало перейти важкі визвольні історичні гони й залишитися при цьому духовно незнищеним. Водночас вона надзвичайно вимоглива до свого народу, бачить його хиби й недуги, та незважаючи на все – бентежно і віддано любить його. В одному з інтерв'ю Ліна Костенко сказала: “Українській душі не було затишно ніколи! Це я Вам скажу... мука велика народитися українцем... Це просто велика мука...” [10, с. 141].

Їй судилося стати предтечею цілої когорти шістдесятників, котрі з першими повіями свіжого вітру перемін, викликаних десталінізацією суспільства, у своєму пориванні до самоствердження, пошуку нових форм художнього самовираження намагалися розірвати ідеологічні ланцюги, вирватися з-під соцреалістичної опіки й повернути українській літературі її художньо-естетичний вимір [13, с. 288].

Орієнтуючись на визначальні цінності людського буття, шістдесятники, молоді й зухвалі, прагнули модернізувати скуте догмами соцреалізму українське суспільство. Голос Ліни Костенко вирізнявся з-поміж усіх: не змінили його ні роки репресій, що настали невдовзі після хрущовської відлиги, ні цензурні заборони, ні гіркі розчарування. Вона залишилася сама собою – безкомпромісною, послідовною, мужньою і гострою на слово. “Я вибрала Долю собі сама”, – сказала поетеса, свідомо свого вибору. **“Український письменник, приходячи в літературу, спершу й не знає, в зону якої біди він вступив. Потім приходять здогади і протест: такого не може бути! Але мушу працювати. Це доля мого народу, отже – і моя доля”** [3].

Тогочасні засідання секретаріату Спілки письменників ставали судилищами для молодих шістдесятників (так часто створювалися передумови для арешту через виключення зі Спілки). На одній із таких розправ Ліна Костенко пояснила вибір свій і своїх друзів словами А. Камю: “Світ ділиться на чуму і її жертв. І людина мусить зробити єдино чесний вибір: не стати на бік чуми. А якого кольору чума, коричнева чи червона, це вже питання другорядне” [6, с. 71].

Непросто склалася творча доля поетеси. Після блискучого успіху перших трьох книжок – важкий шістнадцятирічний період замовчування. Її ім'я зникло з літературного процесу: від 1961-го до 1977 року не видано жодної її книжки. Партійні ідеологи перекрили всі канали спілкування поетеси з народом. Але мужня жінка, самобутня поетеса витримала і цькування влади, і несправедливі закиди критики, і пасивне мовчання “юрби”. Сьогодні Ліна Костенко – одна з найулюбленіших поетес, чий вірші нікого не залишають байдужими,

бо сповнені справжньої, непідробної любові – до людини, природи рідного краю. Гострим болем відгукнулася в серці Ліни Костенко Чорнобильська трагедія. З-під її пера вийшли сповнені гіркоти, страждання та розчарування поетичні вірші.

Творчість Ліни Костенко по-справжньому неповторне явище духовного життя української нації. “Без її поетичних книжок – від першої “Проміння землі” (1957) і далі “Вітрила” (1958), “Мандрівки серця” (1961), “Над берегами вічної ріки” (1977), “Маруся Чурай” (1979), “Неповторність” (1980), “Сад нетанучих скульптур” (1987), “Вибране” (1989) і аж до “Берестечка” (1999) – гуманітарна аура української нації уже неможлива, бо її енергетика живить духовний всесвіт України, несе нам усвідомлення власної гідності – того, без чого неможливе усвідомлення себе нацією, без чого не може постати держава такою, якою ми її вимріяли” [13, с. 292].

Справжньою душею шістдесятництва, його совістю був і поет Василь Симоненко (1935–1964). Його творчість впливала на громадську думку та пробуджувала національну свідомість. Його творчій манері та життєвій позиції були притаманні моральний максималізм, нетерпимість до всієї тоталітарної облуди, якою тісно було оповите життя і культура. За життя поета вийшло лише дві збірки: “Тиша і грім” (1962) і “Цар Плаксієй та Лоскотон” (1963). Збірка “Тиша і грім” пронизана темою національного самоусвідомлення, завдяки чому вона стала подією не тільки в літературі, а й у суспільному житті України. В ній автор розкриває весь трагізм становища:

“Уже народ одна суцільна рана,
Уже від крові хижіє земля” [8, с. 23].

У вірші “Лебеді материнства” поет у символічний спосіб представляє українську матір, яка мріє про долю свого сина:

“Можна все на світі вибирати синові,
Вибрати не можна тільки Батьківщину” [8, с. 64].

У цьому вірші символ матері поет поширив на Україну, надавши йому патріотичного звучання, наголошуючи на синівській любові не тільки до матері, але й до Батьківщини. Звертаючись до своєї Батьківщини, він проголошує слова про Україну:

“Ради тебе перли в душі сію,
Ради тебе мислю і творю.
Хай мовчать Америки й Росії,
Коли я з тобою говорю” [8, с. 184].

Вірє Василь Симоненко серед української природи та української пісні, в якій відображена календарна обрядовість, трудова діяльність, хліборобський культ, весільні та поховальні звичаї. Все це породило у поета любов до людини-трудівника і до України, з якою він ділить “радість, турботи і жалі”.

Глибоке розуміння своїх генетичних коренів, постійне відчуття сили, яка йде від рідної землі, відчуття радості та обов’язку перед рідним народом – все це було у нього таке елементарно сильне, як і слова:

“Щось у мене було
І від діда Тараса
І від прадіда –
Сковороди” [8, с. 141].

Славне історичне минуле українського народу від часів Княжої, Козацької та Нової доби, на думку В. Симоненка, повинно служити для молодого покоління не тільки гордістю, але й збудником до творення нових ідей у добу сучасності.

Українська земля, з усією своєю історією, дає поетові не тільки натхнення до творчості і боротьби за національні права, але й тримає його при українській нації, незважаючи на всі нещастя та страждання. У вірші “Україні” В. Симоненко виступає на захист Батьківщини, звинувачує всіх, хто служить режимові і бездумно виконує його накази. Він їх називає “духовними покидьками”, “забрдами”, “нікчемними” за те, що нищать українські історичні здобутки. У цілій низці поезій В. Симоненко у символічній формі стверджує, що для українського традиціоналізму притаманна свобода духу і правда слова. І це не вдалося колись, і не вдається тепер ні заглушити, ні замінити комуністичним духом, бо в українців є одвічна правда, яку висловлювали і висловлюють поети, письменники, культурні діячі, науковці, політики будь-якими формами мистецтва. Тому В. Симоненко всім, хто намагається вбити свободу духу в Україні, всім тим, хто намагається правду слова замінити брехнею, кидає грізні слова:

“Тремтять убивці, думайте лакузи,
Життя не наліза на ваш копил,
Ви чуєте? На цвинтарі ілюзій
Уже немає місця для могил” [8, с. 104].

“Апостолам злочинства” поет протиставляє апостолів свободи духу і правди слова – українських визначних діячів від найдавніших часів аж до сучасної доби. Віра в морально-етичну силу української людини, традиційність із її національними і соціальними визвольними ідеями – це світогляд В. Симоненка та тогочасного молодого покоління в Україні, де роками проводилась денационалізація та русифікація українського народу комуністичним режимом. Тут виросло нове покоління, яке шукає спосіб продовження свого роду, традицій, збереження мови, культури та поширює українські національно-визвольні ідеї. Ідеалом молодої людини в Україні, на думку В. Симоненка, є незалежна держава та свобода. Невмирущість українського народу з його світом ідей В. Симоненко висловив у вірші “Де зараз ви, кати мого народу”:

“ Народ мій є! Народ мій завжди буде!
Ніхто не перекреслить мій народ!
Пощезнуть всі перевертні й прибуду
І орди завойовників-заброд!” [8, с. 147].

Втіливши весь свій поетичний хист у любов до України, поет не зрадив ні правді, ні красі та саме цим підніс громадянську лірику до рівня чистої, як сльоза, поезії. У його творчості сильний і своєрідний талант поєднався з винятковою громадянською мужністю, якою він піднісся над усіма своїми сучасниками:

“Ти знаєш, що ти – людина.
Ти знаєш про це чи ні?” [8, с. 97].

Передчасна смерть В. Симоненка у віці 28 років усвідомлювалася шістдесятниками як трагічна подія в українській культурі. Повернувшись до Києва після похорону поета у Черкасах, друзі провели вечір пам’яті, на якому літературний критик І. Дзюба наголосив на тому, що В. Симоненко гостро відчував зв’язок національної ідеї з усіма загальнолюдськими

цінностями, з поняттям людської гідності, честі й совісті, особистої та соціальної етики й справедливості. Виступ І. Дзюби у Республіканському Будинку літераторів 16 січня 1965 р. з нагоди 30-річчя від дня народження (вже покійного) Василя Симоненка – відкритий заклик до всіх нас усвідомити себе народом, зірвати з душ і рук ланцюги.

Поміж шістдесятників виділявся і Василь Стус – поет, викладач, літературний критик, аспірант Академії наук УРСР, науковий співробітник Державного історичного архіву, а згодом – безробітний, звільнений з усіх посад у 1968 році. Він, великомученик із двадцятирічним табірним стажем (Мордовія, Магадан, Перм), своєю смертю у катівні, у Пермі, явив взірєць незламності шістдесятників. На Заході ім'я В. Стуса стало відомим у 1968 р., як автора “Відкритого листа до Президії Спілки Письменників України” з гострою критикою хуліганської напасти О. Полторацького на ув'язненого В. Чорновола. Друкувати свої вірші та праці в українських журналах Василь Стус почав ще 23-річним юнаком. Однак перша збірка поезій “Зимові дерева” вийшла друком на Заході у 1970 р. Поет звертався до космосу, до природи, яка має свої моральні закони і силу. Він розмірковував над сутністю людського існування, над пошуками шляхів у житті та боротьби за правду. Велика любов до України, до її минулого і майбутнього, спогади про рідних – провідні у ліриці В. Стуса:

“Сто років, як сконала Січ...
Сто років мучених надій,
І сподівань, і вір, і крові
синів, що за любов тавровані” [9, с. 95].

Його життя й боротьба, думки, почуття й помисли, кожен образ і кожен вірш не лише пов'язаний з Україною, її долею, минулим, сучасним і майбутнім, а й сповнений нею. Поет прагне наблизити людей до добра, справедливості, гуманізму, правдивих ідеалів, за якими для нього не губилася українська ідентичність. Василь Стус за всіх обставин був людиною, яка послідовно дотримувалася принципів добра, справедливості, вірності друзям і певному колу інтересів. Він був поетом-оптимістом. І в своєму життєвому оптимізмі, в життєрадісним сприйманні свого існування, теж не відступив від традицій української людини та українського мистецтва у всіх його проявах:

“Даруйте радощі мої
І клопоти мої –
нещастя й радощі мої –
весняні ручаї...
Блажен, хто не навчився жити,
блажен, хто зна – любить. ...” [9, с. 53].

В. Стус як поет і громадянин ніколи не був байдужим до історичної долі України, до її трагічного минулого. У вірші “За літописом Самовидця” зображено період Руїни. Поет, звертаючись до далекого історичного минулого України, до однієї із найчорніших і найтрагічніших сторінок, через роки звертається до сучасників, закликає зробити належні висновки, щоб не повторювались страшні картини, які пережила Україна у XVII та XX ст. Вічними цінностями для поета була Україна і її народ. Тому свою духовну форму буття, свою творчість і героїчний подвиг він присвячує їм:

“Народе мій, до тебе я ще верну
Як в смерті обернуся до життя

Своїм стражденним і незлим обличчям.
 Як син, тобі доземно уклонюсь
 І чесно гляну в чесні твої вічі
 І в смерті з рідним краєм поріднюсь” [9, с. 169].

Рух шістдесятників виразно протримався ледве одне десятиліття. Репресивна машина набирала обертів і 26 серпня 1965 р. стало чорним днем для Львова. В цей день було заарештовано Богдана Гориня, Михайла Косіва, Михайла Осадчого, Івана Геля, Мирославу Зваричевську, Михайла Мисютка, Теодозія Старака. Згодом ці арешти були названі “першим покосом”. Факт арештів викликав широкий громадський резонанс. Суд над правозахисниками перетворився на звинувачення режиму, оскільки біля будинку суду відбулася маніфестація: на підтримку засуджених прийшли не тільки їхні родичі й знайомі, а й група літераторів (Ліна Костенко, Іван Драч, В’ячеслав Чорновіл, Микола Холодний, львівські письменники), вони кидали квіти, кричали “слава”! Шістдесятників було загнано у внутрішнє “духовне підпілля” арештами 1965–72 рр., а частина представників шістдесятництва без особливого опору перейшла на офіційні позиції.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Історія Львова. У трьох томах. Львів, 2007. Т.3.
2. Дмитренко О. “Згадай зрідка черкаську осінь”, або “Дай мені у думку динаміту...” // Сучасність, 2005. № 1.
3. Костенко Л. Геній в умовах заблокованої культури // Літературна Україна, 1991, 26 вересня.
4. Мешко О. Між смертю і життям. К., 1994.
5. Мусієнко О. Шістдесятники: звідки вони? // Літературна Україна, 1994, 21 листопада.
6. Пахльовська О. Українські шістдесятники: філософія бунту // Сучасність, 2000. № 4
7. Сверстюк Є. Блудні сини України. К., 1993.
8. Симоненко В. Берег чекань // Сучасність. Мюнхен, 1973.
9. Стус В. Зимові дерева. Лондон, 1970.
10. Суходуб З. Символ мужності й наснаги // Дзвін, 2005. №3.
11. Норман Дейвіс. Європа. Історія. К., 2000.
12. Танюк Л. Марьян Крушельницький. М., 1974.
13. Українки в історії. К., 2004.

THE PHENOMENON OF THE SIXTIES AS AN EXPRESSION OF UKRAINIAN IDENTITY

Halyna Huchko

*Ivan Franko National University of Lviv,
 Universitetetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
 e-mail: kafedra_kultura@mail.ru*

The causes of the sixties as a phenomenon of Ukrainian culture, cultural and historical specificity of this phenomenon, its impact on the national and spiritual life of Ukraine are analyzed. Cultural activities of L. Kostenko, V. Symonenko, V. Stus, who attracted the attention not only by talent, but also by their courageous civil position are singled out. All of them were united by non-indifference to painful problems facing society at a crucial time, trying to change for the better future of Ukraine. The ideas of the sixties, the national idea, dignity, identity, aesthetics, historical past of Ukraine are outlined.

Keywords: sixties, culture, identity, Ukrainian language, literature, traditions.

ФЕНОМЕН ШЕСТИДЕСЯТНИЦТВА КАК ВЫЯВЛЕНИЕ УКРАИНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Галина Гучко

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: kafedra_kultura@mail.ru*

Проанализировано причины возникновения шестидесятилетия как феномена украинской культуры, культурно-историческую специфику этого явления, его воздействие на национально-духовную жизнь Украины. Выделено культурническую деятельность Л. Костенко, В. Симоненко, В. Стуса, которые привлекали к себе внимание не только талантом, но и мужественной гражданской позицией. Их всех объединяло равнодушие к болезненным проблемам, которые встали перед обществом в переломное время, старание изменить на лучшее будущее Украины. Очерчено идеи шестидесятников: национальная идея, достоинство, идентичность, эстетизм, историческое прошлое Украины.

Ключевые слова: шестидесятилетие, культура, идентичность, украинский язык, литература, традиции.

Стаття надійшла до редколегії 13.11.2013

Прийнята до друку 25.11.2013

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК: 32.019.51.930

ТРАНСФОРМАЦІЯ КОНЦЕПТУ СВОБОДИ: ЛІБЕРАЛЬНИЙ ТА НЕОЛІБЕРАЛЬНИЙ ДИСКУРС

Валерій Денисенко

*Львівський національний Університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
email: denyvale@gmail.com*

Досліджено зміст, особливості вияву та механізми формування політичних вимірів свободи в умовах становлення демократичних засад влади. Проаналізовано динаміки соціального фактору, в контексті ціннісних означень людського життя, первинною ознакою яких стає свобода.

Ключові слова: свобода, політичні свободи, лібералізм, ранньобуржуазний лібералізм, неолібералізм.

Осмислення форм та способів трансформації наукових концептів класично-ліберального та неоліберального гатунків може здійснюватися під кутом зору різних систем визначальних основ. Але при всій значимості інших (справедливість, рівність, воля, тощо) категорія “свободи”, з нашої точки зору, є визначальною, адже вона поєднує в собі антропологічні, соціальні, інституційні, та абстрактно універсальні основи людського буття, в тому числі і його політичної складової. Отже, науково обґрунтовуючи внутрішню поєднуваність та трансформацію класично ліберальних та неоліберальних теорій політики, висхідною категорією їх синтезу – відмінності має бути поняття “свобода”.

Ліберальне розуміння свободи, яке актуалізується як одна із можливих спроб розв’язання “парадоксу свободи” Поппера (“необмежена свобода призводить до своєї протилежності, оскільки без захисту та обмеження з боку закону свобода необхідно призводить до тиранії сильних над слабкими”) зосереджується на подоланні абсолютистської дихотомії закону і власне, свободи [7]. Тут відмінність від абсолютистського розуміння полягає у самому значенні закону, як того чинника, головна роль, якого полягає у сприянні такому соціальному стану де першочергово визнається значимість незалежності від чужої суб’єктивної волі. Це призводить нас до розуміння закону не як протилежності свободи, а як необхідної умови тієї ж таки свободи, і більше того він не обмежує та знищує свободу, а зберігає та розширює її. В даному випадку залежність від закону приставляється залежності від чужої суб’єктивної волі, а отже про суттєве розмежування примусу, який сприяє і примусу, який руйнує індивідуальні можливості свободи.

Закон узалежнює особу від своєї волі, тим самим вивільнює її з під воль інших соціальних істот. В даному випадку варто зазначити, що між ліберальним та абсолютист-

ським поняттями існують відносини діалектичного зняття. Себто коли у заперечуваному заперечене не знищується, а навпаки воно в нього вміщається в якості побічного моменту. Тут це означає, що свобода в ліберальному розумінні має два моменти: головний – ступінь незалежності від чужих воель, побічний – об'єм того, що не заборонено законом і до чого закон не зобов'язує. Будь-який закон, що вводить нові обмеження зменшує побічну міру свободи. Проте, якщо це зменшення призводить до збільшення головної міри свободи, то у цілому свободи стає більше. У протилежному випадку свободи стає менше, а сам закон перетворюється із закону в волю.

Ліберальна ідея виходить власне не з першості закону, а з першості свободи, тому ми не обмежуємо свободу заради торжества закону, а навпаки вводимо цей закон тільки заради розширення свободи. Або говорячи словами Локка, “ціллю закону є не знищення та обмеження а збереження та розширення свободи” [3, с. 54]. З цього логічно випливає потреба в обмеженні дій влади, задля попередження беззаконності та свавільного використання влади. Оригінальність концепції Локка в тому, що висловлювання типу: “Свобода людей, які мають над собою уряд, полягає в тому, щоб жити за постійними правилами, загальними для всіх у цьому суспільстві й установленими законодавчою владою в ньому створеною; це – свобода чинити за власною волею у всіх діях, коли це не заборонено правилами, і не підкорятися непостійній, непевній, невідомій деспотичній волі іншої людини...” [3, с. 142] – **виводять його на думку про те, що будь який закон у суспільстві, яке визнає вищою цінністю свободу, вправі позбавляти підданих якоїсь долі їхньої свободи**(це в першу чергу стосується побічної міри) лише за умови, якщо таке позбавлення сприяє розширенню основних свобод. Отже у Локка мета існування закону навіть не так збереження, як розширення свободи, адже вводячи кожен раз нові обмеження задля збереження свободи ми, таким чином нічого іншого крім збереження не отримуємо, натомість поле наших свобод продовжує зменшуватися. Проте тут постає одне закономірне питання. Якщо призначення закону збільшувати основну міру свободи через зменшення побічної, тоді як визначається ця побіжність? Себто, чи можемо ми з точністю сказати що одні свободи є побічні і можуть бути знехтуваними а інші основними і підлягають збереженню?

Проте із усіма недоліками даного підходу, “принцип свободи” Локка видається нам більш прогресивним ніж скажімо позиція того таки Дж. Мілля. Якщо перша концепція будується термінами незалежності та свободи, тоді друга термінами зла та шкоди. Себто, в іншому розумінні принцип Мілля витікає із корисності, нехай навіть якщо її розуміти у найширшому значенні. Існування влади взагалі Мілля виправдовує лише тим, що вона є тою інстанцією, яка слугує попередженням завдання шкоди однією людиною іншій. Лише тоді, коли поведінка людини загрожує нанесенням шкоди іншим людям, держава або суспільство мають право втручатися у свободу дій людини та примусово утримувати її від цих дій. У всьому іншому – а саме в тому, що стосується самої людини, її фізичного чи морального блага – незалежність людини абсолютна. При чому, Мілля відносить свій принци не лише до держави, але й до суспільства. “Обмеження влади уряду не втрачає свого значення и тоді, коли носії влади підпорядковані суспільству(тобто сильнішій його частині)...Проте мислячі люди зрозуміли, що суспільство само по собі тиранія, тиранія колективу над окремими особистостями, і можливість пригнічувати не обмежується діями чиновників...Законів проти тиранії чиновників недостатньо; потрібний захист від тиранії домінуючих думок і почуттів, від стремління суспільства нав'язати свої ідеї як правила поведінки”[5].

В цьому моменті яскраво проглядається “захисний” характер принципу Мілля – він намагається провести кордон, який влада (і не лише вона) ні за яких обставин не має права переступати, тоді як принцип Локка не лише “захисний” але й “наступальний” – не лише обмежує, але й вимагає від влади законів, для того, щоб свободи ставало все більше: влада повинна обмежувати волю підданих, якщо це обмеження збільшує незалежність від чужих воль.

“Ліберальна ідеологія – як у минулому, так і сьогодні – не єдина у своєму розумінні свободи. В цілому це розуміння залишається негативним(навіть тоді, коли включає такі позитивні моменти як самореалізацію та самоідентифікацію), проте або по Гоббсу, або по Локку, або по Гоббсу і Локку одночасно (в останньому випадку відсутність закону і незалежність беруться як одно рівневімири свободи). Проте, якщо не по Локку, то ліберальне розуміння змушене подолати головний недолік абсолютистського – сумісність з абсолютизмом – та робить це за допомогою свободи Мілля або схожого йому. І зрозуміло чому: тому, що само абсолютистське розуміння ніякого принципу свободи не містить. Проте введення не витікаючого із самої свободи принципу означає, що сама ліберальна ідеологія залишає свої межі та звертається за допомогою до іншої ідеології, в якій шукає і у якої переймає ідеї, які можуть захистити її головну та неперехідну цінність – свободу”[1].

Генеологія лібералізму знає безліч спроб подолання непевних його моментів. Одним з найбільш прогресивних тут вважається принцип І. Канта, який полягає у тому, щоб поєднати свободу кожного із свободою усіх решта. Цей принцип також не боїться та вимагає закону в ім'я свободи, також зберігає, подібно принципу Локка, ліберальну ідеологію автономною, проте вже долає основний згадуваний нами недолік принципу Локка. Себто Кант не говорить про основну та побічну міру свободи, не вимагає зменшення однієї заради збільшення іншої, а лише наголошує на обмеженні свободи в цілому, допоки ця свобода виключає свободу інших. Така вимога сумісності об'єктивно детермінує градацію свободи на сумісну та несумісну із свободою інших, та вимагає щоб закон змусив кожного відмовитись від несумісної частки своєї свободи.

Проте мислима категоріями “залежності” свобода в Канта, має принципову відмінність від свободи Локка, яка полягає у тому, що незалежність тут стоїть не над, а на одному рівні з відсутністю закону, себто вона не головна а однопорядкова умова свободи. У наслідку принцип Канта відноситься до незалежності інакше, ніж принцип Локка. Він потребує «зовнішнього» підходу до незалежності, так як бачить в законі не меншу загрозу свободі, ніж в залежності.

Таким чином, що ж дає ліберальне розуміння для нашого визначення свободи як феномену? І вже тут слід звернутися до поглядів на співвідношення таких двох категорій як свобода та справедливість. Здавалося, що довгий час ці два поняття були принципово не сумісні в теорії лібералізму, яка так боялася тої заміни, яку ми бачимо у комунізмі, коли формальна рівність трансформується у рівність змістовну. Тут реальне зрушення бачиться тоді, коли ми таку заміну не пов'язуємо із принципом “від кожного по можливостям, кожному по потребам”, а коли ми вносимо у наш дискурс свободи категорію «рівності реальних можливостей», що стає реальним в умовах синтетичного підходу. Адже, чи можливо говорити про свободу заможної людини яка здатна у повній мірі реалізувати свої можливості, порівнюючи її із свободою бідняка, коли його буттю-собою не сприяють усі ті загальноприйняті формальності свободи? Де справедливість якщо один може користуватися своїм

правом, а інший ні? У цьому і полягає несумісність поняття свободи та справедливості, яке ми намагатимемось подолати у рамках феноменологічного підходу.

В розумінні Платона справедливим було те, що ми дещо раніше означили як самореалізація особи – здатність займати ту нішу у суспільстві, яка найбільше відповідає здібностям а отже і виконувати ті функції які повно сприяють самості [6]. Проте використовувати цей принцип так як його використовував Платон, а саме у поєднанні із можливістю «за мене визначення» з боку філософів правителів, є не надто доречно. Проте, якщо звернути увагу на можливість екстраполяції його у поле синтетичного розуміння, недолік цього вирішення знімається. Себто тут ми залишаємо тільки конструювання умов, що слугують реалізації самості, проте вже, власне, той зміст який її складає залишається у полі індивідуального вибору кожної окремої людини.

Таким чином, про реальну сумісність свободи і справедливості варто говорити тоді, коли під справедливістю розуміють такий стан, в якому особа повно може реалізувати себе. Себто соціальний стан, у якому економічні, культурні, етичні та ін. складові повно сприяють можливості включення в індивідуальне життя формальних характеристик свободи. Адже якщо ми вже і визначили свободу як можливість-буття-самим-собою, яке включає воління-буття-самим-собою та бажання-буття-самим-собою, то видається закономірним, називати стан такого буття станом справедливим. Звісно цей момент упускає негативне розуміння, що і змушує його включати одне поняття із поля де присутнє інше, проте таке виключення є не доречним, принаймні на сьогоднішньому етапі дискурсу свободи.

Інший видатний теоретик ліберальної справедливості, якого ми обійти не можемо, Дж. Роулз зосереджує свою увагу, як він сам зазначає, на дослідженні структури суспільства, виводячи принцип справедливості із принципу розподілу благ. Будь-який справедливий суспільний устрій тут засновується на двох принципах, перший з яких говорить про те, що «кожна особа має рівне право на цілковито адекватний план основних свобод, який є сумісним із подібною схемою свобод для всіх» (тут явно простежується Кант із своєю “сумісністю”), натомість другий зазначає, що “соціальні й економічні нерівності мають задовольняти дві умови [9, с. 280]. Умова перша: вони повинні бути закріплені за посадами й постами, відкритими для всіх умов справедливої рівності можливостей. Умова друга: вони мають приносити щонайбільшу користь менш привілейованим членам суспільства”. Така конструкція, яка основу розподілу вбачає у покращенні умов найбільш незабезпечених, видається на перший погляд абсолютно справедливою. Проте, якщо не брати до уваги той момент що Роулз ставить справедливість вище свободи, зводячи останню до певного критерію який існує в ім’я тої таки справедливості, що вже само по собі ставить питання про ліберальність концепції, варто зазначити, що тут не йдеться про істину справедливості. Роулз заперечує будь-які тлумачення справедливості, в яких розподіл благ відповідає бажанням або потребам людей (назвемо таке тлумачення “якісним”). Він стверджує також, що якісні тлумачення призводять в кінцевому випадку до класичного утилітарного розуміння справедливості. Проте коли ми кажемо що в наслідок пропонованого Роулзом соціального розподілу становище біднішого В покращилось, все ж він все ще має реальні підстави для скарг на те що, це от саме його покращене становище все ще не тотожне становищу заможнішого А. Тоді, власне, де тут справедливість? Чи не доцільніше тоді говорити не про справедливість а про найменшу несправедливість?

Власне, в межах того ж таки негативного підходу до свободи, який притаманний концепції Роулза інакше бачення справедливості виникнути і не могло, проте сам факт такого

співставлення наштовхує на думку про продовження процесу інтеграції лібералізму із альтернативними соціальними концепціями.

Загалом Роулз трактує свободу в дусі Локка та Канта. Він зазначає, що “оскільки основні свободи неминуче знаходяться одна з одною в конфлікті, то інституційні правила, що визначають ці свободи, мають бути підігнані так, аби вписуватись в когерентний план свобод. Пріоритет свободи імплікує на практиці, що така чи така основна свобода може бути обмежена чи заперечена лише задля котроїсь іншої чи кількох інших основних свобод, але ніколи, як я вже сказав, зради міркувань громадянського блага чи перфекціоністських цінностей” [9, с. 284]. **Тут на зміну основним та побічним мірам свободи в Локка приходять «центральний діапазон застосування» основних свобод, який, слідує першому принципу справедливості, повинен виконуватися як основний критерій цієї справедливості.** Проте, парадоксально, зокрема з вищезазначених поглядів на справедливість, що такого тільки “центрального діапазону застосування” [9, с. 285] достатньо для існування тієї таки справедливості.

Вводячи категорію “центрального діапазону основних свобод” Роулз таким чином заперечує будь яке обмеження цих свобод у певних конкретних умовах заради якоїсь визначеної цілі, нехай навіть ця ціль визнається справедливою. У той самий час він також не визнає необхідності їх збільшення(основних свобод) чим протиставляє свою позицію позиції Локка. “Хоча би коли ми збільшили список основних свобод ми ризикуємо при цьому ослабити захист найсуттєвіших із них і знов створити в рамках плану свобод непевні й некеровані балансуючі потреби, що їх ми сподівалися позбутися доладно описаним поняття пріоритету”. Отож, от цей мінімалізм Роулза у визначенні основних свобод, що є класичним у межах негативного розуміння, призводить до констатації лише тих свобод, які об’єктивно пов’язані із другим принципом справедливості, що дає можливість говорити про певну позицію, яка передбачає принцип рівності по відношенню до потреб, яку він займає.

Ще одна цікава річ, яка проглядається в даній концепції, і яка як нам видається сприяє її означенню з боку соціокультурних та окремо суспільних інституційних чинників, - це поняття “розсудково сприятливих умов” [9, с. 285]. Роулз зазначає що можливість пріоритету основних свобод можливе лише в певних таких умовах, і відповідно не кожне суспільство може цими умовами означуватися. “Однак для наших теперішніх цілей я припускаю: він вимагається [пріоритет свободи] за того, що я би назвав “розсудкові сприятливими умовами”, себто за таких соціальних обставин, які, за умов існування політичної волі, дозволяють дієве запровадження та повне здійснення цих свобод” [9, с. 285]. Також для відокремлення специфічних форм свободи в різних суспільствах Роулз вводить поняття «альтернативного списку основних свобод» який все ж не є позбавлений “центрального діапазону” звісно якщо таке суспільство претендує на статус справедливого.

Проте вернімось до специфіки роулзівської справедливості та її відбитку у розумінні свободи. Сучасний дослідник Аласдер Макінтаір у своїй праці «Після добродієвості» порівнює концепції справедливості Роулза та Роберта Нозіка, власне, саме у контексті нашого якісного розуміння свободи.

Говорячи у дусі ліберального визначення першості свободи Макінтаір зазначає, що “погодження стосовно того, якими повинні бути відповідні правила, завжди повинно передувати погодженню стосовно природи та складу конкретних добро чинностей” [4, с. 330]. Проте проблема полягає у тому, як говорить дослідник, таке погодження щодо правил є

чимось таким, чого наша індивідуалістична культура не може гарантувати. Тому й виникає проблема того, почуття несправедливості яке є необхідною ознакою окремих суспільних груп у вільному суспільстві де існують формальні можливості, проте відсутня уніфікована система поглядів на те, що є справедливість. Від того і найменш захищений об'єкт відчуватиме несправедливість навіть за умов роулзівського справедливого розподілу, адже як було вже сказано, все одно його позиція гірша від позиції іншого.

Макінтаір пропонує нам розглянути ситуацію у якій два суб'єкти А і Б, будучи учасниками соціального дискурсу справедливості, за відсутності етичної погодженості щодо якісних умов, об'єктивно відстоюватимуть свої позиції та обиратимуть відповідні їх соціальному статусу проекти цієї самої справедливості. Так А будучи у ролі представника третього класу, який все життя працював і тяжко заробив на ту власність яку він має, об'єктивно протестуватиме проти підвищення податків, адже такий захід, до якого вдається уряд в ім'я роулзівського справедливого розподілу, не буде вмотивований в розумінні цього А, за умови якщо він погіршує його кінцеві умови. Натомість Б, який може бути представником одної з свобідних професій, або соціальним працівником, або людиною яка отримала спадок, є надзвичайно збентеженим тим рівнем нерівності у розподілі багатства прибутку та можливостей. Він розглядає цю нерівність як несправедливу та вважає, що вона постійно породжує несправедливість. “Більше того, – говорить Макінтаір – він вірить, що будь-яка нерівність потребує виправдання, та що єдине можливе виправдання нерівності полягає у тому, що нерівність покращує умови бідних, наприклад шляхом економічного росту. Він приходить до висновку, що у теперішніх умовах перерозподільне оподаткування, яке дозволяє фінансувати соціальні проекти та соціальну службу, є як раз тим, чого потребує справедливість” [4, с. 331].

Дослідник зазначає, що можливим є існування умов за яких позиції А і Б не мали б суперечностей на рівні політичного конфлікту. Проте коли існує економічна ситуація взаємовиключення та індивідуальні потреби визнаються першими по відношенню до принципів суспільної моралі, протиставлення позицій таких індивідів є беззаперечною. Макінтаір доводить що, власне, концепція Роулза відображає позицію Б тоді як концепція Нозіка – позицію А. “Концепція справедливості Роберта Нозіка є в значній степені раціональною артикуляцією ключових елементів позиції А, а концепція справедливості Джона Роулза є у тій же ж степені раціональною артикуляцією ключових елементів позиції Б” [4, с. 333].

Далі при характеристиці роулзівської теорії зазначається, що принципи справедливості, які розробляє Роулз, – це такі принципи які були б вибрані раціональним суб'єктом, який знаходиться за “завісою невідання” (або “покровом невідання”), коли суб'єкт не знає яке місце у суспільстві він займає, тобто до якого класу він належить та який статус він має, якою є його концепція справедливості та у якого роду економічних, культурних та ін. умовах він існує. Саме тому раціональний суб'єкт будучи в таких умовах необхідно зважатиме на значення основних двох принципів, які пропонує Роулз. Натомість Нозік говорить, що “якщо б світ був би повністю справедливим”, єдині люди, наділені правом мати будь-що, тобто використовувати це як вони і тільки вони бажають, були б ті люди, які справедливо заволоділи тим, що мають в результаті деякого справедливого акту передачі від когось ще, або в результаті деякого вихідного акту придбання і так далі. Як зазначає сам Нозік, “повний принцип розподільчої справедливості означав би просто те, що розподіл є справедливим, якщо хто-небудь має право на володіння, яке має місце при розподілі” [4, с. 336].

Отож, можна стверджувати, що Роулз займає позицію, яка представляє принцип рівності по відношенню до потреб. Його концепція найменш заможного прошарку суспільства є концепцією тих, чії потреби є найбільш змістовними по відношенню до прибутку, багатства та інших благ. Нозік займає позицію, яка представляє принцип рівності по відношенню до прав на володіння. **“Для Роулза та обставина як найбільш потребуючі стають такими, неважлива; справедливість здійснюється в структурах розподілу, для яких минуле не суттєво. Для Нозіка єдине свідчення законності володіння існує в минулому; сьгоднішні структури розподілу самі по собі не мають прямого відношення до справедливості(хоча і мають відношення, вірно, до доброти та щедрості)”** [4, с. 338].

Далі Макінтаір дорікає обом авторам концепцій справедливості, що вони у них не містять жодного звернення до заслуги, про які ми згадували при посиланні на теорію комунізму. Насправді кожен раз коли ми розглядаємо поняття соціальної справедливості як А так і Б будуть співвідносити ті або інші розподільчі соціальні норми, якщо вони прямим чином впливають на їх позицію, з поняття заслуг, аргументуючи несправедливість такого розподілу якістю або кількістю своєї праці, вкладом у загальносуспільний розвиток, тощо. Ні концепція Роулза ні концепція Нозіка не дозволяють заслугам зайняти центральне місце в дискурсі справедливості. Роулз допускає, що об'єктивно справедливість пов'язана із заслугами, проте аргументує спочатку те, що ми не знаємо, чого заслуговує людина до тих пір, поки ми не сформуваємо правил справедливості, та по-друге, що коли ми сформулювали правила справедливості, то виявляється, що мова йде не про заслуги а про допустимі очікування. Нозік менше надає уваги цьому явищу, так як його схема засновується більше на правах які не залишають місця заслугам.

Проте, варто зазначити, що, власне, поняття заслуг, доречне лише у соціальних групах, усі учасники яких поділяють більш менш спільне уявлення про благо. Тому фрагментованість суспільства, призводить до боротьби інтересів в умовах неуніфікованої системи цінностей, коли справедливість можлива як каже Рікер лише у межах **“процедурного підходу”** [8, с. 74], який пропонує Роулз. Проте, знов ж таки, повертаючись до вище сказаного, про те що з позиції феноменологічного підходу така **“процедурна” справедливість є скоріше найменшою несправедливістю, ніж справедливістю як такою.** Тому, як нам видається, рішення таких проблем треба шукати з позицій якісного, телеологічного підходу, за умов коли цей підхід виходить за межі утилітаризму, комунізму та ін. подібних соціальних доктрин, і коли першочерговою визнається ціль людської самореалізації. Як справедливо зазначає Аласдер Макінтаір, **“потрібно відстояти, наскільки це можливо у сучасній державі, верховенство закону, потрібно знищити несправедливість і невинуваті страждання, потрібно проявляти доброту та захищати свободу, і все це можливо інколи зробити такими способами, які можливі тільки через використання урядових інститутів. Проте кожна конкретна задача, кожна конкретна відповідальність повинна бути оцінена виходячи із її власних переваг. Сучасна систематична політика, будь то ліберальна, консервативна, радикальна або соціалістична, повинна бути просто заперечена з точки зору, яка зобов'язана істинній приналежності до традиції добродійностей, тому, що сучасна політика сама виражає в своїх інституційних формах систематичне заперечення цієї традиції”**[4, с. 345]. Тобто тут йде мова про те, що П. Рікер називає **“фундаментальним поняттям справедливості”**[8, с. 76].

Такий огляд підходів до поняття справедливості та її кореляції із свободою, необхідний нам був для того, щоб краще зрозуміти суть свободи як феномену, який закономірно не може виникнути ні в межах ліберального негативного підходу та, найкращої із сумісних,

“процедурної теорії справедливості”, так само як цей феномен і не проглядається у рамках класичного позитивного підходу та вихідних концепцій соціальної справедливості.

Закінчити огляд ліберальної доктрини хотілося б аналізом окремих проблем концепції Фрідріха фон Гаєка, так як саме його можна назвати чи не останнім апологетом принципів класичної ліберальної доктрини.

Творячи свою концепцію Гаєк як ніхто інший розумів складність тієї проблеми, яку йому потрібно було вирішити: відстояти принцип свободи класичного лібералізму та разом з тим по можливості поєднати цей принцип з таким важливим феноменом сучасності як “державою благоустрою”, що прийшла на заміну “мінімальній державі”. Проте Гаєк не збирався приймати державу благоустрою такою як вона склалася в 50-х роках, намагаючись за допомогою принципів класичного лібералізму позбавитись всіх тих її негативів, які як він вважав стали серйозною загрозою свободі.

В тлумаченні Гаєка принцип свободи класичного лібералізму – “влада закону”. Цей принцип має на увазі повне підпорядкування виконавчої влади законам, а самих законів – принципам всезагальності та рівності. “Влада закону в кінцевому результаті передбачає повну законність, проте цього не достатньо: якщо закон дав уряду необмежену владу діяти так, як він бажає, усі його дії були б законними, проте очевидно, що це не було б владою закону. Влада закону тому є дещо більше, ніж конституціоналізм: вона потребує, щоб закони відповідали певним визначеним принципам” [2, с. 98]. **Влада закону є тому не нормою закону, а нормою яка стосується того, чим повинен бути закон.** “Загальні, абстрактні правила, які є дійсно законами – це довготривалі заходи, які відносяться до ще не відомих випадків, та які не містять вказування на конкретних лиць, конкретні місця або об’єкти” [2, с. 46]. Проте, тут стає не ясним той факт, чи володіємо ми якими-небудь іншими формальними критеріями справедливості, крім всезагальності та рівності. В даному випадку не важко помітити, що у такому тлумаченні класичний принцип свободи накладає на владу лише формальні обмеження, причому ті ж самі що й «принцип свободи» Ж.-Ж. Руссо. Гаєк усвідомлює цю схожість, проте все ж не хехтує нею, прямо цитуючи слова Руссо про те, яким повинен бути закон. Проте в принципах всезагальності та рівності немає нічого поганого, навіть якщо визнавати, що їх поділяє не лише ліберальне, але й тоталітарне тлумачення свободи.

Разом з тим Гаєк не обмежується одними лише формальними вимогами до закону та включає в принцип свободи вимоги змістовні: “Є лише один принцип, який може зберегти свободне суспільство, а саме – суворе попередження будь-якого примусу, за виключенням примусу з метою впровадження загальних абстрактних правил, які рівно застосовуються до всіх” [2, с. 67]. **Іншими словами, принцип свободи потребує від закону не лише всезагальності та рівності, але й захисту від примусу, тобто у кінцевому результаті захисту самої свободи, так як свобода та відсутність примусу – це по Гаєку одне й теж.**

Очевидно, що Гаєк тут не придумав нічого нового, проте використовуючи старі принципи класичного лібералізму та намагаючись пристосувати їх до нових умов, в яких сам цей лібералізм не може бути життєздатним інакше як із інтегрованими з інших доктрин цінностями, він сам потрапляє у пастку з якої немає виходу. Так, наприклад розглянемо ситуація з оподаткуванням, яку вчений розглядає у «Конституції свободи». Так як нерівна ставка податку порушує принцип рівного застосування до всіх, Гаєк таке оподаткування рішуче заперечує. “Те, що більшість, просто тому, що вона більшість, має право застосовувати по відношенню до меншості правило, яке не застосовується до неї самої, є порушенням куди

більш суттєвого принципу, ніж сама демократія, – принципу, що є основою демократії”[2, с. 159]. Так, і правда, це порушує принцип рівності який є вихідною умовою свободи, проте чи не порушує цей самий принцип пропорційне оподаткування, прихильником якого себе позиціонує Гаєк?

Гаєк говорить, що прогресивне оподаткування “ні в якому смислі...неможна рахувати загальним правилом, яке рівно застосовується по відношенню до всіх”. Мається на увазі, що пропорційне оподаткування таким правилом рахувати можна – в тому смислі, що воно встановлює для всі рівну ставку. Проте прогресивне оподаткування можливо влаштувати так, що воно буде встановлювати для всіх, скажімо рівний приріст ставки. Саме цікаве, що Гаєк розуміє те, що вимога рівного застосування по відношенню до всіх неможна тлумачити у непрагматичному розумінні: “Вимога, щоб норми істинного закону були загальними, не означає, що по відношенню до різних класів людей ніколи не можуть застосовуватися особливі норми... Такого роду відмінності не будуть довільними, не будуть підкоряти одну групу волі інших, якщо вони можуть бути рівно визнані справедливими як тими, хто всередині групи, так і тими, хто поза нею. Це не означає, що з приводу бажаності відмінність повинна бути загальновизнаним, проте означає лише те, що індивідуальна точка зору не повинна залежати від того, входить цей індивід у групу або ні... Коли... відмінності сприяють тільки ті, хто знаходяться всередині групи, тоді це дискримінація. Проте, привілеція по відношенню до певних осіб є звісно завжди дискримінація по відношенню до всіх решта”[2, с. 256].

Очевидно, принцип свободи все ж допускає нерівне відношення закону до підданих, проте лише якщо ця нерівність біде рівно підтримуватися усіма, – як тими хто знаходиться всередині групи, так і тими хто до неї не належить. І як тоді вирішити чи буде мати місце ця загальна згода, коли й сам Гаєк визнає, що згода не обов’язкова для рішення з приводу рівного воління. Проте якщо не обов’язкове, якщо ми не зобов’язані проводити всезагальне голосування, хто ж тоді буде вирішувати це важливе питання? Саме тут стає зрозумілий той факт, що навіть у Гаєка існує небезпека “за-мене-рішення”. І якщо «за-мене-рішення» не допустимо, тоді чому прогресивне оподаткування – дискримінація, а пропорційне – всього лиш розрізнення? Хто, як не сам Гаєк вирішив, що пропорційне оподаткування будуть підтримувати всі, а прогресивне тільки частка з малим прибутком?

Отож, ми бачимо, що ліберальна доктрина практично вичерпала себе ще у витоків, адже на практиці формальні принципи допомагають реалізації свободи як такої, проте їх наявність строгим чином її не детермінує, адже будь який соціальний організм не може не визначатися телеологічно, суб’єкти його ніколи не перебувають за «завісою невідання», а справедливість не повинна перебувати у відносинах контрадикторності із свободою, або проявлятися у вигляді процедурної редукції. До того ж характеристика свободи, якщо говорити про неї як про спосіб буття повинна визначатися у зв’язку із особливостями соціальної традиції, моралі, ідентифікації, чого не дає негативний підхід, який зараз домінує у соціології, проте який нічого не говорить про наявність, проте говорить про відсутність. Відсутність перешкод, до існування яких учаснику даної культурної традиції може не бути діла, якщо його бажанням ця відсутність не сприяє.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Вольнов В.* Феномен свободи. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр “БЛИЦ”, 2002.

2. Гаск Ф. Конституція свободи. Львів: Літопис, 2002.
3. Локк Дж. Два трактати про врядування. Київ: Основи, 2001.
4. Макинтаир А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект, 2000.
5. Милль Дж. О свободе // <<http://www.ihtik.lib.ru>>.
6. Платон. Держава. – Київ : Основи, 2000. – 352 с.
7. Понпер К. Открытое общество и его враги // <Рікер П. Право і справедливість. Київ: Дух і літера, 2002.
8. Роулз Дж. Політичний лібералізм. Київ: Основи, 2000.

TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF LIBERTY: LIBERALISM AND NEOLIBERALISM

Valeriy Denisenko

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
email: denyvale@gmail.com*

This article examined the content, features, mechanisms of political dimensions of freedom in conditions of the establishment of democratic principles of government. A special place is given to the analysis of the dynamics of social factors in the context of the definitions of value of human life, the primary feature of which is freedom.

Keywords: freedom, political freedom, liberalism, early bourgeois liberalism, neoliberalism.

ТРАНСФОРМАЦІЯ КОНЦЕПТА СВОБОДИ: ЛІБЕРАЛЬНИЙ І НЕОЛІБЕРАЛЬНИЙ ДИСКУРС

Валерий Денисенко

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
email: denyvale@gmail.com*

Исследовано содержание, особенности проявления, механизмы формирования политических измерений свободы в условиях становления демократических основ власти. Особое место отводится анализу динамики социального фактора в контексте ценностных определений человеческой жизни, первичным признаком которых становится свобода.

Ключевые слова: свобода, политические свободы, либерализм, раннебуржуазный либерализм, неолиберализм.

Стаття надійшла до редколегії 31.01.2014

Прийнята до друку 17.02.2014

УДК 321.01

МОДЕЛЬ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ В УМОВАХ ФОРМУВАННЯ НОВОЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДІЙСНОСТІ

Наталія Хома

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

Розкрито особливості зарубіжних моделей соціальної держави, зумовлені процесами модернізації. Типологізовано сучасні соціальні моделі, створено сучасний політологічний концепт моделей соціальної держави. Визначено основні тенденції розвитку соціальної держави в умовах сучасних глобалізаційних викликів. На основі аналізу процесів становлення соціальної держави в Україні окреслено параметри перспективної національної моделі соціальної держави.

Ключові слова: соціальна держава, модель соціальної держави, соціальні права, глобалізація.

Актуальність дослідження моделей соціальної держави для вітчизняної науки впливає з конституційної норми про Україну як соціальну державу. Потребує осмислення та перевірки можливість використання нашою державою моделей, які були обґрунтовані теоретично та перевірені практикою функціонування соціальної держави у зарубіжних країнах, для визначення як доцільності їх запозичення, так і конструювання національної моделі соціальної держави.

Незважаючи на велику кількість наукових праць із даної проблематики, природа й сутність феномена соціальної держави у світовій науці тлумачиться неоднозначно і навіть для визначення поняття використовується недостатньо диференційований ряд – “соціальна держава”, “соціальна правова держава”, “держава добробуту”, “держава соціальних послуг” тощо. Досі відсутні загальноприйнятні уявлення про функції соціальної держави, механізми їх реалізації, її інститути, умови формування та динаміку, а окремі теорії заперечують сам феномен соціальної держави. Дослідники, висвітлюючи проблематику соціальної держави, по-різному сприймають як саму теорію, так і механізми її реалізації, що зумовлює необхідність певної уніфікації поглядів на соціальну державу.

У світовій науці й практиці, з одного боку, помітна криза концепта соціальної держави, а з іншого – небажання відмовлятися від її запровадження, але модернізувавши, адаптувавши до умов глобалізації та соціально-економічних, демографічних, політичних викликів. Із цього впливає важливість дослідження зарубіжних моделей соціальної держави під кутом зору їх модернізації для конструювання вітчизняної моделі соціальної держави з урахуванням світових тенденцій, що допоможе запобігти помилкам, які призвели до сучасного кризового стану соціальної держави.

За останні десятиліття фахівці (А. Готье, Ж. Делор, К. Еспінг-Андерсен, А. Сапір та ін.) виділили низку моделей, які відрізняються обсягом пільг та обґрунтуванням права на їх отримання, фінансуванням і організацією; вони методологічно базуються на різних ідеологіях і підходах до розв'язання соціальних проблем. У вітчизняній політичній думці сформувалося кілька підходів до класифікації моделей соціальної держави, представлені у дослідженнях О. Давидюка, Л. Ільчука, І. Козаченка, Р. Кузьменка, В. Намчук, В. Ніколаєвського, О. Новікової, А. Сивака, А. Сіленко, Л. Четверікової.

Сучасні концепції соціальної держави розвиваються у напрямках або її критики, або закликів до модернізації, протиставляються толерантні та критичні до соціальної держави підходи. Сучасні моделі соціальної держави віддзеркалюють нові тенденції у розвитку суспільства, пов'язані з глобалізацією, новими ринковими умовами, технологіями. Єдина цілісна теорія соціальної держави нині відсутня; відмінності у підходах стосуються насамперед ступеня та меж державного втручання, масштабів соціально-забезпечувальної діяльності держави.

Причинами кризи сучасних моделей соціальної держави, які зумовлюють потребу їх модернізації є: соціальні (ослаблення впливу профспілок, релігійних громад, індивідуалізація стилів життя, втрата колективної ідентичності); ресурсні (перерозподіл енергоресурсів і енергетичні проблеми); економічні (глобалізація, інтернаціоналізація, вільний рух товарів та послуг, швидкий розвиток сектора послуг при скороченні традиційних сегментів індустріальної економіки); фінансові (вільний рух капіталу, інфляція, рецесія); проблеми на ринку праці (мобільність робочої сили, міжнародна конкуренція трудових сил, розвиток нових форм праці та неформальної зайнятості, міграційні потоки, зростання рівня освіти жінок і активізація їх кар'єрного росту); соціокультурні (висока цінність самовизначеності та індивідуальної свободи, зміна сімейної моралі); технічні (науково-технічний і медичний прогрес); демографічні (зміна вікової структури населення); політичні (неоліберальна ідеологія, рекомендації впливових міжнародних експертних організацій); гендерні (подальша емансипація, зміна партнерських відносин і сімейних форм життя).

Конституційно закріплюються нові підходи, за якими *соціальна держава забезпечує лише основні потреби людини (інфраструктура, прожитковий мінімум, освіта, охорона здоров'я), а людина сама повинна дбати про себе та свою сім'ю, що втілюється у концепції "трудої держави", "держави, яка сприяє праці", "держави соціальних інвестицій", "моделі запобіжної держави" та ін.*

В умовах економічної кризи, глобальних викликів ХХІ ст. держава не в змозі брати на себе повну відповідальність за добробут особи, а у межах принципу субсидіарності перекладає частину функцій на бізнес, інститути громадянського суспільства. Оскільки світовою тенденцією є відмова від ідеї держави загального добробуту, коли утверджується європейська тенденція до формування сервісної держави, що гарантує найнеобхідніші соціальні права, то назріла необхідність наповнити сучасне розуміння й визначення соціальної держави новими конструктами ("забезпечення екологічної безпеки", "заохочення конкуренції та розвитку особистої ініціативності громадян щодо забезпечення власного добробуту", "розвиток соціального партнерства", "активна взаємодія з інститутами громадянського суспільства" тощо), а найголовнішим завданням сучасної соціальної держави стає забезпечення максимально сприятливих умов для самореалізації особистості. Такий підхід став результатом переосмислення ролі держави у соціальному захисті, посилення

глобалізаційних тенденцій, що зумовило перспективність моделі соціальної держави, яка активізує, котра приходить на зміну класичним моделям.

Тенденцією XXI ст. є, з одного боку, розширення каталогу соціальних прав людини та громадянина, а з іншого – переформатування функцій держави щодо їх забезпечення. Адже держави дедалі більше орієнтуються на соціальну підтримку лише нужденних, на стимулювання ініціативи людини у забезпеченні свого добробуту, розвиток соціального та людського капіталу. Це може дістати конституційне закріплення, наприклад, обов'язок працездатних осіб щодо трудової діяльності в обмін на соціальну допомогу. Реформи соціальної сфери в багатьох соціальних державах свідчать про чітку спрямованість на звуження спектра дії соціальної держави, стимулювання активності та відповідальності громадян за забезпечення добробуту, призупинення розширення соціальних функцій (і відповідно державних витрат), позаяк вони стають непосильними для державних бюджетів і неефективними, з точки зору потреб суспільства. Головним змістом соціальної держави поступово стає створення умов для саморозвитку працездатної особи, насамперед через трудову активність. Центр ваги соціальної держави переноситься на сприяння виникненню якнайбільшої кількості ефективних робочих місць, сприяння самостійному підприємництву та іншим формам трудової активності громадян.

Наприклад, традиційні риси скандинавської моделі змінюються під впливом чинників внутрішньодержавного та міжнародного розвитку, конвергенції ідеологій. Аналіз соціальних реформ шведського уряду Ф. Райнфельда, доводить, що трансформація класичної соціал-демократичної моделі соціальної держави відбувається у напрямку до ліберальної моделі, котра активізує працездатну особу.

В основі реформування А. Меркель моделі соціальної держави ФРН (корпоративістська) – зниження прибуткових податків, створення умов для самореалізації особою своїх здібностей, стимулювання власної ініціативи громадян щодо піднесення добробуту, а на державу ж покладається обов'язок коригувати збої у ринковому механізмі.

Законодавче закріплення орієнтації на особисту відповідальність за самозабезпечення, підвищення конкурентоспроможності працездатного населення, перенесення центру ваги з надання соціальної допомоги на створення умов для максимально повного використання потенціалу працездатних громадян є стратегічною лінією реформування американської моделі соціальної держави.

Отже, нині намітився спільний тренд у розвитку моделей соціальної держави: з одного боку, скорочення соціальних програм, прагнення до підвищення їх економічної ефективності та віддачі, а з іншого – розширення соціального партнерства, децентралізація влади, посилення регіональних (усередині країни) і місцевих органів. При цьому відбувається зміна ролі як держави, так громадянина: останній постає не лише як об'єкт соціальної політики держави, а й як активний її суб'єкт, користувач і виробник соціальних послуг.

На нашу думку, при типологізації моделей соціальної держави необхідно враховувати конвергенцію ідеологій під впливом глобалізації та індивідуалізації. Класичні політичні парадигми лібералізму, консерватизму та соціалізму видозмінюються, сучасний політичний процес фіксує їх зближення, що видозмінює класичні моделі соціальної держави. Намітилася тенденція до взаємовпливу ліберальної, соціалістичної та консервативної ідеологій, в результаті класичні моделі соціальної держави (ліберальна, корпоративна, соціал-демократична) трансформуються у неоліберальну, корпоративно-ліберальну

(консервативно-ліберальну), соціал-демократично-ліберальну; активізація ліберальної складової пояснюється впливом глобалізації.

За часом появи виділяємо класичні (усталені, традиційні) моделі, які видозмінюються, взаємопереплітаються, і неомоделі соціальної держави (зокрема, ті, які формуються у посттоталітарних державах Центральної та Східної Європи, проекти єдиної соціальної моделі ЄС тощо), які ще не підтвердили готовність до ефективного впровадження в умовах глобалізаційних викликів, перебувають на організаційній стадії, демонструють суперечливі, непослідовні кроки.

За співвідношенням активності держави та ініціативності громадян у вирішенні соціальних проблем, виділяємо патерналістський, класичний та тип соціальної держави, що активізує.

Посилення індивідуалізму, економічної конкуренції, відхід від соціальної солідарності, соціальної єдності актуалізує питання про вплив глобалізації на стабільність соціальних держав. Оскільки процес глобалізації пов'язаний із "розмиванням" економічних кордонів, вільним переміщенням капіталів, товарів, робочої сили, то виникають проблеми у реалізації трудових і соціальних прав, ускладнюється діяльність представницьких органів працівників. Необхідні гарантії того, щоб людські та соціальні цінності визначали характер і темпи економічної глобалізації, але поки що відсутня чітка концепція соціальної держави в умовах глобалізації. На часі створення "нової архітектури" добробуту, в якій особлива увага приділялася б вирішенню соціальних проблем не стільки за рахунок соціальних виплат певного типу, скільки їх профілактики.

Один із активно дебатованих нині проектів – реформування соціальної держави у державу солідарності, де був би баланс між правами й обов'язками громадян, їх свободою та відповідальністю; допомога держави надається лише тим, хто сам надає соціальну допомогу (наприклад, ініціативи британського прем'єр-міністра Д. Камерона щодо санкцій до багатодітних сімей, в яких жоден із батьків не працює, активізації безробітних на громадських роботах тощо) [1, с. 407].

Усі сучасні моделі соціальної держави передбачають відмову від політики соціального забезпечення на користь активізації зайнятості, самозадоволення життєвих потреб, стимулювання соціального капіталу через інвестування науки й освіти, генерування соціального капіталу, підвищення кваліфікації працездатного населення як чинника зменшення соціальної нерівності. Світовою тенденцією є відмова від ідеї загального добробуту, утвердження сервісної держави та гарантування найнеобхідніших соціальних прав [3, с. 9]. В умовах економічної кризи, глобальних викликів ХХІ ст. держава не в змозі брати на себе повну відповідальність за добробут особи, а в межах принципу субсидіарності перекладає частину функцій на бізнес, інститути громадянського суспільства.

В епоху глобалізації зростає роль держави всередині країни як гаранта соціальної, політичної та макроекономічної стабільності, допомоги найбільш постраждалим групам населення, захисту від насильства, злочинності, що набувають глобального характеру, захисту довкілля, законності. Тому відмовлятися від подальшого впровадження моделі соціальної держави неприпустимо. Ця модель має відповідати таким вимогам: підтримка, стимулювання власної ініціативи, підприємливості, продуктивної праці людини; підвищення трудової мотивації; посилення соціальної відповідальності людей за власне соціальне забезпечення та соціальної відповідальності підприємств; економічна ефективність не повинна бути

самоціллю, а “олюднюватися” соціальною справедливістю й екологічною збалансованістю; інвестування в материнство, дитинство та знання; реформування пенсійного забезпечення, стимулювання зайнятості осіб пенсійного віку, інвалідів (пільги роботодавцям); активне залучення державою до виконання соціальних функцій інститутів громадянського суспільства та бізнесу; захист неринкових соціальних сфер (екологія, освіта, духовне життя тощо). **Підвищення якості життя, усунення соціальної диференціації неможливо досягти виключно економічними засобами, позаяк вони містять суттєву соціокультурну складову [1]. Людські ресурси в моделі соціальної держави мають розглядатися як базові ресурси, а відповідальність за ефективність сучасної моделі соціальної держави покладається у рівних частках на державу, бізнес, неурядові організації, громадянське суспільство у цілому й окремих громадян.**

Формування моделі соціальної держави в Україні перебуває на старті, нормативна база із цих питань має суттєві прогалини, у цілому відсутні концептуальний і нормативний елементи концепції соціальної держави. *Конституційна норма про соціальну державу є швидше орієнтиром, ніж реальністю. Не сформоване інституціональне середовище соціального партнерства, відсутній кількісно значущий середній клас та ініціатива знизу, українське суспільство є далеким від європейських етичних принципів, які й є фундаментом прав, добробуту та людської гідності, не розвинене громадянське суспільство, невисокий рівень політико-правової культури, спостерігається певна безсистемність законодавства. Формування національної моделі соціальної держави ускладнюється демографічними проблемами, втратою цінностей знань і праці, глибоким соціальним розшаруванням, високою поляризацією доходів тощо.* Держава зосереджує увагу не на активній соціальній політиці, створюючи умови для продуктивної праці, а на пасивній, матеріально підтримуючи мало-забезпечених.

Незважаючи на спільні риси у цивілізаційному розвитку з іншими країнами, Україна має свій історичний шлях становлення соціальної держави. На відміну від Заходу завдання формування соціальної державності актуалізувалося не на міцному фундаменті права, а за нестабільності та правової розрегульованості. Необхідно конструювати вітчизняну модель соціальної держави на основі чіткої моделі, яка б окреслила ступінь втручання держави в соціально-економічні процеси, механізм розподілу та перерозподілу суспільних благ, міру відповідальності людини та держави.

Копіювання Україною конкретних зарубіжних моделей не є перспективним, позаяк відсутні передумови для їх ефективного впровадження, а також модернізуються усі класичні моделі, *адаптуючись до викликів сьогодення та стрімкого інноваційного розвитку.* Нині окреслюється перспектива такої моделі соціальної держави, яка активізує, стимулює, заохочує позадержавні інститути, утверджує субсидіарність, звужуючи при цьому власні функції. Громадяни у такій моделі уже не виключно споживачі соціальних благ, а й їх виробники, надавачі.

У вітчизняній моделі соціальної держави має по-новому розподілятися відповідальність між державою, суспільством і громадянами, позаяк зростає роль особистої відповідальності особи за свій добробут. Завданням такої моделі є активне інвестування в людину, її потенціал; **створення умов для саморозвитку особи, насамперед через трудову активність;** попередження соціальних негараздів, а не їх пом'якшення. Водночас необхідно врахувати специфіку соціальної структури українського суспільства (значний відсоток осіб похилого

віку, велика кількість неповних сімей тощо). Загальносвітова тенденція полягає в тому, що соціальна держава зобов'язана забезпечувати тільки основні потреби людини і не допускати утриманських настроїв, поглиблювати у свідомості громадян особисту відповідальність за поліпшення умов свого життя.

Завданням вітчизняної моделі соціальної держави має стати не подолання бідності, а сприяння механізмам висхідної соціальної мобільності, формування соціального ліфту для всіх груп населення. Сучасна модель соціальної держави має виступити соціально-політичним арбітром у відносинах між соціальними верствами; в її основі – кодифіковане соціальне законодавство, розвинене громадянське суспільство, соціально відповідальний бізнес. Проте нині в Україні поки що неможливо перекласти на громадянське суспільство та соціально відповідальний бізнес частину соціального тягаря, створити систему соціального партнерства.

При визначенні моделі соціальної держави в Україні слід відмовитися від всеохопного патерналізму та концепту держави загального добробуту і відповідно утвердити як у теорії, так і у практичній діяльності новий принцип соціальної політики: держава надає та гарантує найнеобхідніші соціальні гарантії найбільш нужденним. При цьому модерна соціальна держава зобов'язана виступити головним суб'єктом реалізації соціальних інвестицій у розвиток освіти, охорони здоров'я, культури.

Модель вітчизняної соціальної держави, на нашу думку, доцільна як соціально-запобіжна, що активізує соціальний капітал, по-новому розподіляє відповідальність між державою, суспільством і громадянами, залучає, стимулює останніх, підвищує значення особистої відповідальності громадян за свій добробут, інвестує в людський капітал, створює умови для саморозвитку особистості через трудову активність, здійснює соціальне інвестування й арбітрування. Ця модель передбачає забезпечення державою лише основних потреб людини при одночасному посиленні відповідальності особи за власний добробут, а також запровадження спеціального індексу для оцінки ступеня соціальної відповідальності компаній, щорічний соціальний звіт компаній. Рисами моделі є: піднесення значимості знань; консолідація влади, бізнесу та громадськості у вирішенні соціально значимих питань; підвищення якості людського потенціалу; стимулювання розвитку корпоративної відповідальності, підвищення соціальної відповідальності бізнесу; соціальний діалог роботодавців і працівників, розвиток системи соціального партнерства; позиціонування громадянина як споживача, виробника, надавача соціальних благ; впровадження у соціальну сферу європейських принципів ефективного урядування; екологічне стимулювання (бізнесу та громадян).

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Снівак В.* Політико-правовий та соціокультурний виміри глобалізації. К.: Логос, 2011.
2. *Хома Н.* Моделі соціальної держави: світовий та український досвід. К.: Юридична думка, 2012.
3. *Чиркин В.* Общечеловеческие ценности и современное государство // Государство и право, 2002. № 2. С. 5–13.

MODEL OF THE WELFARE STATE IN THE FORMATION NEW SOCIOCULTURAL REALITY

Nataliya Khoma

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska st., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kchoma@mail.ru*

The processes of formation and development of the welfare state institute and its models are being researched. The principal scientific approaches to the understanding of the welfare state phenomenon have been analyzed. The role of the welfare state as a legal constitutional institute has been grounded. The peculiarities of foreign models of the welfare state caused by modernization processes have been elucidated. The typology of modern social models has been suggested, the modern political concept of welfare state models has been created. The main tendencies in the development of the welfare state under the circumstances of modern globalization challenges have been defined. The parameters of the long-range national welfare state model have been traced on the basis of the analysis of the Ukrainian welfare state formation processes.

Keywords: welfare state, welfare state model, social law, globalization.

МОДЕЛЬ СОЦИАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В УСЛОВИЯХ ФОРМИРОВАНИЯ НОВОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Наталья Хома

*Львовский национальный университет им. Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, Львов, 79000, Украина,
e-mail: kchoma@mail.ru*

Раскрыты особенности зарубежных моделей социального государства, обусловленные процессами модернизации. Типологизированы современные социальные модели, создан современный политологический концепт моделей социального государства. Определены основные тенденции развития социального государства в условиях современных глобализационных вызовов. На основе анализа процессов становления социального государства в Украине намечены параметры перспективной национальной модели социального государства.

Ключевые слова: социальное государство, модель социального государства, социальные права, глобализация.

Стаття надійшла до редколегії 10.01.2014

Прийнята до друку 20.01.2014

УДК 141.7:32.001

ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНОГО ДИСКУРСУ, ЙОГО ОБМЕЖУВАЛЬНИХ МЕХАНІЗМІВ ЩОДО ВІДТВОРЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЧУЖИНЦЯ У МІШЕЛЯ ФУКО

Андрій Гарбадин

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

Доведено, що специфіка розуміння чужинця Мішелем Фуко напряму впливає із його досліджень дискурсивних практик. Показано, що М. Фуко окрім всього дотримується позиції, згідно з якою виробництво дискурсу в суспільстві має підконтрольний характер. В політичному вимірі буття людини та на рівні відповідного дискурсу також виявляють себе процедури виключення. Досліджено специфіку функціонування цих процедур, шляхи і форми творення ними чужинця. Охарактеризовано процес формування чужинця на сучасному етапі, в умовах дискурсивності означення соціально-політичних практик.

Ключові слова: політичний дискурс, чужинець, влада, дисципліна.

Специфіка розуміння чужинця Мішелем Фуко напряму впливає із його досліджень дискурсивних практик. Сам дискурс, на відміну від Ж. Деріди, М.Фуко розуміє ширше, ніж текстологічну формацію, включаючи до його аналізу і позатекстологічні чинники, оскільки письмо звільнилось від статусу виразника смислу, що означає, “що письмо є грою знаків, впорядкованою не стільки своїм означуванням змістом, скільки самою природою позначуваного” [4, с. 17]. Ця знакова гра відбувається за межами тих правил, які визначають внутрішню логіку письма. Таким чином, специфіка простежування чужинця у політичному дискурсі полягатиме передусім у відкритті простору його існування, а не у реконструкції досвіду його існування, оскільки остання загалом проблематична в умовах дискретного підходу до дійсності на дискурсивних практиках загалом – “при тому статусі, яким володіє поняття письма сьогодні, не йдеться, насправді, ні про жест писати, ні про позначення того, що хтось начебто хотів сказати” [4, с. 17].

В такому контексті доцільно згадати концепт смерті автора М. Фуко. Суть його полягає у твердженні: автор – це не просто елемент дискурсу, а спосіб його організації, функція класифікації, розмежування і протиставлення. Він упорядковує множину текстів. Нарешті, “ім’я автора функціонує, щоб охарактеризувати певний спосіб буття дискурсу” [4, с. 21]. У політичному дискурсі це зображено через тематичне структурування словесних практик, покликаних забезпечити певну ієрархічну стратифікацію висловлювань, виробити низку індикаторів, що визначають їх доцільність та вартість, відповідним чином визначивши і ті положення, що виходять за межі такої логіки функціонування дискурсу. Така поза-межевість і є середовищем утворення чужинця.

Відповідна організація дискурсивних практик, зокрема й у їх політичній інтерпретації, зберігає їх тематичну (здебільшого, навіть ідеологічну) єдність, редукуючи відмінність на основі принципів еволюції до «допустимої похибки». Такий підхід сприяє подоланню протиріч ще й через те, що наявність ідейного центру дискурсу уможливорює організацію навколо нього навіть і взаємовиключних речей.

М. Фуко, окрім всього, дотримується позиції, згідно з якою виробництво дискурсу в суспільстві має підконтрольний характер – “у будь-якому суспільстві виробництво дискурсу одночасно контролюється, піддається селекції, організовується і перерозподіляється з допомогою деякого числа процедур, функція яких – нейтралізувати його владні повноваження і пов’язані з ними небезпеки, приборкати непередбачуваність його події, уникнути його такої повноправної, такої загрозливої матеріальності” [3, с. 51]. Евристичний потенціал дискурсу небезпечний для політичних інститутів, носіїв владних повноважень, саме через наявність владних можливостей у самого дискурсу, тому його контроль такий необхідний.

У політичному вимірі буття людини, саме політичному, а не політологічному, та на рівні відповідного дискурсу також виявляють себе процедури виключення. Саме функціонування цих процедур і створює чужинця. Найбільш очевидно із них є – заборона. Сама специфіка функціонування політичного дискурсу передбачає те, що говорити можна не все – завжди є ціла схема правил і процедур, що визначають і порядок висловлювання, і тематику його наповнення, обставини, що йому передують, а також чинник суб’єкта, оскільки компетентність та статусний фактор також важливі. “Табу на об’єкт, ритуал обставин, привілейоване чи виключне право суб’єкту, що говорить, – тут ми маємо справу з дією трьох типів заборон, котрі пересікаються, посилюють одна одну чи компенсують, утворюючи складну мережу, котра неперервно змінюється” [3, с. 51–52].

Іншою процедурою виключення є розмежування і відкидання. Їх дія відбувається на основі протиставлення бінарних конструктів. М. Фуко це ілюстрував через співвідношення розуму і божевілля. У політичному дискурсі прикладів можна навести безліч. Скажімо, вирахування чужинця із політичного дискурсу відбувається як артикуляція неможливості репрезентації ним тієї позиції, що буде корисною більшості, адже остання, згідно з демократичними засадами, має повне право визначати напрям руху такого дискурсу.

Третьою процедурою М. Фуко вважає опозицію істинного і хибного – “звичайно, якщо розташуватися на рівні висловлювання, усередині якого-небудь дискурсу, то поділ між істинним і хибним не виявиться ні довільним, ні схильним до змін, пов’язаних із якимись інституціями, ні насильницьким. Але якщо взяти іншу точку відліку, якщо порушити питання про те, якою була і якою вона постійно є, проходячи через всі наші дискурси, – ця воля до істини, яка пройшла через стільки століть нашої історії ... ми побачимо тоді, можливо, як вимальовується щось схоже саме на систему виключення (систему історичну, піддану змінам, інституційно примусову)” [3, с. 55]. Про третю систему виключення М. Фуко говорив найбільше – на його думку, впродовж сторіч дві перші зводились саме до третьої. Вони пронизані тим, що він називає «волею до істини», яка і визначає третю процедуру. По суті, ця-от “воля до істини” і блокує розгортання справжнього дискурсу, у сенсі переплетення висловлювань, будуючи їх відповідно до певної логіки, навколо певного принципу центрування – «істинний дискурс, який обов’язковістю своєї форми позбавлений від бажання і звільнений від влади, не може розпізнати волю до істини, яка його пронизує; а воля до істини, в свою чергу, – та, яка давно вже нам себе нав’язала, – така, що істина, яку

вона волисть, не може цю волю не катуляти» [3, с. 58–59]. Отже, перед нами постає тільки істина, фактично універсальна у своїй суті, а дискурс зводиться до обігрування різним чином, відповідно до прикметності дискретності, у якій він виникає, лише її сторін, без можливості на зміну її змістової складової. У політичному дискурсі на різних історичних етапах такими істинами виступали держава, громадянство, національність, які непрямим впливом і створювали чужинця.

Окрім зовнішніх, дискурс передбачає і внутрішні процедури виключення – “це – процедури, котрі діють радше як принципи класифікації, впорядкування, розподілу, так ніби цього разу йшлося про те, щоб приборкати інший вимір дискурсу: його подія і випадковість” [3, с. 59]. Вони утворюють дисципліну. Остання є не просто сумою всього того, що може бути істинно викладене у дискурсі, а швидше внутрішнім порядком його розгортання, що забезпечує впорядкованість смислопотоків, з одного боку, і блокування випадковості, впливу події, відповідним чином, і прояву чужинця.

Окрім цього, М. Фуко виділяє і третю групу процедур виключення, які він систематизує під рубрикою визначення умов приведення дискурсу у дію, а також через нав’язування індивідам певних правил, доступ до яких буде відкрито не кожному охочому. Це ще один вимір утворення чужинця – таке собі статусне визначення і структурування висловлювань індивідів, коли навіть наявність спільних правил, нехай і в упереджених, не гарантує рівної можливості у їх застосуванні – “на цей раз йдеться про прорідження суб’єктів, що говорять: у порядок дискурсу ніколи не вступить той, хто не задовольняє певні вимоги або ж від початку не має на це права” [3, с. 69]. Остання фраза особливо прикметна тим, що тут згадуваною є наявність права на висловлювання, що вже свідчить про упереджений статус дискурсу, особливо політичного, зважаючи на засадничі підвалини його функціонування. Це постає доказом того, що не всі сфери політичного дискурсу є відкритими – диференціація особливо яскраво виявляє себе у тих питаннях, що так чи інакше зачіпають владні інститути, або ж можуть нести у собі загрозу до зміни владних диспозитивів. Більш відкритими є ті сфери дискурсу, які мають громадянський характер, адже їх предметна результативність практично не здійснюватиме фіксованого впливу на механізми владного функціонування.

Найбільш поверхневою, відтак, і простежуваною формою таких систем обмеження Мішель Фуко вважає ритуал. Останній передбачає кваліфікацію, якою повинні володіти суб’єкти для висловлювання, адже діалогізм, закладений у дискурсі, вимагатиме від них чіткої позиції, сформованої визначеним типом самого висловлювання. Будь-яка форма суперечності такій кваліфікації уже робить із суб’єкта чужинця. Також “ритуал визначає жести, поведінку, обставини, і всю сукупність знаків, котрі повинні супроводжувати дискурс; він, нарешті, фіксує передбачувану або осудну дієвість слів – їх дію на тих, до кого вони направлені і межі їх примусової сили” [3, с. 71]. Політичний дискурс складно відділити від ритуалу. Останній вирізняє суб’єктів, особливі риси, що їх характеризують, заодно й визначаючи чужинця, що не вкладається в цю логіку. Також важливо наголосити на нетотожності чужинця і маргінала у цьому аспекті, адже існування останнього передбачає функціонування політичного дискурсу, зважаючи на потребу показової надмірності тієї позиції, що не вміщується у “волю до істини”, яку він артикулював. Чужинець має свою позицію, яку неможливо звести через бінарний конструкт у цей допустимий мінімум похибки.

Прикладом політичного дискурсу в цьому контексті може бути політична доктрина, оскільки вона здатна пов’язати суб’єктів висловлювання із їх конкретними типами, ви-

мірами вияву конкретного бачення політичних явищ, разом із цим наклавши заборону на всі інші можливості його інтерпретації. До цього слід додати ще й горизонтальний рівень комунікації, яка розкриває пов'язаність суб'єктів між собою і потребує використання цілком конкретних висловлювань. Отже, політична доктрина здатна зберегти навколо себе прихильників і створити протиставлення на чужинця як такого, що виходить за межі згаданого дискурсу, не поділяючи тих висловлювань, які її утворюють – «доктрина виконує подвійне підпорядкування: суб'єктів, що говорять, – певним дискурсам і дискурсів – певній групі, принаймні віртуальній, індивідів, що говорять» [3, с. 74].

Коли одиничні особливості зводяться до понять, які «цементують» засадничі підвалини дискурсу, з метою його раціоналізації, то сам дискурс із центру світоглядної побудови світу зміщується на периферію, позбуваючись свого евристичного нахилу. Натомість центром стає вже вибудована позиція, відпрацьована і висловлена, здатна лише стратифікувати, ієрархізувати все навколо себе. Це якраз стає помітним на прикладі політичної доктрини. «І якщо все, нарешті, може прийняти форму дискурсу, якщо все може бути сказаним і дискурс може говоритися про все, – то це тому, що всі речі, виявивши свій сенс і обмінявшись ним, можуть повернутися в своє безмовне внутрішнє, у свідомість самих себе» [3, с. 78]. Фуко слушно відзначає: «Дискурс – це завжди не більше, ніж гра. Гра письма в першому випадку, читання – у другому, обміну – в третьому, і цей обмін, це читання, це письмо завжди мають справу тільки зі знаками. Потрапляючи, таким чином, у категорію означуваного, дискурс анулюється у своїй реальності» [3, с. 77–78]. Практично неможливо говорити про вільну дискурсивність, коли йдеться про принципи структурування і групування. В цьому контексті можна зробити висновок, що саме наявність чужинця й уможливорює дискурс, політичний зокрема, тоді ж коли його виносять за межі різноманітними механізмами уникання, то доцільно говорити про керованість і відповідність владному функціонуванню дискурсу, чи його залежності якійсь над-ідеї, що його і структурує.

Усе сказане вище ставить певні вимоги перед дослідженням дискурсу. М. Фуко їх вирішує за допомогою ряду принципів. По-перше, це принцип перевертання, який полягає у відмові від фігур дисципліни, автора, «волі до істини». По-друге, це принцип скінченності – неможливо говорити про безперервність дискурсу, його незмінність та еволюційне наростання евристичної міці, оскільки «дискурси потрібно розглядати як скінченні практики, які перехрещуються, іноді стають сусідами один одному, але також і ігнорують або виключають один одного» [3, с. 79]. По-третє, принцип специфічності – не ідеалізувати світ на виміри його прояву, які становлять предметну активність дискурсу, не намагатись знайти прихований зміст його інтенсивних означень. По-четверте, правило зовнішнього – «іти не від дискурсу до його внутрішнього і прихованого ядра ... але, беручи за висхідну точку сам дискурс, іти до зовнішніх умов його можливості, до того, що дає місце для випадкової серії цих подій і що фіксує їх межі» [3, с. 80].

Регулятивний принцип аналізу, згідно з позицією М. Фуко, має базуватись на таких чотирьох поняттях: поняття події, поняття серії, поняття регулярності, поняття умови можливості; «вони протиставляються, відповідно, подія – творчості, серія – єдності, регулярність – оригінальності й умова можливості – значенню» [3, с. 80]. Фундаментальним поняттям, яке необхідно розглядати під час аналізу політичного дискурсу, є саме чужинець, оскільки він як концепт цілком вміщується у наведені вище правила дослідження, тоді як поняття свідомості і неперервності втратили свою актуальність. Варто лишень поглянути

на доктринальні варіації дискурсивності політичної думки ХХ століття у їх тоталітарному вимірі, щоб у цьому переконатись.

Одним із варіантів розгляду такого дискурсивного підходу у дослідницькому доробку Мішеля Фуко є аналіз влади. Відразу ж варто наголосити, що М. Фуко досліджує саме поняття влади, без огляду на її понятійне розмежування на політичну, економічну, соціальну. Зважаючи на це, акцент у нашому дослідженні зроблено саме на інтерпретації влади на сучасному етапі – оскільки весь її історичний аспект розгляду надто обширний для формату одного дослідження. Розуміння влади на сучасному етапі якраз чітко екстраполюється на специфіку політичного дискурсу.

Паноптична влада якнайтонше характеризує специфіку сучасного суспільства з його страхами та проблемами – тероризм, асоціальність, маргінальність – усе це тільки і долається через таку ненасильницьку видимість, адже часи тотального насилля, видимих загроз і кривавих протестів уже минули. Відтепер загроза чатує у найсіріших прощарках суспільства – і вже немає явних характеристик протиправності. Лиш «всевидюче око» здатне уловити та ліквідувати загрозу. По суті, паноптикон – це демократичний аналог “Старшого Брата”. Видимий контроль – найдосконаліший. Відчуття тотальної простежуваності діє сильніше за організований нагляд, бо жодних гарантій спокою немає, усе видимість заспокоює і виводить із себе. Різниця лиш у розташуванні щодо порядку “правильності”.

Загалом відмінність паноптикону від усіх попередніх варіантів дисциплінарної влади полягає у таких характеристиках:

1. Функціональна інверсія дисциплін. Якщо колись вони мали негативний статус – їхня роль полягала у нейтралізації небезпек, прямому втручанні та обмеженні життя людини, то тепер їх значення суто позитивне і передбачає збільшення корисності індивідів.
2. Розмноження дисциплінарних механізмів. Механізми контролю постійно поширюються, діляться, спеціалізуються, проникають у всі сфери буття людини. Також зростає інституційне розгалуження спостережень і контролю.
3. Державний контроль над дисциплінарними механізмами. Це зрозуміло – повинна бути центральна інституція, вежа паноптикону, яка би здійснювала контроль за дисциплінарними механізмами. А також держава є центральним елементом спостереження і контролю з боку влади.

Здебільшого, дисципліну не можна ототожнювати ні з інститутом, ані зі статусом людини, ні з апаратом, це тип влади, нове наповнення суті її механізмів, що покладається, засновується на сукупності тактик та стратегічних наповнень, що своєю чергою, ґрунтуються на ідеї контролю. Як зазначає М. Фуко, “наше суспільство – суспільство нагаду, а не видовища” [2]. На місце показової величі влади приходять її видима відсутність, невидима усюдисущість. Влада тепер тотальна в силу того, що її неможливо простежувати. І ця мовчазна сила нагаду набагато дієвіша – адже, злившись із позитивною необхідністю власного буття у свідомості людини вона фактично позбавляє останнього способів самовиведення із контрольованості.

І наостанок доцільно навести специфіку становлення дисциплінарного суспільства з огляду на історичну процесуальність (у єдності юридичних, політичних, наукових чинників), виведених Фуко:

- 1) Варто стверджувати, що дисципліни постають техніками, які покликані впорядковувати людські життя і їх множинності. Однак особливість дисципліни полягає у тому, що “вона намагається ввести тактику влади, яка відповідає трьом критеріям: використання влади має бути максимально дешевим (заощадливим); дії цієї соціальної влади повинні бути максимально сильними і поширюватись якнайдалі без провалів і прогалин; і нарешті, “економічний” ріст влади має бути пов’язаний із виробництвом апаратів (навчальних, військових, промислових, медичних), всередині яких влада відбувається; коротше кажучи, потрібно одночасно збільшувати як послух, так і корисність усіх елементів соціальної системи” [2].
- 2) Паноптична модальність влади сукупно з усіма її механізмами напряму не залежить, не є наслідком інституційної системи політико-юридичних відносин, однак вона не є абсолютно незалежною – “суспільний договір можна розглядати як ідеальну основу права і політичної влади; паноптизм виступає як поширена повсюди техніка примусу” [2].
- 3) Окремо ці техніки мають власну історію, проте на сучасному етапі розвитку влади вони перетинаються, взаємодоповнюються і підсилюють одна одну.

Отже, сучасна стратегія влади постає у механізмах дисциплінарності. Саме дисципліна допомагає перетворити людей у об’єктів на основі різних сфер її буття – від медицини до політики. Дисциплінарність забезпечує нормалізацію у функціонуванні суспільно-державної системи – через дискурси, що ґрунтуються на співвідношенні влади-знання.

Водночас слід зауважити, що М. Фуко визначає і деяке зміщення акцентів у сучасній стратегії влади, що свого часу підмітив і Ж. Дельоз. На його думку, “і дисциплінарні суспільства, в свою чергу, увійшли у стадію кризи, звільняючи поступово місце для нових сил ... тепер ми вже не живемо у дисциплінарному суспільстві, ми не є більше такими” [1, с. 26].

На зміну дисциплінарності приходять контроль. Це вже повністю абсолютизація сутності паноптизму – дисциплінарні інституції типу сім’ї, освітніх закладів, в’язниць постійно реформуються, між ними стираються межі у сенсі дисциплінарної замкненості. Більше не потрібно дисциплінувати громадянина – він під постійним контролем, відповідно дисциплінування – виключно його особистий пріоритет. Людині властиво тепер самій себе дисциплінувати, володіючи при цьому фікцією свободи – свободи власного вибору.

Контроль – це модуль нової дійсності влади, якого характеризує небувала не-статичність, постійна змінюваність своєї структурної складової, а також і видозміни внаслідок надчутливої реакції на зміни знання. Саме влада як контроль – оце і є результат співвідношення влади та знання на сучасному етапі розвитку суспільства та держави.

Владу слід розуміти як стратегію функціонування специфічних механізмів контролю та організації соціально-політичного виміру буття людини. Саме таке трактування влади розкриває її специфіку у політичному вимірі.

Фактично влада уподібнюється політичному у сенсі її дисемінованості – владу також важко простежити поза її конкретними механізмами прояву, поза замкненістю архіву її розгляду. Влада – як стратегія – розмита, розпорошена, розсіяна у всіх соціально-політичних відносинах. Вона наповнює функціонуванням розгалужену систему соціально-політичних відносин. Влада стає не замкненим концептом у такому значенні, а сукупністю механізмів, що корелюються відповідно до стратегій власного функціонування, специфіка яких рухлива, постійно змінювана, згідно зі специфікою знання.

Владу вже складно інтерпретувати як вольовий акт, що здатен проводити позицію індивіда всупереч ще комусь. Втратила свою актуальність така схема бінарності, чужинець при якій був просто елементом пригнічення завжди на боці, що зазнав поразки. Також не слід перебільшувати важливість локальних мереж впливу, як-от державних ЗМІ – «холодні війни», здебільшого, теж у минулому. Епоха Інтернету знімає такі локальні німби влади. Натомість пріоритетним стає саме цей невлловимий контроль, право на знання, не як універсалію, а як стратегію проникнення в обізнаність існування індивіда. Останній перетворюється на чужинця за умов, коли такі правила гри напряму його обмежують або ж сприяють посиленню індивідуалізації, зокрема через втрату політичної ідентифікації у будь-якій можливій її формі.

Підсумовуючи варто відзначити, що нами досліджено особливості становлення чужинця у межах політичного дискурсу, згідно з позицією М. Фуко. Такий простір розгортання свідчить не про його реконструювання у межах цих практик, а про первинність розгляду саме дискурсивних практик, специфіка функціонування яких і створює умови для утворення феномену чужинця через владні процедури виключення, присутні у будь-якій дискурсивній формації, політичній зокрема. Особливість простежування чужинця у політичному дискурсі, за таких умов, полягатиме у відкритті простору його існування, а не у реконструкції досвіду його існування, оскільки остання загалом проблематична в умовах дискретного підходу до дійсності на дискурсивних практиках.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Делёз Ж. Переговори. СПб.: Наука, 2004.
2. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы // <Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С.
3. Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С.

FEATURES OF POLITICAL DISCOURSE, ITS RESTRICTIVE MECHANISMS WITH REGARD TO REPRODUCE THE PHENOMENON OF ALIEN BY MICHEL FOUCAULT

Andriy Garbadyn

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: garbadin@gmail.com*

The specific of understanding by Michel Foucault directly derived from his research discursive practices were proven. It is shown that in addition to all Foucault holds the position according to which the production of discourse in society is controlled by nature. In the political dimension of being human and the appropriate level of discourse also manifest themselves exclusion procedure. The specific operation of these procedures, ways and means of creating

them alien. Characterize the process of forming an alien at present, in terms of definition of discursive socio-political practices.

Keywords: alien, political discourse, power, discipline.

ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА, ЕГО ОГРАНИЧИТЕЛЬНЫХ МЕХАНИЗМОВ ПО ВОСПРОИЗВЕДЕНИЮ ФЕНОМЕНА ЧУЖОГО У МИШЕЛЯ ФУКО

Андрей Гарбадын

*Львовский национальный университет им. Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: garbadin@gmail.com*

Доказано, что специфика понимания чужого Мишелем Фуко напрямую вытекает из его исследований дискурсивных практик. Показано, что М. Фуко кроме всего придерживается позиции, согласно которой производство дискурса в обществе имеет подконтрольный характер. В политическом измерении бытия человека и на уровне соответствующего дискурса также проявляют себя процедуры исключения. Исследована специфика функционирования этих процедур, пути и формы создания ими чужого. Охарактеризован процесс формирования чужого на современном этапе, в условиях дискурсивности определения социально-политических практик.

Ключевые слова: политический дискурс, чужой, власть, дисциплина.

Стаття надійшла до редколегії 31.01.2014

Прийнята до друку 17.02.2014

УДК 341.231.14:342.727

СПІВВІДНОШЕННЯ ІНДИВІДУАЛЬНИХ ТА КОЛЕКТИВНИХ ПРАВ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ І ЗАХИСТУ СВОБОДИ ВИРАЖЕННЯ ПОГЛЯДІВ

Андрій Мельник

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

Окреслено новітню тенденцію зростання ролі колективних прав людини і зокрема, в сфері свободи вираження поглядів. Проаналізовано міжнародно-правове розуміння індивідуальних та колективних прав людини та реалізацію цих прав в контексті свободи вираження поглядів. Виокремлено нових суб'єктів колективних прав у сучасному глобалізованому суспільстві. Виокремлено нових суб'єктів колективних прав в сучасному глобалізованому суспільстві. Проаналізовано характер суперечностей які виникають між індивідуальними та колективними правами в процесі забезпечення і захисту свободи вираження поглядів і можливі шляхи їх вираження.

Ключові слова: індивідуальні права, колективні права, права людини, свобода вираження поглядів.

Право на свободу вираження поглядів і переконань зафіксоване в основних міжнародних деклараціях, Конвенціях ООН, Європейського Союзу та базується на сучасних індивідуалістичних концепціях людини та суспільства. Однак тенденція переходу до більш колективного існування, яка диктується стратегією виживання людства як такого, поява під впливом глобалізації і комунікативно-інформаційної революції нових колективних суб'єктів міжнародного права (етнонаціональні, мережево-корпоративні спільноти, людство як інтегральна цілісність) спонукає до розширення змісту права на свободу вираження поглядів за рахунок включення в нього, так званих комунікативно-колективних благ [4, с. 352], користувачами яких є колективні суб'єкти. У цих правах ті чи інші етнонаціональні та культурні спільноти утверджують свободу думки й переконання через свою культуру, мовну та релігійну самобутність. Так, Ю. Тищенко зазначає, що звернення до питання колективних прав національних меншин, етнічних груп у конституціях європейських країн розпочалося після Другої світової війни [14].

Питанням співвідношення індивідуальних та колективних прав присвячено низку досліджень українських і зарубіжних науковців: П. Рабіновича, Ю. Тищенка, Т. Ковальнової, С. Римаренка, Н. Ковалко, О. Гьофе, А. Карті, Т. Модуд та ін.

Передовсім необхідно подати визначення поняття індивідуального та колективного права. Так, Т. Ковальова говорить, що **“ті права, якими особа може користуватися незалежно від інших осіб, належать до індивідуальних, а ті, реалізація яких можлива лише**

групою осіб, а не окремим індивідом, відповідно є колективними” [9, с. 83]. Натомість Н. Ковалко стверджує: “Індивідуальні права є природними, невідчужуваними і непорушними, які притаманні індивіду від народження та можуть бути реалізовані як індивідуально, так і колективно. Водночас колективні права не є природними за походженням, оскільки набуваються в міру усвідомлення спільнотою своїх специфічних інтересів та реалізуються виключно групою осіб” [8, с. 211].

Диференціюючи колективні та індивідуальні права, О. Гьофе зауважує: “Насправді індивідуальні права стосуються власних благ, таких як життя, або власність. Кожна людина може самостійно користуватись цими благами, тож саме в неї їх можуть і відняти, тобто вбити її або пограбувати. На відміну від цього, колективне право, приміром, право на власну мову може бути реалізоване лише в спільноті: мову засвоюють та використовують в межах мовної спільноти, спираючись на її багатство, створене спільною практикою” [4, с. 352].

Низка авторів відносять до колективних суб’єктів міжнародного права передовсім людство в його інтегральній цілісності [13, с. 572], консолідовані групи діаспор і національних меншин у межах Євросоюзу, які сформувалися під впливом потужних міграційних процесів, тобто так звані мережеві спільноти. Також у деяких роботах порушується проблема міжнародної правосуб’єктності транснаціональних компаній та адміністративно-територіальних одиниць.

Доповнення суб’єктного складу міжнародного права правосуб’єктністю окремих спільнот є цілком законним. Права людини як родової істоти без розгляду її інтегрального зв’язку з колективною особою не можуть самі собою уособлювати ідею абсолютної справедливості. Як засвідчують події на Близькому Сході, абсолютизація ідеї захисту прав людини в їх відірваності від суверенних прав етнопонаціональних спільнот фактично гальванізували драматичні події в Іраку, Лівії, Сирії. Тому цілком можна погодитись з А. Карті, що “поставити права людини у центр міжнародного права означає повністю відійти від самої суті проблеми, з якою має стикнутися міжнародне право, а саме – як та чому співвідносяться колективні особи у міжнародному суспільстві. Уся сучасна будівля міжнародного права, тенденція до так званого глобального конституціоналізму та верховенства індивідуальних прав людини ґрунтуються на демонізації життя у колективі та товаристві на користь абсолютизації автономії індивідуальної особи, чий сакральний характер полягає саме у тому факті, що він залишається повністю захищеним від прискіпливого розгляду. У такий спосіб міжнародне право не вірно розуміє себе, отже наразі відчужується від себе” [15, с. 552].

Зіткнення індивідуальних прав і свобод із колективними правами, які культивуються у неєвропейських суспільствах стали чи не найбільшим випробуванням для європейської системи правозабезпечення і правозахисту. Відомо, що до останнього часу європейська система взаємовідносин індивіда та спільноти з морально-правового погляду ґрунтувалася в своїй основі на концепції індивідуальної свободи, відповідальності, яка виключає поняття колективної совісті, колективної відповідальності.

Але як було вже сказано, наростання в сучасному глобалізованому світі примату “загального цілого”, колективного над індивідуальним є очевидним фактом з яким необхідно рахуватися. Узагальнюючі реальні факти, дослідник інформаційних комунікацій М. Делягін констатує, що людський розвиток підійшов до відмови від самостійності особистості, що було досягнуто епохою Просвітництва, за допомогою повтору стереотипу лиха, людство повертається до більш колективного існування [5, с. 22].

Тому перед правозахисними інституціями постає досить серйозна юридично-правова проблема, – як гармонійно скорелювати права окремої особистості з правами групи, наприклад національної меншини в умовах еміграції? Як показує практика, нерідко проекти по реалізації групових прав та інтересів ведуть до ущемлення прав осіб, які до цієї групи не відносяться, надмірної етнізації суспільної свідомості, соціальної сегрегації. Більше того трапляється, що під захистом колективних прав виправдовуються порушення прав окремої людини, зокрема його право бути інакшим, право на відкритість іншим спільнотам і цінностям. Зокрема зафіксовані непоодинокі випадки в турецькій меншині ФРН вбивства батьками доньок за їхню спробу самовиразу, самоідентифікації як члена Європейської спільноти.

Особливо сильна групова солідарність і пов'язане з нею небажання до корекції колективних інтенцій у напрямку міжкультурної толерантності спостерігається в маргіналізованих групах мусульманських общин Євросоюзу. Зіткнення мусульманського звичаєвого права з нормами індивідуального і публічного континентального права Євросоюзу неодноразово приводило до драматичних правових колізій, особливо в сфері зіткнення свободи слова, свободи вираження поглядів, які є давно нормою для корінного жителя Європейських країн, з колективним правом мусульманської общини «ума» на «свободу віровизнання». Про це з тривогою заявила у своїй колективній доповіді група провідних фахівців із Ради Європи.

“Зрештою, свободі – зокрема свободі самовираження поглядів – загрожує інша група осіб, точніше, чутливість людей, які вимагають приборкати цю свободу з поваги до їхніх власних релігійних переконань, або заповітних символів. Уперше ця важлива проблема постала в Європі під час “справи Руді” 1989 р... Однак набагато резонанснішою подією у 2005–2006 рр. стала публікація у данській газеті непоштивих коміксів або карикатур із зображенням самого Пророка Аллаха. Отже, існує небезпека, що основна свобода – тобто свобода вираження – може стати розмитим поняттям через палке бажання певних елітарних сил Європи запобігти подальшому відчуженню великої меншини або через їхню боязнь спровокувати акти насильства. Уявний конфлікт між свободою самовираження і свободою віровизнання, а також відсутність згоди щодо межі свободи самовираження таки загрожують деяким найзаповітнішим Європейським цінностям” [7, с. 34–36].

У світі існують різні підходи до забезпечення і захисту колективних прав національних меншин. Якщо їх узагальнити, то один із них – це детальна регламентація їхніх прав у тому числі свободу самовираження, свободу віросповідання, з розписаними механізмами їх реалізації. Це такі країни як Австрія, Італія, Угорщина. А друга – інша крайність, коли колективні права не визначаються зовсім і забезпечуються в рамках загальних прав людини. Причинами небажання багатьох країн надавати меншинам колективні права виходило з побоювання блокувати ріст їхньої національної, правової самосвідомості в напрямку вимоги їх суверенізації, небажання стимулювати національні меншини як активних суб'єктів міжнародного права.

Однак наявний досвід свідчить, що надання меншинам права на утвердження свого культурного і мовного самовираження, своєї самобутності отриманих у межах національного законодавства зазвичай не загрожують суверенітету держави.

Виходячи з цього, у ст. 1 Декларації ООН про права осіб, що належать до національних меншин або етнічних, релігійних і мовних меншин сказано: “Держави охороняють на їхніх відповідних територіях існування і самобутність національних або етнічних, культурних, релігійних і мовних меншин, заохочують створення умов для розвитку цієї самобутності”

[3]. У статті прямо вказується на визнання державами колективних прав меншин на існування і самобутність.

Право на самовираження, культурну самобутність, надане в новій декларації про права осіб, що належать до національних меншин в повному об'ємі проімплементовано сучасним законодавством України. Згідно ст. 6 ЗУ "Про національні меншини в Україні" (2003 р.) держава гарантує всім національним меншинам права на національну культурну автономію [2]. Ці права передбачають користування у навчанні рідною мовою чи вивчення рідної мови в державних навчальних закладах або через національні культурні товариства розвиток національних культурних традицій, використання національної символіки, відзначення національних свят; сповідування своєї релігії; задоволення потреб у літературі, мистецтві, засобах масової інформації створення національних культурних і навчальних закладів та будь-яку іншу діяльність, що не суперечить чинному законодавству.

Окрім того, Конституцією України гарантовано захист прав і свобод на самовираження, мовних та національно-культурних аспектів колективних прав. Зокрема, ст. 10 забезпечує права української нації, корінних народів та національних меншин; ст. 12 захищає національно-культурні аспекти діаспори; ст. 53 гарантує забезпечення правом вивчення рідної мови національних меншин.

Тобто, концепція колективних прав задекларована на найвищому державному рівні. Але далі стоїть проблема як знайти міру справедливого наділення групи особливими правами. Принцип вирішення цієї проблеми один колективні права меншин не можуть підпорядковувати собі індивідуальні права, які б не були традиції цієї чи іншої спільнот.

Проблеми ще й полягають в тому, що розуміє суб'єкт права під поняттям колективних прав. Вимагаючи визнання колективних прав він повинен виходити з того, що такі права є не сумою індивідуальних прав, а становлять якісно рівень їх захисту. З точки зору сучасної соціальної епістемології характерною рисою колективних спільнот є їхня сумісна інтенційність, що втілюється в "колективності" спільноті, "інтерперсональності", груповому характері ментальних станів [11, с. 4].

Інтенція колективних суб'єктів права на спільну діяльність, єдині цінності носять емерджентний характер, тобто не є похідною від індивідуальних властивостей індивідів, що діють, висловлюються, маніфестують свої погляди. Для пояснення цього аспекту спільних дій і висловлювань епістемологи і приваблюють поняття про спільне віросповідання, колективні інтенції, спільні цілі, зобов'язання, права, колективні переваги.

Корпоративний характер діяльності глобальної і регіональної спільноти, які ґрунтуються на прийнятті спільного зобов'язання, передбачає взаємну відповідальність учасників взаємодії за інтенції та дії один одного, тобто націленість на ті чи інші соціокультурні цінності є колективною, тому і відповідальність за здійснення дії та зобов'язання їх здійснення збігаються [11, с. 7].

Деякі дослідники права диференціюють корпоративні і колективні права. Якщо корпоративні права – це права групи, які захищають усіх осіб, що входять до її складу, то колективні права – це права осіб, що можуть поширювати й захищати загалом групу, яку вони складають, прикладом перших могли бути право народів на самобутність, маніфестації етнонаціональної, мовної, культурної самобутності.

Наприклад, мовні декларації, вислови, заяви представників арабських меншин в країнах Євросоюзу носять характер взаємозобов'язань заявника і релігійної спільноти «уми».

Догматична директива релігійної общини передбачає соціальне зобов'язання того, хто слухає, робить так, як вимагає той, хто говорить. Такого типу солідаризм з його надмірною сугестивністю визначає і крайній фанатизм і безстрашність асоціальної поведінки ісламського екстремізму на теренах Європи.

Із викладеного висновується, що подолання конфліктності між правами людини, окремої особистості і колективними (солідаристськими) правами різного рангу спільнот можливе лише на основі такої міжнародної правової системи яка б поєднувала соціально-юридичний механізм забезпечення прав людини (“механізм охорони”, “механізм відновлення порушених прав”, “механізм виховання”) із системою правових вимог у соціально продуманих діях програм вирішення, а головне запобігання соціальних конфліктів в тім числі, в плані правового захисту свободи вираження поглядів.

Вирішення конфлікту між правами людини і колективними правами меншин на теренах Євросоюзу, США очевидно лежить, в першу чергу, в руслі соціально-економічної, соціально-культурної політики, зокрема, стосовно імміграції.

Виявилось помилковою глобалізаційна експансія побудови загальноцивілізаційного чи європейського дому, через безконтрольне і механічне змішування різних культур, установок, принципів життя і смерті в єдиному просторі без відповідної науково обґрунтованої експертної, в тому числі, і правової підготовки. Це в певній мірі і торкається владних структур в Україні, які превентивно поки не стали заздалегідь вибудувати соціально-правову, соціокультурну стратегію натуралізації потоків мігрантів, які неминуче не оминуть й Україну.

Щоб існувати легітимно нація повинна бути конституйованою так щоб і національні меншини, індивіди, які її складають та інші групи могли чути одні одних. Це потребує взаємозв'язку, взаємосинергії. Тому будь-який законодавчо-правовий акт відносно колективних чи індивідуальних прав повинен уникати преференцій тим чи інших ідентичностям: етнічним, регіональним, конфесійним, забезпечивши достатній простір для духовно-креативного самовираження окремої особистості, гарантувавши право на її самобутність і транскультурність.

Згідно європейської ліберально-демократичної традиції колективні права різних спільнот, національних меншин не можуть підпорядковувати собі індивідуальні права, якими б не були традиції тої чи іншої спільноти. **“Якщо перевагу віддавати правам особи, ми розчинимо в них права націй: право на самовизначення, державу... Якщо ж ми вирішимо, що права народів вищі, то неодмінно прийдемо до дискримінації”** [16, с. 85]. Однак це може бути лише в тих випадках, де колективні (групові) цілі і засоби легко трансформуються в індивідуальні. Однак реально в суспільстві існує сфера дій, спрямованих на цілі та інтереси соціальних інститутів, спільноти як цілого, що не мають відповідності з індивідуальними цілями членів суспільства.

Спробуємо дослідити цей феномен на основі виявлення корелятивної співвіднесеності між правом окремої людини на свободу вираження поглядів і їх представленості в основних колективних правах етнонаціональних спільнот, таких як право користуватися рідною мовою, правом на створення і розвиток своєї національної масової культури, право на власну національну історію, історичну пам'ять, на національну ідентичність.

Стосовно вибору мови спілкування і поведінки в умовах України, то після прийняття Закону “Про регіональні мови” (Закон України “Про засади державної мовної політики” №5029 – VI) зріс ризик дискримінації на ґрунті мовної компетентності. Мовна компетент-

ність і поведінка в умовах дії цього закону стали більш гостро сприйматись як прояв лояльності до членів національних меншин. А з незнання, наприклад, російської чи угорської мови оцінюється на місцевому рівні “манкуртизм” і “рагулізм”. В результаті через призму колективного несприйняття зростає ризик відтіснення з престижних посад і неповноти в соціальному рості в частини осіб титульної нації, дискримінації в сфері національної освіти, мови, ведення судочинства.

Потреба відкриття україномовної школи чи гімназії в східних регіонах за цих умов перетворюється часто в непереможну юридично-правову адміністративну проблему, створюється парадоксальна ситуація, що найбільш дискримінованою у своїх правах на освіту стають представники саме титульної нації. Саме на недосконалість кон’юнктурно-заполітизований характер Закону “Про регіональні мови”, на необхідність його суттєвої корекції наголошується в аналітичному заключенні Венеціанської комісії.

Стосовно свободи вибору мови спілкування і поведінки в умовах створення і захисту нової української ідентичності, то ця проблема є стратегічною в побудові України, як демократичної і правової держави, і тут цілком можна погодитись з Є. Островським: “Що в сучасному світі ресурси мови і культури є більш важливими, ніж ресурси території” [12]. Не дивно, що такі сильні країни, як Великобританія, Франція, Німеччина не лише захищають власну мову, зокрема через систему законодавчо-правових норм на своїй території, вони просувають її в інші країни. І це робить її більш потрібною і в себе. Державна мова – це ціла модель власного суверенного світу, яка є непомітною, поки її не намагаються зупинити. Коли руйнується мовна складова національної ідентичності, руйнуються й інші складові. Завдяки зміні мовної картини нашої ментальності на користь мови сусідньої держави ми поступово занурюємося в систему чужих смислів, чужої ідентичності.

Більше того, саме після прийняття під тиском сусідньої держави і в угоду вузько регіональним кон’юнктурним інтересам вкрай недолугого Закону про регіональні мови зростає не тільки дискримінація на ґрунті мовної компетентності, але створюються потенційні умови для сепаратистських настроїв, загрози регіоналізації і федералізації країн. Подальше втягнення з вдосконаленням вказаного Закону буде тільки поглиблювати теоретичну і практичну юридично-правову суперечність цього Закону зі ст.14 ЄКПЛ про заборону дискримінації. Згідно цієї статті: “Користування правами та свободами, визнаними в цій Конвенції, має бути забезпечена без дискримінації за будь якою ознакою – статі, раси, кольору шкіри, мови, релігії, політичних чи інших переконань національного чи соціального походження, належності до національних меншин, майнового стану, народження, або за іншою ознакою” [1].

Необхідно зазначити, що застосування позитивної дискримінації є виправданим не лише для забезпечення фактичної рівності в мовних правах спільнот, але за певних історичних обставин є необхідним і в процесі реалізації їх культурних прав. Забезпечення єдиного культурного простору в Україні на основі створення і підтримки загальнонаціонального варіанту масової культури вимагає не просто недискримінації, формальної рівності, але і спеціальних заходів позитивної підтримки в культурних меншин в цьому питанні. Причому, коли ми говоримо про домінуючу масову культуру, ми маємо на увазі ту сукупність культурних цінностей та орієнтацій, які в державі рахують своїми домінуюча більшість.

Під домінуючою більшістю ми розуміємо не статистичну більшість громадян, а ту частину населення, яка реально має серйозні переваги в культурному житті країни. Такою перевагою порівняно з іншими меншинами, титульною нацією в силу історичних причин має

російськомовна частина населення, адже не секрет, що більшість ЗМІ, телерадіокомпаній, книгодрукування, як за кількістю так й ідейним спрямуванням зорієнтовані на обслуговування, в першу чергу, інтересів і смаків саме цієї частини населення держави.

Але найбільшою проблемою є те, що ідеологічна спрямованість нав'язувана російськомовному та україномовному населенню держави культура є абсолютно чужорідною йому за своїм смыслом. Як слушно зауважує Є. Островський: "Наша ідеологія вся імпортна, творчого начала немає, ідеологія лібералів узята із західних політологічних брошур і газет, комуністична з підручників істмату, платформа сучасних патріотів веде своє походження від давньоруської історії, причому досить приблизно розтлумаченої" [12]. З тієї пори пострадянське культурне середовище України, особливо в східних регіонах мало змінилось: воно ще більше занурюється в чуже, ми живемо в системі чужих смислів, нав'язуваних санкціонованим ззовні гуманітарних технологій.

Інструментарій, який здатний повернути нас до власних національних смислів не може ґрунтуватись на не правовому силовому розширенню одної культурної традиції за рахунок іншої. Для цього необхідно створювати нову модерну політичну націю, національно-масову культуру, яка б будувалася на літературі, мистецтві, кіно, телебаченні, які були б апологією не поразки, а національного успіху в досягненні європейських світових стандартів у космосі, нанотехнологіях, медицині, освіті, спорті, туризму.

Тобто маючи різні культурні орієнтації ідентичності слід не нав'язувати одне одному власну ідентичність, а створювати нову, яка стоятиме над двома ідентичностями, які весь час конфліктують. Спільнота стає єдиною нацією, коли вона здатна виробляти зближені матриці мислення і поведінки. Такою, на думку О. Донченко, повинна стати єдина ідеологічна матриця смислів солідарності, як фактор формування простору єдиної масової культури ідентичності і толерантності [6, с. 298].

Єдиною структурою, яка може ставити і вирішувати в правовому полі такого масштабу стратегічні завдання є держава, цілі інших суб'єктів просторово-часово обмежені і часто конфронтаційні. В міжнародно-правовому вимірі держава має достатньо юридичних регулятивів програмування, стимуляції, формування нової плюралістичної моделі національно-масової культури через механізм соціально-юридичного забезпечення. В системі цього механізму важливу роль відіграють "механізми охорони", "механізми відновлення порушених прав", "механізми виховання". Зокрема важливим правовим регулятивом для нормування і стимулювання національного телепростору в ч.1 ст. 10 Конвенції є положення, що право одержувати і поширювати інформацію і ідеї "не перешкоджає державам вимагати ліцензування діяльності радіомовних, телевізійних або кінематографічних підприємств" [1].

Згідно роз'яснень ЄС по правам людини, хоч право національної влади регулювати систему ліцензування зв'язано в своїй основі переважно з технічними питаннями, але, однак, це не означає, що ліцензовані міри не повинні не підпорядковуватись вимогам ч.2 ст.10 щодо обмеження, санкцій у випадку використання теле- і радіокомунікацій на шкоду здоров'я чи моралі територіальної цілісності і громадської безпеки.

Забезпечення умов реалізації, системи захисту права на свободу слова, самовираження етнонаціональних спільнот на пострадянському просторі, які стали незалежними державами має особливе значення для відстоювання їх суверенітету, їх ідентичності. Справа в тому, що процеси етнонаціональної глобалізації, національних ренесансів носять нелінійний характер, тобто відбувається з різною швидкістю і глибиною в різних регіонах, наштовхуючись

на цілеспрямований спротив з боку колишніх метрополій, які використовують інформаційну експансію, свободу вираження слова як основний засіб боротьби проти нових національних ідентичностей. Особливі зусилля зламу української ідентичності через інформаційну війну і побудови на цій основі нової євразійської ідентичності проявляє Росія. Україна намагається відірватися від дистресової ідентичності, в якій були «закодовані» історичні програші і невдачі.

Але монополізація основних ЗМІ, телебачення, преси російськими або проросійськими власниками національно-індиферентними бізнесовими структурами фактично стало програмуючим чинником зміни національної ідентичності. Це є очевидним з характеру меню, яке пропонується основними телерадіокомпаніями. Головний акцент робиться з орієнтацією на катастрофізм, негатив, безперспективність, меншовартість, низькопробну розважальність, націленість на східний варіант масової ерзац-культури, приниження національної гідності. Взяти хоча б книжкові описи О. Бузини із 100 тис. накладками, які є крайньою ступеню національної зневаги, блюзнірства над національними святинами і можуть кваліфікуватись як підрив національної безпеки, але поки ще офіційні владні структури мовчать, на відміну від керівництва Євросоюзу, який заявив свій протест проти неприкритої пропагандистсько-ідеологічної війни відносно країн пострадянського простору й України зокрема.

Вищевикладене дозволяє зробити висновок: у зв'язку із суперечливим характером розвитку глобалізації, яка супроводжується одночасно процесом наростання національних ренесансів, зростанням ролі етнонаціональних меншин, мережових спільнот у соціокультурних процесах країн і цілих регіонів спонукає до формування більш збалансованого підходу стосовно співвідношення між індивідуальними та колективними правами на свободу вираження поглядів у сучасному інформаційно-комунікативному суспільстві, що дасть можливість уникнути протистояння між індивідуальним та колективним у свідомості та правотворчості людства.

Список використаної літератури

1. Європейська Конвенція з прав людини з Протоколами №1, 4, 6, 7, 12 та 13, з поправками, внесеними відповідно до положень Протоколів №11 та 14 // http://coe.kiev.ua/projects/slc/chr_convention_ukr.pdf>.
2. Закон України “Про національні меншини в Україні” // ВВР, 1992. №36 // <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/2494-12>>.
3. Загальна декларація прав людини 1948 р. // http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_015>.
4. Гюфе О. Демократія в епоху глобалізації. К.: ППС-2002, 2007.
5. Делягин М. “Новые кочевники” воюют против России // Газета “Завтра”, 2011. №13 (905). <http://www.zavtra.ru/content/view/2011-04-1241/>>.
6. Донченко Е. Фрактальная психология: доглубинные основания индивидуальной и социентальной жизни. К.: Знання, 2005.
7. Жити разом: поєднання різноманіття і свободи в Європі ХХІ століття. Львів: Літопис, 2011.
8. Ковалко Н. Деякі аспекти співвідношення індивідуальних та колективних прав // Вісник Вищої ради юстиції., 2013. №2 (14). С. 209–214.

9. Ковальова Т. Індивідуальні і колективні мовні права: проблеми диференціації та реалізації // Теорія та практика державного управління. Харків, 2012. Вип. 4(39). С. 83–91.
10. Міжнародний Пакт про громадянські та політичні права (1976 р.) // http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/MU66003U.html>.
11. Навроцький В. Колективні ментальні поняття / В. Навроцький // Філософська думка, 2005. №2. С. 3–12.
12. Островский Е. Принуждение к новому русскому миру // Русский журнал // <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Prinuzhdenie-k-novomu-russkomu-miru>>.
13. Рабінович П. Основні права людства // Мала енциклопедія етнодержавства [НАН України. Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького]. К.: Довіра: Генеза, 1996.
14. Тищенко Ю. Шляхи гармонізації колективних та індивідуальних прав у процесі реалізації етнонаціональної політики // <http://old.niss.gov.ua/monitor/june2009/10.htm>>.
15. Carty A. International Legal Personality and the End of the Subject: Natural Law and Phenomenological Responses to New Approaches to International Law // MJIL. Vol. 6. №2.
16. Modood T. The Politic Multiculturalism in the New Europe. London, 1997.

CORRELATION INDIVIDUAL AND COLLECTIVE HUMAN RIGHTS IN THE CONTEXT OF PROMOTION AND PROTECTION OF FREEDOM OF EXPRESSION

Andriy Melnyk

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: melnyk@gmail.com*

Outlined the recent growth trend as a collective human rights and in particular in the field of freedom of expression. The analysis of the international legal understanding of individual and collective human rights and the implementation of these rights in the context of freedom of expression in this article. New subjects of collective rights in the contemporary globalized society are determined. It has been analyzed the nature of the contradictions that arise between individual and collective rights in the process of ensuring and protecting freedom of expression and the possible ways of expression.

Keywords: individual rights, collective rights, human rights, freedom of expression.

СООТНОШЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ И КОЛЛЕКТИВНЫХ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ОБЕСПЕЧЕНИЯ И ЗАЩИТЫ СВОБОДЫ ВЫРАЖЕНИЯ ВЗГЛЯДОВ

Андрей Мельник

*Львовский национальный университет им. Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: melnyk@gmail.com*

Определено новую тенденцию роста роли коллективных прав человека и в частности, в сфере свободы слова. Осуществлен анализ международно-правового понимания индивидуальных и коллективных прав человека и реализацию этих прав в контексте свободы слова. Отмечены новые субъекты коллективных прав в современном глобализированном обществе. Проанализирован характер противоречий возникающих между индивидуальными и коллективными правами в процессе обеспечения и защиты свободы слова и возможные пути их выражения.

Ключевые слова: индивидуальные права, коллективные права, права человека, свобода выражения мнения.

Стаття надійшла до редколегії 20.10.2013

Прийнята до друку 25.11.2013

ПСИХОЛОГІЯ

УДК: 159.973

ДИФЕРЕНЦІЙНА ДІАГНОСТИКА ДІТЕЙ З АУТИЗМОМ: ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Катерина Островська

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Дорошенка, 41, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: katerynaostrova@gmail.com*

Проведені дослідження психологічних особливостей аутичних дітей та дітей з розумово відсталістю за стандартною методикою визначення дитячого аутизму CARS і нейропсихологічним методом О. Лурії. Несподіваним результатом було встановлення певного рівня аутизму в дітей із розумовою відсталістю, що дозволяє припустити, що аутистичні симптоми притаманні різним розладам розвитку у дітей. Використовуючи дискримінантний аналіз до експериментальних результатів, отриманих за методиками CARS та О. Лурії, було встановлено найважливіші параметри, які спостерігаються при діагностуванні аутизму. Показано, що для адекватної диференціації дітей із спектром аутистичних порушень необхідні високі значення за такими шкалами як критичність, загальне враження, емоційна реакція, адаптація до змін, рівень активності, взаємодія з людьми, вербальна та невербальна комунікація та низькі значення за такими шкалами як тест на предметний гнозис, коректурна проба, використання предметів, наслідування, адекватність, інтелектуальний розвиток і тривожність.

Ключові слова: розлади спектру аутизму, розумова відсталість, діти, діагностика.

1. Вступ

Діагноз розлади спектру аутизму (РСА) досить часто трапляється в педіатричній практиці [6]. Перші епідеміологічні дослідження стосувалися діагнозу “дитячий аутизм”, який зустрічався у 4-5 випадках на 10 000 осіб [8]. З розширенням клінічного фенотипу та вдосконаленням методів діагностики ці показники зросли до 10-20 випадків на 10 000 людей [5]. Тобто, в загальному спостерігається тенденція до зростання частоти фіксації РСА у клінічній практиці. Це пов’язано з покращенням діагностики, а також встановленням чітких діагностичних критеріїв відмежування аутизму від інших захворювань.

Діагностика аутизму має спиратися на діагностичні критерії МКХ-10 та DSM-IV, які багато в чому подібні. Як у DSM-IV, так і в МКХ-10 аутизм розглядається не як захворювання з визначеною етіологією і патогенезом, а як синдром із атиповими поведінковими порушеннями та ознаками деформованого загального розвитку, що призводять до глибокої інвалідності та неможливості самостійного функціонування.

До 80-х років минулого століття у вітчизняній практиці діагноз “аутизм” був відсутній. Всіх осіб з аутистичним спектром відносили здебільшого до шизофреній чи інших клінічних діагнозів. Тому питання диференціації аутизму від інших захворювань залишається й надалі

актуальним. Це питання широко досліджується останнім часом [9; 11–13]. Дані статті присвячені диференціації аутизму від розумової відсталості. Таким аспектам присвячена значна кількість робіт. Наприклад, С. Мейер зі співавторами [7; 9] оцінював осіб з аутистичним спектром та розумовою відсталістю, використовуючи Playground Observation Checklist. Основною рисою, що вказує на відмінність між цими двома категоріями хворих, на думку С. Мейера, є соціальна компетентність. Діти з аутизмом мають значні порушення у цій сфері, тоді як діти з розумовою відсталістю як і здорові діти практично не відрізняються [9]. Однак, це не є таким очевидним, якщо працювати з особами з істотною розумовою відсталістю та високим рівнем аутизму [10]. Вони також не мають розвинених соціальних компетенцій, то ж питання диференціації діагнозів значно ускладнюється.

Розумова відсталість – це загальне інтелектуальне функціонування нижче середнього рівня, що супроводжується суттєвими обмеженнями в адаптації в певних сферах діяльності, наприклад самообслуговуванні, роботі, збереженні здоров'я та забезпеченні безпеки. Таким чином, розумову відсталість визначають через поняття вчинків та інтелекту (згідно з визначенням DSM-IV) [1; 11].

В МКХ-10 про розумову відсталість йдеться в розділі F7, де розумова відсталість визначається як стан затриманого чи неповного розвитку психіки, який передовсім характеризується порушенням здібностей, що проявляються в період дозрівання і забезпечують загальний рівень інтелектуальності, тобто когнітивних, мовленнєвих, моторних та соціальних здібностей. Відсталість може розвиватися з будь-яким іншим психічним чи соматичним розладом чи виникати без нього.

Метою проведення нашого дослідження є визначення відмінностей у рівнях виконання завдань, які містяться у методиках нейропсихологічного дослідження за О. Лурією та шкалі тестів розумового розвитку А. Біне – Т. Сімона, дітьми з аутизмом та дітьми з розумовою відсталістю. Ми вважаємо, що отриманий результат дасть змогу в подальшій діагностиці дітей з аутизмом диференціювати їх від дітей, хворих на розумову відсталість, шляхом врахування власне тих шкал, в яких ми побачимо суттєві відмінності. Також це дослідження дасть нам можливість визначити особливості когнітивного розвитку дітей з аутизмом, що, своєю чергою, сприятиме покращенню складання корекційних та реабілітаційних програм для дітей з аутизмом.

2. Методика досліджень

Дослідження проводилося з дітьми шкільного віку першої в Україні експериментальної школи, де офіційно провадять навчання дітей з аутизмом. Крім того, у цій школі навчаються діти з розумовою відсталістю та діти з мовними проблемами. Для дослідження було вибрано 50 дітей з офіційно встановленими діагнозом “спектр аутистичних порушень” та 56 дітей з розумовою відсталістю.

У дослідженні були використані такі методи:

- 1) Шкала Біне-Сімона для визначення рівня розумового розвитку.
- 2) Метод нейропсихологічного дослідження за О. Лурією для визначення рівня психофізичного розвитку.
- 3) Метод CARS для визначення рівня аутизму.

Серед використаних методик окремого пояснення потребує застосування нейропсихологічного дослідження за О. Лурією [3; 4]. У нашій роботі ми провели

дослідження за допомогою таких частин методики: орієнтування, адекватність, критичність, коректурна проба, проба на реципрокну координацію, проба на умовну реакцію вибору, проба на динамічний праксис, проба на копіювання простих фігур, проба на позу пальців та оральний праксис, проба на предметний та акустичний гнозис, проба на впізнавання просторово орієнтованих простих фігур та проба на впізнавання емоцій. Передбачалося, що це дослідження дасть змогу визначити особливості когнітивного розвитку дітей з аутизмом, що, своєю чергою, сприятиме покращенню складання корекційних та реабілітаційних програм.

Отримані результати оброблялися статистичними методами. Відповідно, був проведений порівняльний, факторний, дискримінантний та кореляційний аналіз для інтерпретації результатів та отримання об'єктивних висновків.

3. Результати експерименту та їх обговорення

3.1. Порівняльний аналіз

Провівши дослідження за методикою А. Біне – Т. Сімона, з метою визначення рівня психічного розвитку досліджуваних нами дітей з аутизмом та розумовою відсталістю, ми отримали такі результати: у більшості дітей з аутизмом середні показники психічного розвитку були нижчими від біологічного віку в межах від 4 місяців до 12 років 10 місяців. При цьому варто взяти до уваги, що особливістю дизонтогенезу при аутизмі є спотворений психічний розвиток (за класифікацією К. Лебединської) [2]. Це означає, що за деякими параметрами розвитку у дітей з аутизмом наявні як акселеративні зони розвитку, так і зони ретардації.

У дітей з розумовою відсталістю середні показники психічного розвитку були нижчими від біологічного віку в межах від 2 років 9 місяців до 6 років 9 місяців. При розумовій відсталості, за класифікацією К. Лебединської, дизонтогенез має характер недорозвитку з переважаючими процесами ретардації за всіма параметрами психічного розвитку.

Цікавим виявився факт щодо показників рівня аутизму. Ми досліджували рівень аутизму за методикою CARS – Childhood Autism Rating Scale (Шкала оцінювання дитячого аутизму) Е. Шоплера, Р. Рейхлера, Б. Ренера як у дітей з аутизмом, так і у дітей з розумовою відсталістю. Ми отримали такі результати: зі всіх досліджуваних нами дітей 53% показали низький рівень аутизму, 42% – середній і 5% – високий (рис. 1).

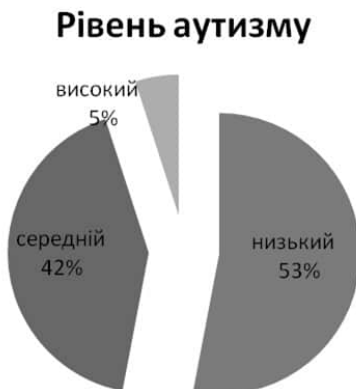


Рис. 1. Загальні показники рівня аутизму

Серед дітей з розумовою відсталістю було виявлено 91% таких, що мають низький рівень аутизму, 9% дітей із середнім рівнем аутизму (рис. 2).



Рис. 2. Показники рівня аутизму у досліджуваних із розумовою відсталістю

Такі результати дають підставу припустити два ключові моменти щодо практичного застосування нашої роботи:

1. Встановлення діагнозу із спектру аутизму не є завданням однозначним та остаточно розробленим.
2. Рівень аутизму (набір аутистичних симптомів) може проявлятися у дітей при різних розладах психічного та неврологічного характеру.

Також ми провели нейропсихологічне дослідження за методикою О. Лурія й отримали такі результати:

1. 80% досліджуваних із діагнозом аутизм показали високий рівень загального розвитку, а 20% – середній.
2. 60% дітей з аутизмом показали високий рівень за шкалою дослідження рухів і дій, а 40% – середній.

Таблиця 1

Порівняння параметрів двох груп досліджуваних (РСА – розлади спектру аутизму та РВ – розумова відсталість)

	РСА		РВ	
	Mean	Std.Dev.	Mean	Std.Dev.
1	2	3	4	5
Орієнтація	1.10	0.10	0.63	0.09
Адекватність	1.30	0.17	0.86	0.1
Критичність	1.45	0.17	0.81	0.08
Коректурна проба	1.90	0.20	2.45	0.26
Резипрокна координація	1.50	0.18	2.13	0.29
Здатність робити вибір	2.10	0.27	2.18	0.29
Динамічний праксис	1.35	0.12	1.90	0.20
Копіювання простих фігур	1.35	0.14	1.63	0.12
Показування пальцем	1.45	0.18	1.59	0.19
Оральний гнозис	1.00	0.10	1.00	0.14

Закінчення табл. 1

1	2	3	4	5
Предметний гнозис	1.00	0.11	1.63	0.12
Слуховий гнозис	1.45	0.15	1.13	0.16
Просторові фігури	1.55	0.15	2.09	0.25
Розпізнання емоцій	1.50	0.11	2.22	0.22
Загальне враження	1.42	0.17	1.15	0.13
Рухи та дії	1.48	0.18	1.67	0.19
Гнозис	1.27	0.12	1.81	0.22
Соціальна взаємодія	2.30	0.27	1.40	0.13
Наслідування	1.70	0.15	1.63	0.16
Емоційна реакція	2.35	0.26	1.59	0.15
Властивості тіла	2.10	0.24	1.86	0.23
Використання предметів	1.90	0.20	1.36	0.19
Адаптація до змін	2.00	0.26	1.04	0.15
Зорова реакція	2.20	0.24	1.72	0.16
Слухова реакція	2.00	0.27	1.36	0.19
Чутливість	1.55	0.17	1.09	0.20
Тривожність	2.20	0.25	1.63	0.15
Вербальне мовлення	2.70	0.27	2.04	0.22
Невербальна комунікація	2.30	0.25	1.81	0.26
Рівень активності	2.55	0.29	1.50	0.15
Інтелектуальний розвиток	2.55	0.24	2.72	0.260
Загальне враження	2.30	0.24	1.27	0.16
Вік	7.90	2.63	10.3	2.24
Психологічний вік	4.17	1.33	5.68	2.26

3. 50% дітей з аутизмом показали високий рівень при дослідженні гнозису, 10% – середній, 40% – низький.
4. 64% дітей із розумовою відсталістю показали високий рівень загального розвитку, 9% – середній та 27% – низький рівень розвитку.
5. 27% дітей з розумовою відсталістю показали високий рівень за шкалою дослідження рухів і дій, 37% – середній та 36% – низький.

Таблиця 2

Результати факторного аналізу параметрів аутичних дітей

1	Factor loading (Varimax normalized)		
	Фактор 1	Фактор 2	Фактор 3
Група	2	3	4
Орієнтація	-0.25	0,76	0,46
Адекватність	0.43	0.12	0,61
	0.49	0.04	0,52

Закінчення табл. 2

1	2	3	4
Критичність	0.51	0.15	0.61
Коректурна проба	0.66	-0.27	-0.01
Резипрокна координація	0.78	-0.22	0.17
Здатність робити вибір	0.67	-0.01	0.31
Динамічний праксис	0.86	0.06	-0.07
Копіювання простих фігур	0.93	0.13	-0.11
Показування пальцем	0.67	0.05	0.22
Оральний гнозис	0.79	0.26	0.06
Предметний гнозис	0.62	-0.31	0.39
Слуховий гнозис	0.71	0.31	0.19
Просторові фігури	0.86	-0.02	-0.07
Розпізнання емоцій	0.91	-0.11	-0.01
Загальне враження	0.62	-0.01	0.53
Рухи та дії	0.94	0.08	0.17
Гнозис	0.92	-0.06	0.08
Соціальна взаємодія	-0.48	0.33	0.61
Наслідкування	0.29	0.05	0.56
Емоційна реакція	-0.17	0.47	0.45
Властивості тіла	0.54	0.36	0.22
Використання предметів	0.09	0.81	0.07
Адаптація до змін	-0.33	0.82	0.07
Зорова реакція	0.43	0.72	0.10
Слухова реакція	-0.01	0.67	0.10
Чутливість	0.12	0.79	-0.34
Тривожність	-0.29	0.65	-0.18
Вербальне мовлення	0.43	0.68	0.12
Невербальна комунікація	0.62	0.51	0.42
Рівень активності	0.10	0.68	0.25
Інтелектуальний розвиток	0.67	-0.02	0.19
Загальне враження	0.04	0.87	0.25
Вік	0.01	0.24	0.61
Психологічний вік	0.60	0.33	0.44

6. 27% дітей із розумовою відсталістю показали високий рівень розвитку при дослідженні гнозису, 18% – середній рівень та 55% – низький.

Такі результати дослідження дають нам підставу припускати, що когнітивний розвиток дітей з аутизмом є вищим, ніж у дітей з розумовою відсталістю, що є наслідком наявності великої кількості у спотвореному дизонтогенезі зон з акселеративним та нормальним рівнем розвитку у дітей із аутизмом.

Таблиця 3

Результати дискримінантного аналізу параметрів аутичних дітей

	Класифікація функцій	
	PCA P=.47	PB P=.52
Методика О. Лурія		
Адекватність	0.14	2.30
Критичність	0.69	-4.5
Коректурна проба	2.21	4.49
Використання предметів	0.62	-0.31
Методика CARS		
Загальне враження	11.4	-8.1
Соціальна взаємодія	34.8	5.2
Наслідування	-24.2	3.2
Емоційна реакція	5.1	4.4
Використання предметів	-36.4	4.1
Адаптація до змін	47.0	11.1
Тривожність	-14.8	5.4
Вербальна комунікація	14.8	0.9
Невербальна комунікація	22.8	-10.9
Рівень активності	25.7	6.9
Інтелектуальний розвиток	-6.3	21.2

Порівняльний аналіз дослідження показує, що у порівнянні з розумово відсталими дітьми з дітей з аутизмом значно гірше розвинені такі якості (за методикою CARS): взаємини з людьми, емоційна реакція, використання об'єктів, адаптація до змін, зорова та слухова реакція, боязкість, вербальна комунікація, рівень активності. Ці критерії свідчать про наявність у дітей із аутизмом так званої аутистичної тріади. У них порушені емоційна реакція, налагодження соціальних контактів, наявні стереотипні дії. Також ми спостерігаємо погану адаптацію дітей з аутизмом до змін та підвищений рівень боязкості і нервозності у порівнянні із дітьми з розумовою відсталістю (див табл.1).

Згідно з порівняльним аналізом, загальний бал за методикою CARS у дітей з аутизмом є вищим, ніж у дітей з розумовою відсталістю, проте у дітей з розумовою відсталістю також наявний певний бал рівня аутизму. Це свідчить про те, що хоч у дітей із розумовою відсталістю немає діагнозу аутизму, все ж таки у них можна визначити певний рівень проявів відхилень аутистичного спектра. Такі дані дають змогу диференціювати діагноз аутизму та рівень аутизму, оскільки рівень аутизму може бути наявний і у дітей, у яких не діагностовано розладу аутистичного спектра.

3.2. Факторний аналіз

Факторний аналіз показує, що у дослідженні виділяється три значущих латентних фактори (табл.2). Перший фактор об'єднує в собі критерії нейропсихологічного дослідження та тесту інтелектуального розвитку Біне-Сімона, відповідно, можна сказати, що цей латентний

фактор вказує на залежність нейропсихологічних показників від інтелектуального розвитку дитини (див. табл. 2). Таким чином, ми можемо сказати, що такі критерії нейропсихологічного дослідження, як коректурна проба, реципронна проба, умовна реакція вибору, динамічний праксис, копіювання простих фігур, праксис пози пальців, оральний праксис, предметний та акустичний гнозис, впізнавання просторово орієнтованих фігур, впізнавання емоцій та підсумкові бали сфер (загальна характеристика, дослідження рухів і дій та дослідження гнозису) прямо залежать від інтелектуального розвитку дитини. І відповідно, прослідковуємо зворотній зв'язок, де всі ці критерії формують власне інтелектуальний розвиток дитини. Тому чим вищий показник цього фактору у дитини, тим більша ймовірність того, що дитина відноситься до групи аутистів.

Другий латентний фактор базується на методиці CARS і вказує нам на приналежність до групи. Відповідно, ми бачимо, що чим вищий показник за такими критеріями, як емоційна реакція, використання об'єктів, адаптація до змін, зорова та слухова реакція, сприймання на смак та запах, боязкість, вербальна комунікація та рівень активності, тим більша ймовірність того, що дитина має розлад аутистичного спектра.

Третій латентний фактор вказує на вікові відмінності; згідно з цими показниками ми можемо сказати, що залежно від віку і загального розвитку дитини в двох групах покращується здатність дітей до імітації та налагодження взаємин з людьми. Також із віком та інтелектуальним розвитком у дітей обох груп покращується орієнтування в просторі, часі, індивідуальних характеристиках та критичність до власних дій. Відповідно, це підтверджує нашу гіпотезу про те, що за умови активної роботи з дітьми з аутизмом у них можна розвинути навички налагодження контактів із соціальним середовищем та побутові навички, адже діти, які брали участь у дослідженні, є власне такими, з якими проводиться постійна абілітаційна, корекційна та педагогічна робота.

3.3. Дискримінантний аналіз

За дискримінантним аналізом ми можемо визначити, що найбільш значущими критеріями для диференціації аутизму від інших розладів за нейропсихологічним дослідженням є такі (з достовірністю 85%) (див. табл. 3):

- критичність – чим вищий показник, тим більша ймовірність того, що дитина належить до групи аутистів;
- проба на предметний гнозис, коректурна проба, адекватність – чим нижчий бал (краще розвинена сфера), тим більша ймовірність того, що дитина належить до аутистів.

З цього можемо зробити висновок, що у дітей з аутизмом значно більше порушена критичність до своїх дій, оскільки вони мають порушення соціальної інтеракції. Своєю чергою, коректурна проба, проба на предметний гнозис та адекватність показує кращі показники в аутистів, що свідчить про вищий рівень їхнього інтелектуального розвитку в певних сферах.

За дискримінантним аналізом критеріїв методики CARS ми можемо визначити, що найбільш значущими критеріями для диференціації аутизму від інших розладів такі (з достовірністю 100%) (табл. 3):

- Загальне враження, емоційна реакція, адаптація до змін, рівень активності, взаємини з людьми, невербальна комунікація, вербальна комунікація – чим ви-

щий показник (гірше розвинена сфера), тим більша імовірність того, що у дитини розлади аутистичного спектра.

- Використання об'єктів, імітація, інтелектуальний розвиток, боязкість і нервозність – чим нижчий показник (краще розвинена сфера), тим більша імовірність наявності в дитини розладів аутистичного спектра.

З цих результатів ми можемо зробити висновок, що інтелектуальний розвиток у дітей з аутизмом є кращим, ніж у дітей з розумовою відсталістю. Також у них нижчий рівень боязкості та нервозності, що свідчить про їхнє краще розуміння того, що відбувається навколо. Незважаючи на це, у них значно гірше розвинена сфера вербальної та невербальної комунікації, вони погано адаптуються до змін, у них погано розвинена емоційна сфера.

Провівши якісний аналіз виконання дітьми із двох груп завдань шкали інтелектуального розвитку Біне-Сімона, ми можемо зробити висновок, що діти з розумовою відсталістю розв'язують завдання зі схильністю до збільшення кількості виконаних завдань із зменшенням їх складності. Натомість аутисти показують схильність виконувати різну кількість завдань різної складності, що свідчить про їхній кращий розвиток у певних когнітивних сферах, але поганий розвиток у інших.

4. Висновки

Дослідження дало нам такі результати:

1. Виявлено наявність певного рівня аутизму у дітей, які мають офіційно встановлений діагноз розумова відсталість.
2. За допомогою факторного аналізу ми визначили значущі латентні фактори, які проявились у нашому дослідженні, та описали можливі їхні значення. Це 3 фактори, які враховують показники інтелектуального розвитку, приналежності до групи та вікові особливості дітей з аутизмом.
3. Показано, що інтелектуальний рівень дітей з аутизмом є загалом вищим, ніж у дітей з розумовою відсталістю. Проте, показники інтелектуального розвитку у дітей з аутизмом та дітей з розумовою істотно відрізняються: у дітей з розумовою відсталістю наявне рівномірне зниження інтелекту, тоді як у дітей з аутизмом деякі зони психічного розвитку розвинені акселеративно, а деякі зони розвинені нормально або погано.
4. За допомогою дискримінантного аналізу ми визначили найбільш значущі фактори методики О. Лурія та CARS для діагностики аутизму. Для адекватної диференціації аутизму необхідні високі значення таких показників як критичність, загальне враження, емоційна реакція, адаптація до змін, рівень активності, взаємини з людьми, невербальна комунікація, вербальна комунікація, та низькі значення таких показників як проба на предметний гнозис, коректурна проба та адекватність. Використання об'єктів, імітація, інтелектуальний розвиток, боязкість і нервозність.
5. Ми відслідкували залежність критеріїв нейропсихологічного дослідження від інтелектуального віку дитини. Зокрема встановлено, що чим вищий когнітивний розвиток дитини, тим нижчий її рівень аутизму, проте для повного зниження рівня аутизму необхідно також розвивати й інші дві сфери, які входять до аутистичної триади, а саме комунікаційні навички та навички соціалізації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Карсон Р., Батчер Дж. Анормальная психология: 11-е издание. СПб.: Питер, 2004.
2. Лебединская К., Никольская О. Дефектологические проблемы раннего аутизма // Дефектология, 1987. № 6. С. 10–16.
3. Лурия А. Мозг человека и психические процессы. М.: Педагогика, 1970. С.16–18.
4. Akhutina T., Pylaeva N. L. Vygotsky, A. Luria and development neuropsychology // Psychology in Russia: State of the Art, 2011. P. 155–175.
5. Bryson S. Brief report – Epidemiology of autism // Journal of Autism and Development Disorders, 1996. Vol. 26. P. 165–167.
6. Filipek P., Accardo P., Baranek G., Cook E., Dawson Jr. et al. The screening and diagnosis of autistic spectrum disorders // Journal of Autism and Development Disorders, 1999. Vol. 29, No. 6. P. 439–484.
7. Ingram D., Mayer S., Troxell L., Calhoun S. Assessing children with autism, mental retardation, and typical development using the Playground Observation Checklist // Autism, 2007. Vol.11. No. 4. P.311–319.
8. Lotter V. Epidemiology of autistic conditions in young children // Social Psychiatre, 1996. Vol. 1. P. 124–137.
9. Mayer S., Calhoun S. Learning, Attention, Writing, and Processing Speed in Typical Children and Children with ADHD, Autism, Anxiety, Depression, and Oppositional-Defiant Disorder. Child Neuropsychology // Journal on Normal and Abnormal Development in Childhood and Adolescence, 2007. Vol.13. P. 6.
10. Nordin V. and Gillberg C. Autism spectrum disorders in children with physical or mental disability or both. Clinical and epidemiological aspects // Developmental Medicine & Child Neurology, 1996. Vol. 38. P. 297–313.
11. Osterling J., Dawson G., Munson J. Early recognition of 1-year-old infants with autism spectrum disorder versus mental retardation // Development and Psychopathology, 2002. Vol.14. P. 239–251.
12. Provost B., Lopez B., Heimerl S. A comparison of motor delays in young children autism spectrum disorder, developmental delay and developmental concerns // Journal of Autism and Development Disorders, 2006 // < DOI 10.1007/ s10803-006-0170-6 >.
13. Van IJzendoorn M., Rutgers A., Bakermans-Kranenburg M., Swinkels S., Van Daalen E., Dietz C., Naber F., Buitelaar J. and Van Engeland H. Parental Sensitivity and Attachment in Children with Autism Spectrum Disorder: Comparison With Children With Mental Retardation, With Language Delays, and With Typical Development // Child Development, 2007. Vol. 78. P. 597–608.

DIFFERENTIAL DIAGNOSTIC OF CHILDREN WITH AUTISTIC: PSYCHOLOGICAL ASPECT

Kateryna Ostrovska

*Ivan Franko National University of Lviv,
Doroshenko str., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: katerynaostrova@gmail.com*

Children of school age with autistic spectrum disorder (ASD) and mental retardation were investigated by use of standard Childhood Autism Rating Scale (CARS) as well as neuropsychological research by A. Luria. The unexpected result was a presence of a certain level of autism in children who are officially diagnosed as mental retardation, which allows to support that autistic symptoms can occur in children with various mental disorders. Using discriminant analysis of the experimental results obtained by A. Luria and CARS methods, we identified the most important indexes for diagnosing ASD in children. For adequate differentiation of ASD it is necessary high values of such indexes as criticality, overall impression, emotional reaction, adaptation to changes in activity level, relationships with people, nonverbal communication, verbal communication and low values of such indexes as test for objective gnosis, proof test, adequacy, using objects, imitation, intellectual development and timidity.

Keywords: autistic spectrum disorder, mental retardation, children, diagnostics.

ДИФФЕРЕНЦИАЛЬНАЯ ДИАГНОСТИКА ДЕТЕЙ С АУТИЗМОМ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Екатерина Островская

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Дорошенко, 41, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: katerynaostrova@gmail.com*

Проведены исследования психологических особенностей аутичных детей и детей с умственной отсталостью согласно стандартной методики определения детского аутизма CARS и нейропсихологического метода А. Лурии. Неожиданным результатом было установление некоторого уровня аутизма у детей с умственной отсталостью, что позволяет предположить наличие аутистических симптомов у детей с различной нервной заболеваемостью. Используя дискриминантный анализ к экспериментальным результатам, полученным по методикам CARS и А. Лурии, было установлено наиболее существенные параметры, которые наблюдаются при диагностике аутизма. Установлено, что для адекватной дифференциации детей со спектром аутистических нарушений необходимы высокие значения таких показателей как критичность, общее впечатление, эмоциональная реакция, адаптация к изменениям, уровень активности, социальное взаимодействие, вербальная и невербальная коммуникация и низкие значения таких показателей как тест на предметный гнозис, корректурная проба, использование предметов, подражание, адекватность, уровень интеллектуального развития и тревожность.

Ключевые слова: спектр аутистических нарушений, умственная отсталость, дети, диагностика.

Стаття надійшла до редколегії 9.01.2014

Прийнята до друку 20.01.2014

УДК 159.923.2.072

ТЕНДЕНЦІЇ ОСОБИСТІСНОГО САМОРОЗВИТКУ МАЙБУТНІХ ПСИХОЛОГІВ: РЕСУРСНИЙ АСПЕКТ

Олена Штепа

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: helenwillow3@gmail.com*

Проаналізовано психологічну ресурсність як головний чинник особистісного саморозвитку осіб студентського віку. Наведено результати емпіричного дослідження зумовленості тенденцій особистісного саморозвитку студентів-психологів їхніми домінуючими особистісно-екзистенційними ресурсами. З'ясовано, що психологічна ресурсність дає змогу здійснювати “саморозвиток з тенденцією збільшення позитивних якостей”. Визначено, що головними тенденціями особистісного саморозвитку студенток-психологинь є “стати поступливішими” та “стати турботливішими”, а студентів-психологів – “стати впевненішими” й “стати дружелюбнішими”.

Ключові слова: особистісний саморозвиток, психологічна ресурсність, особистісно-екзистенційні ресурси, майбутні психологи.

1. ВСТУП

Фах психолога особливий тим, що у ньому рівень професіоналізму пов'язаний з особистісною неординарністю спеціаліста. Тому у спеціальній підготовці психологів щоразу більшу увагу приділяють їхній особистісній готовності до професійної діяльності. Одним із головних показників особистісної готовності психологів до майбутньої професійної діяльності українські вчені відзначають сформованість професійної та особистісної ідентичності [17, с. 48] або Я-концепції майбутнього професіонала.

Водночас саме на студентські роки припадає проживання однієї з нормативних криз ідентичності, яка, за Е. Еріксоном, супроводжується конфліктом “чуття інтимності–ізолюваності” (Е. Еріксон, за У. Крейн [4, с. 375–376]). В особистості формується константне ядро Я-концепції, яке містить відкритість для досвіду, раціональність, персональну відповідальність, чуття власної гідності [12, с. 95]. На думку Б. Лівехуд (за О. Хухлаєвою [16, с. 99]), саме у 20–40 років людина отримує доступ до власних духовних сил, які зумовлюють її здатність до саморозвитку. Своєю чергою, здатність до саморозвитку стає головним чинником формування духовно-морального типу життєвої спрямованості особистості, що свідчить про гармонійність та зрілість особистості [8, с. 381–385].

Отож, зміни Я-концепції, які відбуваються у студентському віці, зумовлюють особливості становлення особистості майбутнього фахівця, а також ефективності його подальшої професійної діяльності. Водночас неозначеними є чинники, які характеризують позитивну

самозміну. На наш погляд, фактором конструктивного особистісного саморозвитку студентів-психологів є їхня психологічна ресурсність.

2. Особливості зв'язку психологічної ресурсності та тенденцій особистісного саморозвитку

Дослідники проблеми професіогенезу у студентському віці переконані, що показником особистісного рівня готовності студентів до фахової діяльності є їхня рефлексія власної підготовленості, яка відбувається у процесі їхнього професійного та особистісного саморозвитку [11]. Результатом цієї рефлексії для студентів-психологів, на думку Н. Михальчук та Н. Хупавцевої, має бути формування у них певного індивідуального досвіду, який означають, як “індивідуальний досвід психолога” [11]. Дослідники інтерпретують особистісний досвід психолога, згідно з ідеєю К. Роджерса про “досвід учіння людини бути вільною”, як набуття самостійності, невимушеності, впевненості в собі. “Це досвід бути собою. ... Людина усвідомлює, що все більше стає архітектором самої себе, стає вільнішою у прийнятті рішень і здійсненні вибору. Відчуває себе здатною через прийняття власної індивідуальності, прийняття себе такою, якою вона є, – більшою мірою реалізувати власну унікальність, свій потенціал” (за Р. Трачем, Г. Баллом) [3, с. 38–39].

Можливість набуття психологом специфічного досвіду значною мірою пов'язують з актуалізацією психологічних ресурсів саморозвитку [6]. На погляд С. Кузікової, саморозвиток особистості слід розуміти як актуалізований, усвідомлений та керований процес особистісних змін [7]. Авторка переконана, що особистісні зміни відбуваються лише за умови конструктивної динаміки образу-Я [6]. Водночас у концепції індивідуальних цілей саморозвитку людини А. Ленгле, в якій проблеми особистісного саморозвитку аналізуються через концепт “базове прагнення” (психодинамічний вияв життєво важливої особистісно-екзистенційної мотивації), зауважуються психологічні пертурбації людини, яка перестає реалізовувати своє базове прагнення, тобто не займається, або припиняє саморозвиток, а саме: нереалізоване прагнення безпеки трансформується у ненависть, нездійснене прагнення до взаємин – гнівом, до поваги – упертістю, до сенсу – цинізмом [9, с. 262]. Ймовірно, що напрям змін залежатиме від їхніх чинників.

У концепції психологічної зрілості людини Дж. Стівенса переміни самоставлення особистості пояснено відповідністю між рівнем її зрілості та віком [15]. Н. Паніна та Є. Головаха допускають, що тип саморозвитку особистості зумовлено, як змістом і метою самовдосконалення, так і очікуваннями особи щодо впливу на неї інших [2]. С. Кузіковою доведено, що особистісні зміни спричинюють саме психологічні ресурси саморозвитку, а саме: 1) потреба (потенціал) саморозвитку, що зумовлена базовим рівнем особистісного саморозвитку та насиченістю життя, та виникає за трансформації смислових утворень, головню, змінами особистісного смислу майбутнього [5]; 2) психологічні умови, які забезпечують успішність саморозвитку, зокрема наявність усвідомленої мети самоздійснення; 3) механізмами саморозвитку, зокрема рефлексією, саморегуляцією, зворотнім зв'язком [7].

Слід зауважити, що у концепціях саморозвитку особистості, чинником самозміни є внутрішній фактор, а не зовнішній. Це спонукало нас до припущення про іманентність людині здатності до саморозвитку. Твердження про визначальну здатність особистості до саморуку є одним із принципів сучасної інтегративної психології, яка стверджує, що за умови долання кризових життєвих ситуацій, з метою збереження власної цілісності, осо-

бистість здатна актуалізувати психологічні ресурси [20]. Вказане, надає підстав вважати фактором саморозвитку особливості психологічних та особистісних ресурсів особистості.

Ресурси інтерпретують як ініціативність, відповідальність, прагнення до сенсу, тобто внутрішні сили, які необхідні для конструктивного долавання кризи життя [13]. С. Хобфол називає ресурсами те, що є цінним для людини та допомагає їй адаптуватися до стресових ситуацій (за Н. Водопьяновою [1]). Ф. Майленова визначає ресурс людини як стан, у якому в неї найбільше свободи та максимальна кількість виборів. Це можуть бути як внутрішні стани (радість, впевненість, цінності), так і умови довкілля (книги, спілкування з близькими, мандрівки). На думку науковців, ресурсом є усе, що може надавати людині відчуття щастя, сили, впевненості, необхідних для розв'язання проблем, а також ресурс – це стратегії досвіду, за допомогою яких можна перейти від актуального стану до бажаного результату [10, с. 16; с. 246]. На погляд Н. Рубштейн, ресурсом є те, завдяки чому людина черпає енергію, а також, те, за допомогою чого вона досягає мети, і те, що завжди у нагоді, коли людина починає нову справу, і тому стає впевненою. Авторкою охарактеризовано такі види ресурсів особистості – життєвий досвід, перешкоди та труднощі, які насправді є неусвідомлюваними нереалізованими потребами, підтримка близьких людей, внутрішня мудрість як знання про самого себе, рішення рухатися вперед і не оглядатися назад [14, с. 198–205].

Аналіз літературних джерел дав нам змогу припустити, що особливості саморозвитку психолога полягають у трансформованні власного життєвого досвіду у професійний. Причому конструктивність особистісного самопроекування психолога зумовлена його власними резервами, тобто здатністю покладатися на себе. Таку спроможність А. Антоновскі назвав когерентністю [19]. На наш погляд, змогу людини довіряти собі навіть під час самозміни визначає її психологічна ресурсність.

Метою статті є представлення результатів емпіричного вивчення особливостей зв'язку психологічної ресурсності та тенденцій особистісного саморозвитку.

3. Результати емпіричного вивчення тенденцій особистісного саморозвитку студентів та студенток майбутніх психологів

На наш погляд, саморозвитком є прагнення людини сформувати у собі певні якості й уміння, за наявності яких, на її думку, вона зможе реалізувати свій особистісний потенціал більш повно.

Вважаємо, що векторами саморозвитку можуть бути три: поведінкова, когнітивна та емоційна сфери особистості. У кожному з цих спрямувань саморозвиток доцільно характеризувати у відповідних категоріях, в саме: когнітивний вектор саморозвитку визначають саморозуміння, самоповага, самоактуалізування, самоефективність; поведінковий – самомотивування, самозміна, самоствердження, самовдосконалення; емоційний напрям розкривають самоінтерес та самоприйняття.

Означати саморозвиток варто саме у “позитивних”, ствердливих категоріях, оскільки вони точніше віддзеркалюють природу самопроекування особистості. Втім, людина може прагнути обмежити себе у вияві певних якостей. Але, ми припускаємо, що у неприйнятті себе особа втрачає чуття внутрішньої єдності, тоді як за стремління виявити у собі позитивні властивості, людина трансформується, тобто набуває цілісності.

Допускаємо, що формування людиною у собі певних якостей, які вона визначає, як негативні, пов'язано не з саморозвитком, а з псевдосаморозвитком.

На наш погляд, аксіологічною особливістю саморозвитку є домінування морально-етичних цінностей (співстраждання, альтруїзм, допомога іншим). Ціннісна спрямованість суб'єкта саморозвитку зумовлює його ставлення до себе як до перспективного проекту, що виявляється в толерантності у взаєминах з іншими. Центральним прагненням людини, яка саморозвивається є співпраця з іншими.

За псевдосаморозвитку у особи домінують цінності кон'юнктури. Вона ставиться до себе як до абсолюту, що виявляється в егоїзмі та непримиренності у взаєминах з навколишніми. Її центральним прагненням стає домінування над іншими.

Вважаємо, що прагнення співпраці або надання переваги домінуванню, чуття цілісності особистості або неприйняття себе найточніше характеризуватимуть особистісну й професійну готовність майбутність психологів до професійної діяльності.

З метою з'ясувати характер та особливості тенденцій саморозвитку студентів-психологів нами було проведено емпіричне дослідження, у якому взяли участь 86 студентів-психологів віком 17–25 років, з них 56 дівчат та 30 хлопців.

Для вивчення тенденцій особистісного розвитку було застосовано опитувальник багатоаспектної квантифікації міжособистісних взаємин Т. Лірі, адаптований А. Реаном [12, с. 65]. Ідея визначення тенденції особистісного саморозвитку як відношення Я-ідеального до Я-реального, належить А. Реану. Нами було уточнено інструкцію до завдання, а саме: досліджувані мали серед вказаних характеристик особистості зазначити як ті, що їм властиві нині, так і ті, які вони прагнуть сформулювати у собі у найближчі три роки. На наш погляд, таке формулювання завдання акцентувало увагу на цілеспрямованому формуванні досліджуваними у собі певних рис.

Вивчення психологічної ресурсності було здійснено за допомогою авторського опитувальника (опитувальник пройшов відповідну перевірку надійності) [18]. Психологічну ресурсність ми розглядаємо як уміння людини актуалізувати та оперувати власними ресурсами з метою саморозвитку, саморозкриття у взаєминах та надання підтримки іншим. Компонентами психологічної ресурсності є особистісно-екзистенційні ресурси, а також уміння ними оперувати. Вважаємо що особистісно-екзистенційні ресурси – це диспозиції інтенційності, що актуалізуються у ситуаціях морального самовизначення як можливість та спосіб надання життю сенсовності, та зумовлюють транспонування результату проживання людиною складних життєвих ситуацій у її унікальний життєвий досвід. Як особистісно-екзистенційні ресурси ми визначаємо такі: впевненість у собі, доброта до людей, допомога іншим, успіх, любов, творчість, віра у добро, прагнення до мудрості, робота над собою, самореалізування у професії, відповідальність.

Нами було сформульовано низку припущень щодо особливостей зв'язку психологічної ресурсності особистості та тенденцій особистісного саморозвитку, які було перевірено за допомогою методів математико-статистичного аналізу.

Гіпотеза про те, що психологічна ресурсність є чинником змін особистісного саморозвитку була перевірена за допомогою багатофакторного аналізу. Визначено, що модель особистого саморозвитку студентів-психологів є восьмифакторною й у сукупності пояснює 76% дисперсії даних у групі. До першого фактора, який пояснює 30% дисперсії даних у групі, увійшли такі шкали психологічних ресурсів, як **“любов”**, **“робота над собою”**, **“відповідальність”**; до другого фактора, який пояснює 10% дисперсії даних у групі, увійшли шкали психологічних ресурсів **“доброта до людей”** та **“допомога іншим”**; до третього

фактора, який пояснює 9% дисперсії даних у групі, увійшли шкали таких тенденцій саморозвитку, як “стати поступливішим” та “стати тактовнішим”; до четвертого фактора, який пояснює 8% дисперсії даних у групі, увійшли шкали психологічної ресурсності “знання власних ресурсів”, “вміння оновлювати власні ресурси”, “вміння використовувати власні ресурси”. Разом охарактеризовані чотири фактори пояснюють більше 57% дисперсії даних у групі. Головним фактором тенденцій особистісного саморозвитку виявлено особистісно-екзистенційні ресурси, що є підставою для підтвердження гіпотези.

Методом ієрархічного факторного аналізу визначено, що головними тенденціями особистісного саморозвитку студенток-психологинь виокремлено такі: “стати поступливішими” та “стати турботливішими” (рис.1).

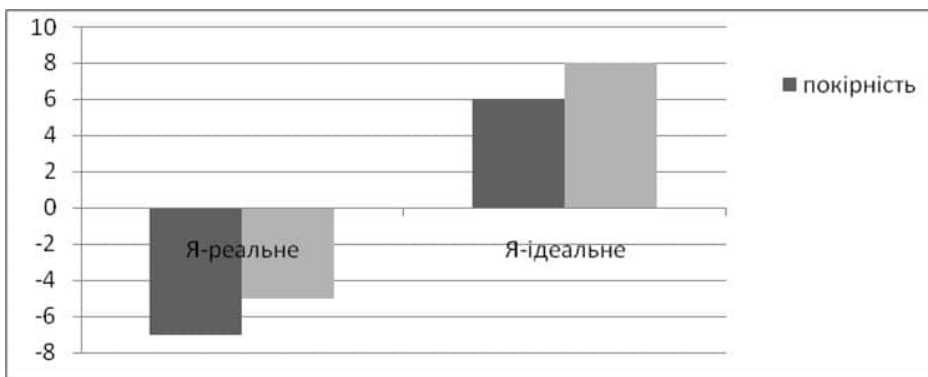


Рис. 1. Головні тенденції особистісного саморозвитку студенток-психологинь

Із тенденцією особистісного саморозвитку “стати поступливішими” прямо корелюють такі особистісно-екзистенційні ресурси, як “успіх” (0,43) та “впевненість у собі” (0,39). Із тенденцією особистісного саморозвитку “стати турботливішими” прямо корелюють такі психологічні ресурси, як “любов” (0,32), “творчість” (0,35), “віра у добро” (0,29).

Методом ієрархічного факторного аналізу уточнено, що головними тенденціями особистісного саморозвитку студентів-психологів є “стати впевненішими: та “стати дружнелюбнішими” (рис.2).

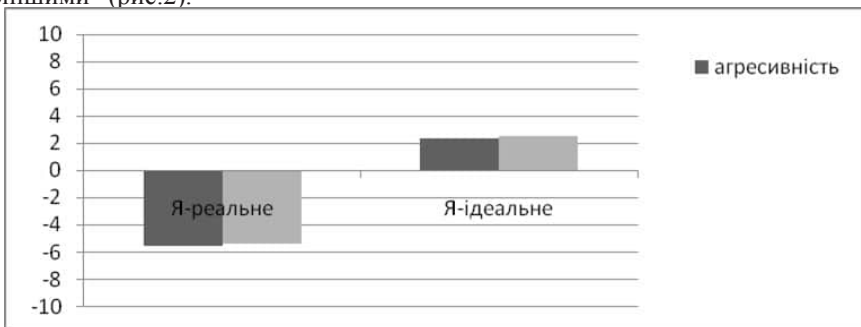


Рис. 2. Головні тенденції особистісного саморозвитку студентів-психологів

Із тенденцією особистісного саморозвитку “стати впевненішими” обернено корелює такий особистісно-екзистенційний ресурс, як “робота над собою” (0,46). Із тенденцією особистісного саморозвитку “стати дружлюбнішими” прямо корелюють такі особистісно-екзистенційні ресурси, як “впевненість у собі” (0,52), “творчість” (0,41), а також уміння використовувати власні ресурси (0,46).

Припущення про те, що рівень психологічної ресурсності зумовлює різні тенденції особистісного саморозвитку, було перевірено методом порівняльного аналізу. З’ясовано, що студенти з високим рівнем психологічної ресурсності характеризуються такими тенденціями особистого саморозвитку, як “стати впевненішим” та “стати критичнішим”. Водночас студенти з низьким рівнем психологічної ресурсності характеризуються такою тенденцією особистого саморозвитку, як “менш нав’язливими”. Гіпотезу підтверджено.

Припущення щодо зв’язку психологічної ресурсності із Я-ідеальним перевірено методами кластерного та кореляційного аналізу. За результатами кластерного аналізу визначено, що психологічні ресурси та тенденції особистісного саморозвитку належать до різних психологічних феноменів. Водночас кластер шкал Я-реальне студентів-психологів містить Я-ідеальне “впевненість у собі”. Встановлено, що психологічна ресурсність прямо корелює з тенденціями особистісного саморозвитку “стати дружлюбнішим” та “стати турботливішим”, а також обернено пов’язана з такими тенденціями особистісного саморозвитку, як “стати менш підозріливим”, “стати менш поступливим”. Зв’язків між психологічною ресурсністю та Я-ідеальне на статично значущому рівні не встановлено. Гіпотезу не підтверджено. Методом “причин та ефектів” додатково з’ясовано, що ефектом психологічної ресурсності є тенденція особистісного саморозвитку “стати критичнішим” (реалістичнішим в оцінці себе, людей, життєвих ситуацій).

Емпіричні результати дослідження дають змогу аргументувати, що особистісний саморозвиток студентів-психологів зумовлений як загальним рівнем їхньої психологічної ресурсності, так і визначений сформованістю психологічних ресурсів “любов”, “впевненість у собі” та “творчість”.

4. Психологічна інтерпретація результатів дослідження гендерних особливостей саморозвитку майбутніх психологів

Можна стверджувати, що конструктивний особистісний саморозвиток студентів пов’язаний як із умінням адекватно сприймати причини власних неуспіхів та корегувати власну поведінку, здатністю довіряти собі в ситуаціях вибору, так і з їхньою здатністю до саморозкриття у взаєминах та відсутністю заздрощів, умінням прогнозувати наслідки власних дій та чинити згідно з власними переконаннями, наявністю суб’єктивного чуття вдалої самореалізації. Відтак є підстави резюмувати, що позитивна особистісна самозміна відбулася за трьома аспектами саморозвитку – когнітивному, емоційному та поведінковому.

Головними тенденціями особистісного саморозвитку студенток-психологинь є такі: 1) “стати поступливішими”. У цьому напрямі саморозуміння й самоприйняття студентки волюють позбутися чуття самоприниження та схильності поступатися завжди усім та в усьому. Майбутні психологині прагнуть сформувати у собі такі якості, як іти на компроміс за необхідності та бути поступливими у непринципових питаннях. Здійснити самозміну у напрямі від самоприниження до поміркованої поступливості їм дає змогу сформованість психологічних ресурсів “успіх” та “впевненість у собі”; 2) “стати турботливішими”. У

цьому напрямі самоповаги й самозміни студентки позбуваються гіпервідповідальності й саможертвовності та ставлять перед собою мету набути умінь заспокоювати та надихати інших, а також бути добрими та вміти поділяти відповідальність з іншими.

Головними тенденціями особистісного саморозвитку студентів-психологів є такі: 1) “стати впевненішими”. У цьому напрямі самозміни й самоприйняття студенти прагнуть стати менш прямолінійними й суворими в оцінюванні інших, водночас воліють бачити себе вимогливішими до себе, наполегливішими, енергійнішими. Здійснення самозміни від агресивності до впевненості студентам перешкоджає несформованість у них особистісно-екзистенційного ресурсу “робота над собою”, тобто невміння здійснювати рефлексію та самоаналіз власних особистісних рис та поведінки; 2) “стати дружлюбнішими”. У цьому напрямі самоствердження й саморозуміння студенти ставлять собі за мету навчитися співпрацювати з іншими, оволодіти ширшою палітрою стратегій поведінки у конфліктних ситуація, зокрема, не лише уміти наполягати на власному погляді, а й іти на компроміс. Здійснити самозміну від прагнення домінувати до уміння співпрацювати їм дає змогу сформованість таких особистісно-екзистенційних ресурсів, як “впевненість у собі” та “творчість”. Прикметно, що студенти-психологи швидше, ніж студентки, осмислюють способи використання власних ресурсів, а саме: усвідомлюють власну здатність самостійно долати складні життєві ситуації, а також допомагати у цьому іншим, уміння реалізовувати власні життєві, творчі та професійні плани покладаючись на себе, тобто за рахунок власного людського капіталу.

Напрямами самовдосконалення студентів та студенток майбутніх психологів можна охарактеризувати, як особистісний саморозвиток з тенденцією збільшення позитивних якостей. Відповідно зв'язок психологічної ресурсності з Я-реальним особистості можна проінтерпретувати, як розкриття особистісного потенціалу, а не зміни особистості. Отож, психологічну ресурсність можна вважати чинником об'єктивування автентичності особистості.

5. Висновки

Головними тенденціями особистісного саморозвитку студенток-психологинь є “стати поступливішими” та “стати турботливішими”, а студентів-психологів – “стати впевненішими” й “стати дружлюбнішими”. Ці напрями самовдосконалення ініційовані актуалізуванням таких психологічних ресурсів, як “впевненість у собі”, “любов”, “віра у добро”, “творчість”.

Важливо з'ясувати уявлення студентів щодо їхнього особистісного та професійного саморозвитку з метою здійснення ними свідомого цілепокладання й самопроекування, а також навчити майбутніх психологів прийомам самоаналізу з метою набуття ними професійної компетентності й зрілості.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Водопьянова Н. Психодиагностика стресса. СПб.: Питер, 2009.
2. Головаха Е., Панина Н. Психология человеческого взаимопонимания. К.: Политиздат Украины, 1989.
3. Гуманістична психологія: Антологія: У 3-х т. К.: Університетське видавництво “Пульсари”, 2001. Т. 1: Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст.
4. Крэйн У. Теории развития. Секреты формирования личности. СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2002.

5. Кузікова С. Дослідження феномену саморозвитку особистості в юнацькому віці: концептуальні засади // <www.nbuiv.gov.ua/portal/soc_gum/tipp/2009_2/Kuzikova.pdf>.
6. Кузікова С. Емпіричне дослідження саморозвитку суб'єктної діяльності // Психологічні науки: проблеми і здобутки. Додаток 1 до №1, Том IV, 2012. Тематичний випуск "Проблеми емпіричних досліджень у психології". Вип. 6. С.132–139.
7. Кузікова С. Розробка діагностичного інструментарію вивчення особливостей само-розвитку особистості // <www.nbuiv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Nvmdu/psykh/2011_6/32.pdf>.
8. Кулагина И., Колоцкий В. Возрастная психология: Полный жизненный цикл развития человека. М.: ТЦ Сфера, 2008.
9. Лэнгль А. Эмоции и экзистенция. Х.: Изд-во Гуманитарный центр, 2007.
10. Майленова Ф. Выбор и ответственность в психологическом консультировании. М.: "КСП+", 2002.
11. Михальчук Н., Хунавцева Н. Развитие личностного опыта будущего психолога под час його професійної підготовки у вищій школі // Освіта регіону: політологія, психологія, комунікації. Український науковий журнал. Університет "Україна", 2011. №3. С.385–389.
12. Психология развития личности. Средний возраст, старение, смерть. М.: АСТ; СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2007.
13. Розенберг В. Как найти достойный выход // Psychologies, 2012. №72. С. 124.
14. Рубштейн Н. Полный тренинг по развитию уверенности в себе. 73 упражнения, которые сделают вас абсолютно уверенным человеком. М.: Эксмо, 2009.
15. Стивенс Дж. Приручи своих драконов (Как превратить свои недостатки в достоинства). СПб.: Питер Пресс, 1995.
16. Хухлаева О. Психология развития: молодость, зрелость, старость. М.: Изд-ий центр "Академия", 2002.
17. Шнейдер Л. Личностная, гендерная и профессиональная идентичность: теория и методы диагностики. М.: Московский психолого-социальный институт, 2007.
18. Штена О. Ресурс-менеджмент // У кн.: Самоменеджмент (самоорганізування особистості). Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2012. С. 294–329.
19. Antonovski A. Rozviklanie taemnici zdrowia. Warszawa, 1999. S.32.
20. Вестник интегративной психологии, 2006. №4. С. 1–11. // <www.zi-kozlov.ru/magazines/vestnik>.

TRENDS IN PERSONAL SELF-DEVELOPMENT OF FUTURE PSYCHOLOGISTS: RESOURCE ASPECT

Olena Shtepa

*Ivan Franko National University of Lviv,
Doroshenko St., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: helenwillow3@gmail.com*

Psychological resourcefulness as the main factor of personal development of students are analyzed. Results of empirical research of conditionality trends personal development of students-psychologists their main personal-existential resources. It is established that the psychological resourcefulness provides the possibility to exercise "self-development with the tendency of increasing the positive qualities". It was revealed that the main trends in the personal development of students-psychologists are such as "to become more pliant" and "to become more caring", and students-psychologists – "to become more confident" and "to be more friendly".

Keywords: personal self-development, psychological resourceful, personal-existential resources, future psychologists

ТЕНДЕНЦИИ ЛИЧНОСТНОГО САМОРАЗВИТИЯ БУДУЩИХ ПСИХОЛОГОВ: РЕСУРСНЫЙ АСПЕКТ

Елена Штепа

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Дорошенко, 41, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: helenwillow3@gmail.com*

Проанализирована психологическая ресурсность как главный фактор личностного саморазвития студентов. Приведены результаты эмпирического исследования обусловленности тенденций личностного саморазвития студентов-психологов их основными личностно-экзистенциальными ресурсами. Установлено, что психологическая ресурсность обуславливает возможность осуществлять “саморазвитие с тенденцией увеличения позитивных качеств”. Выявлено, что главными тенденциями личностного саморазвития студентов-психологов являются такие, как “стать уступчивее” и “стать заботливее”, а студентов-психологов – “стать более уверенными” и “стать более дружелюбными”.

Ключевые слова: личностное саморазвитие, психологическая ресурсность, личностно-экзистенциальные ресурсы, будущие психологи

Стаття надійшла до редколегії 10.01.2014

Прийнята до друку 20.01.2014

УДК 316.648.4.

СТАВЛЕННЯ СТУДЕНТІВ ДО ВИЯВІВ АКАДЕМІЧНОЇ НЕЧЕСНОСТІ: КРОС-КУЛЬТУРНИЙ АНАЛІЗ

Надія Гапон

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

Агата Худзіцка-Чупала

*Сілезький університет в Катовіцах,
вул. М. Гражинського, 53, м. Катовіце, 40-126, Польща,
e-mail: agata.chudzicka-czupala@us.edu.pl*

Анна Лупіна-Вегенер

*Вища школа інженерії та менеджменту кантону Во,
вул. Спорту, 20, м. Івердон-ле-Бен, СН-140, Швейцарія,
e-mail: Anna.Lupina-Wegener@heig-vd.ch*

В статті подані результати емпіричного дослідження ставлення до виявів академічної нечесності студентів в Україні, Польщі, Швейцарії. Порівняльний аналіз показав відсутність суттєвих відмінностей між українськими і польськими студентами стосовно ставлення до списування. Швейцарські студенти висловили значно більше негативне ставлення до цього явища. Результати спонукають до здійснення низки заходів із формування у студентів атитюдів ціннісного здобування знань.

Ключові слова: міжкультурне порівняння, академічна нечесність, атитюд, суб'єктивні соціальні норми.

ВСТУП

Актуальність дослідження соціально-психологічних чинників дотримання ціннісних засад навчання студентами в контексті українських освітніх реалій тісно пов'язана з посиленням Болонського процесу в освіті й політики євроінтеграції України. За останні десятиріччя, закордонні дослідники (К. Parboteeah, J. Bronson, J. Cullen) доволі часто зверталися до соціально-психологічних чинників знецінення засад (норм та правил) навчання у студентів. Досліджувалися різні особливості: вік, стать, релігійність. Вивчалися індивідуально-психологічні особливості: нейротизм, екстраверсія, інтроверсія, локус контролю, які пов'язані з втраченою самостійною пізнавальною діяльністю серед певної кількості студен-

тів. Також з'ясовувалися соціальні та ситуативні чинники, які пов'язані зі списуванням студентів під час контрольних робіт, заліків, іспитів: моральна атмосфера, психологічний клімат, заохочення й винагорода, статус в групі, справедливість оцінювання, соціальна ідентичність членів групи тощо. Хоча академічні проступки й неетичну поведінку вивчали науковці в Західній Європі та Північній Америці, ці результати вочевидь не можна екстраполювати на інші культурні та інституційні контексти. Існуючі дослідження вказують на важливу роль соціокультури у посиленні атитюдів неетичної поведінки, зокрема списування. Наприклад, порівняння студентів США зі студентами Центральної та Східної Європи показує, що студенти коледжів в країнах з перехідною економікою недооцінюють я списування як нечесну поведінку, більшою мірою, ніж американські респонденти [10, с. 221]. Списування, підказування як своєрідне «шахраювання» на іспиті, або під час іншої аудиторної роботи не сприймається студентами як соціальні стигмати в країнах з перехідним типом економіки. Проблема академічної нечесності (списування та плагіатування) в навчальних закладах розглядалася в українських публікаціях останнього десятиріччя у більш ширшому контексті аксіологічних засад формування наукового знання. Український дослідник Ю.Ю. Калиновський виокремлює академічну чесність як чинник правового виховання студентської молоді, формування правової самосвідомості [1]. Не менш численні дослідження зачіпають проблему академічної чесності як необхідну умову темпів освітніх євроінтеграційних прагнень українських університетів. Не менш цікавими для української практики є вивчення досвіду подолання списування у США. Зокрема В. Ромакін дослідив мотивацію переконання та атитюди українських і американських студентів бакалаврату щодо норм академічної культури [2]. О. Цокур робить висновки про необхідність розгортання академічної служби, яка б неухильно сприяла виробленню та посиленню “кодексу чесності” на зразок аналогічної служби в системі академічної освіти США [3]. Закордонні дослідження показують, що **академічні проступки серед студентів є зростаючою проблемою**. Це відображено в дослідженнях науковців Західної Європи, Північної Америки [11], в також країн із перехідною економікою Східної Європи та Центральної Азії [10]. Дослідники застерігають, що академічні проступки студентів під час навчання ризикують згодом виявитись у їхній професійній діяльності, що загрожує особистій кар'єрі й репутації організації [7, с. 274]. Неетичну академічну поведінку часто вивчали в Західній Європі і в Сполучених Штатах. Однак ці дані не завжди можна поширити на інші культурні контексти. Студенти з колишніх посткомуністичних країн можуть відрізнятися в своїх поглядах щодо академічного обману, через різну культурну та інституційну спадщину [8]. Дослідження цієї проблеми в Центральній та Східній Європі як і раніше залишається недостатнім, обмежується кількома публікаціями.

Мета дослідження – порівняти ставлення до академічного обману, а також суб'єктивні соціальні норми в українських, польських та швейцарських студентів.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНЕ ПІДГРУНТЯ ДОСЛІДЖЕННЯ. Наше дослідження ґрунтується на положенні П. Алейне і К. Філіпса (2011) про взаємний зв'язок ставлення до обману і суб'єктивних соціальних норм (побутова мораль), які вкупі мають вплив на атитюди неетичної поведінки [5, с. 325]. Методологічним підґрунтям проведеного нами дослідження також є концепція “запланованої поведінки” І. Айзена та М. Фішбеїна, яка пояснює взаємозв'язок настанови та поведінки [4, с. 12]. Атитюди стосовно конкретної поведінки є результатом власного попереднього досвіду та оцінки потенційних позитивних

і негативних наслідків такої поведінки. Натомість суб'єктивні соціальні норми стосуються соціальних очікувань та реакцій на нашу поведінку, соціального тиску, потреби вести себе певним чином. Саме тому ми зосередилися на індивідуальному ставленні та на соціальних очікуваннях нормативної поведінки. В даному дослідженні аналізувалися результати студентів із трьох різних країн. Його значимою метою, крім оцінки окремих елементів концепції І.Айзена є виявлення крос-культурних відмінностей.

Гіпотези дослідження. Ми припустили, що швейцарські, польські та українські студенти відрізняються за їхнім ставленням до списування та мають різні суб'єктивні соціальні норми, пов'язані з академічною нечесністю. Можна припустити, що ставлення швейцарських студентів до академічної нечесності та чесності можуть відрізнятися від ставлення українських і польських студентів. Відмінності можуть існувати також між українськими та польськими студентами. З одного боку, ці відмінності обумовлені відносно більш тривалим часом пристосування Польщі до європейських стандартів. З іншого боку, можливою є подібність польських та українських соціальних обставин, яка обумовлена тривалим періодом впливу радянського соціалізму в обох країнах. Зокрема ця гіпотеза оперта на дослідження, проведене серед 6500 польських студентів Фондом розвитку освіти (2012). Воно показує, що лише невелика частина молодих поляків сприймають списування у навчальних закладах як неетичну поведінку. В останньому Інтернет-опитуванні на сайті соціальної мережі у 2012 році серед польських підлітків були отримані такі результати. З'ясувалося, що більше третини студентів "часто" й "дуже часто" є свідками шкільних проступків, більше половини студентів розповіли, що тема списування не обговорювалася в їхніх навчальних закладах, а також вважають, що списування є хорошим способом впоратися з важкими ситуаціями невпевненості у власних знаннях на іспитах. Списування розглядається студентами скоріше як вияв кмітливості, ніж у категоріях нечесних дій та неетичних вчинків [6, с. 68].

Позитивне ставлення до списування як академічного проступку, ймовірно, поширене серед українських студентів. Українські дослідники вбачають поширеність академічної нечесності через недостатню розвиненість громадянського суспільства й недоліки демократії [9, с. 77]. Труднощі становлення демократії в Україні є очевидними – невиконані обіцянки щодо необхідних реформ, слабка правова система, скандали з підробленими дипломами державних службовців і чиновників. У такому соціокультурному контексті, студенти демонструють низьку чутливість до списування та його осуду. Місцеві та регіональні представники освіти недостатньо ефективно вирішують проблему списування як академічного проступку. Лише формальні заходи контролю: комп'ютерна програма анти-плагіат, відеоспостереження під час тестувань (іспитів), металошукачі тощо не можуть вирішити цю проблему. Щонайменше необхідними є організаційні зміни, наприклад, розгортання академічної служби в межах студентського самоврядування, яка б сприяла виробленню та посиленню «кодексу чесності» серед студентів. Потрібні й психологічні зміни, зокрема ціннісних установок студентів, які треба здійснювати в рамках лекцій про етичну поведінку, і розвивати дослідження академічної нечесності та її когнітивних, емоційних, загалом особистісних джерел.

РЕЗУЛЬТАТИ ДОСЛІДЖЕННЯ. Наше емпіричне дослідження було проведене в Україні, Польщі та Швейцарії у 2012 році. Опитано 870 випадково вибраних студентів 3-5 курсів університету, стаціонарної форми навчання. Вік досліджуваних 20-26 років. Групи досліджуваних були однорідні за параметром семестрового навчання в університеті.

Досліджувалися студенти, підготовка яких здійснюється в вищій школі за такими галузями знань: гуманітарні, соціально-політичні науки природничі науки, економіка та підприємництво, менеджмент та адміністрування, право, медицина. Студенти з України, в середньому, були на кілька років молодші, ніж досліджувані з Польщі та Швейцарії. Вікові відмінності обумовлені специфікою національних освітніх систем. Оскільки на етичні стандарти можуть впливати релігійність, то респондентів просили оцінити свою релігійність за шкалою Лайкерта (від 1 – “Я – не релігійний взагалі” до 5 – “Я дуже релігійний”). Швейцарські студенти були менш релігійні, ніж у середньому польські та українські.

Щоб дослідити ставлення студентів до списування та їхні суб’єктивні соціальні норми ми використали субшкали “шкали академічної нечесності” Ф. Алейна і К. Філіпса у французькій, українській та польській адаптованих версіях [5, с. 330]. Було розроблено різні мовні версії шкали з використанням зворотного перекладу у відповідності із стандартною процедурою за участю перекладачів англійської мови та академічних викладачів зі Швейцарії, України та Польщі, які володіли англійською мовою. Обидва конструкти були виміряні з використанням 7-бальних шкал Лайкерта. Ставлення до списування вимірювалося за допомогою наступних п’яти оціночних семантичних диференційних шкал: добре-погано, корисно-некорисно, розумно-нерозумно, прийнятно-непринятно, результативно-нерезультативно. Високі бали вказують на схвальне ставлення до списування, тоді як низькі показники вказують на несхвальне ставлення досліджуваних.

Щоб перевірити суб’єктивні соціальні норми було використано три підпункти субшкал: 1. Більшість значимих для мене людей, знаючи, що я списую на іспиті або заліку не схвалюють це / вважають, що нічого особливого немає. 2. Мої близькі вважають, що списування – це ненормально / це нормально. 3. Більшість значимих для мене людей, знаючи, що я списав (ла) на тестуванні зневажали б мене / не зневажали б. Високі значення вказують, що сприйняття академічної нечесності значущими особами є схвальним, тоді як низькі показники вказують на несхвальне сприйняття шахрайства значимим людьми. Надійність субшкали ставлення до списування (α – Кронбаха) французькою мовою була 0,79, для української версії – 0,80, і для польської версії – 0,79, надійність субшкали суб’єктивних соціальних норм французькою мовою – 0,81, українська версія – 0,70, і польська версія – 0,80. Дослідження показало (див. табл 1), що оцінки надійності були прийнятними. Більш конкретно, значення α – Кронбаха, отримані таким чином були вищими, ніж 0,70, що свідчить про прийнятний рівень надійності.

Таблиця 1

Результати досліджуваних студентів із різних країн

Країна	Mean Age	Стать %	Форма навчання %	Рік навчання %	Факультет %	Релігійність
Україна (N=200)	19,3	(F)80 (M)20	(FtC)90 (PtC)10	I - 19 II - 46 III - 25 IV - 10	(H+S)65 (E)10 (S+M)25	3.6
Польща (N=317)	24	(F)68 (M)32	(FtC)48 (PtC)52	I - 35 II - 31 III - 16 IV - 18	(H+S)61 (E)10 (S+M)29	3.5

Закінчення табл. 1

Швей- царія (N=353)	24,2	(F)35 (M)65	(FtC)58 (PtC)42	I - 47 II - 22 III - 18 IV - 13	(H+S)13 (E)41 (S+M)46	2.6
---------------------------	------	--------------------	------------------------	--	-----------------------------	-----

Примітка: (F) – жіноча стать, (M) – чоловіча стать; (FtC) – стаціонарна форма навчання, (PtC) – заочна та вечірня форма навчання; (H+S) – Гуманітарно-соціальна наука, (E) – Економіка/Бізнес, (S+M) – Освіта/Медицина.

Для перевірки всіх гіпотез був використаний порівняльний аналіз за критерієм Т-Стюдента для незалежних вибірок. Результати показують, що підтвердилося припущення про різне ставлення до списування у студентів із різних соціокультур. З'ясувалося, що досліджені українські студенти мають найбільш позитивне ставлення до списування (M.1=17,77;t=-1,16, p<0,01); дещо менш позитивним є ставлення польських студентів (M.2=17,14;t=-1,16, p<0,01); а найменш позитивне ставлення швейцарських студентів (M.3=12,92;t=-1,16, p<0,01). Була підтверджена також гіпотеза про соціокультурні відмінності суб'єктивних соціальних норм списування у студентів. Так, середні показники, суб'єктивних соціальних норм у швейцарській вибірці значно відрізняються від середніх результатів української та польської вибірок. (M.1= 8,70; M.2=14,40; M.3.=14,00; t=1,06, p<0,01. Натомість студенти з польської та української вибірки істотно не відрізняються за показниками суджень стосовно суб'єктивних соціальних норм про списування. Швейцарські студенти мають більш стримуючі суб'єктивні соціальні норми щодо списування, ніж польські та українські.

Отримані результати засвідчують, що польські та українські студенти оцінюють списування більш позитивно, ніж швейцарські. Вони частіше погоджуються з думкою, що списувати – це добре, розумно, корисно, результативно, вигідно. Результати, що стосуються суб'єктивних соціальних норм показують, що найвище схвалення списування спостерігається в українських та польських студентів. Натомість швейцарські студенти висловили більш негативне ставлення. Так, польські та українські студенти вважають, що списування в університетах не буде негативно сприйняте значущим оточенням –одногрупниками, друзями. Цей висновок для дослідників був найменш очікуваним. Адже помітним є зростання інституційних відмінностей між Польщею та Україною. Прийняття списування польськими студентами та лояльних до нього соціокультурних норм засвідчують збереження старих постсоціалістичних атитюдів. Чимала кількість польських студентів досі не мають достатньої етичної обізнаності, і високу лояльність щодо списування. З іншого боку, у швейцарських студентів, ставлення до вияву академічної нечесності є різним, і соціальні норми також є відмінними. У студентів соціальне схвалення списування значно нижче, незважаючи на те, що швейцарські студенти є найменш релігійними серед інших досліджуваних.

ВИСНОВКИ. Результати нашого дослідження мають практичну значущість, вони сприятимуть розробленню конкретні заходів на різних інституційних рівнях, зокрема у вищих навчальних закладах. Ставлення польських та українських студентів до виявів академічної нечесності (списування) та їхні суб'єктивні соціокультурні норми, пов'язані з досліджуваним явищем, суттєво не відрізняються. Існують відмінності між ставленням студентів

з колишніх постсоціалістичних країн Східної Європи, де триває розбудова демократії та соціально-економічні трансформації та студентами із Швейцарії. Стирнання відмінностей потребує часу й швидших соціальних змін. Це триватиме, доки люди житимуть в умовах загроженої демократії, коли неетичну поведінку часто розглядають як ознаку винахідливості, а шахрайство – єдино можливим способом досягнення значущих цілей. Втішає те, що серед студентів є особи, які дивляться на списування по-іншому, тобто вважають таку поведінку нечесною та оцінюють її негативно.

На нашу думку, освітні системи в таких країнах, як Україна та Польща мають посилили забезпечення особистісно-центрованого педагогічного підходу в навчальному процесі. Необхідно турбуватися поліпшенням організаційних, психолого-педагогічних обставин гармонійних взаємин викладачів і студентів. Педагоги, крім зусиль, скерованих на формування самостійного мислення, власної думки у студентів, повинні також передбачати конкретні заходи з послаблення академічної нечесності студентів – списування, підказування, плагиатування. Менеджери різних рівнів освіти в Україні можуть вимагати істотних змін в існуючих соціальних нормах, впроваджуючи нові. Університетські організації студентського самоврядування можуть проводити значну роботу серед молоді щодо послаблення лояльного ставлення до списування серед студентів. Ми переконані, що запровадження високих етичних стандартів в університетах і школах не лише ілюструє турботу про студентів, а й демонструє прихильність викладачів до формування майбутніх професіоналів з етичною поведінкою. Міжкультурні порівняння України, Польщі й Швейцарії мають тільки дослідницький характер. Наступним кроком нашого крос-культурного дослідження проблеми академічного обману, буде порівняти реакції викладачів на списування та реакції студентів на реагування викладачів. Тут зауваженим буде вплив особливостей викладання та вплив курсів етики на ставлення до списування у студентів. Ми припускаємо, що майбутні дослідження повинні продовжити вивчення деяких окремих змінних, які впливають на етичну поведінку, зокрема індивідуальної моральної філософії і чутливості до справедливості. Необхідність висновки можуть бути корисними з погляду на Результати дослідження можуть посилити увагу до формування ціннісного ставлення студентів до здобування знань, що обумовить якісні зміни в освіті України, орієнтованої на Болонський процес. Результати мають перспективу у справі посилення академічної єдності й сприятимуть вирішенню актуальної проблеми міжнародної академічної етики.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Калиновський Ю.* Академічна чесність як чинник правового виховання студентської молоді // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. К.: ВІР УАН, 2012. Вип. 63 (№8). С. 477–482.
2. *Ромакін В.* Академічна етика як передумова верховенства права // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Серія: педагогіка. Вип. 33. Т. 46. 2006. С. 174–179.
3. *Цокур О.* “Кодекс честі” в системі вищої освіти США // Вісник Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького. Серія: педагогічні науки. 2009. Вип. 150. С. 57–62.
4. *Ajzen I.* From intentions to actions: a theory of planned behaviour // Action-control: From cognition to behaviour / J. Kuhl, J. Beckman (Eds.). Heidelberg: Springer, 1985. P. 11–39.

5. *Alleyne P., & Phillips K.* Exploring Academic Dishonesty among University Students in Barbados: An Extension to the Theory of Planned Behaviour// *Journal of Academic Ethics*, 2011. № 9. P. 323–338.
6. *Chudzicka-Czupala A., Lupina-Wegener A., Hapon N.* Students' attitude toward cheating in Switzerland, Ukraine and Poland// **The New Educational Review**, 2013. Vol. 32. No.2. P. 66 – 76.
7. *Grimes P.* Dishonesty in academics and business: a cross-cultural evaluation of student attitudes // *Journal of Business Ethics*, 2004. № 49, 273 – 290.
8. *Gromkowska-Melosik A.* Ściagi, plagiaty, fałszywe dyplomy. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne. 2007. 234 s.
9. *Koshmanova T., & Hapon N.* Exploratory study of changing ethnic stereotypes of Ukrainian teacher candidates // *Journal of Peace Education*, 2007. № 4(1). P. 75–95.
10. *Stone T., Jawahar I., & Kisamore J.* Using the theory of planned behaviour and cheating justifications to predict academic misconduct // *Career Development International*, 2009. № 14 (3). P. 221 – 241.
11. *Williams K., Nathanson C., & Paulhus D.* Identify in gandprofiling scholastic cheaters: Their personality, cognitive ability, and motivation // *Journal of Experimental Psychology: Applied*, 2010. №16(3).P. 293–307.

STUDENTS' ATTITUDE TOWARD DISPLAYS OF ACADEMIC DISHONESTY: CROSS-CULTURAL ANALYSIS

Nadiya Hapon

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: haponnp@mail.ru*

Agata Chudzicka-Czupala

*University of Silesia,
Grażyńskiego str., 53, Katowice, 40-126, Poland,
e-mail: agata.chudzicka-czupala@us.edu.pl*

Anna Lupina-Wegener

*Haute Ecole d'Ingénierie et de Gestion du Canton de Vaud.
Av. des Sports 20, CH - 1401 Yverdon-les-Bains, Switzerland,
e-mail: Anna.Lupina-Wegener@heig-vd.ch*

The article discusses the problem of academic dishonesty, which has been growing in Western Europe, North America, in transitional economies of Eastern Europe and Central Asia. However, cross-cultural comparisons remain scarce, particularly with regard to the former communist

countries. This paper presents an exploratory study on academic misconduct in Switzerland, Ukraine and Poland. The Academic Dishonesty Scale was used. A sample of 870 university students participated. The results reveal no difference between Ukrainian and Polish students in terms of attitudes toward cheating. Swiss students expressed a significantly more negative attitudes. The results offer implications for the practice of moral awareness.

Key-words: cross-cultural comparison, academic misconduct, attitude toward cheating, subjective social norms.

ОТНОШЕНИЕ СТУДЕНТОВ К ПРОЯВЛЕНИЮ АКАДЕМИЧЕСКОЙ НЕЧЕСТНОСТИ: КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ АНАЛИЗ

Надежда Гапон

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: haponnp@mail.ru*

Агата Худзицка-Чупала

*Силезский университет в Катовицах,
ул. М. Гражинского, 53, г. Катовице, 40-126, Польша,
e-mail: agata.chudzicka-czupala @ us.edu.pl*

Анна Лупина-Вегенер

*Высшая школа инженерии и менеджмента кантона Во,
ул. Спорта, 20, г. Ивердон - ле - Бен, CH-1401, Швейцария,
e-mail: Anna.Lupina-Wegener@heig-vd.ch*

В статье представлены результаты эмпирического исследования аттитудов к проявлениям академической нечестности студентов в Украине, Польше, Швейцарии. Сравнительный анализ показал отсутствие существенных различий между украинскими и польскими студентами в отношении к списыванию. Швейцарские студенты выразили значительно более негативное отношение к этому явлению. Результаты побуждают к осуществлению ряда мероприятий по формированию у студентов аттитудов ценностного приобретения знаний.

Ключевые слова: межкультурные сравнения, академическая нечестность, аттитюды, субъективные социальные нормы.

Стаття надійшла до редколегії 10.02.2014

Прийнята до друку 17.02.2014

УДК159.9.07

ОСОБЛИВОСТІ ПСИХОЛОГІЧНОГО ЗАХИСТУ В СТРУКТУРІ ВКХ ПРИ РІЗНИХ СОМАТИЧНИХ ЗАХВОРЮВАННЯХ

Лариса Дідковська

*Львівський національний університет імені Івана Франка
вулиця Дорошенка, 41, 79000, Львів, Україна
e-mail: didkovska@gmail.com*

На базі декількох міських клінічних лікарень м. Львова було проведено дослідження, в рамках якого обстежено 52 хворих різного віку із різноманітною соматичною патологією. Метою дослідження було вивчити роль психологічного захисту в процесі формування та викривлення ВКХ пацієнтів. Аналіз результатів виявив характер впливу психологічного захисту на формування ВКХ кожного із обстежених пацієнтів. Це дало змогу прийняти клінічно обгрунтоване рішення щодо вибору психотерапевтичних мішеней та методів психокорекції в кожному індивідуальному випадку, які мають бути спрямовані, перш за все, на стимуляцію власних ресурсів організму і адаптивних стилів реагування на захворювання.

Ключові слова: механізми психологічного захисту, концепція хвороби, внутрішня картина хвороби, дезадаптивна поведінка та конструктивний психологічний захист.

Останнім часом у всьому світі відмічається підвищення інтересу до психологічних проблем пацієнтів з різними соматичними захворюваннями, насамперед, в аспекті попередження у них порушень психічного здоров'я і формування ефективних психологічних компенсаторних механізмів адаптації [1–16]. Спеціалізовані періодичні видання рясніють дослідженнями на цю тему. Одержано наукові дані, що підтверджують ефективність психокорекційних втручань у хворих соматичного профілю [14]. Продемонстровано, що дистрес можна пом'якшити, а ризик розвитку тривожного стану або афективного розладу звести до мінімуму, якщо під час бесіди з пацієнтом аналізувати, якої саме інформації він потребує, більш тонко й вибірково повідомляти про небезпеку хвороби й надавати адекватну психологічну підтримку пацієнтам і членам їх родин [11].

Серед згаданих вище досліджень чільне місце посідають роботи, присвячені дослідженню внутрішньої картини хвороби (як і внутрішньої картини здоров'я) чоловіків, жінок та дітей при різній соматичній патології [1; 2; 8; 9; 13; 16], проте акцент саме на психологічному захисті досі ставився недостатньо [4; 6; 7; 15; 12; 10].

Ставлення до хвороби завжди значуще, адже впливає й на інші системи відношень особистості. Істотною допомогою хворому у соматичній клініці можуть стати психотерапевтичні методи впливу, коли спеціаліст, торкаючись головним чином вторинних порушень значущих відносин особистості, може сприяти корекції неадекватних реакцій особистості на хворобу, створенню у хворих більш реалістичних установок на лікування, відновленню сімейний та інших соціальних зв'язків. Психологічні методи корекції неправильних позицій хворих сприяють не тільки покращенню їх стану, а й профілактиці

рецидивів хвороби, попереджуючи дистреси, які призводять до декомпенсації хворих. Проте, важливо й знати, які форми психологічного захисту застосовує хворий, щоб прийняти клінічно обґрунтоване рішення щодо вибору психотерапевтичних мішеней та методів психокорекції (психотерапевтичних методик) в кожному індивідуальному випадку.

Поняття психологічного захисту набуло істотного значення у всіх напрямках психології й психотерапії. При захворюваннях з біологічними механізмами розвитку хворобу завжди розглядали як результат дії шкідливих факторів та механізмів „фізіологічного захисту”, спрямованих на відновлення порушеного гомеостазу організму. Аналогічно розглядають і механізми психологічного захисту. Запалення і біль, з одного боку, є адаптивними фізіологічними реакціями, з іншого – включаючись у патогенез хвороби, відіграють і шкідливу роль. Механізми психологічного захисту також адаптивні й уберігають свідомість хворого від хворобливих почуттів та спогадів, однак при проведенні психотерапевтичної роботи створюють певні перепони, опір переробці психотравмуючого змісту переживань.

Психологічний захист — це несвідомий процес, який регулює рівень емоційного напруження. Психологічний захист не вирішує суперечності, а усуває пов’язані з ними переживання, які перешкоджають включенню інших механізмів адаптації, що можливо, допоможуть індивіду справитись з ситуацією [4].

Особливості функціонування у пацієнтів психологічних механізмів захисту впливають на формування типів реагування на захворювання [12]. Таким чином, на теперішній час важко уявити собі оптимізацію лікувально-відновлювальних заходів без урахування ролі реакції особистості на захворювання, ефективності й адаптивності її власних компенсаторних механізмів, у тому числі й психологічного захисту, які значною мірою формують когнітивну та емоційно-вольову сторону внутрішньої картини захворювання у плані прагнення й спрямованості хворого на одужання.

Внутрішня картина хвороби — особлива форма психічної адаптації, яка є, з точки зору В. Мясіщева, важливою підсистемою психологічної регуляції поведінки людини і розглядається у рамках вторинного психологічного захисту, тобто несвідомого використання пацієнтками прийомів, які забезпечують безпеку функціонування деструктивного первинного психологічного захисту. Внутрішня картина хвороби (ВКХ) містить такі складові: сприйняття хвороби (сенситивно-емоційний компонент); ставлення до хвороби (інтелектуальний компонент); установки щодо хвороби (поведінковий компонент); ставлення до лікування (комплаєнтність) [2]. ВКХ бере участь у механізмах формування психологічної дезадаптації, формується на підставі базових механізмів психологічної адаптації в умовах розвитку захворювання та є однією зі змістовних “мішеней” психокорекції.

Мета дослідження – вивчення ролі психологічного захисту в процесі формування ВКХ і особливостей реагування хворих на соматичне захворювання, залежно від його нозологічної приналежності.

У дослідженні взяли участь 52 хворих, у віці від 17 до 81 року, більшість із яких – чоловіки (44 особи).

Опитування проводилося у 8-й міській лікарні м. Львова (16 осіб), у шкірно-венерологічному стаціонарі (14 осіб) та у військовому шпиталі (22 особи) з дотриманням принципів біоетики та деонтології. Обстежували хворих з різними соматичними захворюваннями (шкірними та нирковими), різної інтенсивності й гостроти. Частина обстежених хворих потребували оперативного втручання (14 осіб), тому були пацієнтами хірургічного відділення.

За демографічними даними вибірку досліджуваних можна вважати репрезентативною, єдина нерівномірність у розподілі респондентів у вибірці спостерігається за ознакою статі (85% чоловіків та 15% жінок), тому отримані в ході дослідження результати та зроблені на їх основі висновки слід вважати більше властивими чоловікам.

Дані про захворювання та стан здоров'я досліджуваних виглядають наступним чином. На момент обстеження досліджувані перебували у лікарні від 3 до 60 днів. За період лікування покращення свого стану відчули 38 осіб (73%), 14 осіб (27%) не відчули змін; погіршення стану здоров'я у досліджуваних не виявлено. За характером захворювання виділено кілька груп: гострі (різке погіршення здоров'я та травми, тобто раптові захворювання, на які хворі не очікували), загострення хронічних (хронічні захворювання у стадії загострення, що супроводжується різким погіршенням самопочуття), хронічні (тривалі захворювання, які не супроводжувалися значними змінами здоров'я на гірше при госпіталізації). З гострими захворюваннями госпіталізовано 24 особи (47%), із загостреннями хронічних хвороб – 16 осіб (31%), з хронічними – 12 осіб (23%).

Таким чином, за тривалістю перебування в лікарні, станом здоров'я, гостротою та ступенем покращення внаслідок лікування вибірку досліджуваних можна вважати нормально розподіленою. З точки зору локалізації соматичного захворювання у вибірці виділено три нозологічні групи: “ШКР” – група хворих на шкірні захворювання (16 осіб), „НРК” – група хворих з нирковою патологією (20 осіб) та “ХРГ” – група хворих з захворюваннями, які потребують хірургічного втручання (16 осіб).

У роботі використовували:

опитувальник Келермана-Плутчіка. Опитувальник призначений для діагностики таких механізмів психологічного захисту, як реактивні утворення, заперечення, заміщення, регресія, компенсація, проєкція, витіснення та раціоналізація, а також сили виявлення кожного з них відносно інших.

особистісний опитувальник Бехтерєвського інституту (ООБІ). Опитувальник спрямований на визначення типу особистісної реакції на хворобу та інші, пов'язані з нею, особистісні відношення хворих з соматичними захворюваннями.

Такий набір психодіагностичних методик дає змогу вивчити **внутрішню картину** хвороби соматичних хворих та механізми психологічного захисту, що використовуються ними для захисту позитивного образу „Я” від деструктивного впливу хвороби.

Усі дані психодіагностичного обстеження вираховані згідно алгоритмів методик. Оскільки для методики **Келермана-Плутчіка немає стандартизованих даних, а “сирі” оцінки** не зручні для порівняння між собою з точки зору їх кількісного відображення, до них застосовували процедуру стандартизації по вибірці за формулою:

$$ST = 5,5 + 2 \frac{X_i - \bar{X}}{\sigma},$$

де ST – стандартизовані бали (стени, стандартна “десятка”, бали від 0 до 10), X_i – оцінки i -го респондента, \bar{X} – середнє арифметичне значення у вибірці.

Таким чином, отримані дані переведені у 10-бальну шкалу, де оцінки, нижчі 4 балів можна вважати низькими, а вищі 7 балів – високими.

У даній роботі використано процедуру порівняльного аналізу за t -критерієм Стьюдента, значущість якого на рівні $p \leq 0,0500$ свідчить про „не випадковість” виявлених відмінностей між середніми оцінками порівнюваних груп. Показник ймовірності (або точності) p свідчить про відсоток вибірки, для якого ця закономірність може виявитися „випадковою” (загальноприйнятій для психологічних досліджень рівень $p \leq 0,0500$ відповідає 5%-му порогу достовірності).

Результати порівняльного аналізу за показниками методики „Тип ставлення до хвороби” (ООБІ) виявили значні відмінності у концепціях хвороби при різних нозологіях (табл. 1 та рис.1).

З таблиці 1 та рис. 1 видно, що не досягають рівня статистичної значущості відмінності у ВКХ хворих зі шкірними та хірургічними захворюваннями, профіль шкірних пацієнтів розташовується майже за всіма показниками між оцінками групи шкірних хворих та ниркових; за те відмінності між нирковою та хірургічною патологією значні й численні.

За алгоритмом методики ООБІ при діагностиці типу спочатку знаходять шкалу з максимальним значенням. Визначають, чи є у профілі такі шкали, які знаходяться у межах діагностичної зони, тобто оцінки яких відстають від максимальної не більше ніж на 7 балів. Якщо шкала з максимальною оцінкою залишається єдиною, й немає інших шкал, які відстають від неї у межах 7 балів, то діагностується єдиний тип, який відповідає цій шкалі. Якщо до діагностичної зони (інтервал 7 балів) крім шкали з максимальною оцінкою потрапляє ще одна або дві шкали, то діагностують змішаний тип, який позначають відповідно до назв шкал, які його утворюють. Якщо до діагностичної зони потрапляє більше трьох шкал, то діагностують дифузний тип. Гармонійний тип діагностують тільки як „чистий”, тобто лише у тому випадку, коли шкала цього типу має максимальну оцінку та немає інших шкал, які потрапляють до діагностичної зони. При змішаному типі, якщо до діагностичної зони поруч з іншими шкалами потрапляє шкала гармонійного типу, то вона виключається з розгляду як складова.

Таблиця 1.

Результати порівняльного аналізу різних нозологічних груп хворих за показниками методики ООБІ

Показники	Середні арифметичні нозологічних груп			Результати порівняльного аналізу груп					
				ШКР-НРК		ШКР-ХРГ		НРК-ХРГ	
	ШКР	НРК	ХРГ	t-критерій	p	t-критерій	p	t-критерій	p
Г	9,38	13,56	5,50	-0,551	0,590	0,452	0,659	1,113	0,286
Р	11,50	15,67	8,00	-0,773	0,452	0,593	0,564	1,182	0,258
З	6,75	21,44	3,17	-2,813	0,013	0,696	0,500	3,544	0,004
Т	11,50	2,67	18,50	2,156	0,048	-1,047	0,316	-3,321	0,006
І	11,25	4,78	16,50	2,108	0,052	-1,214	0,248	-3,338	0,005
Н	8,13	4,22	12,50	1,437	0,171	-1,006	0,334	-2,672	0,019
М	8,13	3,11	13,50	2,842	0,012	-1,554	0,146	-3,466	0,004
А	3,75	3,00	8,50	0,385	0,706	-1,665	0,122	-1,673	0,118
С	19,13	10,67	20,67	2,591	0,020	-0,338	0,741	-3,151	0,008
Я	7,50	9,67	12,00	-0,833	0,418	-1,477	0,165	-0,717	0,486
П	4,38	4,22	11,00	0,068	0,947	-1,924	0,078	-1,875	0,083
Д	4,88	5,78	10,33	-0,374	0,714	-1,688	0,117	-1,295	0,218

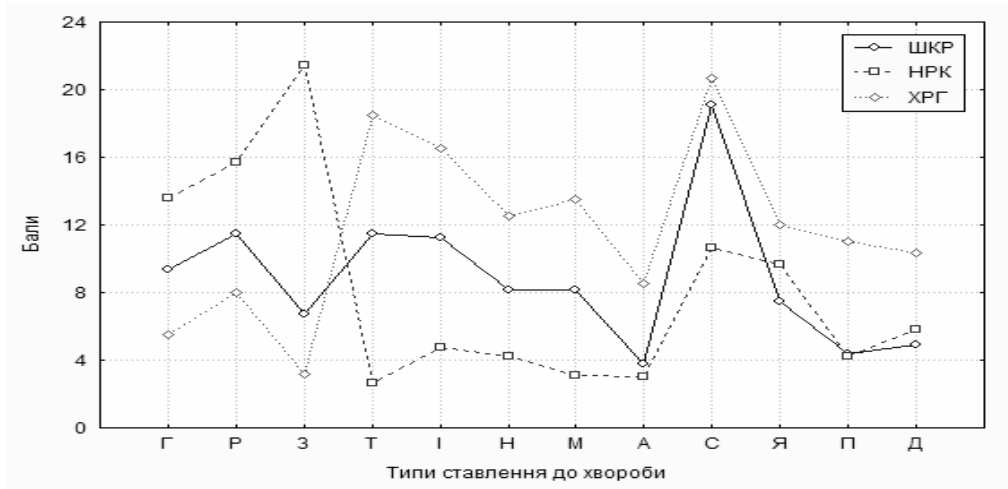


Рис. 1. Профілі ставлення до хвороби при шкірних, ниркових та хірургічних патологіях:

Г – Гармонійний тип, Р – Ергопатичний тип, З – Анозогностичний тип, Т – тривожний тип, І – Іпохондричний тип, Н – Неврастенічний тип, М – Меланхолічний тип, А – Апатичний тип, С – Сенситивний тип, Я – Егоцентричний тип, П – Паранойяльний тип, Д – Дисфоричний тип

Згідно наведеного вище алгоритму діагностики типу ставлення до хвороби, в групі ниркової нозології діагностується змішаний анозогностично-ергопатичний (З-Р) тип ставлення до хвороби, в групі хірургічної патології – сенситивно-тривожно-іпохондричний тип ставлення до хвороби, а групі шкірної нозології – сенситивний тип.

Таким чином, хворі з шкірною та хірургічною патологією надмірно стурбовані через можливе несприятливе враження, яке може справити на оточення відомості про їх захворювання. Вони опасаються, що оточуючі почнуть їх уникати, вважати неповноцінними, зневажливо або з опасанням ставитися, пускати плітки або несприятливі свідчення про причину й природу захворювання. Боязнь стати тягарем для близьких через хворобу та недоброчинне ставлення з їх сторони у зв'язку з цим (сенситивний тип ставлення до хвороби, показник С).

Крім ознак сенситивного типу, хворі з хірургічною патологією відрізняються також високим вираженням ознак тривожного та іпохондричного типів. Безперервне піклування, стурбованість та помисливість щодо несприятливого перебігу хвороби, можливих ускладнень, неефективності й навіть небезпечності лікування. Пошук нових способів лікування, жага додаткової інформації про хворобу та методи лікування, безперервний пошук “авторитетів”. Настрій тривожний, пригніченість внаслідок цієї тривоги. При obsesивно-фобічному варіанті цього типу – тривожна помисливість перш за все стосується опасань не реальних, а малоймовірних ускладнень захворювання, невдач лікування, а також можливих (але малообгрунтованих) невдач у житті, роботі, сімейній ситуації у зв'язку з хворобою. Уявні небезпеки хвилюють більше, ніж реальні. Захистом від тривоги стають прикмети та

ритуали (ознаки тривожного типу, показник Т). Крім того, зосередженість на суб'єктивних хворобливих та інших неприємних відчуттях. Прагнення постійно розказувати про них оточуючим. На їх основі перебільшення справжніх та вишукування неіснуючих захворювань та страждань. Перебільшення побічної дії ліків. Поєднання бажання лікуватися та невіри в успіх, вимог ретельного обстеження та боязні шкоди й болочості процедур (іпохондричний тип, показник І).

Значною мірою відрізняється тип реагування на хворобу у хворих з нирковою патологією. Їм властивий анозогностично-ергопатичний тип ставлення до хвороби. Активне відкидання думки про захворювання, про можливі його наслідки. Заперечення очевидного. Приписування проявів хвороби випадковим обставинам або іншим несерйозним захворюванням. Відмова від обстеження та лікування. Бажання “обійтися своїми засобами”. При ейфорійному варіанті цього типу – необґрунтовано підвищений настрій. Зневажливе, легковажне ставлення до хвороби та лікування. Надія на те, що “усе саме минеться”. Бажання продовжувати отримувати від життя усе, не дивлячись на хворобу. Легкість порушень режиму, які несприятливим чином відбиваються на протіканні хвороби (анозогностичний тип, показник З). Крім того, хворим з нирковою нозологією властиві реакції “втечі від хвороби в роботу”. Навіть при важкості хвороби й страждань прагнення, не дивлячись на це, продовжувати роботу. Характерне зверхвідповідальне, одержиме, стенічне ставлення до роботи, у ряді випадків – виражене у ще більшій мірі, ніж до хвороби. Вибіркове ставлення до обстеження й лікування, зумовлене прагненням за будь-що зберегти професійний статус й можливість продовження активної трудової діяльності (ергопатичний тип, показник Р).

Проведений порівняльний аналіз свідчить про те, що ознаки анозогностичного ставлення до хвороби є більш характерними для пацієнтів групи НРК у порівнянні з групами ШКР та ХРГ, а ознаки сенситивного типу, навпаки, характерні для респондентів груп ШКР та ХРГ у порівнянні з хворими на ниркові захворювання. Крім того, пацієнтам груп шкірної та хірургічної нозології характерні вищі оцінки тривожного та меланхолічного типів, що також підтверджуються наявністю статистичної значущості у порівнянні їх оцінок з оцінками групи НРК. Ознаки тривожного типу наведені вище, а меланхолічний відрізняється пригніченістю від хвороби, невірою увиліковність, можливе покращання, ефект лікування. Активні депресивні висловлювання аж до суїцидальних думок. Песимістичний погляд на усе довкола. Невіра в успіх лікування навіть при сприятливих об'єктивних даних.

Крім описаних вище, група хворих з хірургічною патологією істотно відрізняється від ниркової за ознаками іпохондричного (І) та неврастенічного (Н) типів. Реагування за іпохондричним типом описано вище. При неврастенічному типі реагування на захворювання поведінка хворих діє за типом “драгівливої слабкості”. Спалахи роздратування, особливо при болях, при неприємних відчуттях, несприятливих даних обстеження, невдачах лікування. Роздратування часто виливається на першого, хто попадеться, й завершується часто розкаянням та сльозами. Непереносимість больових відчуттів. Нетерпеливість. Нездатність чекати полегшення. В подальшому – розкаяння за хвилювання й нестриманість.

Зростання оцінок першого блоку шкал (Г, Р та З) характеризується меншим вираженням соціальної дезадаптації хворих у зв'язку з захворюванням, що спостерігається в групі хворих з нирковою патологією. До другого та третього блоків входять шкали, які характеризуються наявністю особистісної дезадаптації, зумовленої захворюванням.

Другий блок включає типи реагування з інтрапсихічною спрямованістю: тривожний (Т), іпохондричний (І) та апатичний (А), більш властивий хворим групи ХРГ. Емоційно-

афективний аспект відношень у хворих з цими типами реагування клінічно виражається у реакціях за типом дратівливої слабкості, пригніченому стані, “втечі в хворобу”, відмові від боротьби – “капітуляції” перед захворюванням та іншими.

Третій блок шкал містить типи реагування особистості на хворобу з інтерпсихічною спрямованістю. Ці типи відображають таке сенсифілізоване ставлення до хвороби, яке, ймовірно, найбільшою мірою пов’язане з преморбідними особливостями особистості хворих: сенситивний (С), егоцентричний (Я), паранойяльний (П), дисфоричний (Д). З проведеного вище аналізу особистісних властивостей хворих різних нозологічних груп можна припустити, що однією з цих преморбідних особливостей є виражені ознаки циклотимного типу акцентуації, які виявлені як раз в тих самих групах, де й діагностується сенситивний тип ставлення до хвороби, – групи шкірної та хірургічної нозології. Ці хворі при різних емоційно-афективних реакціях також характеризуються дезадаптивною поведінкою, яка призводить до порушення їх соціального функціонування: вони або соромляться свого захворювання, або “використовують” його у своїх цілях, будують концепції паранойяльного характеру стосовно свого здоров’я, виявляють гетерогенні агресивні реакції, звинувачуючи оточення у своєму недугу тощо.

Таким чином, відмінності, покладені в основу поділу типів ставлення до хвороби на другий та третій блоки, полягають в тому, що при близькому спектрі емоційно-афективного реагування типів, які входять до цих блоків, відображають різну спрямованість дезадаптивної поведінки. З проведеного аналізу можна зробити висновок, що найбільш адаптивний варіант реагування на соматичне захворювання спостерігається у пацієнтів з нирковою патологією; респонденти з шкірними хворобами дезадаптовані за інтерпсихічним спрямуванням, а хворі, що потребують оперативного втручання (група ХРГ) ще й за інтрапсихічною спрямованістю.

Далі можна розглянути роль і місце механізмів психологічного захисту у ВКХ пацієнтів з нирковою, шкірною та хірургічною патологією. Результати порівняльного аналізу приведені у таблиці 2; на основі середньогрупових оцінок порівнюваних груп побудовані профілі механізмів психологічного захисту (рис. 2).

З рис. 2 видно, що за формою профілі механізмів психологічного захисту істотно різняться між собою, проте, показники з табл. 2 свідчать про те, що статистичної достовірності досягає лише відмінність за показником РГР (регресія) в групах ШКР та ХРГ. Це свідчить про те, що хворі з шкірною патологією схильні до використання цього механізму ПЗ на відміну від респондентів з хірургічною патологією, які переважно не застосовують цей механізм для захисту Я-концепції. При захисному механізмі *регресії* відбувається повернення до більш ранніх, інфантильних особистісних реакцій, що проявляються у демонструванні безпорадності, залежності, дитячості поведінки з метою зменшення тривоги і втечі від вимог реальної дійсності. Регресія, як механізм психологічного захисту, відноситься до групи механізмів маніпулятивного характеру. З усієї вибірки досліджуваних він найбільше властивий хворим на шкірні захворювання. Можна припустити, що його “дія” спостерігалася й при проведенні порівняльного аналізу за показниками ступеню усвідомлення внутрішніх конфліктів. Там вищий рівень усвідомлення конфліктів між рівнем досягнень та рівнем можливостей респондентами групи ШКР, можливо, насправді зумовлений не реальним усвідомленням, а дією регресивного механізму; при відповіді на запитання опитувальника “спрацьовувала” відмова від відповідальності, характерна механізму регресії.

Таблиця 2.

Результати порівняння механізмів психологічного захисту
в групах ШКР, НРК та ХРГ

Показники	Середні арифметичні нозологічних груп			Результати порівняльного аналізу груп					
				ШКР-НРК		ШКР-ХРГ		НРК-ХРГ	
	ШКР	НРК	ХРГ	t-критерій	p	t-критерій	p	t-критерій	p
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
РКУ	5,52	5,38	6,48	0,189	0,852	-0,857	0,408	-0,992	0,338
ЗПР	5,18	5,55	5,21	-0,376	0,712	-0,027	0,979	0,336	0,742
ЗМЩ	5,27	6,57	4,83	-1,562	0,138	0,436	0,670	1,775	0,098
РГР	6,98	5,11	4,80	1,998	0,063	2,423	0,032	0,386	0,705
КМП	5,37	6,12	4,79	-0,841	0,413	0,492	0,631	1,121	0,281
ПРЦ	5,10	5,59	5,06	-0,621	0,543	0,034	0,973	0,529	0,605
ВТС	5,09	5,68	6,31	-0,624	0,542	-1,175	0,263	-0,557	0,587
РЦН	5,30	5,47	5,87	-0,157	0,877	-0,474	0,644	-0,407	0,690
ІНТЗ	5,50	5,76	5,36	-0,260	0,798	0,141	0,890	0,320	0,753

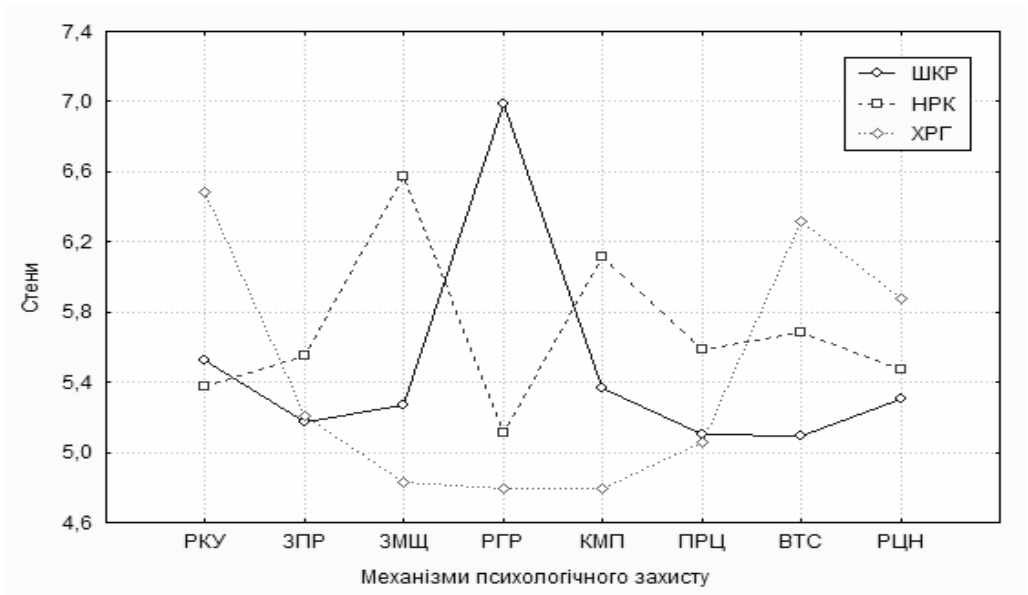


Рис. 2. Механізми психологічного захисту у концепціях хвороби хворих на шкірні, ниркові та хірургічні захворювання:

РКУ – реактивні утворення, ЗПР – заперечення, ЗМЩ – заміщення, РГР – регресія, КМП – компенсація, ПРЦ – проєкція, ВТС – витіснення, РЦН – раціоналізація.

Аналізуючи форму профілів психологічного захисту хворих з шкірною, нирковою та хірургічною патологією, можна сказати, що хірургічні хворі більш схильні до реактивних утворень (РКУ) та витіснення (ВТС), а ниркові – до заміщення (ЗМЩ) та компенсації (КМП).

Таким чином, психологічний захист хірургічних хворих полягає у формуванні реакції, яка характеризується опануванням негативними імпульсами, емоціями, особистісними якостями шляхом заміни їх на протилежні (наприклад, пацієнт з фіксацією на сексуальних стосунках схильний виявляти реакції гніву або відрази щодо різного роду виявлення сексуальності, наприклад до порнографії, вигляду оголеного тіла, поцілунків молодої пари в парку тощо). Разом з цим вони схильні забувати, ігнорувати очевидні факти власної неправильної поведінки або симптомів хвороби, аж до повного її невизнання. Можливо, саме неконструктивне тривале використання механізму витіснення призвело до необхідності хірургічного втручання: адже більшість захворювань лікуються медикаментозно на більш ранніх етапах, і лише у запущеній формі потребують операції.

Механізм психологічного захисту ниркових хворих (заміщення і компенсація) дуже близькі за своєю сутністю. *Зміщення* виявляється в тому, що реальний об'єкт, на який могли бути спрямовані негативні почуття, замінюється менш небезпечним (наприклад, стримування агресії відносно авторитетної особи переміщується на залежних людей: розізлився на начальника, а висварив сина). Компенсація ґрунтується на прагненні до досягнення успіхів у якійсь галузі й, таким чином, до компенсації невдач в іншій, зумовлених, наприклад, недостатніми фізичними здібностями, відсутністю обдарованості, дефектом мовлення. Часто компенсація відбувається у вигляді, коли нестача або відсутність внутрішнього задоволення собою, своїми досягненнями, своїм духовним світом замінюється зовнішніми атрибутами. Так жінка, може компенсувати внутрішній комплекс неповноцінності від недостатнього рівня освіти великою кількістю дорогіших прикрас. Спільним у заміщенні й компенсації є те, що зусилля особистості, її психічна та фізична активність спрямовуються „не за призначенням”, заміщуються або компенсуються.

Таким чином, з проведеного вище аналізу механізмів психологічного захисту в різних нозологічних групах можна зробити наступні висновки.

1. Пацієнтам з шкірними захворюваннями найбільш властивий механізм регресії, хірургічним – реактивні утворення та витіснення, а нирковим – заміщення та компенсація. З трьох досліджуваних нозологічних груп найбільш адаптованими є хворі з нирковими хворобами, ознаки тривожності та меланхолії у них найменше виражені. Поведінка та переживання шкірних хворих характеризується дезадаптацією за інтерпсихічною спрямованістю (внутрішньо особистісною), а хірургічних хворих – за інтер- та інтрапсихічною спрямованістю, яка характеризується пригніченим станом, втечею в хворобу та відмовою від боротьби, а також дезадаптивною поведінкою, яка призводить до порушення соціального функціонування. Отже, найбільш ефективними й конструктивними механізмами психологічного захисту при різних нозологічних типах хвороб виявилися заміщення й компенсація (коли захист здійснюється не у власному тілі чи особистості, а переміщується на інший об'єкт), неефективні – регресія, реактивні утворення та витіснення;
2. Тривалий захист за допомогою механізму витіснення у хірургічних хворих може пояснювати психосоматичну природу захворювання. Образно кажучи, витіснена

психічна енергія „знайшла” свій вихід у різноманітних тілесних утвореннях, які необхідно видалити (усі хворі, що склали групу ХРГ, потребують видалення чи то пухлинних утворень, чи то каміння, чи то гнійних скупчень у гайморових пазухах);

Одержані дані змушують звернутися до холистичного підходу, спрямованого на активізацію адаптивних, а не на редукцію дезадаптивних, сил. Згідно з положеннями даного підходу, зусилля у роботі із цією категорією обстежених пацієнтів мають бути спрямовані, перш за все, на стимуляцію власних ресурсів організму і адаптивних стилів реагування на захворювання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Артеменко А.* Невротические расстройства у больных псориазом // Медицинская психология, 2008. Т. 3, № 1. С. 57–61.
2. *Вассерман Л., Трифонова Е., Федорова Е.* Внутренняя картина болезни в структуре качества жизни у больных с соматической патологией // Сибирский психологический журнал, 2008. № 27. С. 67–71.
3. *Даниленко Т.* Акцентуации характера и личностные особенности пациентов с кардиофобиями // Медицинская психология, 2010. Т. 5, № 2 (18). С. 62–64.
4. *Исаева Е.* Копинг-поведение и психологическая защита личности в условиях здоровья и болезни. СПб.: Изд-во СПбГМУ, 2009. С. 23–46.
5. *Исаева Е., Дейнека О.* Особенности и проблемные зоны в структуре адаптационных ресурсов личности при социальной и психосоматической дезадаптации // Обзорение психиатрии и медицинской психологии им. В. Бехтерева, 2009. № 3. С. 42–47.
6. *Коростий В.* Механизмы психологической защиты, алекситимия и агрессия у молодых лиц с психосоматическими заболеваниями: патогенетическая роль и подходы к психотерапии // Медична психологія, 2011. № 3. С. 19–22.
7. *Кудинова З.* Особенности стилевых защитных стратегий у девушек-подростков с хроническим гастродуоденитом // Медицинская психология, 2010. Т. 5, № 2 (18). С. 65–69.
8. *Лісова О., Ситник С.* Деформація внутрішньої картини здоров'я у хворих на виразкову хворобу // Психологія. Збірник наукових праць. НПУ ім. М. Драгоманова. К., 2004. Вип. 23. С. 18–29.
9. *Луценко А., Лях С., Аношкин Д.* Типы отношения к болезни у мужчин с ананкастным расстройством личности // Медицинская психология, 2010. Т. 5, № 2 (18). С. 28–30.
10. *Макаренко А.* Особливості механізмів психологічного захисту жінок із дезадаптивними станами внаслідок гістеректомії в ранньому післяопераційному періоді // Медицинская психология, 2010. Т. 5, № 2 (18). С. 95–99.
11. *Маркова М., Пionтковська О., Кужель І.* Проблеми повідомлення діагнозу і спілкування з онкохворою дитиною та її батьками // Медична психологія, 2013. № 1. С. 12–19.
12. *Махнач Л.* Копинг-стратегии у онкологических пациентов с различной степенью эмоциональной дезадаптации // Актуальные психологические исследования, 2010. С. 69–73.
13. *Петролюк З.* Психологічні проблеми жінок, хворих на рак молочної залози // Медицинская психология, 2008. Т. 3, № 1. С. 132–136.

14. Поляков Ю., Сливаковская А. Психологическая коррекция: её роль и место в профилактике заболеваний // Современные формы и методы организации психогигиенической и психопрофилактической помощи. Л. 1985.
15. Ряполова Т. Роль механизмов психологической защиты в формировании типов приспособительного поведения больных с впервые установленным диагнозом параноидной шизофрении // Медицинская психология, 2009. Т. 4, № 2–3. С. 36–40.
16. Соколова З. Психологические особенности больных и межличностные отношения в обеспечении функционирования семьи на ранних стадиях гипертензивной энцефалопатии // Медицинская психология, 2010. Т. 5, № 2 (18). С. 90–94.
17. Методика психологической диагностики способов совладания со стрессовыми и проблемными для личности ситуациями: пособие для врачей и мед. психологов. СПб.: Изд-во НИПНИ им. В. Бехтерева, 2009. С. 12–33.
18. Психологическая диагностика индекса жизненного стиля. СПб: Изд-во НИПНИ им. В. Бехтерева, 2005. С. 41–49.
19. Психологическая диагностика отношения к болезни: метод. пособие. СПб.: С.-Петербург. науч.-исслед. ин-т им. В. Бехтерева, 2005. С. 22–25.

FEATURES OF PSYCHOLOGICAL DEFENCE WITHIN IPD STRUCTURE IN DIFFERENT SOMATIC DISEASES

Larysa Didkovska

*Ivan Franko National University of Lviv,
Doroshenko str., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: didkovska@gmail.com*

The research was conducted on the basis of several Lviv city clinical hospitals, it studied 52 patients of all ages with a variety of somatic pathologies. The objective of the study was to examine the role of psychological defence in the development and distortion of IPD patients. Analysis of the results showed the impact of psychological defence on the development of IPD each of the patients studied. This enabled us to take clinically informed decision on the choice of psychotherapeutic targets and methods for psychotherapeutic correction in each individual case, which should be primarily aimed at stimulating the body's own resources and adaptive styles of responding to disease.

Keywords: psychological defence mechanisms, the concept of disease, internal picture of disease, maladaptive behaviour and constructive psychological defence.

ОСОБЕННОСТИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ЗАЩИТЫ В СТРУКТУРЕ ВКХ ПРИ РАЗЛИЧНЫХ СОМАТИЧЕСКИХ ЗАБОЛЕВАНИЯХ

Лариса Дидковская

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Дорошенко, 41, Львов, 79000, Украина,
e-mail: didkovska@gmail.com*

На базе нескольких городских клинических больниц Львова было проведено исследование, в рамках которого обследовано 52 больных разного возраста с различной соматической патологией. Целью исследования было изучить роль психологической защиты в процессе формирования и искажения ВКХ пациентов. Анализ результатов выявил характер влияния психологической защиты на формирование ВКХ каждого из обследованных пациентов. Это позволило принять клинически обоснованное решение по выбору психотерапевтических мишеней и методов психокоррекции в каждом индивидуальном случае, которые должны быть направлены, прежде всего, на стимуляцию собственных ресурсов организма и новых стилей реагирования на заболевание.

Ключевые слова: механизмы психологической защиты, концепция болезни, внутренняя картина болезни, дезадаптивное поведение и конструктивная психологическая защита.

Стаття надійшла до редколегії 5.02.2014

Прийнята до друку 17.02.2014

ЗМІСТ

Ф І Л О С О Ф І Я

<i>Володимир Мельник, Віктор Маринюк</i> ЛЮДИНА І ТЕХНОНАУКА В КОНТЕКСТІ НООСФЕРНОЇ ПАРАДИГМИ	3
<i>Пламен Макарієв</i> ПЕРЕРОЗПОДІЛ ЧИ ВИЗНАННЯ? РОЗРІЗНЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ І КУЛЬТУРНИХ ЧИННИКІВ У ПУБЛІЧНОМУ ЖИТТІ	19
<i>Василь Лисий</i> ДІАЛЕКТИКА ЯК ДІАЛОГ І МЕТОД: КРИТЕРІЙ СУТНІСНОЇ ЄДНОСТІ	29
<i>Валерій Стеценко</i> ДО ПИТАННЯ ПРО УКРАЇНСЬКУ ТРАДИЦІЮ ФІЛОСОФУВАННЯ ПРО БОГА, ЛЮДИНУ І РЕЛІГІЮ	40
<i>Лідія Сафонік</i> ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ФРУСТРАЦІЯ ЯК КРИЗА ЦІННІСНИХ ОРІЄНТИРІВ ЛЮДИНИ ТА ВТРАТА СЕНСУ ЖИТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОРІЧЧЯ	51
<i>Ростислав Якуц</i> РЕФЛЕКСІЯ ЯК БЕЗУМОВНА УМОВА ФІЛОСОФУВАННЯ	59
<i>Андрій Наконечний</i> ІДЕЯ СВОБОДИ У СУСПІЛЬНО-ДУХОВНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ XIV–XVIII СТ.	67
<i>Олександр Попель</i> ФІЛОСОФІЯ СХОДУ І СУЧАСНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПРОБЛЕМИ ВИМІРУ У КВАНТОВІЙ МЕХАНІЦІ	76
<i>Оксана Сарабун</i> КОНЦЕПТ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЯК ЯВИЩЕ ГРОМАДЯНСЬКОГО СОЦІУМУ	90
<i>Сніжана Мамчак</i> КОНЦЕПЦІЯ ДЕЛІБЕРАТИВНОЇ ДЕМОКРАТІЇ Ю. ГАБЕРМАСА У КОНТЕКСТІ ПОЛЕМІКИ МІЖ ЛІБЕРАЛАМИ ТА КОМУНІТАРИСТАМИ.....	98
<i>Володимир Коновал</i> ЗНАК І СИМВОЛ У СЕМІОТИЦІ С. ЛАНГЕР	106
<i>Остап Паляниця</i> КОНЦЕПТ “ЖИТТЄСВІТ” У ФІЛОСОФІЇ Ю. ГАБЕРМАСА ЯК ПОНЯТТЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ	114

Ростислав Поліщук
ФЕНОМЕН ПЕРСОНАЛІЗМУ: АМЕРИКАНСЬКИЙ ТА ФРАНЦУЗЬКИЙ ВАРІАНТИ 121

Соломія Бобровська
КОНЦЕПЦІЯ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ЛЕГІТИМНОСТІ П. РОЗАНВАЛОНА 128

Андрій Синиця
ТРАДИЦІЙНА І СУЧАСНА АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
З ПОГЛЯДУ КОМПАРАТИВІСТИКИ 135

Неллі Карамішева, Світлана Бовтач
СПІВВІДНОШЕННЯ “ЛОГІЧНОГО” ТА “ОНТОЛОГІЧНОГО” В СУЧАСНІЙ НАУЦІ 143

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

Михайло Ібрагімов
“ФІЛОСОФІЯ СПОРТУ” В ТЕОРЕТИЧНІЙ
РЕТРОСПЕКТИВІ І ПРАКТИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ 151

Оксана Тимо
СМЕРТЬ ЯК ІНШЕ У РАННІХ ПРАЦЯХ Е. ЛЕВІНАСА 161

Світлана Амеліна
МАСОВА КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ
ТЕНДЕНЦІЙ СУЧАСНОЇ ЕПОХИ 169

Галина Гучко
ФЕНОМЕН ШІСТДЕСЯТНИЦТВА ЯК ВИЯВ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ 177

ПОЛІТОЛОГІЯ

Валерій Денисенко
ТРАНСФОРМАЦІЯ КОНЦЕПТУ СВОБОДИ:
ЛІБЕРАЛЬНИЙ ТА НЕОЛІБЕРАЛЬНИЙ ДИСКУРС 186

Наталія Хома
ПАРАДИГМА СОЦІАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ В УМОВАХ
ФОРМУВАННЯ НОВОЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДІЙСНОСТІ 196

Андрій Гарбадин
ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНОГО ДИСКУРСУ, ЙОГО ОБМЕЖУВАЛЬНИХ
МЕХАНІЗМІВ ЩОДО ВІДТВОРЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЧУЖИНЦЯ У МІШЕЛЯ ФУКО 203

Андрій Мельник
СПІВВІДНОШЕННЯ ІНДИВІДУАЛЬНИХ ТА КОЛЕКТИВНИХ
ПРАВ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ І ЗАХИСТУ
СВОБОДИ ВИРАЖЕННЯ ПОГЛЯДІВ 211

ПСИХОЛОГІЯ

Катерина Островська

ДИФЕРЕНЦІЙНА ДІАГНОСТИКА ДІТЕЙ З АУТИЗМОМ: ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ 221

*Олена Штепа*ТЕНДЕНЦІЇ ОСОБИСТІСНОГО САМОРОЗВИТКУ
МАЙБУТНІХ ПСИХОЛОГІВ: РЕСУРСНИЙ АСПЕКТ 232*Надія Гапон, Агата Худзіцка-Чупала, Анна Лупіна-Вегенер*СТАВЛЕННЯ СТУДЕНТІВ ДО ВИЯВІВ АКАДЕМІЧНОЇ
НЕЧЕСНОСТІ: КРОС-КУЛЬТУРНИЙ АНАЛІЗ..... 241*Лариса Дідковська*ОСОБЛИВОСТІ ПСИХОЛОГІЧНОГО ЗАХИСТУ
В СТРУКТУРІ ВКХ ПРИ РІЗНИХ СОМАТИЧНИХ ЗАХВОРЮВАННЯХ 249

CONTENTS
P H I L O S O P H Y

<i>Volodymyr Melnyk. Victor Marynyuk</i> MAN AND TECHNOSCIENCE IN THE CONTEXT OF NOOSPHERE PARADIGM.....	3
<i>Plamen Makariev</i> REDISTRIBUTION OR RECOGNITION? DIFFERENTIATING SOCIAL AND CULTURAL FACTORS IN PUBLIC LIFE	19
<i>Vasyl Lysyy</i> DIALECTICS AS DIALOGUE AND METHOD: CRITERIA OF THE ESSENTIAL UNITY	29
<i>Valeriy Stetsenko</i> UKRAINIAN TRADITION OF PHILOSOPHICAL REFLECTION ABOUT GOD, HUMAN BEING AND RELIGION.....	40
<i>Lidia Safonik</i> EXISTENTIAL FRUSTRATION AS A CRISIS OF VALUABLE HUMAN'S ORIENTATIONS AND THE LOSS OF A SENSE OF LIFE IN PHILOSOPHY OF THE XX-TH CENTURY.....	51
<i>Rostislav Yakuts</i> REFLECTION AS UNCONDITIONAL CONDITION OF PHILOSOPHIZING.....	59
<i>Andriy Nakonechnyy</i> AN IDEA OF FREEDOM IN SOCIAL AND SPIRITUAL LIFE OF UKRAINE IN THE XIV–XVIII-TH CENTURIES	67
<i>Oleksandr Popel</i> THE PHILOSOPHY OF THE EAST AND THE PRESENT-DAY INTERPRETATION OF THE PROBLEM OF MEASUREMENT IN QUANTUM MECHANICS	76
<i>Oksana Sarabun</i> A CONCEPT OF RESPONSIBILITY AS A PHENOMENON OF CIVIL SOCIETY	90
<i>Snizhana Mamchak</i> THE CONCEPT OF DELIBERATIVE DEMOCRACY OF J. HABERMAS IN THE CONTEXT OF LIBERALISM AND COMMUNITARIANISM DEBATE	98
<i>Volodymyr Konoval</i> SIGN AND SYMBOL IN S. LANGER'S SEMIOTICS	106
<i>Ostap Palianytsia</i> THE J. HABERMAS'S PHILOSOPHY CONCEPT "LIFEWORLD" AS A NOTION OF PHILOSOPHY OF HISTORY	114

<i>Rostyslav Polishchuk</i> PHENOMENON PERSONALISM: AMERICAN AND FRENCH VERSION	121
<i>Solomiia Bobrovska</i> PIERRE ROZANVALLON'S DEMOCRATIC LEGITIMACY CONCEPT.....	128
<i>Andriy Synytsya</i> TRADITIONAL AND CONTEMPORARY ANALYTIC PHILOSOPHY FROM THE COMPARATIVE POINT OF VIEW	135
<i>Nelli Karamysheva, Svitlana Bovtach</i> A CORRELATION BETWEEN "LOGICAL" AND "ONTOLOGICAL" IN MODERN SCIENCE....	143

THEORY AND HISTORY OF CULTURE

<i>Michael Ibragimov</i> "PHILOSOPHY OF SPORTS" IN THE THEORETICAL RETROSPECTIVE AND PRACTICAL PERSPECTIVE.....	151
<i>Oksana Tymo</i> DEATH AS THE OTHER IN THE EARLY RESEARCH OF E. LEVINAS	161
<i>Svitlana Amelina</i> MASS CULTURE IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION TENDENCIES OF MODERN EPOCH.....	169
<i>Halyna Huchko</i> THE PHENOMENON OF THE SIXTIES AS AN EXPRESSION OF UKRAINIAN IDENTITY	177

POLITICAL SCIENCE

<i>Valeriy Denisenko</i> TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF LIBERTY: LIBERALISM AND NEOLIBERALISM.....	186
<i>Nataliya Khoma</i> A PARADIGM OF THE WELFARE STATE IN THE FORMATION NEW SOCIOCULTURAL REALITY.....	196
<i>Andriy Garbadyn</i> FEATURES OF POLITICAL DISCOURSE, ITS RESTRICTIVE MECHANISMS WITH REGARD TO REPRODUCE THE PHENOMENON OF ALIEN BY MICHEL FOUCAULT	203
<i>Andriy Melnyk</i> CORRELATION OF INDIVIDUAL AND COLLECTIVE HUMAN RIGHTS IN THE CONTEXT OF PROMOTION AND PROTECTION OF FREEDOM OF EXPRESSION.....	211

PSYCHOLOGY

Kateryna Ostrovska

DIFFERENTIAL DIAGNOSTIC OF CHILDREN WITH AUTISTIC: PSYCHOLOGICAL ASPECT	221
--	-----

Olena Shtepa

TRENDS IN PERSONAL SELF-DEVELOPMENT OF FUTURE PSYCHOLOGISTS: RESOURCE ASPECT	232
---	-----

Nadiya Hapon, Agata Chudzicka-Czupala, Anna Lupina-Wegener

STUDENTS' ATTITUDE TOWARD DISPLAYS OF ACADEMIC DISHONESTY: CROSS-CULTURAL ANALYSIS	241
---	-----

Larysa Didkovska

FEATURES OF PSYCHOLOGICAL DEFENCE WITHIN IPD STRUCTURE IN DIFFERENT SOMATIC DISEASES	249
---	-----