

# **ВІСНИК ЛЬВІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

**Філософські науки**

**Випуск 9**

*Виходить з 1999 р.*

Львівський національний університет імені Івана Франка

Львів–2006

Міністерство освіти і науки України  
Львівський національний університет імені Івана Франка

**Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. 2006. Вип. 9. 290 с.**

**Visnyk of Lviv University. Series: Philosophical sci. 2006. Vol. 9. 290 p.**

Висвітлено широкий спектр філософських, культурологічних, політологічних і психологічних досліджень духовного світу людини, її свободи та самоствердження у динамічному та глобалізованому світі.

A vast spectrum of philosophical, culturological, politological and psychological investigations of the spiritual world of a person, the will and freedom of self-confirmation in a dynamical and global world is elucidated.

Редакційна колегія: *Іван Баклицький*, канд. психол. наук, доц.; *Мирон Варій*, д-р психол. наук, проф.; *Назар Горбач*, д-р філос. наук, проф.; *Олег Гринів*, д-р філос. наук, проф.; *Василь Лисий*, д-р філос. наук, проф. (заступ. відп. ред.); *Анатолій Карась*, д-р філос. наук, проф.; *Марія Кашуба*, д-р філос. наук, проф.; *Антоніна Колодій*, д-р філос. наук, проф.; *Володимир Кульчицький*, д-р юрид. наук, проф.; *Борис Мар'єнко*, д-р медичн. наук, проф.; *Володимир Мельник*, д-р філос. наук, проф. (відп. ред.); *Віктор Москалець*, д-р психол. філос. наук, проф.; *Людмила Рижак*, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); *Лідія Орбан*, д-р психол. наук, проф.; *Андрій Пацук*, д-р філос. наук, проф.; *Микола Поліщук*, канд. філос. наук, доц.; *Борис Поляруш*, канд. філос. наук, доц.; *Мирослав Савчин*, д-р психол. наук, проф.; *Тамара Старченко*, д-р філос. наук, проф.; *Наталія Черниш*, д-р соціол. наук, проф.

Editorial board: *Ivan Baklyts'kyi*, Myron Variy, Nazar Horbach, Oleh Hryniv, Vasyl' Lysyi (assistant of editor-in-chief), *Anatoliy Karas'*, *Mariya Kashuba*, *Antonina Kolodyi*, *Volodymyr Kulchyts'kyi*, *Borys Maryenko*, *Volodymyr Mel'nyk* (editor-in-chief), *Victor Moskalets'*, *Lyudmyla Ryzhak* (editorial secretary), *Lidiya Orban*, *Andriy Pashuk*, *Mykola Polishchuk*, *Borys Polyarush*, *Myroslav Savchyn*, *Tamara Starchenko*, *Nataliya Chernysh*.

*Адреса редакційної колегії:*  
79000 Львів, вул. Університетська, 1  
Університет, філософський факультет  
Тел. (0322) 296-45-79

*Address of the Editorial board:*  
Ivan Franko National University of L'viv,  
Universytets'ka Str., 1, L'viv 79000  
Tel. (0322) 296-45-79

Відповідальний за випуск В. Мельник  
Редактори Л. Баран  
Редактор (англ. аотації) О. Висоцька  
Макетування, комп'ютерна верстка О. Лозинський

*Друкується за ухвалою Вченої Ради  
Львівського національного університету імені Івана Франка  
Протокол № 3/6 від 29.06.2006 р.*

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2006.

## ЗМІСТ

### Філософія

<b>Володимир Мельник, Володимир Кондзьолка.</b> Проблеми виникнення науки: філософсько-методологічний аналіз.....	5
<b>Людмила Рижак.</b> Самодостатня особа як ідеал постнекласичної моделі освіти.....	12
<b>Андрій Дахній.</b> Людське існування в горизонті смерті: рефлексія екзистенційного мислення .....	24
<b>Зоя Скринник.</b> Еволюція онтологічної природи грошей як феномену культури .....	36
<b>Марія Альчук.</b> Гендерна комунікація: проблеми і перспективи.....	46
<b>Борис Поляруш.</b> Незавершеність проекту модерну і суспільство ризику .....	56
<b>Надія Гапон.</b> Суб'єктивізація української жінки: філософсько-антропологічний дискурс другої половини ХХ сторіччя .....	64
<b>Ореста Лосик.</b> Філософсько-наукові витоки постмодерністського розуміння свободи .....	72
<b>Ростислав Якуц.</b> Феноменологічна та семіотична інтерпретаційні настанови в контексті дескрипційної методології.....	80
<b>Наталія Саноцька.</b> Колективне несвідоме як джерело творчості у філософській концепції К. Юнга .....	88
<b>Ігор Дуцяк.</b> Імовірнісна логіка з двома значеннями аргументів та нескінченною кількістю значень функцій .....	97
<b>Теорія та історія культури</b>	
<b>Валерій Стеценко.</b> Особливості української філософсько-богословської думки ХVІІ-ХVІІІ ст.....	107
<b>Олег Мальчевський.</b> Культурологічні аспекти українського націогенезу (ХVІ–перша половина ХVІІ ст.) .....	117
<b>Галина Гучко.</b> Діяльність “Руської Трійці” в руслі Кирило-Мефодіївської традиції .....	127
<b>Дарина Скринник.</b> Методологічні аспекти аналізу в композиції творів образотворчого мистецтва .....	135

<b>Ірина Пукас.</b> Вчення Григорія Сковороди про обожнення (Θέωσις) .....	144
<b>Данило Петрушенко.</b> Постмодернізм як культурологічне явище .....	153
<b>Оксана Рудакевич.</b> Еволюція українського націоналізму в контексті українсько – польських відносин .....	161
<b>Катерина Откович.</b> Проблема „іншості” жінки в українській духовній культурі кінця XIX – початку XX століття .....	171
<b>Володимир Кепич.</b> Просвітницький романтизм Маркіяна Шашкевича.....	181

#### Політологія

<b>Анатолій Романюк.</b> Новий інституціоналізм та поняття інституту в політичній науці .....	190
<b>Олександр Сорба.</b> Простір–час політичного виміру буття людини .....	200
<b>Володимир Холод.</b> Ризикована спокуса політичного прогнозу.....	209
<b>Сергій Дорошенко.</b> Принципи свободи в політичних ідеологіях Європи: порівняльний аналіз формування ідеалів демократичної традиції .....	219
<b>Марія Олішук.</b> Свобода і представницьке врядування у творчості Дж. Міла .....	229
<b>Оксана Дацаківська.</b> Проблема легітимності політичної влади: основні концептуальні підходи .....	240

#### Психологія

<b>Анна Вовк.</b> Узагальнені концепції психологічних чинників екзистенціальної фрустрації особистості в сучасній психології .....	250
<b>Каріна Шамлян.</b> Перцептивний компонент стосунку “психотерапевт – клієнт” .....	260
<b>Руслана Карковська.</b> Структура особистісної потреби влади.....	269
<b>Юлій Верста.</b> Психологічні особливості процесу прийняття командних рішень .....	280

ФІЛОСОФІЯ

УДК 16+002.8

**ПРОБЛЕМИ ВИНИКНЕННЯ НАУКИ: ФІЛОСОФСЬКО-  
МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ**

**Володимир Мельник, Володимир Кондзьолка**

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто комплекс причин та обставин становлення й генези новоєвропейської науки. Проаналізовано питання про причини та особливості формування абстрактно-теоретичного способу освоєння світу як основи виникнення науки в античному світі. Йдеться передусім про формування предмета математики.

*Ключові слова: наука, теорія, абстрагування, ідеалізація, обґрунтування.*

Феномен науки, що стала справжньою духовною домінантою нинішньої цивілізації, окреслюючи головні напрями її розвитку, сьогодні привертає увагу спеціалістів багатьох галузей наукового знання, а саме: філософів, соціологів, культурологів, психологів, які намагаються збагнути не лише її сутнісні ознаки й реальне місце в духовному житті суспільства, але й осмислити історичний шлях розвитку такого знання, його специфіку й майбутні перспективи. Ретроспективний погляд на будь-яке історико-культурологічне явище минулого, в тому числі й на науку, важливий тим, що він допомагає визначити і подальший шлях її розвитку, її завтрашній день.

Ми звертаємося до цієї проблеми ще й тому, що в наш час дуже часто можна натрапити на твердження про те, що наука, якою її бачимо сьогодні та й у минулому, має свої витoki на світанку Нового часу – в XVI – першій половині XVII ст. Якщо так, то все те, що дефініюємо й окреслюємо поняттям “антична” або “середньовічна наука”, насправді є чимось зовсім відмінним та навіть і малоподібним до сучасної науки. У статті ми не ставимо собі за мету деталізувати таку проблему, яка, на нашу думку, є не зовсім точною, а в науковому плані – некоректною. Хоча зауважимо, що початки Нового часу стали періодом, коли справді відбулася радикальна зміна та відкриття нових методів дослідження, які й дали життя та відкрили духовний простір для народження зовсім нової науки чи нового, за суттю та змістом, наукового знання.

Однак неможливо заперечити і той очевидний факт, що становлення науки Нового часу, зокрема фізики, астрономії, математики, механіки тощо, однозначно відбувалося на реальному фундаменті того математичного, фізичного та астрономічного знання, яке сформувалося, визріло та існувало в античному світі. Зрештою, антична філософія, поза всяким сумнівом, нагромаджувала подібні знання, ставши фактично колицкою і математики, і фізики, і астрономії та й багатьох інших наук.

Тому, говорячи про науку Нового часу, зокрема про її особливості, ми не можемо забути чи заперечити той факт, що народження навіть сучасної фізики, поза всяким сумнівом, проходило на основі математичного знання, яке існувало в античному світі. Ось чому тепер стає повністю зрозумілим той факт, що “Начала” Евкліда, а також математичні твори Архімеда аж ніяк не могли бути відкинута наукою XVII ст. Вони стали тим фундаментом, на якому виростили будівлі нового знання.

З іншого боку, варто пам’ятати, що антична філософія, виокремивши проблему буття як головний об’єкт своїх теоретичних рефлексій, реально заклала буттєві (онтологічні) основи будь-якого знання, і насамперед – наукового. Але саме на такій основі могли визріти та сформуватися вихідні засади природничонаукової теорії, що згодом склали обґрунтовану систему раціонального знання про природу, світ як об’єктивну реальність.

У цьому плані показовою є фізика Аристотеля. Саме в ній наукове пізнання інтерпретується як таке, що не допускає жодного відриву свідомості, мислення від реального світу, від буття матеріальних об’єктів. Власне, завдяки зазначеній філософській онтологічній культурі Аристотелю й вдалося стати родоначальником цілої низки наук – логіки, фізики, біології, психології, етики та ін.

У цьому ж контексті зазначимо, що вперше в Аристотеля через поняття “сутність” стало можливим сформулювати принципи науково-теоретичного тлумачення світу, що дуже важливо й для науки XVII–XVIII ст. За подібних обставин, уся пізнавальна діяльність тогочасних філософів була зорієнтована не лише на виявлення “прихованих” сутностей конкретних об’єктів, але й на реальне поняття сутності всього існуючого – природи й космосу в цілому.

Особливо хотілося б привернути увагу й до того факту, що Аристотель, а до нього і його великий учитель Платон, вперше поставили проблему організації і здійснення наукового пошуку на раціональних засадах. На такій основі вперше визріла проблема класифікації наук, яку успішно почали й застосовували і Платон, і Аристотель. І не випадково останній здійснив спробу системного погляду на світ в цілому, – йдеться про його першу енциклопедію знань. Платон (як, до речі, й Аристотель) здійснив класифікацію типів держав, форми правління. Цим філософам також належить спроба окреслити феномен поняття “техне” не лише як сферу ремісництва, майстерності, але як й особливий вид пізнання та знання.

Виникнення науки в лоні античної культури – не випадкове, а цілком закономірне явище, яке іманентне природі ментально-сутнісних характеристик буття давньогрецького суспільства. І саме в ньому зародилася можливість у процесі публічних обговорень, голосувань, виступів на народних зборах відкрити людині індивідуальні можливості, аргументувати, відстоювати свою позицію. Тут, врешті-решт, і склалися засади грецької раціональності.

Насправді, дві важливі речі, два великі завоювання античної цивілізації – це раціональність доведення у поєднанні з такою його атрибутивною рисою, як критицизм та демократія, заклали основу формування та розвитку теоретичної свідомості як засобу відкриття істин і виокремлення ролі людського розуму. Саме розум, його здатність до вільної, споглядальної гри з предметом інтелектуального пізнання зайняли відтак у духовній ієрархії цінностей давніх греків абсолютно домінуюче місце. В такому ж контексті маємо право говорити й про появу в античній Греції феномену теорії.

При цьому, першим кроком на шляху становлення та розвитку теоретичного мислення стало абстрагування. Цей гносеологічний прийом виник у процесі предметно-перетворювальної діяльності, в її надрах, як спосіб і результат узагальнення певних її принципів, як можливість мисленнєвого абстрагування від певних властивостей предметів та відносин між ними.

Наступний крок – виникнення ідеальних об'єктів та процедури ідеалізації, які склали необхідну умову виникнення науки. Самі по собі процедури ідеалізації не можуть виникнути в сфері предметно-практичного ставлення до дійсності. Швидше, вони були відмовою від нього і переходом на позиції споглядальності, абстрактно-теоретичного аналізу предметів у “чистому” вигляді.

Ідеалізовані об'єкти будуються шляхом ідеалізації реальних емпіричних об'єктів. Вони (абстракції) характеризуються тим, що з кожною їхньою ознакою чи характеристикою можна співставити ознаки об'єктів реального досвіду. В епоху античності вперше починають формуватися ідеалізовані об'єкти іншого порядку – теоретичного. До них, зазвичай, зараховують точку, лінію, площину тощо. У грецькому філософському дискурсі вони знайшли своє повне втілення. Такі феномени мають прообрази в матеріальній дійсності, проте наділяються ознаками, яких не має жодний матеріальний об'єкт. Ці ознаки є результатом мисленнєвих переходів до так званих граничних випадків. Це дає можливість абстрагуватись, відволікатись від несуттєвих характеристик досліджуваних об'єктів, концентрувати свою увагу на виділенні сутнісних ознак предметів аналізу. Ідеалізований предмет, на відміну від реального, характеризується не безконечним набором, а обмеженою кількістю властивостей. Конструювання таких предметів дозволяє досліднику повністю інтелектуально контролювати його, дає можливість моделювати найбільш суттєві відношення в реальних предметах.

Процеси аргументації, узагальнень, абстрагування та ідеалізації, про які можна говорити як про реальність у Давній Греції, – це лише ознаки і необхідно атрибутивні чинники виникнення науки, конструювання її предмета. Саме на прикладі виникнення математики та початків формування натурфілософії рельєфно виділяються такі важливі сторони формування науково–теоретичної свідомості, як практика раціонально-логічного способу обґрунтування та текстове оформлення наукових знань і прийомів.

Річ у тім, що, на відміну від давньосхідних математичних уявлень, які мали передусім практично-прикладний характер, містили нормативно-рецептурне знання, математичні тексти давньогрецьких мислителів мають принципово інше, ідеологічне навантаження. Над входом до Платонівської Академії були написані слова “Не геометр – не входи”. Це стало своєрідним виявом особливого ставлення давніх греків до раціоналістичного способу освоєння світу природи і суспільства, теорії як способу споглядально-розумового виявлення сутностей світу. Давньогрецька математика як система знань формувалась та розвивалась саме як система теоретичного знання з використанням специфічних способів аргументації та доведення, виведення одних математичних пояснень з інших. Разом із тим, у математиці Давньої Греції відбувається цікава метаморфоза – “те, що у вавілонян і єгиптян виступало лише як *засіб*, піфагорійці перетворили в спеціальний *предмет* дослідження, тобто в *ціль* дослідження” [1, с. 20]. Грецькі мислителі за допомогою математичних засобів або числа прагнули не просто вирішити конкретну практичну задачу, а насамперед з’ясувати природу суцього, природу світобудови. Вже піфагорійці, на що свого часу звернув увагу Галілей, вважали, що книга природи написана мовою математики. “Так виникає перша в історії спроба осмислити число як світотворчий та смислоутворюючий елемент” [1, с. 20].

Розв’язання математичних задач, які не мали практично обумовлюючого характеру, призвело до постановки фундаментальних проблем не лише математичного, але й філософського характеру. Йдеться про проблему безконечності, способи її обґрунтування та розуміння елейською школою і піфагорійцями. Вперше світу чуттєвої реальності був протиставлений інший – істинний, або світ буття, який можна пізнати за допомогою мислення, раціональним способом.

Проблема безконечності, яка стала предметом осмислення в елеатів, по суті, відкриває дорогу науковому пізнанню як такому. Річ у тім, що на думку багатьох дослідників, власне, з поняттям безконечності органічно пов’язане питання становлення математики як науки. Цілком очевидно, що Зенонівський досвід аналізу поняття безконечності розкрив існуючі суперечності понятійного способу “схопити” цей феномен. Філософія елеатів “вперше поклала початок логічній рефлексії важливих понять античної науки, і передусім математики. У цьому смислі її значення для розвитку античної науки важко переоцінити. Саме після критики елеатів розпочинається усвідомлення передумов грецької математики, які вперше поста-

вили на обговорення проблему безконечності й пов'язану з нею проблему континууму (простору, часу, руху), починають формуватися основні напрямки античної думки Давньої Греції" [1, с. 63].

І якщо говорити про філософські висновки з аналізу Зенонівської практики оперування з апоріями, то передусім слід відзначити, що він виявляє факт існування сформованого теоретичного конструкту як цілісної системи – піфагорійської математики. Звідси, напевно, і слід вести відлік історії європейської науки як раціоналістичного способу освоєння світу та осягнення істини. І виник такий спосіб досягнення істини на тлі доволі розвиненої практики художньо-естетичного, загалом ірраціоналістичної стихії духовно-практичного освоєння світу, в доволі тісній взаємодії і взаємопов'язаності з ними. Це доволі цікава тема, яка вимагає вже окремого дослідження.

Разом із тим, у такому контексті маємо підставу говорити і про зенонівський вияв суперечності в самій основі теоретичного знання, його сутності. Йдеться про те, що в дев'яти апоріях Зенона, п'ять з яких називають класичними, вже чітко проглядаються суперечності у трактуванні множини і одного (єдиного), перервного і неперервного, ділимого і неділимого. Як зазначила відома дослідниця Паміла Гайденко, прагнення вирішити зенонівські парадокси призвело до формування трьох наукових програм античності, вплив яких на розвиток європейської науки важко переоцінити:

- Демокритівська – обґрунтування як першооснови світу – неподільної дискретної одиниці – атома;
- Аристотелівська континуалістська, яка виходить із принципу неперервності;
- Піфагорійська – програма математичної перспективи розкриття суті природи, досягнення істини [1, с. 57–73].

Вперше у давньогрецькому філософсько-науковому дискурсі відбулася цікава, історично значима метаморфоза – перехід від емпірично-чуттєвого з'ясування суті та першооснови природи до спекулятивно-споглядального способу осягнення істини. Водночас уперше наукові позиції відстоювались у процесі зіткнення (дискусії) різних наукових принципів елеатів та піфагорійців (арифметиків) у трактуванні множини та одиниці. Різні програми розвитку європейської науки значною мірою пов'язані та зумовлені способом вирішення проблеми існування одиниці (монади) та множини, їх суті та співвідношення.

Феномен теорії, безумовно, був тісно пов'язаний з існуванням дедуктивного способу виведення знання з обраних принципів, що антична філософія зафіксувала дуже виразно. Водночас слід пам'ятати, що ми говоримо про початки науки, а отже, потрібно звернути увагу на іншу основу науки – дослідно-експериментальну. Очевидно, в античності місце Галілея ніхто і не прагнув зайняти. Експеримент був відсутній як форма системного дослідження природних об'єктів через домінуван-

ня як визначального теоретично-спекулятивного способу осягнення світу. Як підкреслює Б. Кримський, в античності й окреслюється історична межа виникнення науки: “поєднання евристичності теорії з доказовістю емпіричного дослідження” [3, с. 151].

Говорячи про становлення науки як абстрактно-теоретичного способу освоєння світу понятійним шляхом, варто звернути увагу й на ще один нюанс. Йдеться про пізнання як процес творчо конструктивний, про що особливо активно заговорили в аналітичній філософії кінця ХХ століття. Саме тому й відбувся поворот людства як своєрідний культурницький вибух, оскільки його парадигмальні виміри складають такі характеристики, як творчість і раціоналізм. Власне, процес творення як передусім виникнення нового, творчість як така виникає не там і тоді, коли здійснюється перетворення зовнішнього світу. Це, очевидно, інший план процесу творчості – предметно-перетворювальний, в якому відбувається синтез закономірностей природи та доцільноорганізованої діяльності людини відповідно до суб’єктивно-сконструйованої (ідеальної) мети.

Інший план творчості (внутрішньоіманентний) – це, власне, творення (конструювання) ідеї, ідеалу, цілі та засобів діяльності. Саме в такій сфері, основою якої є синтез ментальних планів дії внутрішнього світу людини з ідеальним образом цілі, здійснюється виникнення прообразів ідеальних об’єктів. Інша справа, наскільки цей процес рефлектується. Формування таких концептуально-ідеалізованих структур є необхідною умовою “зустрічі” суб’єктивного та об’єктивного, ірраціонального та раціонального [2, с. 294–316].

Більше того, вибудовування абстракцій, ідеальних планів діяльності, по суті, стає відправною точкою виникнення науки, оскільки без цього просто неможливе вбудовування чуттєво-емпіричного досвіду в інтелектуально-духовний світ людини. Сенсорно необтяжений інтелект стає безпорадним і пустим вмістилищем фантазій та пустих спекуляцій, а практична діяльність людини повністю обумовлюється законами природи, що загрожує перетворенню людини в біологічний вид. Це дає підстави стверджувати, що духовно-перетворювальна діяльність стає, по суті, вихідною імперативною умовою утвердження людського в людині.

1. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. – М.: Наука, 1980. – 420 с.
2. Петрушенко В.Л. Філософія знання: онтологія, гносеологія, епістемологія. – Львів: Ахілл, 2005. – С. 294–318.
3. Кримський С.Б. Виклики філософських смислів. – К.: Парапан, 2003. – 240 с.

**PROBLEMS OF A RISE OF SCIENCE:  
A PHILOSOPHICO-METHODOLOGICAL ANALYSIS**

**Volodymyr Mel'nyk, Volodymyr Kondziolka**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000,  
Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

A question of the reasons and peculiarities of formation of the abstract-theoretical method of mastery of the world as the basis of the rise of science in the antique world, first of all in the field of formation of the subject of mathematics is analysed.

*Key words: science, theory, abstracting, idealization (idealizing), basing.*

*Стаття надійшла до редколегії 6.09.2005*

*Прийнята до друку 24.09.2005*

УДК 13:37.3+17.1

## САМОДОСТАТНЯ ОСОБА ЯК ІДЕАЛ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ МОДЕЛІ ОСВІТИ

Людмила Рижак

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, l\_ryzhak@franko.lviv.ua*

Розглянуто трансформацію світоглядно-ціннісних засад освіти та утвердження постнекласичної парадигми її розвитку. Досліджено феномен самодостатньої особи, яка найповніше відповідає запитам інформаційного суспільства в умовах глобалізаційної інтеграції. З'ясовано, що концептуальні відмінності в інтерпретації ідеалу самодостатньої особи зумовлені плюралізмом філософсько-методологічних підходів.

*Ключові слова: самодостатня особа, постнекласична парадигма, інноваційна освіта, філософія конструктивізму.*

На межі тисячоліть людство вступило в інформаційну цивілізацію, найважливішим ресурсом якої є людський капітал. Стає очевиднішим, що успішне входження суспільства в інформаційну еру безпосередньо залежить від освітнього потенціалу країни. Тому освіта перетворилася на пріоритетний чинник суспільного поступу, а суспільство – на таке, що постійно навчається. Ця тенденція визначає стратегію лідерства країн у глобалізованому світі. Так, польський експерт освітніх систем М. Квек наголошує, що загальний напрям реформ, який обрали уряди цілого світу за величезної підтримки супранаціональних організацій, – це запровадження позитивної освіти для кожного, якнайширший доступ до знань за помірну оплату, інтенсивне навчання у закладах, що фінансово незалежні та постійно зорієнтовані на ринок [4, с. 278].

Інформаційне суспільство зацікавлене не лише в безперервній освіті, але й у її якості та ефективності. До того ж, вона має бути інноваційною: генерувати наукові знання та технології, які відіграватимуть провідну роль у XXI ст., забезпечуючи суспільний поступ.

Так, згідно із соціальними прогнозами, вважає М. Кайку, держави можуть розквітати й занепадати залежно від здатності опанувати здобутки трьох наукових революцій: квантової, комп'ютерної та біомолекулярної. Ті ж, хто глумитиметься з можливостей цих революцій, можуть опинитися на периферії глобального ринку прийдешнього століття [3, с. 30].

Натомість у більшості країн світу, крім високорозвинених, освіта є адаптаційною. Вона сформувалася в індустріальному суспільстві як соціальний інститут,

© Л.Рижак, 2006

що акумулює наукові знання та досвід, засвоєння якого слугує соціалізації індивіда. Освіта продовжує підготовку людей, які стануть споживачами технологій, а не тих, хто долучиться до їх винайдення та створення. Невідповідність між запитами інформаційного суспільства та існуючою системою освіти актуалізує філософський дискурс світоглядно-ціннісних засад освіти XXI ст.

Перспективи розвитку освіти, зокрема в контексті зміни парадигми, досліджують науковці як високорозвинених країн, які увійшли в міжнародний інформаційний простір, так і тих, які знаходяться на шляху до нього. Так, інноваційні тенденції в освіті аналізують: Ж. Аллак, Н. Бурбулес, Т. Воропай, Б. Гершунський, А. Джуринський, С. Клепко, Г. Клімова, М. Култаєва, Ф. Михайлов, І. Радіонова, О. Тягло, П. Фрейре, М. Фуллан та інші.

Філософсько-світоглядні проблеми інноваційного реформування освіти в Україні в контексті Болонського процесу висвітлені в працях: В. Андрущенко, І. Зязюна, В. Кременя, В. Лутая, М. Михальченка, В. Огнев'юка, В. Скотного. Позаяк освіта завжди спрямована в майбутнє, то цілком закономірно, що філософський дискурс звернений до ідеалу освіченої людини.

Зауважимо, що плідні дослідження в царині філософії освіти, по-перше, не вичерпують всього кола освітньо-виховних проблем, а, по-друге, створюють прецедент для вивчення нових вимірів освіти, зокрема особового.

Мета статті – проаналізувати феномен самодостатньої особи, яка репрезентує ціннісну орієнтацію постнекласичної парадигми освіти та найповніше відповідає потребам інформаційного суспільства.

Зрозуміти перспективи розвитку освіти у XXI ст. можна лише в контексті глобалізації, яка не лише інтегрує, а й невпинно інтенсифікує всі сфери життя людини. Ми живемо у час змін, зазначає Е. Гіденс, які впливають ледь не на кожний аспект того, що ми робимо. Нехай на гірше чи на краще, та ми просуваємося вперед до глобального ладу, якого ніхто повністю не розуміє, але наслідки якого ми всі відчуваємо. Глобалізація, наголошує автор, “для нашого теперішнього життя не є чимось *випадковим* (курсив – Л.Р.). Вона являє собою зрушення у самому нашому життєвому середовищі. Це є спосіб нашого сьогоденного життя” [2, с. 19].

Насамперед, інформаційно-технологічна революція докорінно змінила ритм і темп як індивідуального, так і суспільного життя. Воно перетворилося на постійне змагання людей, організацій і країн за оволодіння інформацією та операційними знаннями. Країни-лідери інформаційної цивілізації змагаються за “інноваційний ресурс”, який забезпечує випереджаючий розвиток. “Сьогодні, – наголошує Т. Фрідмен, – ключ до багатства – це те, наскільки вправно ваша країна чи компанія збирає, розподіляє й запасає знання” [9, с. 293].

Наслідки інформаційно-технологічної революції відчутні повсюдно. Так, Інтернет лише у 1999 році набув критичної маси, проте вже незабаром, вважає

Т. Фрідмен, він стане турбодвигуном, що рухатиме глобалізацію. З кожним Божим днем, зазначає він, світ ставатиме дедалі меншим і меншим, дедалі швидшим і швидшим. Водночас Інтернет відкриває незнані досі можливості стосовно доступу до знань. Завдяки йому, продовжує вчений, ми маємо тепер спільну всесвітню бібліотеку, в якій всі можемо провадити дослідження, і спільний всесвітній університет, в якому всі можемо вчитися.

Відчутно впливає на освіту глобальна економіка. Як стверджує Дж. Сорос, ми вже живемо у її вимірах. Глобальну економіку характеризує не лише вільна торгівля товарами та послугами, але й, що важливіше, вільний рух капіталу [8, с. 17]. З одного боку, фінансовий капітал щораз більше інвестує в освіту, позаяк вона формує людський капітал, завдяки якому глобальна економіка набуває стрімких змін. А, з іншого, – фінансовий капітал безжалісно редукує освіту до платної сфери інформаційних послуг. Він власно диктує свої вимоги щодо ринкового статусу освіти та її конкурентноспроможності.

Глобалізація кардинально змінює принцип роботи університету, зазначає М. Квек: “Або він керується логікою виробництва та споживання (знань), себто ліпше-гірше продає свій товар, або ж з усіх сил бореться з державою, що в цілому світі щораз менше охоча фінансувати університет як публічний заклад” [4, с. 283]. Університет, продовжує автор, вже не є партнером держави, він радше став прохачем. Цей факт особливо очевидний у країнах Центральної Європи.

Річ у тім, що в останньому десятилітті ХХ ст. сформувалася глобальна капіталістична система, яка настирливо запроваджує принципи “вільного ринку” в освіту. Процес комерціалізації освіти вважається найефективнішим шляхом її демократизації. Однак оцінка ринкових зрушень в освіті неоднозначна.

Зокрема, директор Інституту розвитку вищої школи Каліфорнійського університету, професор А. Остін, слушно ставить запитання: чи зможе школа функціонувати за зразком бізнесових компаній? Річ у тім, що конкурентна боротьба компаній за споживачів зумовлює те, що найуспішніші компанії зміцнюють свої позиції на ринку, а неуспішні – виходять із гри. Однак такий ринковий сценарій не гарантує покращання якості товару. До того ж, у сфері освіти він взагалі не спрацьовує.

Як зазначає А. Остін, у вищій американській освіті панує “вільніший” ринок, ніж у середніх школах. Тут функціонує декілька престижних університетів для еліти й величезна кількість державних і приватних закладів не найвищої якості. До речі, Гарвардський університет міг би збільшитись вдсятеро, якби слідував ринковим принципам. Проте він залишається упродовж десятиліть стабільним, із високим конкурсним відбором, гарантуючи студентам найвищу якість освіти [12, с. 256].

Наразі, освіту на всіх рівнях і в цілому світі швидко комерціалізують, що означає визнання основною освітньою метою задоволення споживачів. Аналізуючи ринкові тенденції в освіті, М. Квек пише: “Немилосердна логіка споживацтва породила ідею, яку захоплено вітали найкращі американські університети. Йдеться про ідею “блискучої освіти”, побудовану на ідеалі найефективніших, ходових знань-бестселерів, які можна здобути у найкоротші строки. Як пишуть численні коментатори цього феномену, Університет ось-ось перетвориться на зорієнтовану на споживача-клієнта корпорацію” [4, с. 282]. Розмірковуючи над майбутнім університету, М. Квек ставить слушне запитання: “Чи вистоїть він перед спокусою “корпоратизації” та переходу на радше бізнесові, а не освітні засади функціонування під тиском глобалізації та її соціальних практик?” [4, с. 269].

Не менш істотні зрушення відбуваються в культурі. Більшість дослідників глобалізації стверджує, що вона має свою панівну культуру, яка уодноманітноє національні культури. Таку фундаментальну трансформацію світу У. Бек інтерпретує як зміну парадигми, як перехід від національної до глобальної модерності. На його думку, константа глобалізації – постійний перегляд головної передумови модерності, “уявлення, що ми живемо та діємо у самоізолюваному просторі національних держав, а відтак і національних спільнот” [1, с. 20].

Безперечно, продовжує автор, глобалізація в сфері культури виявляє себе як уніфікація стилей життя, символів культури і транснаціональних норм поведінки. В ринково глобалізованому світі локальні культури та ідентичності втрачають коріння і заміщаються символами товарного світу, взятих із рекламного дизайну мультинаціональних концернів. А людей ідентифікують із тим, що вони купують.

На думку У. Бека слід розрізняти дві концепції культури:

- одна концепція прив’язує культуру до певної території, вважаючи культуру результатом переважно місцевих процесів навчання;

- друга концепція розглядає культуру як загальнолюдську software. Культура розглядається як транслокальний процес навчання. Така культура мислиться як різноманіття без єдності [1, с. 120–121].

Перша концепція розглядає культуру як *замкнуту в собі*, натомість друга як *відкриту назовні*. Замкнуті культури, взаємодіючи одна з одною зберігають свої особливості, відкриті культури – взаємопроникають одна в одну. Все частіше доводиться робити висновок, що всі ми живемо “глокально” (тобто глобально + локально) [1, с. 132]. Тож, глобальне, на думку У. Бека, складає значну частину індивідуальної неповторності, своєрідності особистого життя.

Підсумок вищенаведених міркувань однозначний: глобалізацію супроводжують зміни як заплановані, так і спонтанні. “Зміни всюдисущі і безперервні, – пише М. Фуллан, – вони дошкуляють нам на кожному кроці. Водночас секрет зростання і розвитку полягає в тому, щоб навчитись, як поводитися із силами змін,

використовуючи переваги позитивних і послаблюючи вплив негативних” [10, с. 11].

Зрозуміло, що освіта не може розв’язати “проблему змін”, однак вона може навчити людину, як опанувати зміни, використовуючи новітні технології та інформаційні мережі, які розширюють сферу соціальних практик освіти.

Безперечно, освіта шукає відповіді на виклики глобалізації. На тлі глобалізаційних тенденцій формується постнекласична парадигма освіти, пріоритетною цінністю якої є особа. Однак змістовне наповнення парадигмі надає культура й суспільство, які формують “запит” на освічену людину у формі ідеалу. Тож, система освіти не лише відтворює наявний духовно-інтелектуальний потенціал нації, а й дозволяє здійснити “прорив” у майбутнє.

Слід зазначити, що глобальне інформаційне суспільство, ринкова економіка та науково-технологічна революція вимагають від особи нових соціальних та індивідуальних якостей. Зокрема, суттєве вміння у постмодерному суспільстві – це здатність давати раду зі змінами. На думку канадських та американських дослідників освітніх систем, ідеалом людини, що здатна впоратись зі змінами, є самодостатня особа.

Спробуємо розглянути феномен самодостатньої особи в контексті порівняння парадигм освіти індустріального та інформаційного суспільств, а також їх філософсько-світоглядних засад. Індустріальне суспільство та функціонуюча некласична модель освіти слугуватиме як аналог для дослідження перспектив її розвитку в умовах переходу до інформаційного суспільства.

Індустріальна цивілізація до 70-х років ХХ ст. демонструвала свою науково-технічну потугу та стабільність її нарощування. Завдяки науково-технічній революції високорозвинені країни реалізували ідею суспільства масового добробуту, сутнісною характеристикою якого є максимальне задоволення потреб особи. Забезпечуючи інтереси індивідуальних учасників ринку, суспільство масового добробуту формувало людину як ідеального споживача. Для неї добробут рівнозначний володінню товарами, послугами та інформацією, які забезпечують комфортне життя.

Відтворення соціально-економічної структури індустріального суспільства здійснювала адаптаційна освіта. Вона була суто прагматичною як нагромадження професійних знань, навиків та умінь. Її ідеал – добротний професіонал, який цілком відповідав запитам суспільства масового добробуту.

Освіта здійснювала соціалізацію особи та слугувала її адаптації до існуючого економічного, соціального та культурного життя. Соціалізація є процесом входження індивіда в суспільне життя шляхом засвоєння соціального досвіду: способу життя та способу мислення суспільства, до якого він належить. Завдяки освіті індивід засвоює, відтворює і транслює соціальні ролі, поведінкові зразки та куль-

турні норми. Лише соціалізований індивід здатний брати участь у спільних погоджених діях з іншими людьми на основі соціальних цінностей або норм.

Адаптивна освіта успішно інтегрувала індивіда в соціум. Така освіта була і залишається суспільно орієнтованою, тоді як людина та її розвиток були лише побічною метою. Призначення освіти – репродуктивне навчання та виховання, засвоєння системи знань, норм і цінностей, які дозволяють адаптуватися в суспільстві. З одного боку, вона формувала індивіда як особистість, а, з іншого, – перетворювала особистість у функціонера, що здатний впроваджувати технологічні новації в усі сфери життя.

Принципом життя людини-функціонера стає бажання мати й володіти. Мати знання, з одного боку, престижно, а, з іншого, – освіта дозволяє успішно рухатись по соціальній драбині вгору. Освіта дозволяє мати прибуткову роботу та забезпечувати комфортне життя. Тож соціалізована особистість виявляє, зазвичай, консерватизм дій і мислення. Оскільки вона пасивна в міжособових стосунках, то, в кращому випадку, лише реагуватиме на зміни.

Виявилося, що соціалізована особа байдужа до наслідків своєї ж діяльності. Вона реагує лише на ті зміни, які зачіпають її соціально-економічні інтереси, впливаючи на добробут. Однак комфортність життя не рівнозначна його екологічній та соціальній справедливості. На практиці суспільство масового споживання продемонструвало свою несправедливість не лише стосовно людини, але й довкілля. Воно виявилось неспроможним дати раду з ризиками, які само породило.

Цілком очевидно, що суспільство масового добробуту вичерпало свій науково-технічний оптимізм. Сьогодні успішне суспільство репрезентує ідея сталого розвитку. Рада Землі на чолі з Морісом Стронгом запропонувала зрозумілу кожному концепцію сталості розвитку: жити справедливо в рамках наших екологічних можливостей. В її змісті виокремлено два імперативи: екологічної та соціально-економічної сталості як практичного втілення суспільної справедливості.

Однак, на думку Й. Масуди, концепція стабільного розвитку не містить динамічного погляду на майбутнє, і в цьому її суттєвий недолік. “Одне лише зникнення забруднення і скупченості або навіть втеча з міст не принесуть задоволення. Потреба у *самореалізації* (курсив – Л.Р.) є досить високим виміром особистості, і вона має активним чином задовольнятися. Майбутнє – за свободою кожного задовольняти потребу в самореалізації та домаганні такої мети” [5, с. 42].

Власне призначення постнекласичної моделі освіти – формувати укоріненість людини в соціумі та довкіллі, як втілення власного задуму самореалізації, усвідомлення нею солідарної відповідальності за збереження довкілля та соціальний добробут.

Суспільство масового добробуту зреалізувало адаптаційну освіту, натомість суспільство сталого розвитку формує інноваційну. Якщо адаптаційна освіта готу-

вала людину адекватно реагувати на зміни, то інноваційна – регулювати зміни, бути їх господарем. “Громадяни як індивідуально, так і колективно, – наголошує М. Фуллан, – у контексті динамічних, багатокультурних, глобальних змін повинні бути здатними упродовж всього життя здійснювати зміни, а не реагувати на них” [10, с. 22–23]. Саме тому зосередження на особі, на його думку, є найефективнішою стратегією здійснення змін.

Що ж означає самодостатня особа? По-перше, вона конструює себе, творить власний проект самореалізації. По-друге, вона творить довкілля: соціально-економічне, матеріальне, культурно-духовне, екологічне. Така особа вільно й творчо реалізує свій потенціал, орієнтуючись на національні та загальнолюдські цінності.

Індустріальна цивілізація орієнтувала людину на зовнішні засади самореалізації, а саме: шукати опору в існуючих економічних і соціально-політичних формах, які стабільні та довготривалі. Тож освіта сприяла виробленню механізмів успішної адаптації до них. Зокрема, американська освіта функціонувала на засадах прагматизму, радянська – на ідеології марксизму, а західноєвропейська – на філософії персоналізму. Незважаючи на те, що різні філософські течії розробляли свій ідеал освіченої людини, реально освіта працювала на відтворення добротного фахівця.

Невипадково освічену людину розуміли як функціонера, що успішно адаптується в соціумі. Його укоріненість у культурі та довкіллі була зрозумілою як слідування репродуктивному і консервативному мисленню. Як наслідок – звужувалися перспективи самореалізації людини.

Зміна парадигми освіти пов’язана передовсім зі зміною її філософських засад. Реформування системи освіти в усьому світі відбувається на засадах філософії конструктивізму, яка розглядає людину як креативну, критично мислячу особу.

Самодостатня особа віднаходить опору свого існування у суб’єктивному досвіді: цінностях, переконаннях, знаннях, здібностях тощо. Вона опановує зміни, контролює їх, проектує їх на майбутнє через постановку цілей. Інноваційна освіта зосереджується насамперед на формуванні творчого й водночас критичного мислення в поєднанні з толерантністю. Вона зорієнтована на зростання особи. У зв’язку з цим запропоновано й новий спосіб її виміру – індекс людського зростання. Він визначається за середнім показником досягнутого рівня освіти, тривалості життя та скоригованого реального валового продукту (ВВП) на кожного громадянина. Високорозвинені країни, що мають інноваційну освіту, відповідно мають високий індекс людського зростання: від 0,8 до 0,98.

Філософія конструктивізму пропонує новий світоглядний принцип життєдіяльності. На противагу принципу володіти, який суголосить суспільству масового споживання, має постати принцип творчого самоствердження людини. Для інфор-

маційного суспільства важливіше не те, якими знаннями володіє освічена людина, а чи вміє вона вчитися, щоб брати участь у технологічній революції. Диплом про вищу освіту є лише стартовим майданчиком для самоствердження особи, який дозволяє реалізувати свої здібності й таланти.

В індустріальному суспільстві, зазначає Й. Масуда, діє принцип прибутку, тоді як в інформаційному – цільовий принцип стане фундаментальним [5, с. 38]. Пріоритетним стає не адаптація, а різнобічна й вільна творчість. Освічена людина творить своє довкілля, узгоджуючи власні цілі з перспективами сталого розвитку суспільства.

М. Цикжентміхалій аналізує чотири аспекти самодостатньої особи (“особи, яка має власні внутрішні цілі”) й підходить дуже близько до характеристики ідеального носія змін: а) встановлення цілей; б) занурення у діяльність; в) увага до того, що відбувається; г) вміння отримувати задоволення від несподіваного досвіду [цит. за 10, с. 233].

Самодостатньою людину робить розвинута здатність встановлювати цілі, вважає автор, адже саме вони роблять людину відкритою до змін. Концентруючись на цілях, особа здатна регулювати свої дії та вчинки, отримувати задоволення від життя навіть тоді, коли об’єктивні обставини брутальні й неприємні.

Освіта як соціальна інституція транслює соціальні цінності, на підставі яких особа формулює цілі. Наразі їхнє місце заступили ринкові цінності. Індивіди в своїй діяльності керуються доцільністю та успіхом, не відчуваючи потреби в дотриманні моральних, екологічних імперативів та релігійних заповідей. На небезпечність такої тенденції у духовному житті сучасного суспільства звертає увагу Дж. Сорос. На його думку, індивіда не турбує проблема істини, адже пропозиція не обов’язково має бути правильною, щоб бути ефективною. Не має потреби бути чесним, якщо люди поважають успіх, а не честь і добропорядність. Розумність дотримання будь-яких норм моралі поставлено під сумнів, у той час як цінність грошей ні в кого сумніву не викликає [8, с. 113].

Безперечно, самодостатня особа віднаходить опору своїх думок, переконань, вчинків і дій у системі соціальних цінностей. Найвищим із яких є свобода. На протигах індустріальному суспільству, де свобода втілюється у вільній конкуренції, інформаційне суспільство, переконаний Й. Масуда, відкриє нове поняття свободи – це свобода рішення. “Йдеться про вибір цілеспрямованої дії і право кожного вільно визначати, як використовувати майбутній час для досягнення мети” [5, с. 43].

Інформаційне суспільство, на думку Й. Масуди, втілюватиме свободу прийняття рішень і рівність можливостей. Воно виступатиме гарантом того, що всі люди матимуть повну рівність можливостей для освіти й використання таких можли-

востей для дієвого вибору. До того ж, інформаційне суспільство сприятиме розширенню автономної творчості.

Самодостатня особа в ідеалі є творчо активною, вона здатна самостійно діяти й приймати рішення в постійно змінних умовах. Однак її дії культурно осмислені. Для неї культура не сума знань, а культура мислення: орієнтація на інновації, сприйняття нових ідей, готовність їх реалізувати, вміння критично поставитись до вже знаного, підійти до проблеми з усіх боків, з'ясувати різні погляди.

Формування вільної і водночас заангажованої в соціокультурне життя особи здійснює інноваційна освіта. Вона ідентифікує кожного як особу, її здібності до виконання різноманітних соціальних ролей, а життєвий світ постає як можливість самореалізації. На відміну від інших соціальних інститутів, освіта, формуючи соціально значущі ракурси ідентичності, водночас інтегрує їх в особистісну ідентичність. У ній органічно поєднані такі її іпостасі, як національна, громадянська, сімейна, професійна, екологічна тощо.

Опановуючи оцінки, моральні норми, взірці поведінки, самодостатня особа виконує соціальні ролі, не на основі примусу, а вільно, як акт власного свідомого вибору. Визначаючи міру свободи самореалізації особи, ідентичність дозволяє солідаризуватися з діями та вчинками інших людей на засадах справедливості, жити й діяти, зберігаючи власну гідність.

Сьогодні чітко виявні два підходи у виборі стратегії освіти: ліберально-інноваційна, яка цивілізаційно орієнтована, та “охоронна”, що відтворює та зберігає національну ідентичність. На думку А. Панаріна, в рамках сучасної освіти поряд із принципами відкритості новому повинні працювати принципи національної солідарності, соціальної відповідальності, громадянського обов'язку фахівця. Національна ідентичність є найважливішим механізмом оберненого зв'язку, через який інноваційні соціальні групи повертають здобутий ними інтелектуальний капітал суспільству, а відтак сприяють розвитку того національного середовища, яке їх виховало [6, с. 177].

На жаль, пише М. Квек, “в епоху глобалізації національна ідентичність вже не може бути головним цементуючим чинником суспільства. Тож, її виробництво, культивування та поширення – ідеали, що стояли за лаштунками проекту модерного Університету, – вже не можуть бути пріоритетними завданнями. Об'єднана Європа, очевидно, не має потреби в національних університетах у вузькому значення слова, зазначає М. Квек. “Національна свідомість вже не відіграватиме головної ролі у соціальному житті сучасних технологічно розвинутих держав, а національна ідентичність вже не буде головним цементуючим чинником для суспільства пізнього модерну” [4, с. 283]. Проте автор тут же зауважує, що через очевидні історичні причини зазначена еволюційна схема не буде чинною для закладу модерно-

го Університету в Центральній Європі. Однак він щомиті може опинитися чи вже опинився перед проблемами та ідеологією, що їх принесла глобалізація.

Саме тому інноваційна освіта орієнтує на міжособові засада буття людини. Так, у сучасній американській філософії освіти з'явився новий підхід: відмова від протиставлення індивідуалізму колективізму. Індивід, приймаючи цінність власної незалежності й свободи, повинен визнавати й цінність самого суспільства, в якому він живе. Йому потрібно поєднувати принципи індивідуалізму й колективізму в інтегрований імператив свого існування в соціумі.

Тож принципом інформаційного суспільства стане синергізм, переконаний Й. Масуда, тобто кооперування індивідів і груп на засадах взаємодовнюваних зусиль для досягнення спільних цілей, поставлених суспільством у цілому [5, с. 44].

Тому самодостатню особу характеризує здатність не лише вільно реалізовувати свої здібності, а й співіснувати. Вона відповідає за свої дії та вчинки. Відповідальність людини як окремої самостійної особи, вважає Ю. Габермас, є умовою можливості комунікативного ладу, який історично має за підґрунтя спільну практику та форми життя. Те, за що людина “відповідає” – це *завдання*, що випливають зі спільного буття людини як “особи... з іншими людьми – в сім'ї та на підприємстві, в союзах та професійних спілках, у школі та університеті, в місті та державі, в партії та церкві. Моральна відповідальність має водночас *особисту та соціальні* основи і припускає належність до інститутів. Така відповідальність полягає не в ігноруванні існуючого стану речей, а в можливому в його межах спілкуванні з іншими людьми. Основа визначеної таким чином відповідальності полягає перш за все у повазі людської гідності особи, а не інститутів. Морально перебирати відповідальність на себе здатен кожен із нас; тобто кожна людина може *усвідомлювати себе відповідальною і, в цьому розумінні, вільною* [цит. за 7, с. 82].

Постнекласична модель освіти вже сьогодні орієнтується на ідеал самодостатньої особи як запоруку інноваційного розвитку. “Суспільне середовище, – констатує М. Фуллан, – на ранніх стадіях починає формувати розвиток компетентності та вміння давати собі раду; школи не пристосовані до того, щоб упоратись з відмінностями при поглибленні прірви між імущими та неімущими; бізнесові, соціальні та інші інституції або погіршують ситуацію, не докладаючи зусиль, щоб розв'язати проблему, або розуміють, що вже надто пізно. Швидкість технологічних, демографічних та соціальних змін ще більше придушують можливості особі давати собі раду. Ті, хто мають слабше технічне забезпечення, залишаються все далі і далі позаду, обтяжуючи себе і суспільство. Розвиток людини поєднує в собі соціальний та економічний, індивідуальний та суспільний аспекти” [10, с. 229].

Самодостатню особу можна сформувати лише в умовах демократичного суспільства та демократизації системи освіти. Під демократизацією освіти розуміють її гуманізацію шляхом окреслення моральної мети. На думку М. Фуллана, “на мік-

рорівні моральна мета освіти полягає у наданні життєвих шансів усім учням, і особливо учням із малозабезпечених сімей, оскільки вони гостріше відчувають потребу в такій підтримці. На макрорівні моральна мета полягає у сприянні освіти суспільному розвитку та демократії. Сильна система безплатних середніх шкіл є необхідною передумовою соціального, економічного та політичного оновлення суспільства. У постмодерному суспільстві, як ніколи досі, покладаються на роль моральної мети в освітніх реформах, вважаючи її визначальною” [11, с. 15–16].

Формування самодостатньої особи не може здійснити освітня система сама. Для цього потрібно мобілізувати величезні зусилля та налагодити співпрацю між освітньою системою і численними представниками – батьків і громади, бізнесу та індустрії, уряду та інших соціальних агенцій.

1. Бек У. Что такое глобализация? – М.: Прогресс–Традиция, 2001. – 304 с.
2. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К.: Альте-рпрес, 2004. – 100 с.
3. Кайку М. Візії: як наука змінить XXI сторіччя. – Львів: Літопис, 2004. – 544 с.
4. Квек М. Національна держава, глобалізація та Університет як модерний заклад // Ідея Університету: Антологія. – Львів: Літопис, 2002. – С. 269–291.
5. Масуда Й. Комп’ютопія // Філософська і соціологічна думка, 1993. – № 6. – С. 36–50.
6. Панарин А. С. Християнський фундаменталізм потив “рыночного терроризма” // Наш современник. – М., 2003. – № 1. – С. 166–178.
7. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.
8. Сорос Дж. Криза глобального капіталізму: (Відкрите суспільство під загрозою). – К.: Основи, 1999. – 259 с.
9. Фрідмен Т. Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. – Львів: Б. в., 2002. – 624 с.
10. Фуллан М. Сили змін. Вимірювання глибини освітніх реформ. – Львів: Літопис, 2000. – 269 с.
11. Фуллан М. Сили змін: продовження. – Львів: Літопис, 2001. – 162 с.
12. Astin A. Educational “Choice”: Its Appeal May Be Illusory // Sociology of Education, 1992. – № 4. – V. 65. – P. 255–260.

## **A SELF-SUFFICIENT PERSON AS AN IDEAL OF THE POST-NONCLASSICAL MODEL OF EDUCATION**

**Liudmyla Ryzhak**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000,  
Ukraine, l\_ryzhak@franko.lviv.ua*

A transformation of the world-valuable principles of education and confirmation of the post-nonclassical model (paradigm) of its development are considered. A phenomenon of a self-sufficient person which, to the most extent, corresponds to the requests of the informative society in the conditions of a global integration is investigated. It is found out in the interpretation of the ideal of a self-sufficient person, conditioned by a pluralism of a philosophical-methodological approaches.

*Key words: a self-sufficient person, a post-nonclassical model (paradigm), innovational education, philosophy of constructivism.*

*Стаття надійшла до редколегії 20.05.2005*

*Прийнята до друку 24.09.2005*

УДК 1(091) “19”

## ЛЮДСЬКЕ ІСНУВАННЯ В ГОРИЗОНТІ СМЕРТІ: РЕФЛЕКСІЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО МИСЛЕННЯ

Андрій Дахній

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, al\_dah@hotmail.com*

Розглянуто феномен смерті в інтерпретації екзистенційного мислення; зокрема, на прикладі спроб М. Гайдеггера й Л. Толстого показано, наскільки спосіб сприйняття смерті впливає на обирання людиною свого *modus vivendi*; при цьому робиться наголос на міждисциплінарності в сенсі корелювання філософського та літературного підходів.

*Ключові слова: істинне й неістинне існування, смерть, буття-до-смерті, публічність.*

**1. Можливі шляхи проблематизації смерті.** Серед основоположних антропологічних проблем, які висвітлюються в різних сферах духовної культури, одне з помітних, ба, ключових місць завжди посідала проблема скінченності, смертності людського життя. Різні мислителі та митці, представники найрозмаїтіших культурних формацій і часових проміжків, намагалися рефлексувати над питанням смерті, прагнучи наблизитися до розуміння цього загадкового й водночас неунікненого для людини феномену, того, що Мішель Монтень назвав “найбільш значною подією нашого життя” [6, с. 302]. Відмінні традиції, зокрема релігійні, виробляли різноманітні перспективи бачення означеної проблематики.

Втім, слід говорити не лише про відмінності, сказати б, часово-просторового й ментального характеру, але й про несхожості в підходах, які пов’язані зі специфікою тієї чи іншої ділянки духовної активності людини: смерть ставала предметом аналізу як творів образотворчого мистецтва, так і літератури, як музики, так і філософії. Скажімо, європейський живопис годі уявити не лише без античних сюжетів на кшталт “Страти Марсія” Тиціана, “Вмираючого Сенеки” Пітера-Пауля Рубенса чи “Падіння Помпеї” Карла Брюллова (в кожній із названих картин ми бачимо тематизацію передсмертного страждання), але й без розповсюджених у західному живописі сюжетів християнського походження, – достатньо згадати кількість полотен, на яких зображалося чи то розп’яття, чи то зняття із хреста, чи ж оплакування Ісуса Христа. Містерія смерті глибоко проймала й музичну царину: тут особливо впадає у вічі наявність такого жанру, як заупокійна меса – реквієм. Що вже говорити про художню літературу, яка незмінно робила й продовжує робити смерть темою своїх творів, причому йдеться, звісно, не стільки про

© А.Дахній, 2006

сюжети кримінального читива, зокрема, детективів, скільки про значно більш глибокі тексти, згадаймо хоча б “Гамлета” Вільяма Шекспіра (надто роздуми принца над черепом Йорика), чи, наприклад, “Смерть у Венеції” Томаса Манна. Якщо брати до уваги близькосхідну традицію, то, очевидно, чи не найпронизливіші рядки про минучість життя і невідворотність смерті, яка всіх прирівнює і релятивізує життєві блага, належать Омарові Хаямові, не кажучи вже про Книгу Екклезіастову. Втім, назване – лише дешифрація того величезного масиву матеріалу, який у художній літературі присвячується проблематиці смерті. Величезним здобутком новітньої духовної культури слід вважати роботу, здійснену стосовно тематизації смерті в кінематографі, візьмімо, для прикладу, фільм Кшиштофа Зануссі “Життя як хвороба, що передається статевим шляхом”. Принципово інакше виглядає смерть в інформаційних випусках чи, скажімо, “бойовиках”, – її сприйняття трансформується тут у байдуже й несентиментальне споглядання призвичаєного до величезної кількості візуальних смертей масового споживача. При цьому, як висловлюється А. Демічев, “масовидне вторгнення смерті у повсякденність по кіно- і телекомунікаційних каналах, тиражування та мультиплікування її візуальних симуляцій профанують її гуманістичний статус, індивідуальність і особистісну значущість” [4, с. 134].

Проте до завдання цієї статті не входить досліджувати еволюцію ставлення до смерті в західній цивілізації, зокрема, те, в який спосіб вплинув на сприйняття смерті поступ у науково-технічній сфері, особливо в ділянці телекомунікацій чи комп’ютерних технологій. Важливим буде показати, наскільки означена проблема є розповсюдженою в культурі й наскільки схожими можуть бути підходи до її осмислення, особливо якщо брати до уваги філософію та літературу. Тобто, будучи релевантним і для релігії, і для мистецтва, і для науки, висвітлення проблеми смерті все ж особливого зближення набуває у філософії і літературі, принаймні подальший розгляд у цій статті покликаний продемонструвати, що погляди філософа Мартіна Гайдеггера й письменника Льва Толстого у названому контексті вражаюче збігаються.

**2. Західна філософія й екзистенційний вимір проблеми смерті.** У цій статті йтиметься про спроби теоретичної, світоглядної рефлексії. Ще в античні часи танатологічна проблема ставала предметом рефлексії філософів. Та незважаючи на те, що вона вириває вже в досократиків, усе ж по-справжньому глибоко й плідно її почав розробляти Платон, який, ідучи слідом за Сократом (до речі, саме смерть учителя стала визначальною для становлення Платона багато в чому), спробував дослідити цю проблему в світлі дихотомії “душа-тіло”; тобто смерть тіла означає, що душа його покидає і лише від того часу вона стає по-справжньому вільною, бо перестає бути обтяженою тілесним, перестає від нього залежати. Знамениті розмірковування Сократа про смерть, які афінський мудрець висловлює в останні години життя і які стали основною темою Платонового діалогу “Федон”,

послужили вельми істотним аргументом у всій традиції західної філософії, зокрема, і в тому, що стосується раціональних доведень ідеї безсмертя людської душі, і в артикулюванні тези про дослідження “вмирання і смерті” як основне призначення філософів. У подальшому європейська античність зосереджувалася і на такому, досліджуваному тим же Сократом, аспекті танатологічної проблематики, як подолання страху перед смертю, – репрезентативними постатями тут можуть слугувати Епікур і стоїки, а особливо римський стоїк Сенека. Займаючи, на відміну від орфіко-піфагорейсько-платонівської традиції, негативістський погляд щодо ідеї безсмертя душі, вони все ж продовжують підкреслювати терапевтичну функцію філософії: вони прагнуть навчити своїх послідовників якомога спокійніше ставитися до неминучого кінця людського життя. При цьому особливий наголос, надто в Сенеки, робиться на необхідності усвідомлення абсолютної цінності часу, до якого слід ставитися якнайощадливіше, оскільки його втрата є найбільіснішою, позаяк її, на відміну від речей матеріальних, ніщо не здатне компенсувати.

Іншого звучання танатологічна проблематика набула в мислительній культурі середньовіччя (яка, втім, інтенсивно засвоює античну ідеалістичну лінію): в цю епоху явище смерті неодмінно прив’язувалося до християнських світоглядних засад. Відповідно смерть, яку розглядали, згідно з означеним світоглядом, як покарання за гріхопадіння Адама, сприймалася або як перехід до вічного раювання, або як переддень вічних пекельних мук. В обох випадках земне життя – щось суто поцейбічне, іманентне, розглядалося як коротка мить перед вічністю, яка відкривається у вимірі потойбіччя (засновник чернецтва Антоній, спираючись на послання ап. Павла до римлян, постійно підкреслює непорівнянність тимчасових земних страждань до “майбутньої слави”, до вічного небесного блаженства [див.: 5, с. 29]). Ця вічність обіцяється тим, хто слідує за Христом, хто наслідує Його у своєму щоденному існуванні й відтак успадкує безсмертя від Того, хто “смертю смерть подолав”. При цьому слід зазначити, що воскресіння мертвих, воскресіння душ і тіл – абсолютно специфічний християнський постулат, на відміну, скажімо, від платонічної та індійської ідеї безсмертя душ [див.: 2, с. 82]. Так чи інакше, у християнському розумінні смерть сприймається як момент переходу з іманентного в трансцендентний світ, як межа, за якою для справжнього віруючого відкривається блаженне існування, а тому питання страху перед смертю втрачає будь-який сенс; більше того, християни з неймовірною легкістю ідуть на мученицьку загибель (чи не найпромовистішою ілюстрацією можуть слугувати приклади гонінь на християн з боку властей Римської імперії). Зрозуміло, що за таких умов головний наголос робиться не на смерті, а на тому, що за нею слідує, інакше кажучи, смерть постає майже виключно у світлі проблематики безсмертя.

У новочасну добу дедалі міцніші позиції займає іманентизм, значною мірою витісняючи трансцендентизм, панівний у добу середньовіччя. Заперечення в пантеїзмі трансцендентності Бога поєднується з переміщенням центру тяжіння з віри

на розум – відтак, за знаменитим висловлюванням Б. Спінози, “людина вільна ні про що так мало не думає, як про смерть, і її мудрість полягає в роздумах не про смерть, а про життя” [8, с. 160]. Тобто йдеться не про трансцендентну реальність за порогом умирання, а про редукцію дійсності до іманентного виміру, який бачиться остаточним. Такий підхід є розвитком тієї іманентистської, за своєю суттю, позиції, яку в античності найбільш яскраво висловив Епікур: “Найстрашніше із зол, смерть, не має до нас жодного стосунку, позаяк, поки ми існуємо, смерть ще відсутня; коли ж вона приходить, ми вже не існуємо” [8, с. 156]. Що ж відбувається за межами земного, що очікує людину після її смерті? Такі питання просто не ставляться, за згаданою логікою, це нерозумно.

І лише в новітній період, на відміну від усіх попередніх епох, де смерть здебільшого трактувалася як метафізичний або біологічний момент переходу з одного стану до іншого, вона постає як явище, варте інтересу саме по собі: саме тематизацією смерті, її всеосяжним розглядом як феномену може, поряд з іншими факторами, позначатися межа між класичною, традиційною і некласичною, сучасною філософією. Проблеми небуття, смерті, вмирання класичною антропологією просто ігнорувалися, щодо них зберігалася дивовижна незворушність, натомість у філософському процесі ХХ століття відбулася переорієнтація з традиційної ідеї вітальності на ідею тимчасовості, скінченності людини, стало зрозумілим, що безодню небуття нічим не можна опосередкувати.

При цьому вельми своєрідний погляд розвинули мислителі екзистенційного спрямування. Вочевидь, уже починаючи від одного з предтеч названої традиції – Блезя Паскаля – смерть постала у найбільш трагічному й зловісному сприйнятті (стосовно східного мислення, то тут щось подібне спостерігається ще значно раніше – у буддизмі)... Самотність, відчуття нікчемності людини у велетенських просторах космосу, її покинутості в них, переживання її крихкості, незабезпеченості – всі ці добре відомі песимістичні обертони у філософії Б. Паскаля впливають передовсім із трагічного усвідомлення власної скінченності. Так, французький мислитель каже про “людей у ланцюгах”, засуджених до смерті; щодня хтось із них помирає на очах в інших, а ті “дивлячись одне на одного з почуттям скорботи і безнадії, очікують своєї черги” [7, с. 120]. Трагізм, відчуття меланхолії пронизують і численні твори іншого попередника екзистенційної філософії – Сьорена К’єркегора. “О Лютере, – пише данець в одній зі своїх проповідей, – у тебе було дев’яносто п’ять тез – жажливо! І все ж у достеменному розумінні, що більше тез, то менше це лякає. Насправді все значно жахливіше: є лише одна теза” [15, с. 42]. Ця єдина теза – теза про смертність людини. Чи не найвідоміша праця С. К’єркегора – “Смертельна хвороба” – пов’язує з усвідомленням власної тимчасовості появу глибокого відчаю. Отже, у мисленні, яке прийнято називати екзистенційним, дуже виразно звучать песимістичні мотиви, життя людини постає у трагічному вимірі, позаяк щоразу наповнюється усвідомленням неунікненності смерті,

байдужої щодо будь-яких намірів і поривань людини. Вельми схоже сприйняття й тлумачення смерті ми бачитимемо передовсім у М. Гайдеггера, про що докладніше згодом.

**3. Постановка проблеми смерті в екзистенційній філософії Мартіна Гайдеггера (антагонізм перспектив *das Man* та *Sein zum Tode*).** Однією із найсвіжіших спроб у царині танатологічної проблематики слід визнати книгу австрійської дослідниці Йоганни Крафт–Криванець “Образи смерті й осилення вмирання. Культурно-антропологічна спроба” [див.: 16, с. 11–246]. Вказуючи на те, що теоретична рефлексія над проблематикою смерті потребує диференціації, вона виділяє такі підходи: історичний (Філіп Ар’єс) [див.: 1, с. 5–527], культурно-антропологічний (Луїс-Вінсент Томас) [див.: 16, с. 43–51], соціологічний (Жан Бодріяр) [див.: 2, с. 5–374, а також 16, с. 55–63] та, врешті, суто філософський. Репрезентативний із цієї точки зору погляд, на думку авторки, запропонував визначний французький мислитель ХХ століття Емманюель Левінас [див.: 16, с. 51–55]. Дошукуючись витоків позиції філософа, дослідниця вказує на його належність – у методичному плані – до традиції М. Гайдеггера [див.: 16, с. 52], хоч і залишається свідомою щодо принципових розходжень між названими мислителями в подальших кроках. Звичайно, дослідження різних аспектів танатологічної проблематики в мисленні М. Гайдеггера знайшло в коментаторській літературі значно ґрунтовніше висвітлення, ніж у щойно означеному джерелі. Так, А. Демічев наголошував на визначенні з допомогою смерті автентичності людини [див.: 4, с. 123–124], Г. Феттер, також кажучи про ключову роль смерті як передумови звернення до власної самості, пов’язував розуміння смерті з екзистенційно збагненим часом (на відміну від часу фізикалістського) [див.: 17, с. 16–18], П. Кардорф підкреслював важливість концепту “рішучості до смерті” [див.: 12, с. 159–160], В. Бімель виявляв схильність тлумачити феномен смерті передовсім у контексті появи можливості на новій основі вибудовувати зв’язки минулого, теперішнього й майбутнього [див.: 11, с. 57].

І справді, саме видатний німецький філософ став тією постаттю в західному мисленні новітнього часу, яка у вельми оригінальний і водночас дуже ґрунтовний спосіб привернула увагу до феномену смерті, розглядаючи останню не як інцидент, а як основоположну складову антропологічної проблеми, як те, що дає можливість найбільш адекватно збагнути людське існування у його скінченності та цілісності. Зовсім не перебільшенням звучить твердження про те, що у філософії М. Гайдеггера смерть становить одну з провідних тем. Саме через виявлення власної смертності в людини зароджується досвід власної скінченності, а відтак принципової скінченності власного розуміння; причому розуміння обмеженості пізнавальних можливостей стосується не просто їх як таких, але й, конкретніше, спроможності чи радше неспроможності адекватно рефлексувати над проблемою життя

після смерті. На думку М. Гайдеггера, в цьому питанні філософія змушена займати винятково агностичну позицію.

Смерть тлумачиться як кінець людського буття, тобто вона розглядається не в теологічному чи натуралістичному вимірі, а переноситься в площину онтології. Відповідно суб'єктивність конститується не самосвідомістю, а усвідомленням смертності, передовсім власної смертності: смерть є “завжди моя” [14, с. 240], те, в чому нас ніхто “не здатен замінити” [14, с. 240]. Водночас смерть – це те, що ми не спроможні пізнати через свій власний досвід: нашу власну смерть ми ніколи не побачимо, не станемо її свідками, не матимемо її досвід як пережитий. Відкриваючись нам лише як смерть Іншого, вона все ж дозволяє вийти на принципово інше розуміння реальності поцейбічної. Через усвідомлення смерті як “моєї власної” відбувається вихід за межі “несправжнього”, нівелюючого, анонімного існування і з'являється можливість зробити поворот до сенсу буття. Інакше кажучи, смерть парадоксальним чином сприймається як позитивна характеристика людського буття, вона становить вихідний пункт активності людини, що спрямовується на досягнення сенсу.

Саме аналіз буття людини як буття-до-смерті, результуюче звідси наголошення на тимчасовості людського існування і несправжності, неавтентичності життя в модусі *das Man*, – це ті тези М. Гайдеггера, з якими чи не найбільше асоціюють роботу “Буття і час” і які дуже істотно сприяли розповсюдженню його слави як мислителя.

Новизна М. Гайдеггера полягала перш за все у знаходженні кореляції буття і ніщо: ніщо виявляється необхідним елементом онтологічної структури реальності. Ніщо відкривається завдяки фундаментальному настрою жаху (німецькою звучить як *Angst*, або метафізичний страх, на противагу до страху емпіричного – *Furcht*), і саме усвідомлення близькості ніщо стає передумовою досягнення буття як цілісності, відтак ніщо стає позитивним фактором екзистенції. Тим часом гола позитивність буття занурює людину в анонімну стихію земних речей. Відчуття ж порожнечі, загроза з боку ніщо витягує самість людини з публічності, яка сприяє знеособлюючим тенденціям і наштовхує на розуміння людського існування у світі як принципово заміщеного [див.: 14, с. 239]. У смерті ж, як уже було сказано, ніхто не може бути заміщений, смерть для кожного є межевою і водночас найбільш “його” можливістю. При цьому визначальною є рішучість щодо випереджуючого мислення про смерть (М. Гайдеггер використовує зворот *Vorlaufen zum Tode* – українською мовою це можна перекласти як “забігання наперед до смерті”).

Поза всяким сумнівом, концепція німецького філософа відзначалася новизною і оригінальністю. Але чи постала вона на порожньому місці? Звичайно, ні. Тоді що послужило джерелами цієї концепції? Якщо абстрагуватися від обдарованості самої постаті М. Гайдеггера й звернути увагу на витоки його творчості, то слід визнати, що німецький філософ розвивав свою теорію буття-до-смерті під

значним впливом екзистенційного мислення. Під останнім прийнято розуміти або вельми своєрідну філософську традицію, що містить у собі дуже потужні як літературні, так і богословські елементи, або філософськи релевантну художню літературу. В першому випадку маються на увазі перш за все впливи К'єркегора (що вже стало звичним стверджувати у дослідницькій літературі [див.: 4, с. 123; 13, с. 362]), у другому – Ф. Достоєвського (Г.-Г. Гадамер у своїх спогадах констатує, що на робочому столі його вчителя, М. Гайдеггера, йому часто доводилося бачити червоні томики російського романіста) і Л. Толстого (симптоматичним є пряме посилання на твір письменника в “Бутті і часі”, про що докладніше йтиметься нижче). Якщо говорити трохи звуженіше, можна стверджувати, що Гайдеггер проявляє значний інтерес до екзистенційних мислителів, особливо в ранній період своєї творчості. Серед них, як видно, немало представників літературного цеху, що зайвий раз демонструє плідну взаємодію філософії з красним письменством, втім, остання обставина проявилася вже в самому стилі “Буття і часу”, який у вельми своєрідний спосіб поєднує філософську й епічну складові.

**4. Повість Толстого “Смерть Івана Ілліча” у світлі Гайдеггерового екзистенційного тлумачення смерті.** Отже, проблематизація смерті в екзистенційній філософії тісно сплітається з тими розмірковуваннями, що висловлюються на сторінках творів художньої літератури. Тобто коли йдеться про тлумачення смерті в екзистенційній перспективі, то неодмінно слід говорити про вагомість літературних спроб, де становище людини досліджується з допомогою глибинного психологічного аналізу через проникнення у найпотаємніші куточки людської душі.

Вище вже йшлося про апелювання у “Бутті і часі” до повісті Льва Толстого “Смерть Івана Ілліча”. Те, що названа згадка міститься не в основному тексті Гайдеггерового *opus magnum*, а лише в одній із приміток [див.: 14, с. 254], аж ніяк не применшує ні значення твору Л. Толстого самого по собі, ні його релевантності для розуміння відповідної концепції німецького мислителя. Обмеженість коротким посиланням має, на мій погляд, ту передумову, що в двадцятих роках минулого століття, коли писалася ця найвідоміша праця М. Гайдеггера, він просто ще не “практикував” герменевтичного аналізу тих чи інших текстів (як це він робитиме пізніше, починаючи інтерпретацією висловлювання Анаксимандра й закінчуючи тлумаченням віршів Ф. Гьольдерліна), а відтак навряд чи можна було б сподіватися очікувати від нього прискіпливого дослідження толстовського тексту. Важливішим є інше: ближче ознайомившись із названою повістю, з'ясується інколи просто дивовижна близькість у висвітленні танатологічної проблематики М. Гайдеггером і Л. Толстим, причому ця близькість не обмежується лише тим контекстом, в якому філософ безпосередньо апелює до думки письменника, елементи спорідненості є значно численнішими.

Передовсім у повісті Л. Толстого ми бачимо два ракурси, дві перспективи бачення смерті. Назвемо їх інтеріоризовано-апріорною (сприйняття своєї смерті

через її випередження, рефлексія перед настанням смерті, рефлексія додосвідна та екстеріоризовано-апостеріорною (сприйняття смерті з боку інших, тих, хто залишився жити й хто добре знав покійника, рефлексія після настання смерті, рефлексія післядосвідна). У першому випадку йдеться про перспективу, яка відкривається Іванові Іллічу, в другому – про ракурс, що характерний для погляду його колишніх співробітників.

Спробуємо коротко реконструювати висвітлені в повісті події. Колеги по роботі довідуються про передчасну, але зовсім не несподівану смерть сорокап'ятирічного судді Івана Ілліча Головіна. Його хвороба була невеликою, хоч і стала результатом випадковості: показуючи, як слід клеїти шпалери, він упав з драбинки й трішки забив собі бік, що неочікувано переросло в серйозну недугу. Колишні співпрацівники Івана Ілліча в публічному спілкуванні між собою, назовні, виражають жаль і співчуття, натомість кожен із них усередині таємно радіє, що, по-перше, помер не він, що не він опинився на місці Івана Ілліча, а по-друге, у зв'язку з цією подією вони калькулюють нові можливості для себе, і їх тішить нагода піднятися по кар'єрній драбині вгору внаслідок звільнення відповідної вакансії.

Співробітники думають про смерть ближнього винятково з точки зору сьогоднішнього дня і найближчої перспективи для себе самих, з огляду на можливості, які відкриваються внаслідок цієї смерті для їхнього соціального статусу й відтак матеріального добробуту. Один із колег Івана Ілліча після панахиди, де йому довелося виконувати “дуже нудні обов'язки пристойності” [10, с. 122], відразу йде грати в карти: “інцидент панахиди” не може “завадити... провести приємно і сьогоднішній вечір” [10, с. 124] (в дужках варто зазначити, що контекст вживання терміну “інцидент” є вельми схожим до контексту, в якому постає “інцидент смерті” у М. Гайдегера – втім, таке сприйняття смерті останнім, ясна річ, відкидається). Цікаво, що виконання згаданих “обов'язків пристойності”, які видаються чиновникам такими обтяжливими й неприємними, але які не можна не виконувати, оскільки не можна не зважати на суспільну думку, і фальш своїх дій кожен із них добре розуміє, в парадоксальний спосіб пов'язуються з відчуттям ними непристойності самої смерті Івана Ілліча: “Страхітливий, жахливий акт його вмирання... всіма оточуючими був зведений до ступеню випадкової неприємності, почасти непристойності...” [10, с. 157].

По суті, ми бачимо неадекватне й відчужене сприйняття смерті іншого. Озовнішнювання цього сприйняття доповнюється ще одним моментом: появою відчуття непристойності. Інакше кажучи, стихія світу є антагоністичною до тієї атмосфери, яка оточує покійника і яка сприяє прориву звичайного трибу життя, з його спрямуванням до мобілізації енергії, до розвитку вітальних потенцій. Панахида чи похорон сприймаються лише як заходи, до яких примушує важкий і неприємний обов'язок, причому ці заходи, чи інциденти, наштовхують колишніх ко-

лег померлого на думання про те, про що думати не хотілося б (причетність до явища смерті відбувається тут крізь призму повсякденності, несправжнього існування, говорячи мовою М. Гайдеггера, під впливом влади *das Man*).

Те, що такого роду питання дуже серйозно турбували Л. Толстого, свідчить ще один персонаж письменника, а саме, князь Василій із “Війни і миру”, який бере участь в інтризі, що пов’язана з можливістю набування частини спадку графа Безухова, причому це відбувається в час, коли безнадійно хворий вельможа вже не приходять до тями. Втім, як тільки князь довідується, що граф помер, він, подумки ставлячи себе на місце покійника, кардинально змінюється: ми бачимо абсолютно інше сприйняття й осмислення смерті: “Скільки ми грішимо, скільки обмануємо... Все закінчиться смертю, смерть жахлива” [9, с. 99]. Людина грішить і йде на обман, позаяк перебуває у вимірі іманентності, у владі скороминущого, знаходиться у такому стані, коли не спроможна рефлектувати над своїм життям як минучим, в результаті чого орієнтується на ті цінності, які є прийнятними для широкого загалу: мовляв, усі дбають про це, отже, і мені це потрібно, і я не можу залишатися до цього байдужим; таке існування проходить виключно в модусі теперішнього. Знеособлювання, нівеляція людини, перетворення її у функціональну одиницю суспільства у світі повсякденних турбот – вельми потужний складник ідейної основи “Буття і часу”: “Використовуючи суспільні засоби комунікації, використовуючи зв’язок (газети), кожний уподібнюється іншому... Ми насолоджуємося і розважаємося так, як насолоджуються інші, ми читаємо, дивимося і висловлюємо судження про твори літератури і мистецтва так, як дивляться і висловлюють судження інші...” [14, с. 126-127].

Тим часом усвідомлення жахливості смерті відкриває всю злиденність і марноту того, що складає інтерес людей, які перебувають в іманентності, які орієнтуються на сучасне, на пануючі смаки, кліше й стереотипи. Коли привідкривається горизонт смерті, то в такий спосіб проривається інший вимір буття, реальність постає в іншому світлі, з’являється принципово інше розуміння світу й себе в цьому світі. Протягом тривалого часу толстовський Іван Ілліч намагався жити так, начебто смерті немає. І лише прийшовши до розуміння невиліковності своєї недуги, до осягнення власної приреченості, ставши на порозі власної смерті, він усвідомлює фальш свого дотеперішнього існування і фальш світу навколо нього, бачить, що все було “не те”.

Хоча свого часу він цього не помічав: роблячи успішну кар’єру, Іван Ілліч “обов’язком своїм... вважав усе те, що вважалось таким найвищими посадовцями” [10, с. 129], “він служив, робив кар’єру і разом з тим приємно і пристойно розважався” [10, с. 130], тобто він був втягнений у вир публічного життя, включно з роботою і відпочинком, і намагався при цьому слідувати тим принципам, які допомогли б йому посісти бажану посаду в суспільстві. Та обставина, що заради

кар'єрного зростання йому часто доводилося зраджувати собі, вести “не свою гру”, до певного часу його не бентежила.

І лише розуміючи безнадійність свого стану, свою приреченість, бачачи невідворотність близької смерті, Іван Ілліч вражається нікчемністю свого дотеперішнього існування. Якби усвідомлення того, що смерть прийде так рано і так несподівано, з'явилося в нього раніше, він, очевидно, був би значно вимогливішим до себе, до своїх запитів, ціннісних орієнтирів у житті, вибору засобів і цілей. Послуговуючись термінологією Карла Ясперса, можна було б сказати, що з допомогою межової ситуації (*Grenzsituation*) у толстовського персонажа відбулося просвітлення екзистенції (*Existenzerhellung*), спалахнуло світло самосвідомості.

Душевні муки героя повісті, будучи сильнішими за страждання фізичні, спричинені передовсім запізнілим усвідомленням згаданої нікчемності й порожнечі, розумінням того, що вже несла бодай щось змінити, що упущеного, згайного не надолужити, усвідомленням відчуження у його власному середовищі (в останньому випадку існував радше за все автобіографічний підтекст, принаймні знамените залишення Л. Толстим Ясної Поляни перед самою його смертю більшість дослідників розцінили як наслідок болісного процесу відчуження в колі близьких). Іван Ілліч був пересічною, середньою людиною, для якої загальноприйняте є законом, нормою і зразком, він покійно погоджувався зі своїм розчиненням у колективі, він не здогадувався, що все це, як висловився б М. Гайдеггер, веде його до невласного, несправжнього існування. Але тепер прокидається усвідомлення фальшивості, мізерності, дріб'язковості того, що він робив упродовж усього свого життя, у хворого говорить нечисте сумління. “Мене не буде, то що ж буде? Нічого не буде. То де ж я буду, коли мене не буде?.. Смерть. Так, смерть. І вони ніхто не знають і не хочуть знати, і не бажають... Їм однаково, а вони також помруть...” [10, с. 150].

Отже, таке розуміння дається приреченому Іванові Іллічу, але воно, знову ж таки, виявляється недоступним для його домашніх, для колег по роботі, та і йому самому щось подібне було чужим, допоки він залишався здоровим й успішним. Контраст сприйняття вражає; висловлюючись гайдеггерівською термінологією, це докорінна відмінність між перспективами *Sein zum Tode* та, відповідно, *das Man*. Близькість смерті робить неістотною зв'язаність земними речами, принадами поцейбічної реальності. Парадоксально, але якщо життя Івана Ілліча було “порожнім”, як він це сам усвідомлює, то його смерть сповнюється сенсу.

Підводячи підсумок висловленого, відзначимо ось що: у М. Гайдеггера йдеться про екзистенційне тлумачення смерті (у лексиконі мислителя – онтологічна інтерпретація), і тут, як ми бачили, він дивовижно зближується з інтерпретацією Л. Толстого, хоч, ясна річ, мова філософа істотно відрізняється від мови письменника. Екзистенційне бачення смерті, яке в цьому випадку характеризує і твір філософії, і твір літератури, суттєво відрізняється від природничо-наукових підходів,

наприклад, біології чи медицини; водночас тут помітна й віддаленість від релігійної перспективи, позаяк і М. Гайдеггер, і Л. Толстой не зосереджують увагу на проблематиці життя після смерті, а фіксують увагу передовсім на тих наслідках для світоглядних орієнтацій особи, які породжуються таким чи інакшим сприйняттям явища смерті; водночас обидві спроби чітко наголошують на необхідності переступання меж повсякденності й публічності, тому що атмосфера останніх створює передумови для неістинного, несправжнього існування людини.

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс, 1992. – 528 с.
2. Бодриар Ж. Символічний обмін і смерть. – Львів: Кальварія, 2004. – 376 с.
3. Вышеславцев Б.П. Бессмертие, перевоплощение и воскресение // Человек. – 1993. – № 2. – 192 с.
4. Демичев А.Л. Маски жизни, играющие смерть // Многомерный образ человека. Комплексное междисциплинарное исследование человека. – М.: Наука, 2001. – С. 122–138.
5. Духовна спадщина святих отців. Св. Антоній Великий. – Т. 1. – Львів: Місіонер, 1997. – 200 с.
6. Монтень М. Опыты. – М.: Голос, 1992. – Т.2. – 560 с.
7. Паскаль Б. Мысли / Пер. с франц. – М.: REFL-book, 1994. – 528 с.
8. Переключка веков. Размышления. Суждения. Высказывания. – М.: Мысль, 1990. – 446 с.
9. Толстой Л. Война и мир. – Тома 1-2. – Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1969. – 700 с.
10. Толстой Л. Смерть Ивана Ильича. Повести и рассказы. – Л.: Художественная литература, 1983. – 288 с.
11. Biemel W. Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. – Hamburg: Rowohlt Verlag, 1991. – 180 s.
12. Cardorff P. Martin Heidegger. – Frankfurt am Main –New York: Campus Verlag, 1991. – 174 s.
13. Dietz W. Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit. – Frankfurt am Main: Hain, 1993. – 472 s.
14. Heidegger M. Sein und Zeit. Sechzehnte Auflage. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986. – 446 s.
15. Kierkegaard S. Gesammelte Werke. – Düsseldorf –Köln, 1956. – Abt.18.
16. Krafft-Krivanec J. Todesbilder und Sterbensbewältigung. Ein kulturanthropologischer Versuch. – Wien: Passagen Verlag, 2003. – 246 s.
17. Vetter H. Die Zeit und der Tod. Vorfragen und Materialien // Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog. – 1991. – № 4. – 96 s.

---

**A MAN IN THE HORIZON OF DEATH:  
REFLECTION OF THE EXISTENTIAL THINKING**

**Andriy Dakhniy**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000,  
Ukraine, al\_dah@hotmail.com*

A phenomenon of death in the interpretation of existential thinking is observed in this scientific article; especially the approaches of M.Heidegger and L.Tolstoy which demonstrate what influence of death perception on the human's choice of the own *modus vivendi* is; besides the interdisciplinarity in the sense of the correlation between philosophical and literature points of view was stressed.

*Key words: true and untrue existence, death, being-to-death, publicity.*

*Стаття надійшла до редколегії 18.05.2005*

*Прийнята до друку 24.09.2005*

УДК: 1:336.74 : 316.28 : 124.5

## ЕВОЛЮЦІЯ ОНТОЛОГІЧНОЇ ПРИРОДИ ГРОШЕЙ ЯК ФЕНОМЕНУ КУЛЬТУРИ

Зоя Скринник

*Львівський банківський інститут Національного банку України  
просп. Шевченка, 9, Львів, 79005, Україна, kgd@lbi.wubn.net*

Здійснено семантичний аналіз еволюції грошей як феномену культури під кутом зору історичних змін їх знакової природи й смислового наповнення. Зроблено спробу дослідити внутрішню логіку цього процесу й визначити його загальний зміст як ідеалізацію грошей. Показано, що історична еволюція грошей виявляє їх справжню онтологічну природу як віртуальну реальність, як інформацію „у чистому вигляді”, соціальну силу, яка специфічно упорядковує життєвий світ людського суспільства.

*Ключові слова: гроші, комунікація, знак, семантика, смисл, значення, ідеалізація, цінність.*

Формування в Україні соціально орієнтованої ринкової економіки вимагає наявності в її громадян ціннісних орієнтацій, адекватних таким реаліям сучасного життєвого світу, як ринкові відносини та ринкові механізми економічної сфери. Нова система цінностей розвивається під потужним впливом цих реалій, зокрема, гроші стали чи не основною домінантою у ціннісних орієнтаціях „нових українців”, без врахування якої не може бути повною наукова картина сучасного соціуму. Хоча у вітчизняній науковій літературі вплив грошей на соціальні процеси широко висвітлений (див. 10, 5, 13, 6, 4, 7, 8), цей аналіз, як правило, здійснюється в соціально-економічному або соціологічному ключі. Філософські дослідження грошей як соціально-культурного феномену поки що не співмірні з їх реальним впливом на соціокультурні процеси. На цьому тлі помітно виділяються перші успішні спроби, як зокрема монографія А. Мазаракі та В. Ільїна „Філософія грошей” [9]. Для філософського аналізу соціальної природи грошей автор вважає перспективним застосування методології комунікативного підходу.

Природа грошей як інструменту господарської діяльності та соціальної комунікації у процесі їх історичної еволюції, виявляючи сутність грошей в усе більш адекватній формі, звільнялася від позірної нерозривності з природними характеристиками грошових знаків і виявляла себе як *чиста соціальність*. У процесі історичного буття грошей можна виділити, виходячи з критеріїв еволюції їх семантичної природи, три самостійні періоди, у кожному з яких принципово змінювалася знакова форма й характер її взаємодії зі смисловим наповненням грошових знаків: по-

перше, епоха монетних грошей, а пізніше – банкнот, зроблених із паперу, але розмінних на золото; по-друге, перехід до випуску банкнот, незабезпечених золотом, по-третє, поява електронних грошей та кредитних карток.

Монетні гроші – перший із цих періодів, який за своєю тривалістю значно перевершує наступні, оскільки в міру свого історичного поступу гроші вдосконалюватимуться і змінюватимуть свою знакову форму з наростаючим прискоренням. Монетні гроші мають конкретно визначене призначення – виражати в символічній формі значущість будь-якої іншої речі, бути соціальним символом інших речей. В досліджуваному аспекті їх основна характеристика – це нерозчленованість знаку та значення, яка виявляється в тому, що забезпечення цих грошей має природну основу – це власна вартість металу, з якого вони виготовлені. Знак (металевий диск з викарбуваною на ньому печаттю) має значущість (ринкову вартість), зумовлену природними властивостями металу: його рідкісністю, хімічною та фізичною стійкістю.

Однак розходження, відокремлення знаку від значення починає виявлятися вже від самої появи монетних грошей і навіть раніше: на стадії натуральних грошей-товарів. Перші кроки до усвідомлення відмінності між знаком і значенням були здійснені через намагання фальсифікувати гроші, тобто змінити їх природний вміст, не змінюючи при цьому соціальну значущість. Наскільки широкого розповсюдження набула така практика, дають уявлення історичні свідчення. Наприклад, в Індії в I столітті до нашої ери закони Ману передбачали, що майстер, винний у фальсифікації золота за допомогою домішування в нього сторонніх металів, був приречений до особливо жорстокої страти – його мали розрізати бритвами [1, с. 15–17]. Фальсифікації монетних грошей починають свою історію від самого їх виникнення, – так, відомо, що вже через кілька років після появи у Лідії перших монет, випущених зі сплаву, що містив 40% золота та 60% срібла, у них виявили зниження вмісту золота при тій самій номінальній вартості. Назагал номінальна вартість монет завжди була трохи вищою за вартість металу, з якого вони виготовлялися. Усвідомлення фальсифікованого характеру грошей, що перебувають в обігу й успішно виконують функції „справжніх” грошей поступово привчало учасників ринку до розуміння, що смислова значущість грошей насправді визначається не їх природним вмістом, а чимось іншим – конвенційно встановленими правилами їх обігу. Про те, що свідоме використання фальсифікованих монет зі збереженням їх номінальної значущості мало місце в широких масштабах, свідчать численні історичні факти. Один з особливо наочних – наймення французького короля Філіпа IV, якого прозивали „Червононосим”, оскільки він випускав мідні позолочені монети, на яких шар золота стирався насамперед на носі карбованого королівського портрету, що надавало йому специфічного червоного відтінку.

Виникнення монет було тим фактором, який нерозривно пов'язав гроші, що досі еволюціонували як ланка стихійного процесу економічного розвитку, з діяльністю держави, її свідомого втручання у сферу грошового обігу. Це сприяло прискоренню процесу ідеалізації грошей, який досі відбувався спорадично, у вигляді безсистемних актів фальсифікації, та спонтанно, внаслідок того, що випущені монети в процесі обігу змінюють свій металевий вміст – стираються і поступово їх символічне значення віддаляється від власної вартості вміщеного в них металу. Держава швидко навчилася використовувати процес ідеалізації у своїх цілях. Державна влада перейшла до свідомого псування монет, знижуючи вміст у них благородного металу тим чи іншим способом. Роль держави щодо функціонування грошових механізмів добре демонструє історія Китаю, великої імперії з правителем, достатньо сильним для того, щоб нав'язати економіці свою волю. Ця організована державна воля розповсюджувалася на економічне життя до такої міри, що правитель міг стратити громадян, які наважувалися протистояти його монетарній політиці. Тому економіка Китаю завжди знаходилася під контролем швидше державних, ніж ринкових чинників. Таке становище завчасно, задовго до визрівання необхідних економічних передумов, висунуло на перший план символічну природу грошей, зробило їх знаковою системою для втілення позаекономічної державної волі. Ця система діяла як додатковий податок і придушувала здорову комерцію.

Виникнення на Заході банкнот, зроблених із паперу, на відміну від Східної імперії, зумовлене економічними причинами, зокрема розвитком банківських механізмів, і знаменувало не спотворення, а дальший розвиток соціальної природи грошей. Спонукальним мотивом до їх появи було прагнення запобігти підробці або псуванню монет у процесі їх повсякчасного використання, коли вони зношувалися, втрачаючи вміст дорогоцінних металів, або могли бути підмінені фальшивими. Щоб забезпечити гроші при розрахунках, купці Середземномор'я почали запечатувати золоті монети в маленький гаманець із зазначенням на його зовнішньому боці точної вартості й типу монет. Таким чином учасники грошових операцій поступово звикали мати справу з монетами, яких вони не могли побачити й торкнутися, ринкова значущість яких була засвідчена лише печаттю особи, яка першою запечатала гаманець – іншого купця, урядового чиновника або банкіра. Так був зроблений крок до того, що забезпеченням грошей стала не їх природна сутність, а довіра до конкретної особи або соціальної інстанції, що є суб'єктом ринкових операцій. Наступним цілком логічним ходом була ідея зберігати золоті монети в надійному місці, а замість них пускати в обіг самі лише ярлики на гаманцях. Однак це був лише перший крок на досить складному й довгому шляху, адже золоте забезпечення паперових банкнот зберігало повністю свою значущість і було необхідною умовою виконання грошима їх функцій. Суть зміни, яка відбулася, – фізичне відокремлення в просторі й часі грошового знаку, який тепер здійснює

свій обіг у формі паперу, засвідченого певним законним чином, від його значення, тобто золотого забезпечення, яке при цьому залишається нерухомим у надійному сховищі. Грошовий знак у вигляді паперової банкноти змінив свою форму, але, по суті, лишився так само фізичною чуттєвою річчю. Таким чином, гроші стають усе більш абстрактними, віддаляються від їх первісної природної форми й розкривають закладене в них соціальне наповнення.

Трансформація грошей відкрила нові можливості реалізації мети, до якої люди, власне, з їх допомогою прагнули одвічно: гроші мають створювати нові гроші. Коли монетні гроші, щоб мати з них „навар”, держава мусила псувати, зменшуючи тим самим вміст дорогоцінних металів, то паперових грошей уряд або банк, що відповідав за їх випуск, міг просто друкувати більше ніж мав золота для їх забезпечення. Вони й робили це постійно й неухильно. Так розпочався процес девальвації, який, незалежно від *конкретних* причин, уже ніколи більше не припинявся й розкручувався по спіралі. Таким чином, новоутворена дистанція між знаком і значенням грошей відкрила простір для діяльності, якою раніше протягом століть самовіддано й фанатично займалися алхіміки: витворення субстанції багатства з „усього, що є під рукою” за допомогою маніпуляцій на противагу традиційному способу одержання її природним шляхом. Не випадково речовина, яка, за легендою, має перетворювати всі метали на золото, називалася „філософським каменем”, – у цьому понятті виявився здогад про те, що золото алхіміків має іншу, ніж золото природне, онтологічну сутність: воно метафізичне, бо його першопочаток перебуває поза межами емпіричного досвіду, чуттєвої реальності. Справжнім „філософським каменем” виявився папір: зроблені за його допомогою незабезпечені гроші насправді не мали за собою жодної чуттєвої реальності.

Попри те, якщо підробка монетних грошей була пов’язана з погіршенням їх якості і її можна було порівняно легко виявити, випуск незабезпечених банкнот ніяк не позначався на якості грошових знаків, їх фізичній реальності, така фальсифікація в принципі не могла бути встановлена жодним предметно-чуттєвим способом. Однак вона цілком відчутно виявляла себе у сфері соціальної реальності, оскільки ринок чуйно реагує на зміни вартісного наповнення грошей. Таким чином, фальсифікація тепер стосувалася вже не фізичної природи грошових знаків, а їх соціальної значущості, бо субстанція економічного життя, яку підривав випуск незабезпечених банкнот, – довіра громадян до держави, що здійснює емісію грошей.

Наступним винаходом, що суттєво змінив природу грошей, став обмінний вексель. Його появу в XIV столітті спричинив пошук технічних способів для подолання релігійної заборони на лихварство. Оскільки християнська церква забороняла лихварство, тобто одержання відсотків із позички, а реальна потреба в наданні й одержанні таких позичок постійно зростала, банкіри придумали, по суті, нові банківські гроші. Це був письмовий документ, який гарантував виплату певної су-

ми в певному місці певній особі, яка, буцім, не позичає у банкіра гроші за певні відсотки, а купує один вид грошей за інший, яким буде здійснена оплата. Відповідно до угоди, той, хто одержав суму грошей, має через певний час в іншому місці повернути її в іншій валюті.

Цим зняті були фізичні обмеження, пов'язані з металевими монетами. Векселі циркулювали серед торговців як вид паперових грошей. При цьому виникло явище своєрідної мультиплікації, завдяки якій з'явилася можливість пустити в обіг у кілька разів більшу кількість грошей, ніж фізично існує монет. Так, дворянин, віддавши певну суму грошей у банк, є власником цієї суми, це його гроші. Банк дав цю суму в позичку іншому клієнтові, який у цей час є власником такої ж суми грошей. Банкір, якому лишився вексель, теж є власником такої ж суми, він розпоряджається векселем як грошима. Завдяки таким своїм особливостям, перевідні векселі викликали бум на європейських ринках, допомагаючи подолати катастрофічну нестачу золотих та срібних монет. Грошовий обіг набував усе більшої динаміки, хоча в русі перебували зовсім не монети, а тільки цифри в бухгалтерських книжках.

Таким чином, фізичне й соціальне буття паперових грошей стали не просто відмінні одне від одного – вони зробилися неспівмірними. Разом із тим, валюта залишалася заснованою на золоті, а це означає, що вона завжди обмежена фізичною кількістю золота в світі, а отже, залежна від кожної нової знахідки природного золота й кожної технічної новації в розробці його родовищ. Залежність від золота відіграє стабілізуючу роль, оскільки необхідність перетворення грошей у золото на вимогу громадян не дозволяє урядам робити забагато позичок або випускати забагато грошей для розв'язання кон'юнктурних політичних проблем. Таким чином, монетарна система, заснована на золоті, є більш опірною до зловживань: право громадян перетворювати свої паперові гроші в золото, є, по суті, правом голосу в питанні про те, як працює монетарна система й наскільки проста людина може довіряти політикам своєї країни. Адже, втративши довіру до випущених урядом грошей, вони можуть перетворити паперові банкноти на золото, і папір утратить будь-яку значущість.

Кінець великої епохи світової валютної системи, заснованої на золоті, а тим самим початок *другого етапу еволюції грошей* пов'язаний із Першою світовою війною. Його змістом була, власне, *відмова від золотого забезпечення паперових грошей*. Конкретною причиною масового випуску банкнот, незабезпечених золотом, були потреби воєнного стану в величезних грошових витратах. Однак внутрішньою пружиною руйнування прив'язання до золотого стандарту було споконвічне прагнення будь-якого уряду порушити на свою користь баланс між можливостями державного втручання та відносно незалежною сферою економіки, передати додаткові важелі впливу в руки політиків і урядових адміністраторів.

Про це свідчить, зокрема, той факт, що після закінчення війни уряди продовжували друкування паперових грошей у понаддостатній кількості.

Як відзначає О. Шпенглер, виникнення сильних урядів остаточно зруйнувало диктатуру грошей. Протягом довгого часу економіка світового міста і його інтереси панували над конструктивною силою політики, однак кінець кінцем стало зрозуміло, що політична сторона життя з них двох – сильніша. Варто зайвий раз відзначити, що політична влада не лише в постмодерну добу, але й завжди тяжіла до підпорядкування собі економічних важелів. Навіть тоді, коли держава, за виразом Х. Ортеги-і-Гасета, була „мізерною річчю”, вона всіляко прагнула саме за допомогою грошей витворити образ сильної влади, що базується на економічній могутності. Гроші тут виходять поза межі своєї традиційної сфери функціонування, виступають не як символ економічної значущості, а як основа сталої системи значень, символічний код, що обґрунтовує непохитність влади. Як зазначає В. Бурлачук [2, с. 21], найяскравіший образ влади був створений у XVIII столітті в епоху європейського абсолютизму. Карнавали, бали й асамблеї були не тільки формою репрезентації влади, а й ефективним засобом її здійснення, оскільки забезпечували консолідацію суспільства навколо структур політичної влади. Однак реально в ту добу економічні важелі домінували над політичними, золото було тою силою, яка легко долала вплив конкретних урядів і не визнавала державних кордонів.

Раз розпочатий процес демонетизації, тобто втрати золотого вмісту грошей, вже ніщо не могло повернути в зворотному напрямку, оскільки контроль держави над грошима незмірно розширив обрії політичної влади. Подальшими етапами цього процесу була націоналізація у США золота й срібла в 1934 р. та закриття Ніксоном “золотого вікна” під час В’єтнамської війни [3, с. 212–218]. Суть цієї акції полягає в тому, що долар, який, за угодою 1946 року, мав золотий еквівалент тридцять п’ять доларів за унцію золота й до якого була прив’язана більшість світових валют, тепер підтримувався не на рівні вартості якогось специфічного товару, а лише у співвідношенні з усіма іншими валютами. Таким чином, він перетворився на папірець, незабезпечений золотом, значущість якого спирається лише на укази уряду й довіру людей до цього уряду. Якщо раніше ця значущість була виражена написом на банкноті “Підлягає оплаті на вимогу пред’явника”, то після втрати золотого забезпечення цей напис був замінений на фразу “В Бога ми віруємо”. Це дуже показова заміна, вона добре виявляє суть трансформації грошей від природного забезпечення, яким було золото, до соціального – довіри до держави, соціального ладу, здатності людської спільноти контролювати стихію ринкових процесів. І попри те, ця фраза на грошовій банкноті підкреслює пов’язаність економічної, господарської діяльності людей з їх упевненістю у впорядкованості світоладу, в наявності в їх життєвому світі непохитних розумних і справедливих засад, без яких будь-яка активність людини втратила б сенс і перспективу.

При циркуляції нерозмінних на золото паперових засобів легко виникає їх надмірність. Унаслідок цих процесів перетворюється в загальне правило економічної системи, заснованої на незабезпечених золотом грошах, те, що в минулому, при золотому забезпеченні, було аномалією: інфляція. Як наслідок закономірного й тривалого процесу еволюції грошей в напрямку *від* золотого забезпечення, сучасна інфляція відзначається виключною інтенсивністю та глибиною.

Соціальна суть трансформації грошей на другому етапі їх історичної еволюції, протягом XX століття – надзвичайне посилення контролю урядів над грошима в усіх частинах світу. В усіх випадках, коли треба збільшити витрати або врегулювати економічні проблеми, існує один універсальний захід – друкувати більше грошей, саме тому XX століття виявилось століттям інфляції. Про те, яких масштабів вона сягала в критичні періоди історичного життя, може свідчити хоча б один факт: у Німеччині на 15 листопада 1923 р. один долар коштував 4 200 000 000 000 марок [3, с. 234].

Прихід епохи паперових грошей означав появу цілком нової економічної реальності. Цю реальність потрібно побачити в єдності двох взаємовиключних характеристик. З одного боку, незмірно зросли можливості довільного втручання соціальних структур, зокрема держави, у процеси функціонування грошей. З іншого, – гроші не змінили свою суть, вони й надалі є способом буття соціальної, зокрема економічної необхідності. Тому позірною легкістю, з якою грошові механізми використовуються для реалізації волонтаристських цілей та інтересів тих чи тих соціальних сил, обертається зростанням та загостренням низки економічних та соціальних проблем.

Третя епоха в еволюції грошей пов'язана з появою електронних грошей та кредитних карток. Зміни, які відбуваються, насамперед торкаються знакової природи грошей – це втрата ними предметно-чуттєвої форми. Це знаки, які людина вже не може, як раніше, сприймати чуттєво: бачити, визначати їх вагу, слухати бряжчання „дзвінкої монети” або шурхіт банкнот. Ці знаки реально існують, але їх продукують, сприймають, ідентифікують, обробляють і трансформують у доступну для людини форму лише технічні пристрої. Разом із тим, набуває нової значущості смислове наповнення феномену грошей, їх метафізична природа. Кредитні картки та електронні гроші перевели цей феномен у принципово нову площину існування – вони зробили гроші віртуальною реальністю.

Вживаючи щодо електронних грошей термін “віртуальна реальність”, необхідно мати на увазі, що це поняття, пройшовши багатвікову історію, у наш час має досить чітко окреслене смислове навантаження, це не є метафора або інший спосіб образного означення предмету дослідження. Тому необхідно визначити, який онтологічний зміст правомірно вкладати в концепт “гроші як віртуальна реальність”. Насамперед слід відзначити, що слово “віртуальний”, еволюціонуючи, рухалося від первісного латинського значення “можливий”, “здатний”, “такий, що

може”, а отже “актуально не існуючий”, до значення “дійсний”, “здійснений у суб’єктивному світі людини”. Вже в старослов’янській мові це слово було присутнє у вигляді “верти” й позначувало подію, що відбувається і породжується зараз, у теперішній момент, чисюсь активністю [12, с. 118]. Ще донедавна це поняття означувало суб’єктивний світ, створений свідомістю людини, на противагу об’єктивному – реальному ! – світові речей. Знову-таки лише порівняно недавно віртуальну реальність свідомості почали сприймати й вивчати як реальність, як світ, а не як ілюзію, усвідомлюючи, що в ньому існують свої закони, відмінні від законів світу, який традиційно називався реальним. За умов сучасної інформаційно-комп’ютерної революції це поняття наповнилося новим змістом у зв’язку з появою можливості технічного створення віртуальної реальності. Таким чином, віртуальна реальність є сьогодні не лише природною функціональною структурою у психічному житті людини, але й включає об’єктивну відносно людської свідомості штучно створену за допомогою технічних засобів знакову систему зі своїми взаємозв’язками та закономірностями, що існує як функція інформаційно-технічних феноменів. Вживання цього поняття стосовно електронних грошей передбачає своєрідний онтологічний статус цієї реальності як такої, що витворена штучно й підпорядкована законам тої соціальної та технічної системи, яка її створила. Хоча ця реальність не належить до сфери чуттєво сприйманих речей, однак це не ілюзія, а специфічна форма буття. У такій якості електронні гроші являють собою динамічну систему, яка має множину можливих станів, тобто точно визначені умови та властивості, що можуть бути розпізнані й повторені. Ця система знаходиться в русі, тобто значення її координат змінюються в часі. Оскільки функціонування електронних грошей передбачає наявність розгалуженої та спеціалізованої структури, їх слід розглядати як складну систему. Вона характеризується цілісністю, позаяк усі її підсистеми підпорядковані єдиній меті – самозбереженню, самовітворенню, саморегуляції економічного життя. Це обумовлена система, позаяк її динаміка підпорядкована дії економічних законів та комп’ютерним програмам. Електронні гроші як система, що має вхід і вихід, взаємодіють із зовнішнім середовищем, у якому можна виділити рівні: грошово-банківська система, економічна система, соціум.

Проведений аналіз дає підстави для висновку: сучасні гроші являють собою у певному сенсі завершення процесу самореалізації соціально-духовної природи господарської діяльності людини; інформація перетворюється у субстанційну основу сучасної економічної реальності. Економічні відносини стають потужною інформаційною системою, що органічно вписується в нову соціальну реальність, їх сьогодні все частіше характеризують як інформаційну економіку, або економіку знань. У другій половині двадцятого століття інформаційно-комунікаційні технології стали вирішальним фактором не лише економічного життя, але й соціального

прогресу в цілому, а інформаційна економіка перетворилася на основоположний елемент інформаційного суспільства.

1. Болотский Б. С., Гильмутдинов А. Р., Ларичев В. Д. та інші. Фальшивые деньги. Фальши-вомонетничество. – М.: Экзамен, 2002. – 383 с.
2. Бурлачук В. Способи артикуляції влади, або символ у системі владних відносин // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. – № 3. – С. 20–27.
3. Везерфорд Д. История денег. Борьба за деньги от песчаника до киберпространства. – М.: ТЕРРА – книжный клуб, 2001. – 319 с.
4. Гаврилюк О. В. Методи криміналізації та впливу капіталів // Фінанси України. – 2000. – № 10. – С. 17–26.
5. Єфременко Т. Фінансова поведінка населення України // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – № 2. – С. 165–175.
6. Каптуренко М. Про деякі напрямки дослідження взаємодії економічних та етичних чинників української корупції // Наука. Релігія. Суспільство. – 2001. – № 3. – С. 42–46.
7. Купцов А. Вибори в Україні в контексті теорії і практики політичного маркетингу // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. – № 1. – С. 125–135.
8. Ландик В. И. Оздоровление экономики Украины через возрождение потребления // Вісник Академії економічних наук України. – 2002. – № 1. – С. 36–42.
9. Мазараки А. А., Ильин В. В. Философия денег. – К.: Киевский национальный торгово-экономический университет, 2004. – 718 с.
10. Ткаченко В. А. Перехідна економіка: закономірності, соціально-економічні чинники та концептуальні підходи // Вісник Академії економічних наук України. – 2003. – № 1. – С. 72–78.
11. Трахтенберг И. А. Денежное обращение и кредит при капитализме. – М.: Издательство АН СССР, 1962. – 780 с.
12. Смеричевский Э. Ф. Виртуальная реальность: к анализу этимологии понятия // Наука. Релігія. Суспільство. – 2002. – № 2. – С. 117–121.
13. Степаненко В. Суспільна трансформація у соціокультурній моделі інтерпретації // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. – № 4. – С. 89–109.

## THE EVOLUTION OF ONTOLOGICAL NATURE OF MONEY AS A PHENOMENON OF CULTURE

**Zoya Skrynyk**

*L'viv Banking Institute of the National Bank of Ukraine,  
Shevchenko Ave., 9, L'viv, 79005, Ukraine, [kgd@lbi.wubn.net](mailto:kgd@lbi.wubn.net)*

The analysis of evolution of money under the view of historical changes of its sign nature and semantic filling, and an attempt to investigate the internal logic of this process are carried out. A common maintenance of this process is defined as idealization of money. The author concludes, that a historical evolution of money exposes its veritable meta-

physical nature as virtual reality, information „in a clean state (a pure condition)”, as a social force, that puts the order in the vital world of the human society.

*Key words: money, communication, sign, semantic, meaning, sense, idealization, value.*

*Стаття надійшла до редколегії 17. 05. 2005*

*Прийнята до друку 24. 09. 2005*

УДК 130.2+17] – 055

## ГЕНДЕРНА КОМУНІКАЦІЯ: ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ

**Марія Альчук**

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Досліджено проблему гендерного спілкування, що розкривається як самостійний процес взаємодії та взаємозв'язку. Виокремлено важливість гендерного просвітництва на основі нових методологічних підходів та переосмислення відношення “жінка – чоловік”. Підкреслено, що гендерний консенсус є органічним поєднанням жіночого та чоловічого у всіх сферах діяльності.

*Ключові слова: комунікація, гендерний дискурс, толерантність, фемінізм, консенсус.*

Сучасна філософська думка характеризується комунікативною спрямованістю, яка ґрунтується на принципах справедливості, відповідальності, взаєморозуміння. Основні зусилля філософів спрямовані на розв'язання методологічних проблем, етики, практичної філософії та їх розкриття в конкретних формах людської життєдіяльності. “Необхідність переорієнтації суспільного розвитку потребує пошуків нових підходів до прикладної етики, норми якої могли б впливати на діяльність політика, підприємця, вченого, сприяти усуненню соціальних конфліктів, врегулювати людські взаємини в різноманітних соціальних сферах” [4, с. 13].

Комунікативну теорію можна застосовувати як у дослідженні різноманітних сфер людської діяльності – політики, економіки, права, – так і практично з її допомогою впливати на них через механізм дискурсу. Представники комунікативної філософії – К.-О. Апель, Ю. Габермас, Д. Бьолер, В. Кульман, В. Гьосле – акцентують увагу на принципах етики відповідальності, які здійснювали б контроль за розвитком сучасного суспільства. К.-О. Апель, зокрема, розробив комунікативну концепцію порозуміння між людьми.

Проблемами комунікації займаються представники різних наук: філософи, соціологи, культурологи, психологи, лінгвісти. Вони досліджують таку проблему із позицій своєї науки, вказуючи на її особливість та формулюючи відповідні її визначення. Комунікація (від лат. *communicatio*) – спілкування, обмін думками, зв'язок. Отже, це специфічна форма взаємодії людей у процесі їх пізнавальної діяльності. В сучасній філософській літературі терміни “комунікація” та “спілкування” вживаються як синоніми. Наприкінці ХХ століття в науковій літературі робляться спроби уточнення змісту цих понять та розкриття їх неспівпадіння (теорія

комунікації – теорія зв'язку – теорія передачі інформації). У статті такі поняття вживаються як синоніми.

Досліджуючи спілкування як самостійний процес взаємодії та взаємозв'язку, виділяють такі функції – інформаційну, регулятивну, афективну (емоційну). Ці функції допомагають пізнати іншу людину в процесі спілкування. Такий механізм пізнання розкривається через: *ідентифікацію* – самоототожнення індивіда з іншою людиною, соціальною групою; *емпатію* – здатність відчувати емоційний стан іншої людини через співпереживання; *рефлексію* – самоспостереження, саморозуміння, усвідомлення суб'єктом того, як він сприймається іншими людьми.

Особлива увага сьогодні надається гендерному просвітництву суспільства. Важливість та значимість цієї проблематики дозволяє розкрити нові підходи, глибину та суть тих змін, що відбуваються у сучасному суспільстві. Впровадження та розкриття жіночих практик, що відображують символи жіночого досвіду, дають можливість нового бачення та спілкування, нових методологічних підходів та переосмислення відношення “чоловік – жінка”.

У XIX столітті та в першій половині XX століття жінки досягли юридичної рівності, виборчих прав, зайнятості у виробництві. Проте складність “жіночого питання” не зникла, а стала ще актуальнішою. Тому ідеологи жіночої емансипації підкреслюють необхідність глибшого соціокультурного аналізу дискримінації, гендерних стереотипів.

Сьогодні фемінізм – це комплекс соціально-філософських, культурологічних, соціологічних, психологічних теорій, які аналізують стан жінки в суспільстві. С. де Бовуар, Л. Тригарей, Ю. Крістева, Е. Сіксу (дослідниці західного фемінізму) розкрили патріархатний, маскулітний характер культури. Жінка в традиційній культурній парадигмі ототожнюється виключно з тілом та його функціями – народженням дитини чи сексуальністю. Також виокремлено єдину форму духовного життя жінки – любов (як турбота і піклування про своїх близьких), а основна сфера її діяльності – сім'я.

В історії жіночого руху виділяють три періоди (хвилі). Перший період починається в кінці XVIII ст. і триває до першої половини XX ст. Фемінізм (від лат. *femina* – жінка) – жіночий рух, що виник у XVIII ст., за рівні права жінок і чоловіків. Більшість праць цього періоду визначаються полемічно-пропагандистською спрямованістю. Симона де Бовуар підкреслювала, що “демократичний та індивідуалістичний ідеал XVIII ст. сприйнятливий для жінок. Більшість філософів убачало в них людські істоти, рівні представникам сильної статі” [1, с. 107]. Вона наводить вислови Дідро, Вольтера, Гельвеція щодо несправедливого, принизливого становища жінки у суспільстві. У своїх дослідженнях С. де Бовуар аналізує всі стадії розвитку й історію становлення жінки – її біологічні особливості, історію жіноцтва (яку створили чоловіки) та її становище у суспільстві. Жінкою не наро-

джуються, а нею стають. Становлення її як особи визначається сукупністю біологічних, психічних та економічних чинників. Важливе значення має виховання дівчини, що орієнтує на традиційні патріархальні цінності. У заключному розділі своєї праці (“До визволення”) авторка зазначає, що “настав час”, коли жінка має реалізувати свої так довго притлумлювані можливості. В своїх власних інтересах і в інтересах усього людства” [1, с. 372].

Другий період фемінізму пов’язують із виходом книги С. де Бовуар “Друга стать” у 1949 р. Філософська концепція жіночого розкривається нею з екзистенціалістських позицій. Жіноча суб’єктивність осмислюється як інша стосовно чоловічого типу суб’єктивності в культурі. “...Найсуттєвіша особливість жінки: вона – інша в осерді єдиного цілого, дві складові якого необхідні одне одному” [1, с. 31].

Дослідниця виходить з екзистенційного буття – пізнання себе, а відтак і світу. Жінка в патріархальному суспільстві позбавлена самопізнання, свободи вибору для утвердження своєї самодостатності. С. де Бовуар аналізує численні міфи, які представляють жінку з точки зору чоловіків. Історія твориться чоловіками, міфи героїзують їх. Жінка постає як вторинна, то ворожа, то покірна, але завжди у співвіднесенні з чоловіком як Абсолютом.

Сучасні різновиди феміністичного дискурсу виходять з екзистенційної концепції С. де Бовуар як теоретичного підґрунтя.

Третій період отримав визначення постфемінізму (конструктивістський, ліберальний, інтелектуальний, радикальний, культурний, антирасистський фемінізм), який виник у 90-ті роки ХХ ст. “Нова феміністська епістемологія суб’єктивності, яка постулює значимість “інших” типів антропологічних практик суб’єктивності в культурі, базується при цьому на концепціях інакшого – так званого специфічного й множинного “жіночого досвіду” та жіночих способів буття” [1, с. 57]. Поняття “іншого” в гендерних дослідженнях розкривається не в логічному, а, більшою мірою, в ідеологічному трактуванні – як рівне, а не другорядне чи підпорядковане. Основна мета – не просто аналізувати, розкривати гендерну нерівність у суспільстві, а викоринити й знищити її в реальному житті, тобто фактично. Мати рівність не лише в праві голосувати, юридично закріпленій у законодавстві, а й мати рівність фактичну – економічну, професійну, статеву.

Виділяють багато теорій фемінізму, до яких відносять теоретичні концепції другої та третьої хвилі. Фемінізм визначає свою позицію через критику панівних філософсько-світоглядних орієнтацій як патріархатних. У розвитку феміністичних теорій знання розрізняють такі основні напрямки:

щодо локалізації феміністичних “шкіл” – англо-американська (Е. Грей, С. Хардінг), французька (Ж. Фрез);

згідно з етапами розвитку феміністичної епістемології: емпіричний (Р. Хаббард); концептуалістський (Є. Фі); постмодерністський (С. Хекман); постфеміністичний (Р. Брайдотті);

відповідно до філософсько-методологічних позицій дослідників: екзистенціалізм (С. де Бовуар); психоаналіз (Дж. Флекс); постструктуралізм (Л. Іригарей).

щодо расової ознаки – афро-центристська епістемологія (П. Колінз).

Критикується традиційна епістемологія як патріархальна, що розкриває об'єктивність, істинність наукових теорій. Теоретичні позиції феміністичної епістемології визнаються як контекстуально-специфічні та такі, що спостерігаються. Метод деконструкції Ж. Дерріди використовується у гендерних дослідженнях для критики традиційного мислення, для використання нових засобів в інтерпретації текстів, основних термінів. Відбувається постійна полеміка про жіночу творчість, тобто про здатність жінок створювати духовні талановиті праці в різноманітних сферах діяльності. Жіноча творчість – література – виокремлюється не для того, щоб підкреслити унікальність чи особливість жінки, а для того, щоб підняти статус жінки – письменниці, художниці, драматурга, науковця. У суспільній свідомості – це утвердження рівності статей.

Постфеміністичні теорії відрізняються своєю специфікою від інших критичних дискурсів сучасності. До них відносять концепції класових, расових і національних типів ідентичності. Загальною характеристикою концепцій є їхній антифундаціоналізм і спрямованість проти традиційних класичних моделей мислення та культури. Також відзначається політична спрямованість постфеміністичних теорій, що має на меті змінити патріархатний порядок у суспільстві. Завдяки феміністичним дослідженням у “сучасні дискурсивні практики було внесено новий дискурсивний критерій – фактор статевої (сексуальної) відмінності” [2, с. 58]. Сучасні підходи в контексті феміністичного дискурсу спрямовані проти закостенілого патріархатного мислення.

Проблеми жіночої суб'єктивності досліджуються двома методологічними підходами: есенціалістським та антиесенціалістським. Перший підхід (есенціалістський) розкриває специфічну структуру жіночої суб'єктивності через її відмінність від чоловічої. Жіночий досвід і жіноча суб'єктивність розглядаються як єдині, тому їх аналізують з допомогою єдиного дискурсу та єдиних аналітичних засобів. Другий підхід (антиесенціалістський) розкриває структуру жіночої суб'єктивності як децентровану перформативну. Перформативність — лінгвістичне висловлювання, яке творить дію і має функцію щось робити, а не тільки казати. Жінки самі мають творити свою історію, своє визволення, змінювати ставлення до себе. Е. Сіксу підкреслює те, що жінки мають “писати самі про себе”, а також писати про інших, про їхнє пробудження, супротив традиційному устрою. Для того, щоб досягнути рівності, необхідно трансформувати свою історію через індивідуальні дії. Жінки мають працювати, досліджувати, аналізувати мову, тексти, історію, щоб стати за власною волею завойовницями, ініціаторами, творцями права у всіх сферах життєдіяльності. Отже, жінка має “писати про себе, оскільки це є акт вина-

ходу нового бунтарського письма, яке в час приходу її визволення дозволяє їй завершити необхідний прорив, трансформувати власну історію” [7, с. 75].

Ідентичність визнається плюральною, а досвід – суперечливим і децентрованим. Отже, жіноча суб’єктивність репрезентує різні форми та контрасти між жіночою та чоловічою ідентичностями (гей-лесбійською, чорною та білою, кольоровою та європейською). Представники сучасного постфемінізму як нового типу дискурсу в культурі намагаються проаналізувати нові теоретичні проблеми, політичний вплив відомих європейських феміністичних теоретиків – Люсі Іригарей, Розі Брайдотті, Джудіт Батлер.

Гендерні дослідження виникають у Західній Європі як міждисциплінарна сфера знань у кінці 60-х на початку 70-х років ХХ ст. В Україні – в 90-х роках ХХ століття. Запроваджуються такі дослідження в різних гуманітарних науках – філософії, історії, культурології, соціології, психології, лінгвістиці.

Фемінізм та гендерні дослідження зробили суттєвий внесок у зміну поглядів на суспільство. Науково-дослідницька діяльність, а також практичний феміністичний рух дали можливість сформулювати свій дискурс – спосіб говорити про жіночі проблеми. Дискурс, здебільшого, в гуманітарних науках вживається як специфічний спосіб організації мовної діяльності. Філософи-структуралісти, зокрема М. Фуко, Ж. Лакан, розширили таке поняття. Вони доповнили його соціальними засобами, які прийняті в конкретному суспільстві та зумовлені певними правилами мови. Отже, дискурс – це не просто спосіб правильно говорити, але й засіб формування мислення особи. Гендерний дискурс формує, визначає та закріплює у суспільній свідомості та у свідомості особи соціальні ролі жінки й чоловіка, їхню значимість.

У гендерному дискурсі розмежовують поняття “патріархальний” і “патріархатний”. Патріархальний пов’язується з традиціями, звичаями. Патріархатний – це устрій, що характеризується батьківським родом, в якому чоловік займає панівне становище. Тому в гендерних дослідженнях використовується поняття “патріархатний”, виходячи із принципу архаїчної організації суспільства, в якому прослідковується нерівність і жорстка регламентація статевих рольових відносин. Аналізуються також поняття “маскулінний” (від лат. *maskulinus* – чоловічий), “мачизм” (від ісп. *macho* – самець). Вони підкреслюють ієрархічну організацію соціуму, а також агресивність, грубу силу, брутальність, енергійність, мужність, які характеризують особливості чоловічого роду. “Особливістю феміністичної теорії є її політична спрямованість – спрямованість на зміну патріархатного гендерного порядку в суспільстві” [3, с. 100].

У наш час позиція жінки в суспільстві набула особливого резонансу в останні роки. Ці дискусії зосереджуються на відношенні “жінка – чоловік”. Різні культури мають різні виявлення гендерних відносин. Так, у деяких культурах складається традиція, що жінка йде позаду чоловіка. В інших, навпаки, чоловік

відчиняє двері перед жінкою, пропускаючи її вперед. Залежно від місцезнаходження, національності, віку гендерні ролі можуть бути різними. Отже, гендер – це поняття про систему ролей та відносин між жінками та чоловіками. Воно визначається не біологічним походженням, а соціальними, політичними та економічними відносинами. Стать дається від природи, а гендер – поняття, що конструюється. Гендерна індивідуальність розвивається протягом усього життя. Створення гендерних ролей та стосунків є постійним процесом. Такий процес – це не просто створення двох окремих рівних гендерних ролей для жінок та чоловіків, але також їх гармонійне поєднання.

Гендер – це новий прогресивний погляд на роль чоловіків та жінок у суспільстві, який ґрунтується на розумінні рівності їхніх прав і можливостей та вирівнюванні соціального статусу. В англійській літературі гендер (від лат. *gender* – рід) вживається для позначення соціальної статі, на відміну від слова “sex”, що означає біологічну стать.

У гендерних дослідженнях типові моделі сучасного суспільства характеризуються чоловічими рисами – войовничістю, рішучістю, боротьбою за першість. Таку парадигму потрібно змінювати, переорієнтовувати авторитарно-тоталітарні структури на демократичні. Демократія з “жіночим обличчям” вимагає стабільності, співчутливості, милосердя. Перехід від сили та боротьби – до єдності, гуманності, духовності. Гендерний консенсус – органічне поєднання жіночого та чоловічого начал у всіх сферах діяльності.

У філософських, культурологічних, психологічних, соціологічних дослідженнях відбувається пошук нових теоретико-методологічних підходів до проблеми статі. Аналізують класичні підходи, традиції від Арістотеля до Г. Гегеля, від Платона до М. Бердяєва. Філософський аналіз проблеми взаємовідносин чоловічого та жіночого в різних культурах, мистецтві, міфології виділяється як окрема галузь філософії статі. Такий напрям отримав назву культур-антропологія статі. Виокремлюють також психоантропологію статі як напрям філософії статі. У ній досліджуються світоглядні, екзистенційні засади чоловічої та жіночої психології (маскулінність, фемінність, інфантильність, зрілість). Виділяють екологію статі, що аналізує протиріччя між традиційними статевими ролями та свободою вибору людиною своєї дії (колективна та персональна ідентичності); футурологія статі моделює можливі трансформації гендерних ролей та взаємодії особистості зі суспільством.

Зміни патріархальної цивілізації визначають нові стосунки між чоловіками та жінками. В кінці ХХ ст. виокремлюється філософія статі як нова галузь філософських досліджень. Сьогодні принципово змінюються відносини між чоловіком і жінкою. Так, жіноче, яке перебувало у сутінках багато століть, тепер виходить на перший план. В історії європейської філософської думки феномен статі, здебільшого, пов'язують із феноменом любові. Так, М. Бердяєв аналізує поняття “філо-

софія статі”, “філософія любові”. У працях Н. Хамітова “Межі чоловічого та жіночого”, “Філософія і психологія статі” розкривається чоловічість як духовність, а жіночість як душевність. Сутність статі виявляється у її екзистенційності. Екзистенційна чоловічість як духовність, є “здатність до творчого поривання, радикального самотрансцендування, до виходу за будь-які межі” [9, с. 48]. Екзистенційна жіночість як душевність є “здатність до співчуття та любові” [9, с. 48]. Духовність та душевність – характерні ознаки будь-якої людини незалежно від її статі. Тому потрібно говорити про гармонійну взаємодію духовності та душевності людської особистості. Отже, опозиція чоловічого як духу та жіночого як матерії, що розглядалися впродовж сторіч, сьогодні не має підстав і зникає. “Філософія статі — галузь філософського знання, що досліджує екзистенційну стать в її єдності з іншими виявами статі – біологічним, соціально-культурним та психологічним” [9, с. 49]. Філософія статі досліджує різні екзистенційні виміри людського буття. Аналізуються конфлікти чоловічого та жіночого, їх продуктивне розв’язання, проблеми свободи та любові, гармонії, що розкриває внутрішню свободу через самореалізацію і самоствердження. Н. Хамітов уводить поняття “андрогінізм” (від грец. andros — чоловічий, giness — жіночий), що відображає гармонію екзистенційної суті жіночого та чоловічого. Використання андрогінізму (як і андроген-аналітики, андроген-аналізу) “виводить філософію статі за межі як маскуліноцентризму, так і феміноцентризму” [9, с. 2]. Такий аналіз із позиції філософії статі допомагає встановити взаєморозуміння, взаємоповагу між жінкою і чоловіком на психологічному та соціальному рівнях. Консенсус можливий завдяки спілкуванню.

Філософія статі впродовж доволі тривалого часу сприймалася в українській філософській думці як маргінальна. Лише наприкінці ХХ ст. почали усвідомлювати жіночу духовність як феномен, який заслуговує на визнання та вивчення. Сьогодні важливим є розкриття простору духовності, який створили жінки в процесі культурного розвитку. Особливо це стосується усвідомлення ними своєї ролі в суспільстві, самопізнання та самореалізації своєї особистості.

Феміністичний рух у Західній Європі, США в кінці ХХ ст. – досить впливова сила в інтелектуальному житті суспільства. Такий вплив відчутний сьогодні й в Україні. У квітні 2001 року відбулася конференція в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України “Філософія статі: методологічні та світоглядні засади”. У жовтні 2001 р. відбувся “Перший міжнародний ярмарок жіночого підприємництва та гендерних проектів”. Проведено Всеукраїнську конференцію “Гендерне виховання та освіта в Україні”. Відкрито інститути, лабораторії, центри та фонди гендерних досліджень у різних містах України. У 2003 році затверджено науково-методичною радою Міністерства освіти і науки України навчальну програму курсу “Основи теорії гендеру”. Міждисциплінарний курс соціально-гуманітарних дисциплін розкриває гендерні відносини у суспільстві, формує аналітичне мислення студентів. Гендерна проблематика висвітлюється в науково-академічних, культу-

рологічних, літературознавчих працях В. Агєєвої, О. Забужко, Н. Зборовської, Л. Смоляр, С. Павличко, І. Жеребкіної.

Виходячи з філософського тлумачення людини як найвищої цінності суспільства потрібно надавати їй можливості для активної діяльності та реалізації своїх здібностей і талантів. Одним із напрямів такої діяльності є участь у громадських організаціях, тому й створюються громадські жіночі організації. Діяльність жінок ґрунтується на засадах гендерної філософії. Мета гендерної філософії – вивести жіночу духовність із “сфери мовчання”, аналізуючи досвід роду, а не досвід статі (не біолого-анатомічні, а культурно-психологічні характеристики). Як зазначають дослідники, в ХХІ ст. в академічному житті жіноцтво буде відігравати важливу роль. Насамперед це стосується виховання студентської молоді – свідомих громадян, що будують Українську державу своїми руками.

Закріплені в законодавстві України права і свободи жінок суперечать фактичному становищу жінок у суспільстві. Високий освітній рівень жінок (кожна третя жінка має вищу освіту) практично мало використовується в соціально-економічному та громадсько-політичному розвитку країни. В колишній Радянській державі “уявна” рівність накладала потрійний тягар на жінку – виховання дітей, сім’я, робота. Особливо, така проблема не вирішена в Україні. Проблемою залишається тому, що рівність лише декларується, а не функціонує як у країнах Західної Європи. У нашому суспільстві існує жорстка патріархатна субординація та розподіл ролей.

С. Павличко у своїх статтях розкриває важкий стан сучасної української жінки. “Суспільство, в якому відсутня рівність чоловіків і жінок, інакше, як хворим чи недорозвинутим, не назвеш. Патріархат нищівно впливає на ментальність, культуру, спотворює її, робить однобокою, неповноцінною, провінційною, хуторянською, нарешті, дидактично-фальшивою. Навіть під маскою оспівування така культура несе в собі глибинні структури зневаги до жінки, апологію її експлуатації, в тому числі й насамперед сексуальної” [5, с. 26]. Українські чоловіки не просто бояться поділитися з жінками владою та відповідальністю, а зруйнувати міфи, стереотипи, національно-культурні ідеали та культи про жінку – дружину й матір. Вона дає феміністичний аналіз літературних текстів, історії української культури. В українському суспільстві фемінізм необхідний тому, що він – добрий оздоровчий засіб, особливо для чоловіків, які негативно ставляться до гендерної проблематики. Відродження фемінізму в Україні “логічне в час, коли суспільство наворачтається до свободи й одночасно до джерел власної інтелектуальної культури, вивчає національну інтелектуальну історію” [6, с. 29]. Такий стан характерний і для сучасного суспільства. Становище жінки в суспільстві – віддзеркалення стану та розвитку самої держави.

В. Табачковський розкриває діалогову ситуацію взаємостосунків “іншостей”: “а) нездатність “зважити свій передсуд”; б) нерозуміння чужого (часто –

приховане ілюзією розуміння); в) конфлікт між моїм і чужим; г) конфліктний діалог та як наслідок його; д) конфліктно-ситуативний консенсус і відповідна йому толерантність” [8, с. 21]. За Полем Рікером, позитивно-конфліктна толерантність розкриває культурне співжиття між представниками різних світоглядних орієнтацій. Тому толерантність виступає як активна сила, як “мужність толерантності”. Та зовсім непросто визнати, що інші мають право сповідувати свої переконання, своє бачення та навіть право на помилки. Потрібно мати мужність, щоб відкинути свою зарозумілість і зневажливість до інших, а до своїх поглядів ставитись критично. Отже, “толерантність є мужністю, а консенсус – конфліктним у тому розумінні, що конфліктувати доводиться передусім... з власною затятістю, з власним передсудом” [8, с. 22]. Співвідношення “Я” та “Іншого” – це усвідомлення своєї самодостатності – та здатності до поєднання. Відбувається взаємовплив, взаємозбагачування статей, але зберігається їх самоідентичність. З’ясувати, ким ти є та що ти думаєш про іншу особу (“зважити свій передсуд”) можливо лише за допомогою іншої людини, що є дзеркалом, без якого неможливо побачити себе.

Індикатором культурно-світоглядної толерантності є готовність до діалогу. Він передбачає потребу в обох сторін вчитися та усвідомлювати істинність протилежної позиції. Толерантність вимагає поваги до свободи іншого. Актуалізація толерантності як органічної поваги до свободи іншого призводить до світоглядних змін патріархатного суспільства. Культуривуються нові стосунки між чоловіками та жінками. Відбувається глибоке осмислення проблем, пов’язаних із минулим та сучасним життям жінок. Проводяться філософсько-антропологічні, історичні, культурологічні дослідження проблем статі, фемінізму, гендеру. Потреба в їх теоретико-методологічному осмисленні пов’язана із встановленням в Україні громадянського суспільства.

1. Бовуар де С. Друга стать: В 2 т. – К.: Основи. 1994. – Т. 1. – 390 с.
2. Жеребкіна І. Феміністська теорія 90-х років: проблеми та парадокси репрезентації жіночої суб’єктивності // Філософ. думка. – 2000. – № 6. – С. 56–71.
3. Жеребкіна І. Феминистская теория: Основные философско-методологические проблемы // Гендерный калейдоскоп. Курс лекций. – М., 2001. – С. 98–121.
4. Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
5. Павличко С. Чи потрібна українському літературознавству феміністична школа? // Фемінізм. – К.: Основи, 2002. – С. 19–27.
6. Павличко С. Фемінізм як можливий підхід до аналізу української культури // Фемінізм. К.: Основи, 2002. – С. 29–36.
7. Сиксу Э. Хохот медузы // Гендерные исследования. – Харьков. центр гендерных исследований. – №3 (2/1999).
8. Табачковський В. Гуманізм та проблема діалогу культур // Філософ. думка. – 2001. – № 1. – С. 6–25.
9. Хамітов Н. Філософія статі: прояснення предмета // Філософ. думка. – 2000. – № 6. – С. 45–55.

**GENDER COMMUNICATION: PROBLEMS AND PERSPECTIVES****Mariya Al'chuk**

*L'viv National Ivan Franko University, Universytets'ka Str., 1,  
L'viv, 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

Problems of gender communication are researched in the article. Communication is considered to be an independent process of interaction and interrelation. An importance of gender enlightenment used on the basis of new methodological approaches and re-comprehension of the relation "a woman – a man" are distinguished in the article. It is underlined that gender consensus is an organic integration of feminine and masculine in all spheres of activity.

*Key words: communication, gender discourse, tolerance, feminism, consensus.*

*Стаття надійшла до редколегії 15.05.2005*

*Прийнята до друку 24.09.2005*

УДК 316. 42

## НЕЗАВЕРШЕНІСТЬ ПРОЕКТУ МОДЕРНУ І СУСПІЛЬСТВО РИЗИКУ

**Борис Поляруш**

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Проаналізовано концепції модерну в західній соціально-філософській традиції. Розглянуто полеміку між Ю. Габермасом і постмодерністами щодо незавершеності проекту модерну, а також концепцію суспільства ризику У. Бека. Поставлено проблему дослідження впливу таких концепцій на розвиток сучасної соціальної теорії в Україні.

*Ключові слова: модерн, постмодерн, суспільство ризику.*

Дискусія навколо концепції проекту модерну між одним із найвідоміших авторитетів сучасної філософії Юргеном Габермасом та постмодерністами другої половини ХХ ст. стала вже класикою. Полемізуючи із постмодерністами, Ю. Габермас наголошував, що можливості проекту модерну так і не були реалізовані. Цікаво порівняти його позицію щодо модерну з концепцією німецького філософа і соціолога У. Бека, який досліджує новий етап розвитку модерну – суспільство ризику.

Формулюючи своє визначення модерну, один із провідних сучасних філософів-постмодерністів П. Козловський пише: “З часів Просвіти і гегельянства існує проект модерну, відмінного від своїх недуховних і неосвічених епох-попередниць. Модерн у цьому значенні не можна вважати епохою ні в широкому тлумаченні (як християнську еру), ні у вузькому тлумаченні модерну як епохи Нового часу. Модерн як ідеологія це не епоха, а світоглядний проект, що точно визначається поняттям Ю. Габермаса “проект модерну” [2, с. 88]. Модерн як програма, наголошує П. Козловський, “це гегельянство у всіх його виявах як вчення про становлення Абсолюту в світі й за допомогою світу” [2, с. 88].

Вибудовуючи свою логіку, яку можна розглядати як полеміку з Ю. Габермасом, П. Козловський однією з причин закінчення проекту модерну вважає “розкладання утопізму”. Наголошуючи на завершенні утопізму, П. Козловський має на увазі крах марксистського, радянського соціалізму. Отже, проектом модерну філософ вважає побудову західної соціальної держави. Але “почуття відчуженості людини від суспільства, самотність людини, що є одночасно й одиночною, й неповторною істотою, продовжують існувати і при реалізованій утопії” [2, с. 91].

Проте Ю. Габермас трактує “проект модерну” дещо інакше. Він спирається на бачення модерну, запропоноване ще М. Вебером. Учений пише: “Макс Вебер охарактеризував культурний модерн таким чином: субстанційний розум, виражений у релігійних і метафізичних картинах світу, розпадається на три моменти, що поєднуються лише формально. Внаслідок того, що картини світу розпадаються, в Новий час відбувається диференціація ціннісних сфер науки, моралі й мистецтва” [4, с. 45]. Отже, проект модерну передбачав, що розвиток мистецтва й науки “буде сприяти не тільки підкоренню природи, але і розумінню світу і людини, етичному вдосконаленню, справедливості суспільних інститутів і навіть щастю людей” [4, с. 45]. Але історія XIX та особливо XX ст. не підтвердила цього оптимізму. “Розходження науки, моралі й мистецтва означає раціоналізацію культури й одночасно автономізацію секторів, що обробляються фахівцями і їх випадання з потоку традиції, що продовжується природно в герменевтиці повсякденної практики” [4, с. 45]. Розуміючи, що раціоналізація культури постійно збіднювала життєвий світ, Ю. Габермас стверджує, що відбувається колонізація цього світу.

Цікаву концепцію розвинутого модерну запропонував німецький соціальний мислитель У. Бек. Він, як і багато німецьких дослідників, у своїй праці спирається на концепцію модерну М. Вебера. Вчений пише: “Макс Вебер був аналітиком і критиком модерну. Він поставив модерн на рейки індустріального суспільства. На цих рейках модерну під силу будь-які перетворення. Однак самі ці рейки, тобто панування бюрократичної раціональності, професійна етика, сім’я, різноманітність класів, залишаються не порушеними. З цього погляду він мислив модерн у формах і структурах індустріального суспільства, які виникали або затверджували себе на його очах... Ідея про те, що люди, як і на виході зі середньовіччя, коли вони звільнилися від впливу церкви і виявилися жертвами надмірної старанності індустріального капіталізму, в ході подальшого повороту цього ж руху звільняться від форм і зв’язків індустріального суспільства і будуть знов відкинуті до форм пост-індустріальної самотності, міститься в його книгах на рівні думки, але ніде чітко не сформульована” [1, с. 77].

Для У. Бека сучасний розвинутий модерн передбачає, що однією з базових його характеристик є всезростаюча обмеженість використання людиною раціональності, розрахунку. Людина більше, на думку філософа, не приймає самостійних раціональних рішень. Вона повинна прийняти ідею про те, що суспільство в цілому організоване раціонально, а отже, треба просто довіритись його інститутам. Не перевіряючи, чи, справді, раціонально діють вони у більшості випадків. Людина в сучасному суспільстві просто діє за правилами.

У теорії соціальних інститутів, розроблена А. Геленом у межах антропологічної традиції, йдеться про те, що соціальні інститути розвантажують людину від вирішення повсякденних проблем. Людина набуває впевненості в собі, в соціальній системі в цілому. Соціальні інститути захищають людину, проникають у її сві-

домість. Для людини стає важливим не реалізація очевидних потреб і майже автоматично функціонуючих інститутів, а щось інше, що є не таким очевидним. Предметом уваги стає саморефлексія людини, яка протікає на тлі добре працюючих соціальних інститутів. У той же час, зануреність людини в саморефлексію може бути небезпечною на тлі руйнівної діяльності абстрактних критиків сучасного суспільства, які користуються дуже абстрактним знанням.

Раніше можна було довіряти об'єктивним результатам наукових досліджень, але тепер, в умовах суспільства ризику, наголошує У. Бек, сама наука бере участь у виробництві ризиків. Наприклад, визнання ризикованості наслідків науково-технічної діяльності залежить від соціального тиску, а не внутрішнього наукового процесу. “Підвищення стандартів науковості звужує до мінімуму коло визнаних ризиків, які вимагають активного втручання, наука, отже, таємно видає ризикам охоронну грамоту, що забезпечує їх накопичення. Наполягання на “чистоті” наукового аналізу веде до забруднення і отруєння повітря, продуктів харчування, води і ґрунтів, рослин, тварин і людини. Звідси випливає, що точні науки вступають у таємний союз із дозволеними і стимульованими ними небезпеками, які загрожують життю” [1, с. 46].

У той же час, сама наука може, на думку У. Бека, і допомогти у вирішенні цієї проблеми. Саме наука має рано чи пізно визнати соціальні ризики в різних аспектах, і тоді на них почнуть зважати й будуть намагатися зробити все, щоб їх уникнути. “Монополія на істину наукової думки змушує жертв використати для здійснення своїх претензій всі засоби і методи наукового аналізу, й одночасно їх модифікувати. Демістифікація наукової раціональності має в цьому значенні вкрай амбівалентне значення саме для критиків індустріалізму: з одного боку, необхідно зробити менш суворими наукові домагання на істину, щоб мати можливість викласти власний погляд. Люди знайомляться з важелями наукової аргументації і вчаться встановлювати стрілки, завдяки яким можна відправляти поїзд, то в напрямі зменшення, то – перебільшення безпеки. З іншого боку, разом із сумнівною науковою думкою росте і зона страху перед передбачуваними, хоч і не визнаними наукою небезпеками. Якщо все одно не можна встановити однозначні й остаточні причинні зв'язки, якщо наука маскує свої помилки, які рано чи пізно розкриваються, якщо “anything goes”, то звідки ж з'явиться право вірити в одні ризики і не вірити в інші? Саме криза наукового авторитету може сприяти загальному затемненню питання про ризики. У справі визнання ризиків критика науки також контрпродуктивна” [1, с. 54].

Порівнюючи концепцію сучасності У. Бека і Ю. Габермаса треба наголосити на тому, що позиція Ю. Габермаса є більш традиційною і наближеною до загальноприйнятої.

Незважаючи на критику раціоналізації культури, тоталітарності Просвітництва Т. Адорно і М. Горгаймером у праці “Діалектика Просвіти” [5, с. 40], Ю. Га-

бермаса не покидає надії на можливість здійснення просвітницької програми побудови суспільства на раціональній основі. І тоді, після завершення проекту сучасності, на думку Ю. Габермаса, можна казати про постсучасність. Що може бути визнане як завершення “проекту модерну”? Таким завершенням повинно бути подолання протиріччя між соціальною системою і життєвим світом. Особливістю нашого часу, вважає філософ, є колонізація життєвого світу соціальною системою, що спричиняє неможливість вільної комунікації, комунікативної дії. А налагодження такої нічим необмеженої комунікації є шляхом “деколонізації”.

Треба нагадати, як Ю. Габермас визначає “життєвий світ”, “систему” і “колонізацію”, “комунікативну дію”.

Поняття життєвого світу, як відомо, походить із феноменологічної соціології в цілому, а конкретніше теорії А. Шюца. Для нього життєвий світ – це повсякденне життя, інтерсуб’єктивний світ, який для людей є світом загальних значень, смислів, що сприймаються як такі, що само собою розуміються і не піддаються сумніву, що конституюються людьми, які цей життєвий світ складають. На думку Ю. Габермаса, життєвий світ являє собою погляд зсередини, в той час як система є чимось зовнішнім. Не тільки система, а й сам життєвий світ стають все більше раціональними. Саме раціоналізація дає можливість здійснювати комунікацію в життєвому світі. Вчений припускає, чим більше раціональним буде ставати життєвий світ, тим більше ймовірність того, що комунікація буде регулюватися раціонально. В комунікації буде зростати роль раціональності, кращої аргументації. Саме на кращу аргументацію покладає свої надії Ю. Габермас і при “залученні Іншого”, яке він бачить як приклад такої комунікації [3, с. 252–256].

Як відомо, Ю. Габермас у своїй теорії використовує не тільки поняття та ідеї феноменологічної соціології, а й структурно-функціонального підходу. Так, характеризуючи життєвий світ, філософ наголошує, що він складається з культури, суспільства й особистості. Зростання культури, інтеграція суспільства і формування особистості, що переплетені, поєднані в архаїчних суспільствах, і так диференціюються в сучасних.

Намагаючись поєднати феноменологічний і структурний підхід, Ю. Габермас аналізує роль системи в процесі здійснення комунікативної дії. Кожний із компонентів життєвого світу має відповідні йому елементи системи. Розвиток культури, соціальна інтеграція й формування особистості відбуваються на рівні системи через культурні та інші інститути. Система має, як відомо, здатність до ускладнення, раціоналізація викликає поступову диференціацію, що призводить до більшої керованості життєвого світу з боку системи. Зовнішній контроль перешкоджає комунікації, тому що вона більше не засновується на консенсусі. Ю. Габермас пропонує розробляти нові стратегії виходу з цієї складної ситуації.

Якщо припустити, що сучасна епоха як незавершений проект модерну і є суспільством ризиків, які постійно зростають, тоді вони можуть бути опановані саме в межах тої ж раціональності й навіть самої науки, як би її не критикували.

Можна звинувачувати концепцію Ю. Габермаса у прихованій утопічності, в центрі якої можливість здійснення справжньої комунікації, в межах якої постає питання про її адекватність, а у випадку здійснення – про наслідки таких процесів для суспільства ризику. Чи будуть такі ризики зменшені чи збільшені, коли реальна комунікація виявиться спотвореною або й зовсім неможливою?

Наголошуючи на тому, що при переході від одного типу суспільства до іншого характер ризиків є відмінним від тих, що діють у західному світі, можна краще зрозуміти суперечливі процеси “колонізації” “системою” “життєвого світу” українців, який відбувається в наш час. І може саме це і є необхідною умовою переходу до нового типу суспільства, яке ми тільки будемо? Може подолання партійної чи якоїсь іншої стратифікації і перехід до суто економічно стратифікованого суспільства є процесом, який тільки почався, а оречевлення символічних структур життєвого світу під впливом грошей чи влади стає сьогодні в нашій країні чимось природним?

П. Козловський бачить аналогію між модерном і пізньою античністю. “Сьогодні можна спостерігати, що після найповнішої невдачі утопічних очікувань на місце релігії приходять нігілізм і міфологія. Загрожує небезпека, що християнство буде замінене нігілізмом у вигляді тотального плюралізму і деконструктивістської довільності” [2, с. 92]. Треба, наголошує П. Козловський, в жодному разі не допустити цього, а нігілізм має бути подоланий християнською релігією. Саме віра в майбутнє відрізняє Ю. Габермаса від багатьох соціальних мислителів сучасності. У той час як вони все більше стають на позицію нігілізму, неможливості уникнути, подолати ризики, Ю. Габермас продовжує вірити в “проект модерну”.

Констатації про завершення проекту модерну часто знімаються за допомогою протиставлення понять “простої” та “високої” сучасності. Завершеним вважається проект “простої” сучасності, в той час як ми живемо у “високій”, яка й називається постсучасністю. На початку 80-х років висувається теза про “кінець соціальності” як найважливішого показника кризи проекту “простої сучасності”. Криза всіх форм соціальності модерністського типу проявилася в кардинальних змінах характеру соціального часу і простору.

Нове модерністське розуміння соціального часу не пов’язане лише з втратою соціально-прогресивних ілюзій. У працях сучасних європейських соціальних мислителів йдеться про постійне прискорення соціального часу і розривання, фрагментацію соціального простору. Послідовники постмодерністської традиції наголошують, що в сучасному соціальному часі зникає те, що було таким важливим для проекту модерну – солідарне тлумачення історичного часу. В працях У. Бека, Е. Гіденса соціальний час постсучасності втрачає те, що було найважливі-

шим у соціальному часі для епохи модерну, – свою гранднаративність. Рух уперед вже не є сутністю соціального часу постсучасності. Це не рух уперед, а просто існування як таке. До цього приєднується і концепція “кінця історії”. На нашу думку, соціальний час не втратив своєї “гранднаративності”, може він вже такий амбіційний як колись, але заперечувати соціальний час як рух уперед було б передчасно. Сам факт його прискорення свідчить про те, що він не змінив свою роль у суспільстві.

Глобальне і локальне вимірювання соціального простору постсучасності, на нашу думку, ніяк не суперечить гранднаративам проекту модерну. Чи буде коректним протиставлення країн “першого”, “другого” чи “третього” світів, або “розвинутих” та “таких, що розвиваються” глобальному і локальному соціальному простору? Чи не є конструкції типу “глокалізації” описом не існуючих процесів, а певних бажаних проектів майбутнього? Підкреслення партикулярностей сучасного соціального досвіду на протигагу “універсальності” соціальності епохи “простої” сучасності теж виглядає як опис бажаної соціальної утопії.

Криза прогресистського соціального мислення для більшості соціальних мислителів, як прихильників, так і противників ідеї завершення проекту сучасності, не викликає сумнівів, але це не передбачає заперечення соціального прогресу як такого.

Протиставлення вертикального виміру соціального простору “простої” сучасності горизонтальному виміру соціального простору “високої” є, на нашу думку, де в чому спрощеним. Звісно, рівень залучення соціального простору модерну до глобального “світу потоків” був тривалий час умовним, як і вилучення у “світ місць”, але це не означає, що таке протиставлення може бути визначенням соціального часу проекту “високої” сучасності. Знову, як вважаємо, йдеться лише про кількісний вимір. У період “високої” сучасності такі процеси загострилися і прискорилися, але приховано вони були присутні в соціальному просторі “простої” сучасності. Очевидно, що глобалізація і локалізація соціального простору зараз принципово відрізняються від тих процесів, які були характерні для “простої” сучасності, разом із тим, говорити про завершення “проекту” сучасності ще завчасно. Важко не помітити паралелізм, з одного боку, в бінарності типу “глобальне” та “локальне” (“висока” сучасність), а, з іншого, – “розвинуті” та “відсталі” країни (“проста” сучасність). Глобальний соціальний простір може розглядатись як поле успішної діяльності транснаціональних корпорацій, а локальний – як традиційний світ закритих і непрозорих культур, які прив’язані до “світу місця”. Так само, як сьогодні глобальне руйнує локальне, так учора національне руйнувало регіональне. Культурна закритість локальних співтовариств протиставляє їх глобальному просторові, який вимагає від них універсальності в стилі “простої” сучасності, а не мультикультуральності, яка залишається лише декларацією. Відкритість, прозорість локального простору позбуває його можливості протистояти культурному й

іншому експансіонізму, а отже, веде до його деградації, і як результат – до комунітарного фундаменталізму. В цьому контексті “комунітарний” протиставляється модерному “колективізму”. “Комунітарний” принцип побудови соціального простору передбачає побудову локальних співтовариств знизу, на нових моральних принципах.

Суспільство має відмовитись від старої модерної моралі й замінити її новою “глокаетикою”, яка передбачає співіснування раціональної моралі й реальних принципів поведінки та відкидає диктат моралі над звичаєм. Можна пригадати різні типи моралі в Е. Дюркгайма чи А. Бергсона, які описували далеко не період “високої” сучасності, проте такі процеси спостерігали. Руйнація старої і творення нової моралі були характерні для всіх періодів історичного розвитку людства.

Йдеться про те, що єдина моральна система для всіх домодерних суспільств була замінена свободою морального вибору людини, як ознаки модерного проекту, а тепер має бути замінена глокаетикою, суперечливим набором глобального й локального в моралі. Якщо гранднатив моральної емансипації модерної людини має бути відкинута, то що його має замінити? На нашу думку, нічого принципово нового не може бути запропоновано. А ідея про подолання суперечності “категоричної” моралі й різноманітності “реальних” моральних звичаїв може свідчити лише про чергову кризу моралі, але аж ніяк не про новий етап її розвитку. Неможливість примирення “категоричної” моралі з небажанням їй слідувати була характерна для всього періоду “простої” сучасності, й такий процес далеко ще не закінчився.

3. Бауман намагається розрізнити моральну кризу і творення нової постсучасної моралі, яка тепер описується як “мораль без етики”. На його думку, має емерджентно виникнути нова етика як розвиток практик морального вибору етичними суб’єктами випадкової моральної солідарності. Оскільки локальні співтовариства мають відігравати все більше соціальну роль, то й у глобальному просторі будуть відходити в минуле нетолерантні, насильницькі форми вирішення соціальних конфліктів. На нашу думку, такі прогнози залишаються, як й інші, скоріше соціальними побажаннями чи пропозиціями, аніж точним описом реальних соціальних процесів. Розширення меж ненасильницьких соціальних практик буде, як ми вважаємо, пов’язане саме з майбутнім завершенням раціонального проекту “простої” сучасності. Якщо й надалі актуальним залишається розробка проекту глобального громадянського суспільства, яке має подолати мінуси і “глухі кути” національних моделей громадянських суспільств “простої” сучасності, то, про яке завершення “проекту модерну” і “високу” сучасність йдеться?

І оскільки примирення між досучасними, сучасними і постсучасними ідентичностями остаточно так і не відбулося, то й питання про “сучасність” нашої цивілізації залишається відкритим.

1. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. – М., 2000. – 383 с.
2. Козловский П. Современность постмодерна // Вопр. философии. – 1995. – № 10. – С. 85–94.
3. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2001. – 417 с.
4. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопр. философии. – 1982. – № 4. – С. 40–52.
5. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. – М.–СПб., 1997. – 311 с.

## **INCOMPLETENESS OF A PROJECT OF MODERNISM AND A SOCIETY OF RISK**

**Borys Polyarush**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1,  
L'viv, 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

Concepts of modernism in the Western socio-philosophical tradition are analysed. A controversy between Yu. Habermas and postmodernists about the incompleteness of the project of modernism, and also a conception of a society of risk of U. Beck are considered. A matter of investigation of influence of such conceptions on a development of modern social theory in Ukraine is set up.

*Key words: modern(ism), postmodern, a society of risk.*

*Стаття надійшла до редколегії 17.11.2005*

*Прийнята до друку 2.02.2006*

УДК 1:167:168.522(09)''19''

**СУБ'ЕКТИВАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЖІНКИ:  
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС  
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОРІЧЧЯ**

**Надія Гапон**

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна, haronnp@franko.lviv.ua*

Проаналізовано дискурсивні ідеї про взаємозв'язок соціокультурного поступу зі становленням нових жіночих образів, ідентичності та суб'єктивації. Розглянуто питання ідентифікації жінки з національними, громадянськими ідеалами у філософсько-антропологічному дискурсі другої половини ХХ сторіччя. Висвітлено дискурсивну тему про персональні чинники (провина, відповідальність), які обумовлюють специфіку процесу жіночої суб'єктивації. Звернено увагу на роль соціальних стереотипів, які знижують участь українських жінок у громадському житті.

*Ключові слова: дискурс, суб'єктивація, ідентичність, жіноча суб'єктивність.*

Двадцятье сторіччя було початком нового дискурсивного періоду, коли дискутується питання важливості чоловічих та жіночих персональних чинників у розвитку соціокультури. Зокрема, самоусвідомлення та спосіб ідентифікації особистості жінки з національними та суспільними ролями стає важливою темою українських філософських та наукових студій. Адже дискурсивна історія розвитку чоловічої та жіночої соціальної ідентичності відображає історію розвитку соціокультури. Вже зі середини ХІХ ст. починає укладатися філософсько-антропологічний дискурс, пов'язаний із проблемою формування нової жіночої суб'єктивності в межах нового для неї простору – суспільного. Тобто з другої половини ХІХ ст. формується нове бачення жіночого входження в суспільні справи, яке увінчалось визнанням суспільної жіночої ролі, – помічниці у справах соціального облаштування. Оскільки розвиток соціокультури пов'язаний із становленням нових жіночих образів, то з першої половини ХХ ст. до нашого часу питання ідентифікації жінки із національними, громадянськими ідеалами продовжує залишатись актуальною темою філософського, культурологічного, літературного дискурсів тощо.

Упродовж ХІХ ст. в дискурсивній практиці помітними є спроби видатних українських літераторів, зокрема Лесі Українки, О. Кобилянської відтворити нову жіночу суб'єктивність, сформуванати новий образ жінки. Надалі в нових соціокультурних обставинах ХХ ст. питання жіночої суб'єктивації обговорюється в працях М. Рудницької, О. Теліги. Вони зауважували, що традиційна культура тривалий

час фокусувала “природне життя жінки”, не толеруючи її соціальної заангажованості та інтелектуальної мотивації. Наприкінці ХХ сторіччя питання жіночої ідентичності з соціокультурними ролями активно розглядається у вітчизняних дослідженнях, зокрема у філософських працях І. Жеребкіної, Н. Чухим, С. Жеребкіна, В. Муляр, М. Скорик та ін. Окремі автори у межах філософсько-антропологічних студій (М. Богачевська, Т. Гундорова, В. Агєєва, Н. Зборовська, І. Грабовська, О. Луценко та ін.) зауважують зміни образу жінки в літературному дискурсі та позадискурсивних реаліях.

Зважаючи на значну кількість праць, присвячених проблемам жіночого гендеру, недостатньо проаналізованим є дискурс про соціокультурну специфіку жіночої суб’єктивності, який напрацьовувався в останні десятиліття ХХ сторіччя. Тому метою цієї розвідки є аналіз вітчизняного філософсько-антропологічного дискурсу другої половини ХХ сторіччя, в якому обговорюються особистісні чинники жіночої суб’єктивності.

Представниці Київської гендерної школи (С. Павличко, О. Забужко, Н. Зборовська та ін.) неодноразово звертались до критики традиційного способу опису чоловічо-жіночої проблематики, де жіноче означало пасивне, природне, приватне, а чоловіче – активне, духовне, культурне. Якщо жіноча суб’єктивність, жіночий підлеглий і пасивний внутрішній світ не вписувався в традиційні уявлення, то її розглядали як певний виняток. Тоді жінка з “недосконалого” чоловіка (філософська візія з часів Арістотеля) перетворюється в “нетипову”, “незвичайну” у сенсі “над-звичайну” жінку. Так, Н. Зборовська та О. Забужко [3] зауважували, що відомий літератор Є. Маланюк розглянув гендерну ситуацію українського світу як відхилення від справжнього європейського. У статті “Жіноча мужність” (1931) він цитує вислів І. Франка про Лесю Українку як “єдиного чоловіка” в Україні. На думку літератора, в українському світі чоловіче й жіноче розподілені неприродно. Акцентуючи на вольових та мужніх компонентах української жіночої суб’єктивності, автор водночас розмірковує над соціальним виявом так званого українського жіночого типу з його характерною нежіночою мужністю. Прикметно, що наголос, який зробив Є. Маланюк на неприродності розподілу чоловічого та жіночого первнів в українській психіці, та занепокоєність цим й надалі не полишатиме дослідників гендерної проблематики. Він пише: “Надходить час, коли неприродно розподілені в українській психіці елементи М і Ж мусять перегрупуватися до своїх природних пропорцій і дати здорову і гармонійно-суцільну націю” [4, с. 90]. Інакше кажучи, жіноча суб’єктивність має залишатися природно “жіночою”, а чоловіча – проникнутися мужністю. Можна припустити, що автор міг би “дозволити” залишитися жіночій суб’єктивності з її чоловічою мужністю, принаймні як локальний парадокс, що породжений жорсткими соціокультурними умовами жіночого існування. Маскулінна жіноча суб’єктивність, з одного боку, картається, а з іншого, – допускається як соціальна суб’єктивність, можливо, як рятівна в екст-

ремальних соціокультурних ситуаціях – війни, кризи, занепаду. Так закріплюється можливість перебування жінки в подвійному стандарті свого буття: нетипового суб'єкта в екстремальних ситуаціях соціального простору та бажаного об'єкта в його локально-приватних прошарках.

Жінка як об'єкт – теж достатньо поширена в ХХ сторіччі тема чоловічих роздумів – філософських та літературних. Об'єктивація “чоловічого смутку” відстежується в багатьох філософських та літературних текстах. З'являються чоловічі авторські судження (Н. Хамітов) про те, що жінка, прагнучи виразити свою суб'єктивність у чоловічому світі, стає раціональною і прагматичною, приєднавши до цих людських якостей свою емоційність і безпосередність. Емансиповані образи, навіть дуже презентабельні, видаються для критика-чоловіка негативним наслідком логіки розгортання соціальних подій. Емансипація, яка завела жінок до сфери “соціального діяння”, набуває критичних оцінок. Навіть сучасний вітчизняний філософський дискурс презентує цю стурбованість жіночою емансипацією. Спотворення образу жінки через емансипацію, що сприймається, як втеча із сфери приватного, непокоїть автора-чоловіка. Занепокоєність, очевидно, зумовлена тим, що емансипована та соціально заангажована жінка неминуче здійснює втечу за “сакральну площину свого буття”. Вихід жінки “за межі роду” є справою недозволеною й сприймається позитивно лише у випадку чоловічого суб'єкта. Бути “у межах роду”/“поза межами роду” є чіткими характеристиками меж жіночого/чоловічого в традиційній соціокультурі. У чоловічому уявленні навіть емоційна сфера індивіда містить цю специфічну гендерну особливість: “Чоловіча туга – це переживання нереалізованості в бутті за межами роду, в той час, як туга жінки є переживаннями... в межах роду”, – пише у своїй праці київський філософ Н. Хамітов [7, с. 49].

У дискурсах минулого-сучасного помітні уявлення про те, що вихід жінки за межі роду – це вияв нежіночого переживання й формування нежіночого образу. Однак слід зауважити, що суб'єктивація української жінки, її емансипація відбувалася зі середини ХІХ сторіччя нерозривно з процесом національної ідентичності. Ба, більше, емансиповані жінки зайняли чільні позиції у відстоюванні української ідеї. Дискурсивну площину формування “соціального образу” жінки, особливостей її суб'єктивації відкриває початок ХХ сторіччя. Про це зауважує у своїй розвідці „Нова доба культури” М. Рудницька. Дискусія, розгорнута в її іншій статті “Новий тип жінки”, відбувається навколо питання про втрату “жіночої” жінки та ностальгією, помітною в дискурсах першої половини ХХ сторіччя. Авторка порівнює традиційний, “сентиментальний” (безпроблемний) та народний модерний (суперечливий) жіночий образи. М. Рудницька в зміні жіночих образів бачить позитивний напрям становлення жіночої суб'єктивності в Україні: “Вчорашня жінка, яка не знала ще антагонізму між життєвими тенденціями, не знала роздвоєння душі, була більш гармонійна, більш рівноважена від нинішньої. Зате сьогодні жінка

є багатша, “цікавіша”. Її внутрішню боротьбу і неспокій, її шукання і блуканину, самоаналіз і сумніви, можна назвати проблематизмом нової жінки” [6, с. 109]. Жінка, згідно з поглядами М. Рудницької, як суб’єкт загальнонаціонального соборного процесу немислима без участі в жіночих організаціях, останні не повинні існувати відокремленими від інших у громадсько-політичному житті.

Проте становлення жіночої суб’єктивності в сучасному світі щоразу переживає кризи, пов’язані, зокрема, із зустрічним консервативним поглядом відмежування жінки від громадського життя. Нагадаємо, що суб’єктивація жінки радянського часу здійснювалася не лише щодо виконання материнської ролі як громадянської. Моделі жіночої суб’єктивації обтяжувалися однаковими з чоловіками вимогами професійної та громадської активності. Потрійна функція суб’єктивації жінок у соціальному просторі обернулася для неї “чоловікоподібною” моделлю. Відтак *femina sovietica* звинувачувалась у маскулінізації, трансгресії від своєї жіночої сутності [2]. Процес зростання ролі жінки в соціально-економічній сфері щораз частіше артикулювався як нетиповий, надзвичайний модус жіночої суб’єктивації. Зі зміною часу та соціокультурних обставин способи суб’єктивації сучасної жінки отримують щораз нові аргументи звинувачень. Наприклад, у сучасному філософсько-культурологічному дискурсі щораз менше обговорюється маскулінізація жіночої суб’єктивності та поширеність своєрідного гендерного типу “жінка-наче-чоловік”. Проте артикулюється проблема формування нової суб’єктивності – жінки „мігрантки-заробітчанки”. Зрозуміло, що закордонна праця жінки часто є єдиним резервом економічного виживання сім’ї, але реалізувати свій трудовий потенціал жінка вимушена в несприятливих умовах, погоджуючись на різні форми визискування. Ця нова специфіка жіночої суб’єктивації тісно пов’язана із формуванням певного типу суб’єктивності, „замішаного” на почутті провини та відповідальності. Ця специфіка почувань також притаманна для певної вікової групи жінок, які не залишали українських теренів, однак перебувають в ситуації „соціальної відставки”: безробіття, низькооплачуваної професії, загрози скорочення робочого місця тощо [2, с. 227].

За що жіноча суб’єктивність переживає провини? Які сучасні особливості жіночої суб’єктивації й переживання провини? Сучасна наука, на жаль, не дає такого матеріалу для обґрунтування феномену провини, як сучасний літературний дискурс. Зокрема, він пропонує матеріал для вивчення механізмів формування й умов існування феномену гендерної провини. Аналіз жіночих літературних текстів дав змогу Т. Ровенській [5] наблизитися до розуміння амбівалентності природи гендерної провини. Для цього слід ввійти в парадигму понять “відповідальність” і “провина”, які близькі за значеннями. У мовленнєвій практиці найчастіше використовують поняття “відповідальність” стосовно чоловічого культурного ряду значень, адже чоловік має переважаючий статус у структурі соціально-правових відносин. Поняття провини пов’язуються з характеристиками, які частіше поширю-

ються на жіночий культурний ряд. Розуміння провини як соціальної нереалізованості суб'єкта, як трансформацію відповідальності в межах жіночої суб'єктивності дає змогу концептуалізувати її причини й культивування.

Почуття провини може формувати життєву філософію жінки, і за допомогою цього почуття можна домогтися контролю над її особистістю. Це підвищує цінність провини як соціального регулятора поведінки. Так чи інакше жіночу гендерну провину культивують як у суспільній свідомості, так і самі жінки. Соціально-культурна драма є добре помітною на прикладі життєписів жінок, проаналізованих Т. Герасимовою [2], які вимушено мігрують за кордон. Їх міграція частково є результатом соціокультурного сприйняття жіночої особи як неусвідомлюваної суб'єктивності. Соціальні стереотипи й упередження перешкоджають причетності жінки до розв'язання важливих, часто доленосних питань, що приймаються на різних рівнях приватного/суспільного. Посадження “вона відповідальна людина”, – зазначає Т. Ровенська, – на противагу “вона відповідальна жінка”... наголошує апеляцію до нейтральної гендерної стилістики. На цьому етапі зміна вкладеного значення тягне за собою лексичну заміну, і замість: “я відповідальна (умовно кажучи) за щось перед кимось” виникає формулювання “я всім винна”, тобто актуалізується проблема необмеженої і нефіксованої у доступних суспільних корелятах відповідальності...” [5, с. 221]. Нефіксована відповідальність закорковує проблему свободи жіночого волевияву: жіноче почуття обов'язку йде не зі свободи, а лише з етичних міркувань. Якщо реальна провина є однією з важких та емоційно негативних суб'єктивних станів, то переживання гендерної псевдопровини (“я винна за все на світі”) може бути змодельоване ззовні. Технології соціалізації жінки (освіта, навчання, виховання) у своїй різноманітності мають незмінний архетип аніми, ідеалу гендерної поведінки – співчуття, співпереживання, схильності до емоційної залученості. Ці особливості жіночої суб'єктивності роблять її вразливішою, здатною відчувати так звану “загальнолюдську” провину. У суспільній практиці жінки самі несвідомо, вже без зовнішніх втручань, привчаються керуватися нормативною свідомістю своєї “аксіоматичної провини” і присвячують своє життя її спокуті. Так виникає жіноча “етика турботи”, яка породжується “провиною за всіх” (М. Богачевська– Хом'як): усвідомлення своєї важливої ролі в суспільстві та як наслідок відчуття відповідальності за це суспільство. Не володіючи владними важелями, жінки все ж відчують себе винними за умови, не ними створені.

Посідаючи в суспільстві символічно чільне місце, опираючись на визнані соціальні вартості (сім'ю, материнську роль виховання, добросовісну працю) українські жінки разом із почуттям гендерної провини переживають власну відповідальність. Чи бачимо ми щось нове в цій особливості жіночої суб'єктивації? Сучасна дискурсивна практика й реальний жіночий спосіб життя вказують на формування жіночої “відповідальності”. Дослідження методами дискурс-аналізу біографічного та фокусового інтерв'ю дають змогу якісно окреслити особливості жіночого світо-

відчуття, відобразити соціальний контекст сучасної жіночої історії (HER-story) [2]. Соціальний “ейджизм”, який виявляється в обмеженні доступу до ресурсів і відчуження від участі в прийнятті рішень, найбільше стосується певних вікових груп жіночого населення та обумовлює їх готовність до виїзду за межі країни. Освіта, професійні заняття, виховання дітей, сімейні обов’язки (тобто “приписані” жінкам ролі) трансформуються у відповідальну соціальну позицію, яка забезпечує економічну стабільність сім’ї. Жіноча відповідальність в умовах українських соціокультурних реалій – це передовсім соціально-економічна турбота про свою сім’ю. Така прийнятна жінками “соціальна роль” є обмеженням гендерної ролі. Відповідальність жінок за виживання сім’ї не дозволяє їм проігнорувати “завтрашній день”. У цих умовах більшість жінок виробила жорстку, послідовну, замкнену у власних межах (сім’ї) соціальну позицію. Жіноча відповідальність за виживання сім’ї знижує потенціал можливої громадської активності жінок, перспективи особистого та професійного зростання. Натомість стосунок жінок до нових видів самореалізації – підприємництва, доброчинності, участі в прийнятті рішень – тісно пов’язаний із вільним часом та потребою розвинутої “соціальної мережі жіночого виживання”. Остання є слабо розвинутою, тому й малоефективним способом реалізації намірів забезпечення стабільності свого існування [2, с. 227].

Загальне поняття соціальної мережі належить до тих інтерактивних відносин, які утворюють конструкцію самоідентифікації особистості й забезпечують психологічне підтримання, матеріальну допомогу, послуги та інформацію подібно, як і соціальні зв’язки. У соціальній мережі громадські організації відіграють важливу роль. Аналіз сучасної жіночої суб’єктивації у соціокультурному просторі українського суспільства показує цікавий факт “виокремлення жіночого суб’єкта” із громадських жіночих ініціатив та організацій. Участь жіночих організацій, як засвідчують окремі дослідження, у політичній передвиборчій боротьбі також невисока. Ідеологічні гасла, які сприяли “ідентифікації” жінок із образом “Берегині” (міфологічним образом української жінки-матері), в останні роки сприймалися як стратегія маскування, незацікавленості проблемами жіночого буття. Власне, свідченням цього і є сучасний еміграційний процес українських жінок. Відома дослідниця гендерної тематики М. Богачевська–Хом’як неодноразово зауважувала, що питання, які стосуються жінок є соціальними проблемами, і суспільство співвідносить їх із жінками [1, с. 9]. Інакше кажучи, все, що стосується жінок, є частиною суспільної програми. У філософсько-культурологічному дискурсі другої половини ХХ ст. сформувалося розуміння, що ідентифікація жінок із суспільними програмами є ускладнена. Звичайно, жінки створюють громадські організації, щоб виразити свої проблеми й турботи. Однак жіноча відповідальність, жорстка стратегія суб’єктивації, пов’язана з виживанням власної сім’ї, не дає змоги їй вийти в площину громадських ініціатив, соціальної активності. Українська жінка залишається

замкненою в драматичному колі власної суб'єктивності – одночасного переживання провини й відповідальності.

Отже, філософсько-антропологічна дискурсивна практика другої половини ХХ ст. показує, що суб'єктивація гендеру повинна відбуватись у тісному взаємозв'язку не лише із владною ідеологією щодо ролі жінок, а й з формуванням громадських структур та ініціатив в Україні. Останні значно відстають у своєму становленні та активності. Соціальні стереотипи стосовно місця жінок у суспільстві разом із персональними почуваннями жінки (провиною, відповідальністю) можуть розглядатися як суттєві конфлікти суб'єктивності та бар'єри суб'єктивації. Жіночий досвід суб'єктивації, тобто сприйняття і впровадження себе як суб'єкта соціокультурних процесів, з їх очевидною динамікою, містить чималі труднощі. Жіноча суб'єктивність існує і змінюється, тому жіночий досвід є парадоксальною епістемологічною конструкцією; з одного боку, він є інтерпретацією, а з іншого, – потребує подальшої інтерпретації. Сучасні перспективи дослідження питання жіночої суб'єктивації в Україні є очевидні. Для цього жіночий гендер повинен аналізуватися в дискурсах ХХІ сторіччя у своїй багатоваріантній складності оновленого соціокультурного простору.

1. Богачевська–Хом'як М. Жінки і розуміння Східної Європи // Гендерна перспектива. – К.: Факт, 2004. – С. 9– 19.
2. Герасимова Т. “Другим голосом”: в поисках утраченной истории // Гендерные исследования. – Харьков: ХЦГИ, 2000. – №4. – С. 227– 246.
3. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К.: Основи, 1993. – 129 с.
4. Маланюк Є. Жіноча мужність // Українське періодичне видання для жінок в Галичині: Анотований каталог. – Львів: Вид-во Львів. бібліотеки ім. В. Стефаніка, 1996. – 120 с.
5. Ровенская Т. Винавата ли я...? // Гендерные исследования. – Харьков: ХЦГИ, 1999. – №3. – С. 214– 225.
6. Рудницька М. Статті. Листи. Документи.– Л.: Вид-во Львів. бібліотеки ім. В. Стефаніка, 1998. – 180 с.
7. Хамитов Н. Пределы мужского и женского. – К: Час, 1997. – 223 с.

**SUBJECTIVITY OF A UKRAINIAN WOMAN:  
PHILOSOPHIC AND ANTHROPOLOGICAL DISCOURSE  
OF THE SECOND HALF OF THE XX-TH CENTURY**

**Nadiya Hapon**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1,  
L'viv, 79000, Ukraine, haponnp@franko.lviv.ua*

---

The article under consideration examines social and cultural transformations of gender in Ukraine. National identification of women became a very urgent topic of social, philosophical and literary contexts in the second half of the 20<sup>th</sup> century. It is still a very actual theme. A present-day subjectivity crisis is also connected with expansion of stereotypes and conservative beliefs, which diminish social and cultural role of women.

*Key words: discourse, personality identification, subjectivity, a woman's subjectivity.*

*Стаття надійшла до редколегії 20.03.2005*

*Прийнята до друку 20.09.2005*

УДК 141.78(44)“19”

## ФІЛОСОФСЬКО-НАУКОВІ ВИТОКИ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОГО РОЗУМІННЯ СВОБОДИ

Ореста Лосик

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Досліджено ідейні витоки постмодерністського розуміння свободи крізь призму новітньої філософії науки. Компаративно проаналізовано спорідненість концепції “нового раціоналізму” Г. Башляра та постмодерністського “стану духу” Ж.-Ф. Ліотара.

*Ключові слова:* науковий дух, наукова свобода, творчий раціоналізм, дискурсивність.

Дослідження витоків постмодерністського розуміння свободи – актуальна тема розвідок феноменології, семіотики соціальних процесів та культурної антропології. Теоретично-наукові аспекти проблеми дослідження передумов “метанаративної кризи” вважаються одними з важливих пізнавальних джерел у міждисциплінарних та філософських мотиваціях історично-свідомісної укоріненості постмодерністського світогляду в сучасній парадигмі Західного світу. Серед зарубіжних учених, які працюють у цьому напрямку, – Дж. Легте, Ж. Рюс, Дж. Ділі, Р. Рорті, Ю. Габермас; серед українських – В. Лук’янець, О. Соболю, О. Хома, С. Карамурза, В. Петрушенко, В. Лях та інші.

Мета статті – прослідкувати ідейну подібність та причиново-наслідковий зв’язок між постструктуралізмом та постмодернізмом як провідними течіями, що вплинули на реформування сучасної “картини світу”, особливо крізь призму побільшення ролі й значення свободи. Завдання – за допомогою компаративного методу проаналізувати концепції науково-філософських спадщин Г. Башляра та Ж.-Ф. Ліотара та довести спорідненість цілей наукових і філософських шкіл, які вивчають та стимулюють видозміни “після-Модерної” дійсності. Новизна – запропоновано міждисциплінарну інтерпретацію найбільш дискутованих тез Г. Башляра та Ж.-Ф. Ліотара як самоцінних та водночас суголосних оцінок світоглядних трансформацій.

Постмодернізм – один із новітніх нуртів міждисциплінарного осмислення радикальних змін у сфері історії ідей, а також всебічна (насамперед філософсько-естетична) рефлексія на феномени, характерні для сучасної дійсності, серед яких – антилогоцентризм, нетяглість, різноманітність, поліінтерпретативність [4]. Запро-

ваджений тридцять років тому у філософський дискурс французьким дослідником Ж.-Ф. Ліотаром, він окреслює “інше відношення” до картезіансько-просвітницької парадигми Модерну: “префікс “пост-”... розуміємо в сенсі звиклого наступництва, діахронічної послідовності періодів, кожен з яких є для себе самого виразно відмінним від інших... вказує на щось таке, як повернення: обрання нового напрямку стосовно попереднього” [8, с. 102–103].

Загальновідомо, що “епістемологічна полярність” та “експериментальна трансценденція” (Г. Башляр), зародившись у метаоповідальному “гранд-наративі” Модерну, започаткували “мутації мозку та людського духу” (Ж. Жюве) та закликали до побільшення “справжніх можливостей” свободи. Тим не менше, в наукових колах залишається невирішеною дилема правильного розуміння смислового навантаження, що надається витокам “постмодерністської свободи”, а також умов та наслідків її реалізації на практиці.

Чимало представників філософії, науки та культури мислять, за визначенням М. Франка, “в напрямках постмодерну”, не ідентифікуючись прямо з постмодерністським дискурсом [3]. За В. Вельшем, це так звані “постмодерністи *avant la lettre*” (або “анонімні постмодерністи”): Р. Декарт, Д. Дідро, Ш. Бодлер, Г. Зіммель, Е. Дюркгайм, І. Кант, М. Вебер, Л. фон Вітгенштайн, П. Вінч, Т. Кун, П. Фойерабенд, В. Беньямін, Т. Адорно, Г.-Г. Гадамер, К. Леві-Строс, С. де Бовуар, М. Мерло-Понті, П. Бурдьє, М. Бахтін та ін [9, с. 113].

Одним з інспіраторів постмодерністського “стану духу” є французький фізик Гастон Башляр – відомий вчений, автор резонансних книг із філософії науки, помітний діяч світової інтелектуальної спільноти. Наукова творчість цього “теоретика уяви” вважається однією з найзначніших у повоєнній генерації французьких постструктуралістів (частина з яких – Ю. Крістева, М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз – відносяться до постмодерністських філософів) [5, с. 15].

Методологічні орієнтири Г. Башляра, втілені в концепціях “дистрибутивної філософії” (“*philosophie distribuée*”) та “дисперсивної філософії” (“*philosophie dispersée*”), а також концепти “ризикованих ідей” (“які ризиковано мислять та мислять ризикуючи”) вплинули на формування “епістемологічного профілю” сучасності. У своїй насамперед науково-теоретичній діяльності Г. Башляр намагався активно переосмислювати класичні схеми раціональних та ірраціональних складових людської свідомості за принципом взаємодоповнюваності логічно-мисленнєвої та уявно-креативної сфер. Він запровадив в обіг науково-філософського дискурсу концепцію “філософії трьох “ре”” (“*philosophie de trois “re”*”): *re-commencer* (постійне починання), *re-pouveler* (постійне оновлення), *re-organiser* (постійна реорганізація); став автором “дискурсу відмови” (так звана “*philosophie du Non*”) та ініціатором кількох ігрових смислових інтерпретацій, пов’язаних зі станами інтелектуальних можливостей епохи. Серед них – зіставлення топосів “*du re-*” (змінності) та “*du-rer*” (тривалості), “*garder*” (зберіган-

ня) та “re-darder” (повторної дії), а також значеннева модифікація слова “trajeter”: уявлення про “jet” (кидок) як щось скінченне синтезується з уявленням про рух кинутого об’єкту “trajet” (траєкторії) [2, с. 160–283]. Як бачимо, маніфестація “об’єктивної невизначеності” стала характерною рисою доробку вченого в царинах теоретичної фізики та філософії науки [1; 2].

Розглянемо його філософську спадщину як споріднену (чи, принаймні, наближену) до постмодерністського світосприйняття, зокрема в контексті ідейних витоків постмодерністської свободи з притаманними їй плюральністю та дисконтинуацією смислів. Отож, безпосередньо для Ж.-Ф. Ліотара та загалом для філософів постмодернізму фізик та теоретик науки Г. Башляр цікавий із такого погляду:

а) по-перше, цей мислитель і дослідник-практик повсякчас ініціював та підтримував міждисциплінарні пошуки у сфері наукової думки (починаючи від термінологічних запозичень), – а “дискурсивний шлях” та “комунікативний компонент” (“і як реальність, і як кінцевий результат”) для постмодерністських канонів відігравали вагоме значення;

б) по-друге, його доробок наповнений численними філософськими міркуваннями та естетичними рецензіями, присвяченими посилювати “те, що просвічує за тим, що з’являється”, – а постмодерний “стан духу” базується саме на “естетично-анархічному” (Ж.-Ф. Ліотар) досвіді, здобутому при перетині довільних, випадкових, різнорідних і релятивних “ходах мовної гри”, раніше репресованих й замовчуваних [8, с. 58–60];

в) по-третє, Г. Башляр періодично порушував складну дилему зіставлення практичного та “морального” значення наукових знань у людській життєдіяльності, гостро актуальну для технологічно-прогресуючого ХХ ст. Для нього людина-науковець – “істота, яка пізнала становлення... одночасно це й людина, що... досвідчує становлення” – несе відповідальність за стратегічне впровадження революційних наукових винаходів у ненаукові дискурси [2, с. 279]. Подібна настанова і теоретично, і практично тією чи іншою мірою супроводжувала інтелектуальні біографії більшості постмодерністів (достатньо пригадати їх “лівацьку” молодість) [10].

Г. Башляр, як й інші “французькі мандарини з Парижа” (за Ф. Ротцером), був переконаним в ефективності “ускладнення” зв’язків між “вузлами явищ” та урізноманітненням “об’єктивації” думок й теорій за рольовою допомогою уяви (як творчої праці індивідуальної волі) [1, с. 157]. Він приваблював Ж.-Ф. Ліотара, М. Фуко, Ж. Дерріду, Ж. Дельоза закликами до інтелектуального творення (а не конструювання) “щільної тканини”, з якої складатимуться реальні “відношення, функції, взаємодії”. Науково-філософські розвідки Г. Башляра про “феноменотехнічну” репрезентацію “нетяглої” реальності оцінювалися ним, як “шлях внутрішньої мультиплікації” епістемологічних підстав теоретичного світогляду, а рефлекс

сії на тему дисперсивно-заперечуючого філософського мислення супроводжувалися критикою есенціалістично-структурованого детермінізму ідейних конструкцій.

Термінологічний словник, який Г. Башляр використовував для дискурсивного “прогресуючого” роз’яснення “революційних зрушень” тогочасного світогляду фізиків, хіміків, логіків, психоаналітиків та філософів, багатий на неакадемічні міждисциплінарні словотвори: “обурений стан”, “психологія наукового духу”, “сюрреалістична мрійливість”, “ментальність науковця” та ін. Також вчений – паралельно (однак незалежно) з діяльністю постмодерністської плеяди у Франції – інтерпретував концепти “істина”, “свобода”, “прогрес”, “інформаційні технології” та шукав відповідні “способи легітимації” тих “нарративів”, які вважав найактуальнішими (серед них – “науковий дух”, “наукова свобода”, “творчий раціоналізм”). “Поетика” наукової мови відомого популяризатора “некартезіанської епістемології” інспірувала широкі кола вчених та інтелектуалів, оскільки пробуджувала латентні “тонкі структури” гуманітарної, природничої чи просто людської уяви, недовірливість щодо систематизованого, дослідницьку цікавість до “маргінесів” свідомості та “периферійно”-альтернативних поглядів.

Увага до ірраціональної “динамічної індукції”, ментально-“духового” фактора, ризику людини-вченого (яка “не відстає перед наукою”, “не просто задовольняє свою цікавість”, а водночас “людина, що перебуває в становленні, ...знаходиться не перед наукою, а в... (її) гарячому становленні, у прискоренні людського становлення”), важливість поза-логічних (“нічних”, за Г. Башляром) експериментів у сфері наукової та загалом людської уяви (“розвиток науки нероздільно пов’язаний із творчістю”), перманентне оновлення, реорганізація й добудовування на противагу універсалізму класичного раціоналізму (“науковий дух приносить зі собою не лише нові відповіді, але й нові типи відповідей у пошуках знань”) переконують, що численні “диссенсуальні” світоглядні смисли, на які акцентували увагу постмодерністські філософи, є далеко не несерйозною рефлексією чи інтелектуальною “клоунадою” (як вважає, наприклад, Е. Геллнер). У наукових доповідях та філософських есе Г. Башляра вони знаходять беззаперечне підтвердження (чи, радше, дочасний збіг). Порівняймо, для прикладу, окремі висловлювання обох французьких теоретиків: Г. Башляра та Ж.-Ф. Ліотара: “образ нового минулого” (Г. Башляр) перегукується з “оновленою модерністю” (Ж.-Ф. Ліотар), “діалектика активної раціоналізації” – з “утратою віри в мета-оповідь”, “регіональний раціоналізм” – з “локальним детермінізмом”, “відкрита сфера” – з “паралогією”. А також: “Необхідно розробити стільки логік, скільки існує типів об’єктів будь-якої природи” (Г. Башляр) [1, с. 252] і “Якщо виходимо від опису наукової прагматики, то від початку повинні покласти акцент на диссенс” (Ж.-Ф. Ліотар) [7, с. 164].

Реконцептуалізацію філософських фундаментів через діалектику “відкритого раціоналізму” Г. Башляр оцінював і як яскравий приклад емансипації “картезіанської обачливості”, заклик до розширення “вузлів” відношень у свободі науково-філософського мислення та визнання “педагогічної цінності” смислів, закладених Аристотелем та Кантом. За Г. Башляром, не можна, наприклад, теорію відносності Айнштейна розглядати як послідовницю фізики Ньютона, “але скоріше нові доктрини передбачають у собі давні... Інтелектуальні покоління мають своє коріння у попередніх генераціях. Коли переходимо від фізики ньютонівської до фізики ньютонівської, то натрапляємо зовсім не на суперечність, хоч дійсно маємо враження суперечності” [1, с. 150].

Однак, прикметно, що, як і найбільш дискутований “гуру” постмодернізму Ж.-Ф. Ліотар, Г. Башляр не прагнув використовувати філософські та наукові знання для остаточного витіснення досягнень, здійснених Просвітництвом та епохою Модерну. Так, на одній і тій самій сторінці у праці “Новий раціоналізм” він спершу пише: “(Насправді) ні одне з уточнень, якими позначені великі революції у сучасній фізиці, не впливали з виправлення помилок, що належать до картезіанських правил мислення. Проте відчувається, що у сучасній культурі ці правила взагалі не мають особливої цінності”, а згодом у тексті зринає: “Розмірковування про метод – догматичне правило сонного інтелектуала” [2, с. 279].

Грунтовний філософський проект, присвячений дослідженню пізнавальних станів культурної притомності “повнолітньої” (за Аристотелем) особистості, повинен виходити за спеціалізовані (онтологічні, гносеологічні, метафізичні) “горизонти” предмету, навколо якого нашаровуються когнітивні розмірковування. Зокрема, якщо філософи концентруються на вивченні перспектив майбутнього людства: за влучним висловом Г. Башляра, їх “монофобії” сковують можливості розвитку концептуальних ідей на засадах творчого натхненного раціонального “тонусу”.

Ці “лицарі *tabula rasa*”, продовжує видатний французький фізик, реформатор статусу природознавства та один із найрадикальніших філософів науки, “з висоти своєї самотньої вежі” концентруються лиш на “первинних” даних й таким чином ізолюються та відмовляються від прийняття ідеї невпинного “автореформування” та оновлення (наукової) думки про світ. На думку Г. Башляра, “сучасним” вважається той філософ чи інтелектуал, який полишає “догматизм банальностей”, однією з яких є “проповідування ідеї неперервності”, змінює “інтелектуальну темноту” на “інтелектуальну молодість”, оскільки є “зануреним в органіку наукової культури”, постійно виступаючи самостійним автором конструювання феноменів “відкритої сфери” пізнання, але й також залишаючись членом “інтергуманістичної” наукової спільноти, яка сповідує “тахологічні” принципи постійного оновлення й становлення знань (як “факторів життя”), перебуваючи від початку ХХ ст. “у стані неперервної епістемологічної революції”. Порівняймо суголосність цього погляду

з Ліотаровими “рекомендаціями” у “справі навчання філософії”: “Експериментальність філософського мислення уподібнюється творчості... Філософський дискурс набирає мистецької цінності через ламання застарілих правил в ім’я нових якостей та нових форм їх вираження, через поступове виділення понять із мороку і темноти безладу, через спроби окреслення нових порядків, в які вдалося б вписати значення сучасності. Тільки завдяки експериментам думки можна, отже, пробувати розуміти світ, засадничою рисою якого є різноманіття та гетерогенність явищ, позбавлених будь-якого співвідношення чи зразку” [8, с. 14].

Окрім компаративно спостереженої спорідненості між постструктуралістськими діагнозуваннями новітності та постмодерністським розумінням сучасного “стану духу”, ми все ж прослідковуємо й окремі відмінності. Так, закликаючи впродовж десятиліть до “інтелектуальної сміливості” думки, що може “вийти за власні межі, розірвати свої кордони”, Г. Башляр вважав, що все-таки складні “стани подиву”, постійні інтер-раціональні “парадокси” повинні стосуватися насамперед мисленнєвої діяльності розуму, автономної від інших свідомих чи психологічно-рефлексійних нарративних дискурсувань. “Скептицизм щодо минулого”, заперечення “старого” досвіду, де-абсолютизація розуму, “рухома” поліваріантна функціональність думки чинні в спеціалізованих межах наукових дисциплін. Творча діалектика філософського дискурсу “чому ні?” потрібна, за Г. Башляром, для нової теоретичної істини, для об’єктивізації парадигми. Вже згаданий “регіональний раціоналізм”, як і “раціональний тонус”, сконцентровані передовсім на прагненні самодоповнюватися й автореформуватися в ході експериментального й теоретичного етапів дослідження, тобто не поширюється на повсякденну культурну реальність, соціальні досвіди, морально-етичні традиції, які впливають на формування й скерування особистісної свободи (“Світ, в якому ми мислимо, не є світом, в якому ми живемо” [1, с. 252]. Ж.-Ф. Ліотар натомість підтримує “радикалізацію у формі критичного перепрацювання – не узгоднюючи суперечні елементи всеохоплюючої ідеєю” [10, с. 23]. Для нього філософська думка “не прямує ані до єдності сенсу чи буття, ані до ясності, тільки до різноманіття та неспівмірності творчих актів. Завдання філософії... полягає у рефлексії, що відповідає вимогам неясності” [6, с. 79].

Теза про “змушення” природи “іти настільки ж далеко, як простує наш дух” входить у протиріччя з мирним співіснуванням, за Ж.-Ф. Ліотаром, паралогічних постмодерністських “ігор”. “Інтелектуальна краса” і “гармонія” множинності в “нового раціоналіста” Г. Башляра повинні стимулювати “зусилля вченого перед світом” задля впорядкування цілісного “нового образу” останнього, а в “постмодерніста” Ж.-Ф. Ліотара “шукачі рішень” намагаються передовсім “легітимувати правила власної гри”. Якщо для постструктуралістського світогляду дослідницька й філософська цілі полягають у конструюванні чергової раціоналістської парадигми, то для постмодерністського – в переміщенні акцентів від знань (“денотативних

ігор”) до дій (“прескриптивних ігор”), з результатів дії на їх знаряддя. У першому випадку “раціональні ансамблі”, створені діяльним науковим інтелектом сучасного вченого, змінюють один одного, поглиблюючи власну функціональну детермінованість; спонтанність “магічного імпульсу” логічно де-структується на користь історичної каузальності та часової синхронії процесу тяглого (ре)формування знань. А постмодерністські “ігрові” пізнавальні та редуccionістські “дискурси”, навпаки, акцентуються на вільній паралогії та де-тоталізованій діакронності, руйнуючи “матриці” логічної співмірності складових елементів. Більше того, все сучасне знання “вичулює нашу вразливість на відмінності та зміцнює здатність витримувати те, що неспівмірне” [7, с. 22].

Інтелектуально-раціональне пізнання світу продовжує становити наріжний кут сучасної сфери ідей: від сфери приватного й суспільного через громадянський простір до ідеологічних доміант. Особливості співіснування раціональних та ірраціональних “модерних” значень у новітності не зникли, проте зіткнулися з концептуальними та контекстуальними видозмінами в їх поняттєвому осягненні. “Раціональний тонус” (Г. Башляр) адекватного сучасності мислення наблизився до прикладної ситуативності та алегоризації понять, що, з одного боку, розмивав “підпори” (С. Кара-Мурза) попередньо накопичених знань, а, з іншого, засвідчив нові можливості розвитку науки й філософії. Тому, вважаємо, що для досягнення інтерпретаційної ясності у розумінні витоків постмодерністського феномену та його складових на часі продовжувати компаративні й міждисциплінарні дослідження філософсько-наукових спадщин “інспіраторів” постмодернізму, серед яких і фундаментальний доробок французького постструктураліста Г. Башляра.

1. Башляр Г. Новый научный дух // Новый рационализм. – М.: Прогресс, 1987. – С. 28–159.
2. Башляр Г. Философское отрицание (опыт философии нового научного духа) // Новый рационализм. – М.: Прогресс, 1987. – С. 160–283.
3. Лосик О. Аспекти постмодерністської свободи в ліберальній філософії Р. Арона (на прикладі “Есею про свободи”) // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки, 2004. – Вип. 5. – С. 133–140.
4. Лукьянец В.С. Постмодернистское мышление – мышление XXI века? // Totallogy. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 1995. – С. 239–257.
5. Lehte J. Panorama współczesnej myśli humanistycznej od strukturalizmu do postmodernizmu: Przekł. z ang. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1999. – 432 s.
6. Lyotard J.-F. Kondycja ponowoczesna. Rapport o stanie wiedzy: Przekł. z fr. – Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997. – 98 s.
7. Lyotard J.-F. Postmodernizm dla dzieci: Przekł. z fr. – Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998. – 112 s.
8. Lyotard J.-F. Filozofia i malarstwo w epoce eksperymentu // Postmodernizm: Antologia przekładów. – Kraków: Wyd-wo Baran i Suszczyński, 1996. – S. 62–81.

9. Welsch W. Nasza postmodernistyczna moderna: Przekł z niem. – Warszawa: Oficyna naukowa, 1998. – 484 s.
10. Wiłkoszewska K. Wariacje na postmodernizm. – Kraków: Księgarnia akademicka, 1997. – 227 s.

## **PHILOSOPHICAL-SCIENTIFIC SOURCES OF THE POSTMODERN UNDERSTANDING OF FREEDOM**

**Oresta Losyk**

*Ivan Frako National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000,  
Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

The sources of the postmodern understanding of freedom through the prism of the newest philosophy of science are investigated in the article. It is also comparatively analysed cognition of conception of “a new rationalism” of G. Bachelard and postmodernistic J.-F. Lyotard’s “condition of mind”.

*Key words: scientific mind, scientific freedom, discourseness, creative rationalism.*

*Стаття надійшла до редколегії 20.09.2005*

*Прийнята до друку 26.12.2005*

УДК 130.121+81'22

## ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ТА СЕМІОТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЙНІ НАСТАНОВИ В КОНТЕКСТІ ДЕСКРИПЦІЙНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

Ростислав Якуц

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто проблеми конструювання метамови для опису феноменологічного та семіотичного інтерпретаційних патернів, а також проблему самоопису на метамовному рівні. Розрізнення інтерпретаційних настанов як метатекст опису пропонується конструювати на базі семіотичних концептів.

*Ключові слова: інтенціональність, інтерпретація, семантика, об'єкт, метатекст, дескрипція.*

Актуальність проблеми визначається необхідністю описати інтерпретаційні схеми та прослідкувати особливості їх конструювання. Розгляд розрізнення інтерпретацій є особливо актуальним у метатеоретичному контексті.

Завданням дослідження є аналіз феноменологічної та семіотичної інтерпретаційних настанов у контексті дескрипційної методології, а метою дослідження є виокремлення підстав такого розрізнення.

Стан дослідження даної проблеми можна прослідкувати у працях Дж. Ділі, У. Еко, Ю.М. Лотмана, А. М. Пятігорського, В. М. Розіна.

Експлікація поняття розрізнення уможливорюється на основі рефлексійності означуваності. І справді, якщо існує розрізнення, то й існує означений об'єкт, на який інтенційоване розрізнення. Пресупозиційно інтенціональне розрізнення вказує не лише на дескриптивну, а й на герменевтичну ситуацію. Феноменологічна та семіотична інтерпретації постають як об'єкти, що підлягають опису та інтерпретації. Слід пам'ятати, що в процесі здійснення опису та інтерпретації необхідно прослідкувати такі ознаки об'єктів, які, взявши до уваги, уможливають при метаописі імплікаційне конструювання підстав диференціації. Тому розрізнення інтерпретацій синхронізуватиметься із їх метаописом. Але в такому випадку виникає проблема щодо мови, якою мав би здійснюватися метаопис. Адже елементарні терміни, зберігаючи морфологічну та синтаксичну ідентичність, кардинально змінюють сигніфікат залежно від інтенції тлумачення. Взявши для прикладу хоча б термін "об'єкт", можна прослідкувати його сигніфікативність у феноменологічному та семіотичному контекстах. Зокрема у феноменологічному вченні Е. Гуссерля "об'єкт" означає ніщо інше, як зміст інтенціональності, себто чистий смисл, який,

з точки зору класичної парадигми онтології, не є відокремленим від суб'єкта. “Об'єкт” у контексті семіотики – це сам знак, який існує для суб'єкта та вказує на щось, чим сам не є, маючи при цьому досить своєрідний онтологічний статус, ніби відмежований та водночас втягнутий у сферу суб'єктно-об'єктних відношень. Властиво “відношення” як таке набуває онтологічної якості. Тому, здійснюючи метаопис, а відтак й інтерпретацію на рівні метаструктурних відношень, виникає необхідність синхронно конструювати таку метамову опису, яка була б здатною позначити підстави диференціації різнопарадигмальних інтерпретацій. Варто також зазначити, що оскільки йдеться про метамову, то постає чергове запитання щодо співзастосування останньої та дескриптивно-інтерпретаційних мов у пропонуваному дослідженні. У задумі статті не передбачався аналіз морфологічно та синтаксично диферентних щодо феноменології та семіотики понять, тому кількість останніх буде незначною, однак семантичних перформацій при конструюванні метамови, очевидно, не уникнути. Щодо пріоритетності, то кожна з дескриптивних мов – і феноменологічна, і семіотична – ба, навіть герменевтична, претендує на метадескриптивний статус. Згадати хоча б проект “науковчення” Гуссерля в його “Логічних дослідженнях”. Також М. Гайдеггер, зокрема у праці “Буття і час” наполягає на тому, що феноменологічної точки зору не існує, натомість існує лише феноменологія, власне якій німецький філософ надає властивість бути метатеорією, чистою об'єктивною теорією опису та інтерпретації. Так, щодо питання про смисл буття Гайдеггер пише: “Спосіб опрацювання цього питання феноменологічний. Цим дана праця не запродає себе ані якійсь “точці зору”, ані якомусь “напрямку”, оскільки феноменологія не буває і ніколи не зможе стати ні тим, ні іншим, поки розуміє саму себе. Вираз “феноменологія” означає перш за все методичне поняття...”, а пізніше зазначає: “Титул “феноменологія” виражає максимум, яка може бути сформульована таким чином: “До самих речей!” – проти всіх вільно літаючих конструкцій, випадкових знахідок, проти запозичення будь-яких лише гадано доведених концепцій, проти гаданих запитань...” [5, с. 27–28].

Пріоритет семіотиці як теорії, що безпосередньо вивчає дескриптивні мови, а також можливість їх застосування при метаописі, надає представник Московсько-Тартуської семіотичної школи Ю. Лотман. Розглядаючи проблему конструювання метамови типологічних описів культури, Ю. Лотман, зокрема, пише: “Мова опису не є відокремленою від мови культури того суспільства, до якого належить сам дослідник. Тому та типологія, яку він складає характеризує не лише матеріал, який дослідник описує, а й культуру, до якої він належить” [2, с. 463]. “Створення однорідної системи метамови, яка для жодної з частин опису не збігалася б з мовою об'єкту (як це мало місце у всіх попередніх типологіях культури, в яких мова останнього синхронного перерізу культури незмінно виступала у якості метамови всього опису), є передумовою визначення універсальї культури, без чого вести мову про типологічне вивчення, як видається, взагалі не має змісту” [2, с. 464]. Ці-

кавим є те, що Ю. Лотман робить спробу побудувати метамову опису на основі просторових моделей, застосовуючи апарат топології – математичної дисципліни, яка вивчає властивості фігур, що не змінюються при гомеоморфних перетвореннях. Останнє, власне, й засвідчує методологічну та категоріальну незамкнутість семіотики, здатність залучати до сфери дослідження моделі та теорії і гуманітарних, і природничих наук.

Враховуючи претензійність як феноменології, так і семіотики на можливість застосування їх як матриць конструювання метамови, слід, однак, зазначити ускладненість даної ситуації, яка полягає в тому, що і феноменологію, і семіотику необхідно описувати на метаструктурному рівні. Тому доречно відповісти на запитання: чи легітимно використовувати дескрипційну матрицю науки для її ж опису, іншими словами, питання стосується здатності науки адекватно описати саму себе на метаструктурному рівні. Однак адекватність є інтенціональною, а отже, пресупозиційно вимагає “бути адекватністю до чогось”. Чи виходить те “щось” за межі точки зору дескрипційної матриці?

Експлікація самої назви дослідження вказує на, з одного боку, порівняльно-аналітичний метод, з іншого – на герменевтичну ситуацію. Важливо зауважити, що порівняльний аналіз є синхронним процесом із дескрипцією та інтерпретацією. Саме ж розрізнення – це перш за все підстави розрізнення. У свою чергу помітною, ба, навіть очевидною, є семіотична конотація поняття підстави розрізнення. Отже, на ґрунті семіотичного та феноменологічного наративів існує необхідність виявити та вказати на ті знаки (в широкому розумінні терміна), які унеможливають ототожнення інтерпретаційних патернів. Тому виявлення підстав розрізнення аж ніяк не зводиться лише до термінологічних відмінностей, адже в першу чергу маємо справу з проблемою інтенціональності, а відтак – сигніфікативності. У такому випадку підстави розрізнення постають не просто як знаки, а тексти. Тому вказання на підстави розрізнення різнопарадигмальних інтерпретацій синхронізується з конструюванням оповіді про такого роду розрізнення. У свою чергу, текст розрізнення як простір здійснення підстав (знаків диферентності) набуває валідності завдяки інтерпретаційності, якій передують інтенціональність. Таким чином, інтенціональність дослідження передують та визначає здійснення інтерпретації. (У даному випадку “передують” набуває методологічної конотації). Розрізнення інтерпретацій у межах пропонованого тексту розглядатиметься як семіотична ситуація й описуватиметься категоріально-понятійним апаратом семіотики, абстрактний рівень якого дозволяє здійснити власне метаопис. Проте для висвітлення методологічного контексту доцільно звернутися до деяких текстів.

Джон Ділі, розглядаючи дилему “Семіотика: метод чи погляд”, вважає, що “семіотика передусім забезпечує не метод, а погляд” [1, с. 46], зазначаючи, що “семіотика, або семіотичний погляд, полягає в реалізації певної унікальної форми активності в природі, <...>для якої Чарльз Сандерс Пірс створив назву “семіоз”

[“semiosis”]. Щодо методу, то “кожен метод дещо виявляє (певну правду про світ, аспекти життя або галузь дослідження), і поки він виявляє, доти є семіотичним методом, під яким ми розуміємо лише те, що він, як комунікативна модальність, є дечим знакоузалежним” [1, с. 47]. Тому той метод, який трактує власні базові знаки як об’єкти, перестає бути семіотичним, на думку Джона Ділі.

Розглядаючи концепт “семіотична ситуація”, цікавими стають думки А. Пятігорського в статті “Семіотична ситуація в світлі обсервативної методології”. А. Пятігорській зазначає, що необхідним елементом семіотичної ситуації є зовнішній спостерігач, адже без останнього семіотична ситуація стає подією, яка не може тлумачитись за допомогою термінів семіотики. “Зовнішній спостерігач є абсолютно необхідним для виникнення семіотичної ситуації, оскільки знак мислиться тут як базовий елемент (term) інтерпретації, а не в якості її об’єкта. Це означає, що хоча ми можемо надати об’єктові якість знаковості, знак буде репрезентований не в самому об’єкті, а в процедурі інтерпретації, з одного боку, та в культурі спостерігача – з іншого” [3, с. 37]. Таким чином, ситуація, в якій здійснюється ідентифікація об’єкта як знака, є також інтерпретаційною ситуацією.

Як вже зазначалось, з одного боку, різнопарадигмальні інтерпретації повинні описуватись з точки зору метапозиції, причому не як об’єкти самі по собі в їх абстрактній замкнутості, а як репрезентаційні тексти, а дескрипційною мовою повинна бути метамова. Однак чи не є такого роду ситуація замкнутим колом з точки зору методології? Адже слід нагадати, що йдеться про абстрактну сферу, яка важко описується та інтерпретується на основі вже існуючих уявлень. У такій ситуації, пише В. Розін, дослідник “опиняється перед дилемою – або продовжувати рухатись у заданому напрямку, намагаючись все ж таки звести нові явища до тих, що вже вивчені, принципово не змінюючи основні поняття, або ж створити нові поняття та ідеальні об’єкти, проводячи межу між одним класом явищ, що описані на основі вихідних понять, та іншими, новими класами, для вивчення яких необхідними є нові поняття” [4, с.121]. Однак Розін пропонує альтернативний третій варіант – “створити такі поняття, які б описували та пояснювали широку область, що включає різні класи явищ” [4, с.121]. Розмірковуючи про семіотичну природу іконічного знака, У. Еко зіткнувся з подібною методологічною проблемою. На думку Розіна, для вирішення проблеми Еко вибирає власне третій варіант. Еко “створює систему понять, основними з яких є поняття “код”, “риторика” та “ідеологія” (останні два задають контексти для коду)” [4, с. 121]. Подібна система понять дозволяє здійснювати дескрипцію та інтерпретацію таких явищ, як мистецтво, дизайн, архітектура, реклама тощо. Звісно, для цього Умберто Еко значно розширює поняття коду: з одного боку, код – те, що задає систему константних загальних значень та систему окремих значень (лексикод). Окрім того, Еко веде мову про ідіолект – код твору мистецтва та про так звані слабкі коди в ситуаціях, коли завдяки контекстові чи настановам суб’єкта відбувається семантична динаміка. З

іншого боку, учений розуміє код як метод семіотичного аналізу структур та як саму семіотичну структуру, а також як структуру сприйняття. Метод семіотичного аналізу структур, на думку Еко, “не так знаходить структуру, як вибудовує її... Код – це модель, яка є результатом ряду умовних спрощень, вироблених заради того, аби забезпечити можливість передачі тих чи інших повідомлень... Поняття структурної моделі розглядаються в світлі операціоніської методології, не передбачаючи тверджень онтологічного характеру; і якщо повернутись до аристотелівської субстанції та коливань між онтологічним та епістемологічним полюсами, то вибір буде зроблений на користь останнього... Спроба виявити однорідні структури в різних явищах (а саме, коли йдеться про перехід від мов до систем комунікації, а від них – до всіх можливих систем, що розглядаються як системи комунікації) та визнання їх стійкими, “об’єктивними” – це дещо більше ніж просто спроба, це неодмінне прослизання від “як ніби” до “якщо” і від “якщо” до “отже”. Та і як вимагати від вченого, щоб він пускався на пошуки структур, і при цьому не дозволяти йому хоча б на хвилину припустити, що він займається реальними речами?.. Однак і Леві-Строс <...> постійно коливається між дослідженням об’єктивних структур та переконанням у тому, що ці структури репрезентують собою не що інше, як зручний, з методологічної точки зору інструментарій” [6, с. 66; 290–291, 355]. Розширення семантики поняття код приводить до наявності парадоксів. Зокрема, аналізуючи ідіолект, Еко пише: “Так, твір безупинно перетворює денотації в конотації, змушуючи значення відігравати роль означаючих нових означених... Ось тут і виникають дві проблеми, які можна розглядати відокремлено, і в той же час вони тісно пов’язані між собою:

а) естетична інформація – це досвід такої комунікації, який не піддається ані кількісному вирахуванню, ані структурній систематизації;

б) та все ж за цим досвідом стоїть щось таке, що без сумніву повинно володіти структурою, причому на всіх рівнях, інакше то була б не комунікація, але чисто рефлекторна реакція на стимул” [6, с. 85–86].

Аналізуючи та полемізуючи з Еко, Розін вказує на неоперативність та внутрішнє протиріччя через занадто семантично розширене поняття коду. Однак Розін не зауважує метамовного статусу поняття код у праці Умберто Еко “Відсутня структура”. Сам Розін у “Семіотичних дослідженнях” стає на шлях уведення нових семіотичних понять для аналізу таких явищ, як наука, мистецтво, дизайн, спілкування, ігри, сни та інших. Зокрема Розін вводить поняття “схема” та “семіотичний організм”, які також є метамовними. Проте схоже на те, що ні Розін, ні Еко не надавали значення методологічно детермінованій передналаштованості, зрештою, настанові, інтенціональності дослідження, яке власне і “вбиває живе філософське мислення” та перетворює останнє на заздалегідь приготовану структуру чи її відсутність. Тому використовувати метод семантичного розширення концепту Еко чи метод конотативного концептотворення Розіна в межах пропонованого

дослідження, мабуть, не доцільно. Натомість, вартує звернути увагу на обсервативну методологію та проаналізувати параметри застосування останньої при метаописі різнопарадигмальних інтерпретацій, а відтак у цьому ж контексті розглянути зв'язок методології та інтенціональності дослідження.

Коли йдеться про застосування обсервативної методології для дескрипції різнопарадигмальних інтерпретацій, пресупозиційно постулюється як мінімум наявність інтерпретатора в семіотичній ситуації та мови, якою інтерпретатор конструюватиме власний текст. Однак наявністю таких структурних одиниць не вичерпується семіотична ситуація, адже текст інтерпретатора активізується при комунікації з адресатом, себто читачем, причому читачем може бути і сам автор. Інтерпретаційну незамкнутість, а відтак залучення до семіозу метамовного тексту слід вважати методологічним кредо. Але невирішеним питанням залишається вплив інтенціональності дослідження на методологію. У даному випадку не є достатнім конституювання інтенціонального об'єкта та розширення його значення до меж методологічного. Якщо існує спроба розрізнити феноменологію та семіотику як інтерпретаційні схеми, то саме розрізнення, ставши методом дослідження, вводить останнє у виключно прагматично доцільний контекст. Експліковане розрізнення стає діахронним по відношенню до методу. Крім того, метод функціонує в якості коду при текстотворенні, накладаючи свій відбиток на семантику та конотацію понять. Доречно навести, а відтак проаналізувати коментар В. Розіна щодо методологічних роздумів Умберто Еко, адже схоже на те, що російський семіотик не надає проблемі впливу методу на текстотворення при інтерпретації належного значення. Розін пише: "...річ не в тім, чим саме є код чи структура – методом дослідження та зручним інструментарієм, чи ж реальними об'єктами. Це і те, і друге, в різних функціональних значеннях... Річ в іншому: по-перше, в необхідності розуміти, як в конкретному випадку ми використовуємо відповідні поняття (в якості методу дослідження чи об'єкта), по-друге, в тім, аби контролювати роботу в кожному з цих вживань, нарешті, по-третє, в необхідності відслідковувати межі кожного вживання для того, щоб не заплутатись в протиріччях, вчасно їх уникнути" [4, с.27]. Розуміння та виокремлення методологічного контексту застосування чи використання понять аж ніяк не є вихідним станом справ у процесі ідентифікації семантики. "Необхідності розуміння", а відтак й ідентифікації, передують певна інтенція чи настанова. Власне завдяки останній конструюється контекстуальний горизонт ідентифікації. Зауважмо, такий горизонт є двоплановий, за аналогією до виокремленості первинних та вторинних моделюючих систем у семіотиці. Так, об'єкт, що підлягає опису, необхідно відносити до "опису" як методу за моделлю співвідношень первинних та вторинних моделюючих систем. Таким чином, методологічні розмірковування приводять до наступних висновків.

Метод неодмінно впливає на текстотворення при інтерпретації, оскільки він здійснюється лише в просторі значень тексту. Об'єкт опису та те, що підлягає ін-

терпретації, відноситься до методу як первинна моделююча система до вторинної. Між об'єктом та методом з необхідності конструюється простір тексту, в якому і проявляється настанова чи інтенція ідентифікації семантики в її відношенні до контексту. Синхронність як план відношень між методом та об'єктом у тексті-описі приводить до методологічної прірви, яку власне і мав на увазі У. Еко. Тому при описі доречним видається діахронний план відношень метод – об'єкт. За таких умов текст має здатність відтворюватись, конструюючи власний семантичний простір, правила власної побудови, параметри подальшого можливого та гаданого розгортання в діахронному плані моделювання: код – можливий стан справ внаслідок здійснення останнього. Важливим моментом є те, що в межах тексту уможливлується метаопис методу, тому навіть первинні та вторинні моделюючі системи можуть бути описані як метод, проте такий метод у процесі опису ідентифікуватиметься або ввійде до простору значень первинних моделюючих систем, себто стане об'єктом. Підґрунтям такого переходу є інтенціональність, яка стає контекстом методу, проте не самим методом. Тому синхронність інтенції та методу, як репрезентованого в тексті, є очевидною та необхідною. Метод визначається інтенцією, і як інтенція чи настанова, метод є складовим процесу знакової дії, дослідженням якого займається безпосередньо семіотика.

1. Ділі Джон. Основи семіотики. – Львів: Арсенал, 2000. – 232 с.
2. Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры. – Семиосфера. – СПб: Искусство – СПб, 2001. – 704 с.
3. Пятигорский А.М. Семиотическая ситуация в свете обсервативной методологии. – Избранные труды. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 590 с.
4. Розин В. М. Семиотические исследования. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – 256 с.
5. Хайдеггер М.. Бытие и время. – СПб.: Наука, 2002. – 452 с.
6. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: Наука, 1998. – 432 с.

**PHENOMENOLOGICAL AND SEMIOTIC PATTERNS  
OF INTERPRETATION IN THE CONTEXT  
OF A DESCRIPTIVE METHODOLOGY**

**Rostyslav Yakuts**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1,  
L'viv, 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

This article is about some problems, which are connected with metalanguage construction for a description of phenomenological, and semiotic patterns of interpretation

---

and a problem of self-description on the metalanguage level. It is proposed to construct a differentiation of the patterns of interpretation as a metatext of description on the basis of semiotic concepts.

*Key words: intentionality, interpretation, semantic, metatext, object description.*

*Стаття надійшла до редколегії 15.05.2005*

*Прийнята до друку 24.09.2005*

УДК 14

## КОЛЕКТИВНЕ НЕСВІДОМЕ ЯК ДЖЕРЕЛО ТВОРЧОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ К. ЮНГА

Наталя Саноцька

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто проблематику творчості у філософських працях К. Юнга. Розкрито природу феномену творчості. З'ясовано, що в акті творення важливим є не стільки створення культурних продуктів, скільки досягнення людиною-творцем власної цілісності, індивідуальності й навіть психічного здоров'я. Виявлено вплив ідей К. Юнга на культурологію ХХ ст.

*Ключові слова: творчість, свідомість, особисте несвідоме, колективне несвідоме.*

Юнгівська філософсько-психологічна концепція колективного несвідомого як джерела творчості відкрила перспективу нового бачення людини, її творчості та започаткувала дискурси, які розгорталися і доповнювалися впродовж усього ХХ століття. Його аналітична психологія є реакцією на перебільшену раціоналізацію свідомості, яка прагнучи створювати впорядковані процеси, ізольовує себе від природи й опиняється в раціонально обмеженій сучасності, що простягається лише на короткий відрізок часу між народженням і смертю. Таке обмеження створює відчуття випадковості й безглуздості, і, власне, якраз заважає людині жити з тією багатозначністю, яка необхідна, щоб повністю вичерпати життя. Філософ акцентує увагу на тому, що найстрашніша з катастроф, що загрожують людству – антропологічна, тобто знищення в людині духовності.

Щоб виправити ситуацію, що склалася, К. Юнг закликає науковців змінити духовну оптику й подивитися на людину не як на *homo disiectus*, а як на *homo totus*. “Треба створити новий світогляд, який мав би покласти край вірі в свою об'єктивну силу, він повинен зуміти визнати, що є лише картиною, яку ми малюємо заради нашої душі, а не чарівним способом, за допомогою якого ми досягаємо речі. Тільки в нашій творчій діяльності ми повністю виходимо з п'їтьми і самі стаємо здатними бути пізнаними як ціле... Бо вище, ніж самоціль науки чи мистецтва, є людина-творець своїх знарядь” [6, с. 244].

На відміну від З. Фрейда, К. Юнг вважає, що свідомість розвивається із несвідомого і продовжує народжуватися з нього знову й знову, і в цьому розумінні несвідоме є матір'ю душі. “В дійсності наша свідомість не творить сама себе – вона витікає з невідомих глибин” [1, с. 135]. Щодо несвідомої частини психіки, він

зазначає, що досвід дає нам лише підставу для визнання існування несвідомих змістів. Але досвід нічого не може сказати нам про те, чим може бути несвідомий зміст. І все ж К. Юнг розрізняє особисте несвідоме, що містить у собі змісти, які стали несвідомими або через те, що вони втратили свою інтенсивність і тому забулися людиною, або тому, що від них відсторонилася свідомість. Але поряд з особистими несвідомими змістами існують й інші змісти, які є уявленнями не індивідуальною, а загальнолюдською психікою. Ці змісти К. Юнг називає колективно несвідомими. Отже, особисте несвідоме, яке можна більш-менш пояснити й осмислити є лише поверхневим шаром, під яким лежить абсолютне несвідоме, що ніяк не пов'язане з нашим особистим досвідом. Це своєрідна надіндивідуальна душевна діяльність, це найдавніші форми людського духу, які ми не здобули, а успадкували від наших предків "...це щось таке, яке не має часу, тобто вічний образ світу, що протистоїть нашій часовій картині світу... несвідомий образ володіє особливою, незалежною від свідомості енергією, завдяки якій він може завдавати сильного душевного впливу, який не виявляється на поверхні світу, але сильно впливає на нас зі середини, з темряви..." [2, с. 378].

Отже, на своєму "дні" психіка є просто світом. Все, що переведене на мову образів цього надіндивідуального начала позбавлене особистого. Такі образи є ланкою, що пов'язує раціональну свідомість зі світом інстинкту.

Філософ зазначає, що "...колективне несвідоме є великою духовною спадщиною, яка відроджується в кожній індивідуальній структурі мозку. Свідомість, навпаки, є ефімерним явищем, яке здійснює всі щохвилинні пристосування і орієнтації, від чого її роботу, скоріш за все, можна порівняти з орієнтацією в просторі. Несвідоме є джерелом сил, які надають руху душі, а форми, які все це регулюють – архетипи" [6, с. 132]. Осмислюючи зміст колективного несвідомого, К. Юнг висунув гіпотезу, що воно складається з могутніх психічних образів, так званих архетипів. Вони відкривають людині дорогу до розуміння божественного (ноуменального) й одночасно захищають від безпосереднього зіткнення з ними. Вони дають душевному переживанню форму й спосіб входження в світ "людинообмеженого розуміння", не спотворюючи при цьому суті. Вони тримають нас на межі божественного й людського.

Людська психіка є цілісністю несвідомих і свідомих процесів. Це система, що саморегулюється, в якій проходить постійний обмін енергією між елементами. Цим К. Юнг долає методологічну обмеженість класичного психоаналізу. Він зазначає, що всередині психічного є така точка, з якої свідомість і несвідоме бачиться як єдність. Таку точку філософ називає "центральною точкою особистості", *Самістю*. Це точка нової рівноваги, яка завдяки своїй фокусній позиції між свідомістю і несвідомим визначає всю життєдіяльність людини, спрямовану на досягнення цілісності й єдності частин, що її складають. Оскільки важко уявити явище,

в якому протилежності поєднуються, то *Самість* виявляється трансцендентальною.

Чільне місце в загальній філософсько-психологічній теорії К. Юнга займає його концепція творчості, бо саме тут у творчій діяльності поєднується “внутрішній” і “зовнішній” бік людської психіки, її свідомий і несвідомий компоненти, саме тут людина стає цілісною, досягає своєї *Самості*, що і є дослідницьким і людським ідеалом К. Юнга.

Відкриття, що несвідоме – це не просто склад минулого, а воно повне зародків майбутніх психічних ситуацій та ідей, наводить К. Юнга на думку, що з несвідомого можуть виникати зовсім нові думки і творчі ідеї, що не усвідомлювалися: “...несвідоме – це не лише історична зумовленість, воно народжує також і творчий імпульс – подібно до природи, яка дуже консервативна, але своїми актами творення знищує свою ж історичну зумовленість” [6, с. 131].

Отже, творчість, за К. Юнгом, виростає з несвідомих безодень, з безодень долюдських віків чи світів надлюдського ества, яким притаманна чужа, зовсім невідома нам сутність. Вони несуть людині першопереживання, перед яким людській природі загрожує безсилля і безпомічність. Людина “здивована, розгублена, збуджена, спантеличена, ще гірше – відчуває відразу. Ніщо зі сфери колишнього життя людини не знаходить тут відлуння, а замість цього оживають сни, нічні страхи, жажливі передчуття темних куточків душі” [8, с. 131]. Цьому переживанню “з одного боку притаманна вельми двозначна демонічно-гротескна властивість, воно нічого не залишає від людських цінностей і струнких форм – якийсь жажливий клубок одвічного хаосу або, говорячи словами Ніцше, якась “образя величності роду людського”, з іншого боку, перед нами одкровення, висоти і глибини якого людина не може навіть уявити собі, або краса, висловити яку безсилі слова” [8, с. 131].

Таке переживання дозволяє заглянути “в неосяжні глибини того, що перебуває в процесі становлення і того, що ще не сталося” [8, с. 130]. Це зовсім схоже на сюжет казки: щоб піднятися до блискучої вершини, необхідно спочатку зануритися в темні глибини, зняти з них пелену – це є необхідною умовою сходження. В глибинах криється небезпека, тут спочатку ми не зустрінемо нічого милого серцю, нічого, щоб освіжало душу, нічого, щоб давало надію: “...ви бачите перед собою сумну примарну картину, що нагадує пекло, на якій і іронія, і негативізм, і ненависть, і чортівня, але все це дійсно відповідає світу, який подібний на поганий сон або на похмілля, або на те, що приблизно повинен відчувати Творець...” [8, с. 183].

Те, що постає у візіонерському переживанні (так називає його К. Юнг), є одним із образів колективного несвідомого, тобто своєрідний вроджений компонент структури тої “душі”, яка є матрицею і передумовою свідомості. Він веде нас до невідомого і сокровенного, до речей, які таємничі, за своєю природою. Першопереживання, в якому коріниться все творче, позбавлене слів і форм, бо це лише

дуже сильне передчуття, яке прагне до свого виразу. Воно подібне до вихору, який оволодіває всіма зустрічними предметами і, втягуючи їх у свій порив, через них набуває образу, який можна бачити. Оскільки цей образ не може досягнути повноти пережитого, відчутого й вичерпати його безмежність, творець потребує неймовірного матеріалу, рідкісних і протиречивих форм і символів, бо інакше він не здатний виявити жахливу парадоксальність свого переживання.

Отже, творчий символ є лише виразом чогось передбаченого, але ще не пізнаного. Тому К. Юнг говорить, що поки ми занурені в стихію творчості, ми навіть не сміємо пізнавати, оскільки пізнане є найнебезпечніше для безпосереднього переживання. Коли людина знаходиться поза процесом творчості, вона повинна пізнавати його, подивитися на нього з боку, – і лише тоді він стане образом, який говорить щось своїм значенням.

Тут доречно згадати про архетипи. Вони дають душевному переживанню форму і спосіб входження в світ “людино-обмеженого розуміння”. Вони тримають нас на межі свідомого і несвідомого, людського і божественного, космосу і хаосу. “Творчий процес складається з несвідомого одухотворення архетипу, з розгортання і пластичного оформлення аж до завершеності твору мистецтва. Художнє розгортання праобразу є, в певному розумінні, перекладом його на мову сучасності, після чого кожний отримує можливість знову мати доступ до глибоких джерел життя, що інакше залишилися б для нього за сімома замками” [7, с. 284]. Несвідоме, в яке занурюється творець, містить всі аспекти людської природи. Об’єктивне й суб’єктивне, зовнішнє і внутрішнє постійно переходять тут одне в одне так, що при всій ясності й чіткості окремого зображення, залишається в кінці незрозумілою загальна суть. Тому вчений стверджував, що стан людини, яка творить – це стан різкого роздвоєння зі самим собою, причому до такої міри, що теза й антитеза взаємно заперечують одна одну, а *Ego*, що є центром свідомості, все ж стверджує свою належність і до тези, і до антитези. К. Юнг наголосив, що якщо відбувається послаблення одної сторони, то символ, який є результатом творчого акту, буде продуктом одностороннім, і тоді він стане не стільки символом, скільки симптомом. Коли символ стає симптомом, він втрачає свою визвольну силу, бо він вже не дає права на існування всім частинам психіки, а продукт творчості виникає з рівномірної дії обох начал, тобто складається з даних, що надходять зі всіх психічних функцій. Якщо ж існує рівноправ’я і рівність протилежностей, які засвідчені безумовною причетністю *Ego* і до тези, і до антитези, внаслідок цього – вважає К. Юнг – відбувається зупинка воління, бо неможливо більше хотіти, бо кожний мотив, має поряд зі собою протилежний мотив. Оскільки життя не терпить застою, то виникає накопичення життєвої енергії, яке призвело б до нестерпного стану, якщо б із напруженості протилежностей не виникла нова сила, яка виводить за їх межі. Вона виникає із несвідомого, бо внаслідок роздвоєння волі прогрес є неможливим, то лібідо (потік вітально-психічної енергії) спрямовується назад, потік ніби тече до

свого джерела, тобто при застою і бездіяльності свідомості виникає активність несвідомого, "...де всі диференційовані функції мають свій анархічний корінь" [7, с. 561].

І от активність несвідомого викидає на поверхню зміст, що має в собі й тезу, й антитезу. *Ego*, що розривається тезою і антитезою хапається за цей зміст-посередник, щоб звільнитися від своєї роздвоєності. *Ego* стає *Самістю*, бо, власне, тільки вона може зразу об'єднати *Я* і не-*Я*. Перед нами стан душі людини, яка позбувається свого *Я*, щоб перейти в той досконаліший, об'єктивніший, ніж *Я*, стан *Самості*, який є найвищим виявом єдності буття-небуття. Такий описаний процес, що відбувається в *Ego*, К. Юнг називає трансцендентальною функцією.

Отже, продукт творчості завжди є утворенням, що має складну природу, бо він складається з даних, що надходять зі всіх психічних функцій. Внаслідок цього природа його є ні раціональною, ні ірраціональною. Трансцендентальна функція і об'єднуючий символ можуть з'явитися тільки там, де існує напруження між стабільною свідомістю і хаотичним несвідомим. Тільки, якщо ця напруга зберігається (а це завжди супроводжується стражданням), може народитися третій елемент – "трансцендентальний" або новий витвір, що перевершує обидві протилежності й поєднує їх частини в незнаній ще комбінації.

Філософ приходять до висновку, що творча діяльність може бути зрозуміла лише зі самої себе. Твір мистецтва – не людина, а щось надлюдське. Він – така річ, у якої нема особи й для якої особисте не є критерієм. Особливий смисл справжнього твору в тому, що йому вдається вирватися на простори із тісноти і тупиків особистої сфери, залишивши далеко позаду всю часовість і недовговічність обмеженої індивідуальності. К. Юнг навіть говорить, що цей твір є самосутність, яка використовує людину і її особисті обставини просто в ролі живильного середовища, розпоряджається його силами відповідно до своїх власних законів і робить себе тим, чим сама хоче стати. Така ідея була пронесена через усю культурологію і філософію ХХ століття. М. Гайдеггер роздумує над сутністю поезії ("Гельдерлін і сутність поезії"), а потім ставить запитання: "Нащо поет?", Мішель Фуко намагається збагнути, хто говорить ("Що таке автор?"), а Ролан Барт констатує, що автор – це лише виконавець інституціональної діяльності ("Смерть автора").

Здатність досягати багатого джерела творчого матеріалу й ефективно перетворювати його у філософію, літературу, музику чи наукове відкриття, – одна з властивостей тих, кого називають геніями. Це важливо запам'ятати, бо з усього вищесказаного може скластися враження, що, оскільки творчий процес відбувається автономно, без істотного впливу автора, то творцем символів може стати кожний. К. Юнг з цього приводу пише: "Життєвий символ не може скластися в тупому і малорозвиненому дусі, бо такий дух задовольняється вже існуючим символом, який дала йому традиція. Тільки мука високорозвиненого духу, для якого існуючий символ вже не передає найвищої єдності в одному виразі, може створити

ти новий символ” [7, с. 558]. Творча людина не може відмовитися від потягу її *Я* до цілісності, *Самості*. Творча людина подібна до героя міфу, який вступає в конфлікт зі світом батьків, тобто з домінуючими цінностями, тому що в ній архетипний світ і потяг *Я* до *Самості* є такими сильними, що їх неможливо подолати. Напротивагу вимогам культурного канону, творча людина тримається за архетипний світ і свою цілісність. Звичайний індивід звільняється від місії героя шляхом прийняття звичаїв, традиційних норм. Свідомість і несвідомі голоси не знають одне про одного і діють автономно лише в звичайної пересічної людини, яка зі страху перед сильним голосом своєї сокровенної природи намагається подавити її в собі, і потім розплачується за це психічними комплексами, невротами. “За будь-яким невротом ховається покликання, якому людина зрадила, її доля, становлення особи, здійснення вродженої життєвої волі” [6, с. 56].

Однак невизначене, неоднозначне й неспокійне *Я* творчої людини повинно стати на архетипний шлях героя, воно повинно розвалити застояний світ традиційного канону і вирушити в пошуки таємниці. У творчій людині завжди борються дві сили: звичайна людина з її законними потребами щастя, задоволення, забезпеченості, з одного боку, і нещадна творча пристрасть, яка нехотючи втоптує в болото всі її особисті побажання, – з іншого. Тому життя творця завжди трагічне й парадоксальне. Як індивід, торець може мати бажання, власні цілі, але як художник, творець – колективна людина, носій і виразник несвідомо діючої душі людства. Ця ноша часто так переважає все решту, що його щастя і все, що надає ціну звичайному людському життю, закономірно повинно бути принесеним у жертву. Індивідуальна історія кожної творчої людини майже завжди балансує над прірвою хвороби. На відміну від інших людей, вона не заліковує власні рани з допомогою пристосування до традиційного життя. Її рани залишаються відкритими, але страждання від них досягає глибин, з яких підіймається інша цілюща сила, і цією силою є творчий процес. Завдяки власним стражданням, творча людина відчуває серйозні хвороби свого колективу і свого часу. Виходячи з теорії К. Юнга, що розглядає людську душу як ціле, в якому свідомість і несвідоме взаємозалежні, як в своєму розвитку, так і в своїх функціях, ми бачимо, що свідомість може розвиватися тільки там, де вона зберігає живий зв'язок з творчими силами несвідомого. Тому людині потрібна творчість, оскільки йдеться про збереження її психічного здоров'я, а навіть і життя.

Виявляється, що в творчому акті видно фрагмент унітарної реальності – більш глибокої, більш первинної і більш повної – реальності, яку ми не в змозі виявити нашою відокремленою свідомістю, тому що розвиток її функцій був зорієнтований на вкрай конкретне сприйняття окремих частин поляризованої реальності. Розщеплюючи нашу психіку, уникаючи несвідомих образів, ми чинимо приблизно так само, як людина, яка заплющує очі, щоб загострити слух. В тому, що її слух загострюється немає жодного сумніву. Але людина при цьому сприймає лише се-

мент, частинку загальної реальності, яку ми відчуваємо більш адекватно й повноцінно тільки тоді, коли не просто чуємо її, але й бачимо, відчуваємо на дотик і пробуємо на смак. Унітарний світ – це справжній, завершений світ, такий, яким його сприймають творчі люди.

Таким світ побачив К. Юнг, для якого творчість не просто створення культурних продуктів, а це насамперед – підйом всієї людської суті. Людині потрібне щось таке, що б надавало смисл її життю і допомагало їй відшукати своє місце у світі. Відчуття смислу виводить людину за межі буденного споживання і набуття. Творча активність дає людині можливість для розкриття особистості й дозволяє їй жити повноцінним життям. Звідси з незвичайною силою ставиться проблема творчості й буття, мистецтва й життя: творити мистецький твір чи творити саме життя. Ця проблема звучить сьогодні дуже актуально. Швейцарський філософ прагнув допомогти людям усвідомити, що лише занурившись у потік творчості, людина стає частиною природи, ще раз приєднується до цілісної реальності. Творча людина відкрита світові, для неї він кожний день створюється наново. І, власне, це змушує її пам'ятати про обов'язок людини очищати й розширювати себе, як посудину, виражати те, що наливається в неї і змішувати архетипне й вічне з індивідуальним та ефімерним. Творчий акт є актом ноуменальним, але він створює продукт, що належить феноменальному світу. Шедеври, що народжуються – це лише об'єктивація творчості, це лише недосконала тінь таїнства творення. Людина прагне відкрити світ нового, знову розбудити його, надати йому форму. Але вона не знайде цей світ, якщо буде шукати щось, що знаходиться поза нею; творець знає, що його зустріч із повною реальністю, з єдиним світом, в якому все перебуває в цілості, відбудеться лише тоді, коли він сам буде змінюватися в напрямку цілісності. Для сучасної людини зміна в напрямку цілісності – це той чарівний метод, який допоможе людству вийти з кризи, в якій воно перебуває.

Напевно, К. Юнг мав рацію, зазначаючи в одній зі своїх праць, що такі великі життєві проблеми, як проблема досягнення цілісності особи через акт творення, ніколи не вирішуються назавжди. Бо смисл існування таких проблем полягає не в їхньому вирішенні, а в тому, щоб ми постійно над ними працювали. Оскільки вище від будь-яких життєвих проблем є саме життя, інтенсивність і повноцінність його переживання.

1. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Канон, 1991. – 330 с.
2. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – К.: Air Land, 1994. – 405с.
3. Юнг К.Г., Нойман Э. Психологический анализ и искусство. – М.: Канон, 1996. – 203 с.
4. Юнг о природе человека // Человек в контексте глобальных проблем. – М.: ИНИОН, 1989. – С. 29–49.
5. Юнг К.Г. Психология бессознательного. – М.: “Университетская литература”, 1994. – 320 с.

6. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – М.: “Университетская литература”, 1996. – 330 с.
7. Юнг К.Г. Психологические типы. – М.: Канон, 1998. – 716 с.
8. Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке // Юнг К.Г. Собр. соч.: В 19 т.: – М.: Ренессанс, 1992. – Т. 15. – 278 с.

**COLLECTIVE UNCONSCIOUSNESS AS A SOURCE  
OF WORKS IN C. JUNG'S PHILOSOPHICAL THEORY**

**Natalya Sanots'ka**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000, Ukraine,  
kafilos@franko.lviv.ua*

The article deals with the problem of C. Jung's philosophical works. The phenomenon of his creative work is shown. In the act of creation it is important not only the creation of cultural works, but the reaching of a man-creator, his own individual integrity and even mental state of health. It carries out the impact of C. Jung's ideas on culturology of the XX th century

*Key words: creation, consciousness, individual unconsciousness, collective unconsciousness.*

*Стаття надійшла до редколегії 17.11.2005*

*Прийнята до друку 2.02.2006*

УДК 001.51+161.263

## ІМОВІРНІСНА ЛОГІКА З ДВОМА ЗНАЧЕННЯМИ АРГУМЕНТІВ ТА НЕСКІНЧЕННОЮ КІЛЬКІСТЮ ЗНАЧЕНЬ ФУНКЦІЙ

Ігор Дуцяк

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Наведено метод формулювання правил виведення для двозначної пропозиційної логіки у разі, коли логічна імовірність висновку є меншою від 100%. Сформульовано узагальнення щодо принципів побудови правил формулювання припущень на підставі різних логічних теорій.

*Ключові слова: пропозиційна логіка, правила виведення, логічна імовірність істинності висновку, гіпотеза.*

Метою цього дослідження є побудова такого формального апарата, який давав би змогу отримувати припущення на підставі наявних достовірних знань. Саме такою є найпоширеніша ситуація в практично орієнтованій пізнавальній діяльності (наприклад, в діяльності слідчого у разі формулювання слідчих версій, або в діяльності практичного лікаря, коли він формулює припущення про суть хвороби) і в теоретичній пізнавальній діяльності. У зазначених, як і в усіх подібних випадках, на підставі наявних достовірних знань суб'єкт пізнання формулює усі можливі припущення для того, щоб, перевіривши їхню істинність, прийняти одні з них і відкинути інші. Зважаючи на це, потрібні такі логічні схеми, які давали б змогу свідомо будувати припущення. Отже, якщо на множині засновків частина з них буде задана як істинна, а частина як хибна, то засновки набувають одного з двох значень, тоді як висновки будуть у такому разі мати різні значення імовірності істинності (між 1 і 0, включаючи і 1, і 0). Очевидно, що у реальній пізнавальній діяльності засновки також можуть набувати більше ніж одного значення істинності „істинно“. Скажімо, вже навіть використавши імовірнісні висновки, отримані з достовірних знань, як засновки для наступних виводів, ми отримуємо засновки з нескінченною кількістю значень істинності. Тобто, в кінцевому рахунку, актуальною є така система, в якій аргументи також можуть мати довільне з нескінченної кількості значення істинності.

Наявні різні підходи до побудови імовірнісної логіки. Поширеним є підхід, згідно з яким за допомогою математичного апарату теорії імовірності намагаються сформулювати певні кількісні критерії для вибору гіпотез, для оцінки ступеню їх

підтвердження емпіричними свідченнями. Зазначений підхід був започаткований у 20 - 30-х роках ХХ ст. Це системи імовірнісної логіки, побудовані Д. М. Кейнсом, Г. Джеффрісом, Р. Карнапом. Серед українських дослідників у зазначеному напрямі працював В. Костюк [4].

Крім того, імовірнісною логікою називають підхід (сформований також у 20-30-х роках ХХ ст.), згідно з яким імовірнісну логіку потрібно будувати як багатозначну логіку (див., для прикладу, статті „імовірнісна логіка“ в [2] і [3]). Цей підхід започаткували учені Я. Лукасевич й Е. Л. Пост. Користуючись цим підходом, багатозначну логіку отримують шляхом введення додаткових значень аргументів. Наприклад, у системі Я. Лукасевича [5], крім двох значень („істинно“ і „хибно“), введено третє значення аргументів у сенсі „може бути істинним“ (а отже, й хибним). У системі Д. Бочвара [1] третє значення інтерпретується як відсутність смислу. А далі, вислів осмислений, якщо він є істинний або хибний. Довільну кількість значень аргументів увів Е. Пост [6], система якого є узагальненням двозначної логіки. На підставі тих чи інших міркувань збільшено кількість значень аргументів також у інших багатозначних логічних системах.

Для побудови імовірнісної логіки проаналізуємо можливість набуття функцією більше двох значень уже навіть у разі двох значень аргументів. Ця логічна система буде моделлю одного з методів формулювання припущень на підставі достовірних знань. Крім того, це дасть додаткові підстави для побудови багатозначної логіки, в якій більше двох значень набуватимуть і аргументи, і функція.

Насамперед важливо зазначити, що імовірнісне знання зафіксоване одинадцятьма з шістнадцятьох бінарних логічних термінів. Це стосується функцій  $f_3$ , від  $f_5$  до  $f_7$  та від  $f_9$  до  $f_{15}$  (див. табл. 1). Кожною з цих функцій позначають, що аргументи  $x$  і  $y$  мають більше одного варіанта значень істинності. Наприклад, формулою  $(x \vee y)$  зафіксовано, що чинним є один із трьох варіантів значень істинності висловів  $x$  і  $y$ : або обидва ці вислови є істинними, або істинним є тільки один із них.

Таблиця 1

## Позначення логічних термінів

x y	Булеві функції															
	$f_0$	$f_1$	$f_2$	$f_3$	$f_4$	$f_5$	$f_6$	$f_7$	$f_8$	$f_9$	$f_{10}$	$f_{11}$	$f_{12}$	$f_{13}$	$f_{14}$	$f_{15}$
1 1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1
1 0	0	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0	1	1	1	1
0 1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1
0 0	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1

Водночас для кожної з тих двоаргументних булевих функцій, якими зафіксовано більше одного можливого варіанта поєднань значень істинності аргументів, можна сформулювати імовірність істинності кожного з аргументів зокрема. Для прикладу проаналізуємо імовірність істинності кожного з аргументів для функції  $f_{14}$ , тобто для диз'юнктивного вислову. Мовлячи диз'юнктивний вислів зі стверджувальною інтонацією чи надаючи стверджувальної форми такому вислову в разі письмового мовлення, суб'єкт мовлення подає його адресатові мовлення як фактично істинний. У разі, коли диз'юнктивний вислів позначено як істинний, обидва вислови-складники цього вислову позначено як істинні або як такі, що мають протилежні значення істинності (див. табл. нижче).

x y	$(x \vee y)$
1 1	1
1 0	1
0 1	1

У такому разі, вислів  $x$  є істинним у двох із трьох випадків, отже імовірність істинності цього вислову дорівнює  $(2/3) \cdot 100 = 67\%$ . Те саме можна сказати про імовірність істинності вислову  $y$ , тобто ймовірність істинності вислову  $y$  також дорівнює 67%.

Аналіз, який вище наведено для диз'юнктивного вислову, можна зробити не тільки для функцій, які позначають більше одного варіанта значень істинності висловів-складників, але й для решти функцій, тобто для тих, які однозначно фіксують значення істинності аргументів (див. табл. нижче; в дужках наведено значення імовірності істинності відповідного вислову).

Для двоаргументних булевих функцій, у разі двох змінних, значення функції може набувати одне з п'яти значень (0; 0,33; 0,5; 0,67; 1), відповідно до ступеня імовірності, зафіксованого у наведеній таблиці. Водночас зі збільшенням кількості змінних, кількість можливих варіантів значень аргументів буде постійно подвоюватися. Відповідно - постійно зростатиме кількість варіантів значень функції, яка за прямування кількості змінних до нескінченності також прямуватиме до нескінченності, тоді як кількість значень аргументів буде залишатися рівною двом („істинно“, тобто 1, або „хибно“, тобто 0).

1.	(p f1 q) = q (0%); p (0%).	Імовірнісна логіка з двома значеннями аргументів...
2.	(p f2 q) = q (0%); p (100%).	
3.	(p f3 q) = q (0%); p (50%).	
4.	(p f4 q) = q (100%); p (0%).	
5.	(p f5 q) = q (50%); p (0%).	
6.	(p f6 q) = q (50%); p (50%).	
7.	(p f7 q) = q (33%); p (33%).	
8.	(p f8 q) = q (100%); p (100%).	
9.	(p f9 q) = q (50%); p (50%).	
10.	(p f10 q) = q (50%); p (100%).	
11.	(p f11 q) = q (33%); p (67%).	
12.	(p f12 q) = q (100%); p (50%).	
13.	(p f13 q) = q (67%); p (33%).	
14.	(p f14 q) = q (67%); p (67%).	
15.	(p f15 q) = q (50%); p (50%).	

Імовірність можна визначати також для певного конкретного поєднання значень істинності довільної кількості простих висловів (аргументів), які є елементами складних висловів у певному тексті, тобто в певній послідовності висловів. Для прикладу, щодо кожної з булевих функцій можна сформулювати імовірність істинності того чи іншого поєднання значень її аргументів.

Візьмемо одну з двохаргументних булевих функцій – диз'юнкцію. Стверджуючи будь-який, у тому числі диз'юнктивний, вислів, суб'єкт мовлення (незалежно від фізичної природи знаків: чи це усне мовлення, чи письмове, чи здійснюється воно жестами, чи шрифтом Брайля, чи в електронному вигляді) подає цей вислів як істинний. Стверджуючи, що диз'юнктивний вислів ( $x \vee y$ ) є істинним, мовець позначає диз'юнкцією, що вислови  $x$  і  $y$  мають один із трьох варіантів значень істинності (або вони обидва є істинними, або істинним є тільки один із них). У такому разі імовірність істинності кожного з цих варіантів дорівнює  $(1/3) \cdot 100 = 33\%$ , тоді як імовірність того, що обидва аргументи є хибними, дорівнює  $0\%$ . Схожим чином можна легко отримати значення імовірності істинності тих чи інших поєднань значень істинності аргументів для кожної з шістнадцяти булевих функцій, чи для будь-якої з  $n$ -аргументних булевих функцій. Скажімо, для кон'юнктивного вислову імовірність істинності обох простих висловів-складників дорівнює  $100\%$ , тоді як імовірність того, що перший вислів-складник є істинним, а другий – хибним, чи навпаки, чи вони обидва є хибними, дорівнює  $0\%$ .

Проаналізуємо приклад застосування зазначених міркувань для формулювання припущень. Нехай маємо диз'юнктивний вислів: *У мережі розрив або відсуття напруга*. Цим реченням суб'єкт мовлення пояснює причину того, що лампа розжарювання в певному приміщенні не засвітилася після натискання вмикача. Як припущення, може бути сформульовано кожен із трьох логічно можливих варіантів значень істинності простих висловів-складників цього складного вислову: або обидва прості вислови-складники є істинні, або перший істинний, а другий – ні, або навпаки. Імовірність істинності кожного з цих трьох припущень дорівнює  $33\%$ .

Таким чином можна визначати імовірність припущень про значення істинності кількох простих висловів, які є елементами послідовності висловів (тобто тексту) чи елементами складних висловів, що входять до тексту. Проаналізуємо, для прикладу, такий текст із двох речень: Прибуток або втрата. Неправда, що є прибуток. Позначивши прості вислови, які містяться в цій послідовності висловів символами ( $x$  – прибуток,  $y$  – втрата), запишемо цю послідовність висловів у символічному вигляді таким чином:  $(x \bar{\wedge} y)$ ,  $\bar{x}$ . Стверджуючи ці вислови, суб'єкт мовлення позначив тим самим кожен із них як фактично істинний. Об'єднавши їх кон'юнкцією (кожен із висловів суб'єкт мовлення подає як фактично істинний) і побудувавши таблицю істинності, отримаємо, що вислови  $x$  і  $y$  можуть мати один із двох варіантів значень істинності: або  $x$  хибне, а  $y$  істинне, або і  $x$ , і  $y$  хибне. Оскільки цих варіантів є два, то імовірність кожного з них дорівнює 50%.

Наведений вище підхід може бути застосований також для формулювання та оцінки ймовірності припущень у разі, коли текст містить не тільки асерторичні чи аподиктичні вислови, але й імовірні вислови. Йдеться про те, що суб'єкт мовлення може подавати кожен із висловів тексту не як істинний, а як такий, що є істинним з певним ступенем імовірності (меншим від 100%). Візьмемо для прикладу диз'юнктивний вислів  $(x \vee y)$ . Якщо суб'єкт мовлення не переконаний, що зв'язок між ознаками (явищами) описується диз'юнкцією і суб'єктивно оцінює імовірність істинності цього вислову 80% (див. табл. нижче), то імовірність кожного з трьох варіантів поєднань значень істинності  $x$  і  $y$  дорівнює  $(1/3) \cdot 80\% = 26,7\%$ .

$x$	$y$	$(x \vee y)$
1	1	0,8
1	0	0,8
0	1	0,8

Імовірність істинності вислову  $x$ , так само як і імовірність істинності вислову  $y$ , дорівнює  $(2/3) \cdot 80\% = 53,3\%$ . Аналогічним чином можна визначити імовірність істинності простих висловів чи якогось із можливих видів зв'язку між простими висловами, які є елементами тексту, тобто послідовності висловів, у разі коли усі чи частина висловів подані суб'єктом мовлення не як фактично істинні, а як істинні з певним ступенем імовірності. Можливі різні підстави для надання висловам різного ступеня імовірності. Для прикладу, Н. Решер [7], аналізуючи методи формулювання правдоподібних висновків за наявності суперечності в інформації, що надійшла з різних джерел, надає кожному вислову певний ступінь імовірності відповідно до надійності джерела. У зазначеній монографії Н. Решер аналізує також інший варіант ранжування висловів за ступенем імовірності. Така ситуація, на його думку, наявна в науковій пізнавальній діяльності, де можна виділити чотири рівні обґрунтованості висловів: 1) тези (імовірність – 1,0); 2) основні принципи, тобто майже безспірні тези (імовірність – 0,75); 3) добре підтримані положення

(імовірність – 0,5) і 4) гіпотези (імовірність – 0,25). Відомі також інші варіанти підстав для ранжування висловів за ступенем імовірності, скажімо, різний ступінь імовірності можна надавати відповідно до суб'єктивної оцінки ймовірності істинності того чи іншого вислову суб'єктом мовлення (мислення).

Наведені вище значення імовірності істинності висловів можуть бути використані не тільки для формулювання припущень, але й для виявлення несумісності знань. Скажімо, маємо таку послідовність висловів:  $(x \wedge y)$ ,  $(y \leftrightarrow z)$ . Оскільки еквіваленція позначає, що вислови (в даному прикладі  $y$  і  $z$ ) мають однакові значення істинності, то напрашується думка, що в формулі  $(x \wedge y)$  можна замінити  $y$  на  $z$  і отримати висновок  $(x \wedge z)$ . Тобто, мало б бути чинним таке правило:

$$\frac{(x \wedge y), (y \leftrightarrow z)}{(x \wedge z)}$$

Чинність цього правила підтверджує також метатеорема дедукції: об'єднавши засновки між собою кон'юнкцією, а засновки і висновок – імплікацією і, побудувавши таблицю істинності отриманої формули, отримаємо, що вона є тотожноістинною, а отже, вислів  $(x \wedge z)$  випливає з висловів  $(x \wedge y)$  і  $(y \leftrightarrow z)$ .

Однак кон'юнкцією (функція  $f_8$ ) зафіксовано, що і ймовірність істинності вислову  $x$ , і ймовірність істинності вислову  $y$  дорівнюють 100%, тоді як еквіваленцією (функція  $f_9$ ) зафіксовано, що ймовірність істинності вислову  $y$  дорівнює 50%. Отже, першим і другим засновком подано несумісні значення істинності вислову  $y$ : згідно з першим засновком, цей вислів не може бути хибним, а згідно з другим – може.

Для унаочнення цю суперечність можна відтворити на діаграмах Венна. Проінтерпретувавши булеві функції як однозначні відношення між множинами і відтворивши їх діаграмами Венна, отримаємо для аналізованих засновків діаграми, зображені на рис. 1. Функції  $(x \wedge y)$ , відповідно до зображеного діаграмою відношення обсягів, відповідає вислів „Усі  $x$  і тільки  $x \in y$ , за умови, що об'єкти, які не є ні  $x$ , ні  $y$  не існують“, а функції  $(y \leftrightarrow z)$  відповідає вислів „Усі  $y$  і тільки  $y \in z$ , за умови, що об'єкти, які не є ні  $y$ , ні  $z$  існують“.

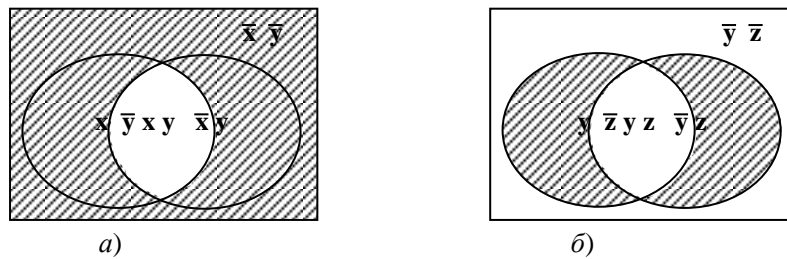


Рис. 1. Діаграми Венна, відповідні:  
 а – кон'юнкції, б – еквіваленції

З діаграм легко побачити, що згідно з першим засновком ( $x \wedge y$ ), зафіксованим на рис. 1, а, об'єкти, які не є  $y$ , не існують, тоді як згідно з другим засновком ( $y \leftrightarrow z$ ), зафіксованим на рис. 1, б, об'єкти, які не є  $y$ , існують. Іншими словами, відповідно до функції ( $x \wedge y$ ) аргумент  $y$  дорівнює універсуму, а відповідно до функції ( $y \leftrightarrow z$ ) аргумент  $y$  менший універсуму. Отже, незважаючи на те, що за мета-теоревою дедукції з таких засновків можна отримати висновок, насправді вони є несумісними.

Щодо аналізованого аспекту несумісності знань, вона може з'являтися в кількох випадках. Це зумовлене тим, що тією чи іншою булевою функцією певний аргумент може бути ототожнений з універсумом (імовірність істинності аргументу дорівнює 100%), з порожньою множиною (імовірність дорівнює 0%) і з непорожньою підмножиною універсуму (імовірність більша 0%, але менша 100%). Отже, якщо одним із висловів аналізованої послідовності висловів певний простий вислів ототожнено з універсумом (або порожньою множиною чи непорожньою підмножиною універсуму), то в усіх наступних входженнях цього вислову в текст він також повинен ототожнюватися, відповідно, з універсумом (або порожньою множиною чи непорожньою підмножиною універсуму). Якщо в одному вислові послідовності простий вислів-складник ототожнено з одним із трьох вищезазначених, а в іншому – з іншим, то є підстави для твердження про наявність суперечності.

Схема виявлення значень імовірностей істинності простих висловів, зафіксованих двоаргументними булевими функціями, може бути використана як основа для виявлення значень імовірностей істинності простих висловів, які є елементами складних висловів довільної складності, а також послідовностей складних висловів (що відповідають послідовностям речень у текстах).

Можливі принаймні два взаємопов'язані підходи до аналізу методів формулювання припущень вищезазначеного типу. З одного боку, можна взяти довільне правило виведення (з довільного розділу алетичної логіки), яке дає достовірний висновок і вилучити один із засновків, у такому разі той висновок, який у вихідному правилі оцінювався як достовірний, у похідному правилі буде оцінюватися як можливий (імовірність істинності якого менша 100%).

З іншого боку, для довільної послідовності висловів можна визначити всі логічно можливі варіанти поєднань значень істинності простих висловів-складників. Кожен із цих варіантів можна формулювати як припущення. У такому разі поняття „правило виведення“ певною мірою втрачає сенс, оскільки виявлені для довільного поєднання висловів можливі значення істинності (в тому числі, коли якісь із цих висловів повинні набувати тільки одне визначене значення істинності, тобто, коли щодо них можна сформулювати достовірний висновок), власне, і являють собою в поєднанні з цими висловами правило виводу. Кожна послідовність висловів у поєднанні з висловами, істинність яких (достовірно чи ймовірно) впливає з них, являє собою правило виведення.

Проаналізуємо перший із зазначених підходів, тобто отримання правил формулювання припущень (імовірних висновків), шляхом вилучення частин тих правил, які дають однозначні, тобто достовірні виводи. Візьмемо для прикладу довільне правило, яке дає достовірний висновок, наприклад *modus ponens*. Якщо правило  $((p \vee q), \bar{p}) = q$  дає достовірний висновок, то вилучивши довільну частину засновків, отримаємо правила, які дають імовірний висновок. Отже, в аналізованому прикладі отримаємо два правила:  $(p \vee q) \approx q$  і  $\bar{p} \approx q$ , де символом  $\approx$  позначено таке впливання, за якого висновок є лише ймовірним (в сенсі, якщо його ймовірність менша від 100%). Водночас у правилі  $\bar{p} \approx q$  висновок жодним чином не пов'язаний із засновком (у засновку відсутнє формулювання вилову  $q$ ). Це не означає, що робити таке припущення не можна, принаймні воно не суперечить засновку, і вже через це є підстави для його формулювання. Крім відсутності суперечності між висновком і засновком немає жодних інших підстав (знань), які стали б підставою для формулювання припущення про істинність вислову  $q$ . Тобто на відміну від правила  $(p \vee q) \approx q$ , правило  $\bar{p} \approx q$  є слабше обгрунтоване. Щодо правила  $(p \vee q) \approx q$ , то можна визначити імовірність істинності висновку (див. вище).

У проаналізованому прикладі правило виведення  $(p \vee q) \approx q$  ґрунтоване на властивостях однієї із шістнадцяти булевих функцій. Водночас можливі складніші поєднання засновків, вилучивши один з яких отримаємо більше однієї двоаргументної булевої функції. У таких випадках задачу легко розв'язати шляхом аналогічним до того, який було описано для двоаргументних булевих функцій. Поєднавши засновки (вислови, наявні в аналізованому тексті) кон'юнкцією, потрібно побудувати таблицю істинності отриманої формули і для тих значень, коли формула набуває значення „істинно“ з'ясувати значення істинності, яких може набувати кожен із аргументів. Може бути використаний і метод приведення до досконалої диз'юнктивної нормальної форми, і метод аналітичних таблиць.

Описаний формальний апарат не є методом формулювання якісно нових висловів, тобто якісно нових знань. Однак він дає змогу виявляти в системі висловів

такі, про які не зафіксовано однозначно ні те, що вони є істинними, ні те, що вони є хибними. Це дає змогу формулювати припущення про фактичну істинність тих висловів, які логічно можуть бути істинними. Отже, підхід, запропонований у даній статті, може бути використаний для формулювання припущень як у процесі практично орієнтованої, так і в процесі теоретичної пізнавальної діяльності.

Узагальнюючи підхід до формулювання припущень, описаний у цій статті, важливо зазначити таке: гіпотези наявні там, де є неповнота інформації, що можна тлумачити як неповноту засновків. Отже, для створення правил формулювання гіпотез потрібно: 1) виявити правила, необхідні для однозначного висновку; 2) вилучаючи як невідомі окремі частини засновків у цих правилах, отримаємо правила ймовірнісних виводів.

1. Бочвар Д. А. Об одном трехзначном исчислении и его применении к анализу парадоксов классического функционального исчисления // Математический сборник. – 1938. – Т.4. – №2. – С. 287–308.
2. Ивин А. А., Никифоров А. Л. Словарь по логике. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. – 384 с.
3. Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. – М.: Наука, 1975. – 720 с.
4. Костюк В. М. Підтвердження та вибір гіпотези в науковому дослідженні. К.: Вид-во КДУ, 1973. – 176 с.
5. Łukasiewicz J. O logice trójwartościowej // Ruch Filozoficzny. – 1920. – Т.5. – S. 170–171.
6. Post E. Introduction to a General Theory of Elementary Propositions // American Journal of Mathematics. – 1921. – Vol.43. – N 3. – P. 163–185.
7. Rescher N. Plausible Reasoning. An Introduction to the Theory and Practice of Plausibilistic Inference. – Assen - Amsterdam: Van Gorcum & Comp. B.V., 1976. –124 p.

**PROBABILISTIC LOGIC WITH TWO VALUES OF ARGUMENTS  
AND ENDLESS AMOUNT OF VALUES OF FUNCTIONS**

**Ihor Dutsyak**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000, Ukraine,  
kafilos@franko.lviv.ua*

Method of formulation of determination rules for two-meaning proposition logic in case when logical probability of conclusion is less than 100% was given. Generalisation of principles of construction of rules of supposition formulation due to different logical theories was formulated.

*Key words: proposition logic, determination rules, logical probability of true conclusion, hypothesis.*

*Стаття надійшла до редколегії 12.03.2005*

*Прийнята до друку 24.09.2005*

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 271.2-1(477) "17/18"

ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКО-  
БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ XVII-XVIII ст.

Валерій Стеценко

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто особливості філософських засад українського богослов'я XVII–XVIII ст. Проаналізовано тенденцію відходу тогочасної православної філософської думки в Україні від попередньої ортодоксально-візантійської традиції християнізованого неоплатонізму – ареопагітизму в напрямку переорієнтації на західноєвропейську схоластику, неосхоластику та філософський раціоналізм Нового часу.

*Ключові слова: філософська теологія, раціоналізм, схоластика, неосхоластика, пантеїзм, деїзм.*

Суттєвою особливістю розвитку української академічної філософії (професійної філософії у Києво-Могилянській колегії-академії) першої половини XVII ст. та кінця XVII –першої половини XVIII ст. було, як одностайно відзначається у вітчизняній дослідницькій літературі, те, що вона знаходилась у постійному зв'язку із загальним розвитком європейської філософії (включно із середньовічними впливами на неї раціоналістичного східного, арабо-мусульманського перипатетизму-аверроїзму), а тому у філософських творах і лекційних курсах професорів Києво-Могилянської колегії (академії) знайшли свій вияв й оригінальний розвиток багато ідей із класичної філософської спадщини античного минулого, раціоналістичної західноєвропейської філософії як попереднього (середньовічного та ренесансно-реформаційного), так і сучасного їм періоду Нового часу [1, с. 81–86; 4, с. 65–229; 8, с. 15; 18, с. 85–108; 21; 22; 23, с. 206–207].

Зрозуміло і те, що, виходячи зі своєї православної конфесійної належності й відповідної релігійно-богословської орієнтації, академіки (професори філософії Києво-Могилянської колегії (академії)) у своїх творах і лекційних курсах із філософії говорили про боротьбу проти поширення в Україні теологічних вчень католицизму й, почасти, протестантизму і створювали свої філософсько-теологічні вчення, передусім для теоретичного обґрунтування православ'я – філософської

апологетики догматів православного віровчення та положень православного богослов'я [1, с. 81].

Еволюція цих філософських засад українського православного богослов'я засвідчує помітну специфіку філософського обґрунтування його основних положень та самобутність філософської інтерпретації традиційної теологічної проблематики у вітчизняній академічній, а згодом і просвітницькій філософії, відповідно, у XVII – першій половині XVIII ст. і другій половині XVIII ст., насамперед започаткованої ще в середньовіччі проблеми “людина-Бог”, з її головною ідеєю – ідеєю Бога та проблемою Його пізнання – богопізнання, існування різноманітних тенденцій та концептуальний плюралізм у тогочасній філософсько-богословській думці в Україні. Зокрема, як підкреслюється в сучасних дослідженнях, відмінною особливістю цього періоду її розвитку є те, що всі теологічні проблеми вирішуються нею за допомогою формально-логічних міркувань, піддаються експлікації (аналізу) з позицій розуму, а її теологічні системи дедалі більше наповнювались раціоналістичним змістом [18, с. 90].

Не дивно, що такі цікаві особливості еволюції української філософії впродовж XVII–XVIII ст. (академічної XVII – першої половини XVIII ст. та просвітницької другої половини XVIII ст.), включно з її православною філософською теологією, привертати й привертають увагу багатьох вітчизняних дослідників, зокрема, стали предметом висвітлення в працях загального характеру таких філософів, як Д. Чижевський, І. Мірчук, В. Горський, М. Кашуба, І. Огородник, В. Огородник, М. Русин, В. Чуйко та ін. [1, 3, 5, 9, 14, 15, 24].

Процес розвитку української академічної філософської думки XVII – пер. пол. XVIII ст. глибоко проаналізований і узагальнений (зокрема, на матеріалах логіки, гносеології, натурфілософії, етики і метафізики) у фундаментальних працях В. Нічик, І. Захари, Я. Стратій, В. Литвинова, В. Андрушко, М. Кашуби, І. Паславського, В. Овсійчука, М. Роговича, О. Матковської [2, 4, 10, 21, 23]. Ці автори, а також А. Пашук, Г. Нудьга, Є. Гринів, Н. Козачишин, О. Матюхіна та інші висвітлили й окремі проблеми розвитку української філософської думки впродовж XVII–XVIII ст., дали характеристику внеску окремих персоналій у цей творчий процес [6, 7, 8, 11, 12, 13, 16, 17, 19, 20, 22]. Зокрема, об'єктом експлікації в сучасній вітчизняній філософській думці стали такі аспекти еволюції змісту філософської думки в Україні впродовж XVII–XVIII ст, як, наприклад, проблема людини та її зв'язок з теологічною проблемою “людина-Бог” у філософії діячів Києво-Могилянської академії XVII – першої половини XVIII ст. та просвітницькій філософії другої половини XVIII ст. її вихованця Г. Сковороди, що розглянуті у спеціальній розвідці М. Кашуби, І. Захари, О. Матковської, В. Любашенко, Н. Попової [18].

Дослідження вищезгаданих авторів виявляють загальні закономірності прискороного розвитку вітчизняної філософської думки у XVII–XVIII ст., показують

прагнення прогресивних українських мислителів того часу за короткий час засвоїти вікові надбання західноєвропейської філософії, а також досягнення природничонаукової думки Нового часу, і створити власну, оригінальну філософську традицію та наукову основу для розвитку вітчизняної філософії й теології Нового часу [23, с. 207].

У свою чергу, це дозволяє у нашому дослідженні прослідкувати, як саме особливості перехідного характеру української академічної філософії XVII – першої половини XVIII ст. вплинули на складання тогочасних філософських засад вітчизняного богослов'я в її межах, тобто на еволюцію такої форми філософії у Києво-Могилянській колегії (академії), яку І. Захара визначає як “духовно-академічна філософія” [4, с. 227].

Безумовно, у складанні перехідного характеру української професійної філософської думки XVII – першої половини XVIII ст. та притаманної їй раціоналістичної тенденції не обійшлося без зовнішніх впливів. Достатньо нагадати, що українська молодь, яка в XVI–XVII ст. масово здобувала освіту за кордоном у відомих західноєвропейських університетах (багато “русинів”, як називали в Європі українців, зустрічаємо в списках Болонського, Падуанського, Краківського, Празького, Віттенберзького, Лейденського, Лейпцизького університетів), знайомилась там із передовими досягненнями філософії свого часу, а повертаючись додому, сприяла поширенню та утвердженню на Батьківщині як схоластичних, так і ренесансно-гуманістичних та раціоналістично-просвітницьких ідей, притаманних цій філософії [8, с. 5; 13, с. 315–320]. Ось чому на розвиток філософської думки в Україні, починаючи з XVII ст., значний вплив мала саме західноєвропейська раціоналістична філософія того часу.

Вже напр. XVI – поч. XVII ст. у православних братських школах широко вивчались не лише твори візантійських богословів і філософів, античних філософів Аристотеля, Платона, Сенеки, але й – італійських гуманістів: Франческо Петрарки, Лоренцо Валла, Марсіліо Фічіно та ін. У бібліотеках братств натрапляємо також на твори середньовічного послідовника Аристотеля – Авіцени (Ібн Сіні), з'являються там згодом і твори Ф. Бекона, Дж. Локка, Б. Спінози та інших європейських мислителів епохи Раціоналізму (XVII ст.) Нового часу [8, с.5].

Все це доводить, що українські мислителі вже наприкінці XVI – початку XVII ст. були добре обізнані з досягненнями європейської й загалом світової філософії як минулого, так і сучасності, що впливало на формування їх поглядів, способи висвітлення і філософських, і теологічних проблем. Але вони не тільки засвоїли, але й зуміли творчо використати надбання європейської та світової філософської думки в умовах України й започаткувати цим наступні й розвиток української філософії у XVII–XVIII ст. з притаманними їй оригінальними особливостями [8, с. 5].

Насамперед це стосується поширення і використання у філософії України схоластичного раціоналізму. В Україні західноєвропейська схоластика розповсюджувалася з другої половини XVI ст. в єзуїтських колегіях (колегіумах) та серед українських вихованців єзуїтських академій (Віленської, Замойської), почасти, в протестантських школах та “академіях” при культурно-освітніх центрах протестантизму на українських землях (в католицьких “латинських” школах окремі її елементи у спрощеній, елементарній формі викладалися вже з XV ст.), а на початку XVII ст. – у православному середовищі братських шкіл, насамперед зусиллями тих, хто ознайомився з нею під час навчання в західноєвропейських навчальних закладах – переважно католицьких і, зокрема, протестантських університетах [1, с. 81].

Саме в цей період провідним осередком філософської й водночас філософсько-богословської думки в Україні у XVII-XVIII ст. стає Києво-Могилянська колегія (з 1701 р. – академія), викладачі якої розпочали розвиток професійної української філософії. Тому цілком логічним є той факт, що початком складання такого перехідного характеру філософствування у Київській колегії (академії) стало поширення в ньому середньовічного схоластичного раціоналізму, що спирався на християнізовану спадщину Аристотеля – “лінію Аристотеля” у філософії. Така рецепція ідей схоластичного раціоналізму (тобто, схоластичного аристотелізму) на власне український ґрунт відбувалась за посередництва тієї філософської та теологічної думки, яка знайшла своє відображення в лекційних курсах професорів Києво-Могилянської колегії (академії), що була першим в Україні вищим навчальним закладом західноєвропейського типу [18, с. 89].

Не дивно, що саме Києво-Могилянська колегія (академія) з часу свого заснування у 1632 р. стає і центром поширення схоластичного раціоналізму в українській православній філософській і навіть богословській думці. По суті, вся вітчизняна академічна філософія пер. пол. XVII ст. і кін. XVII ст. – пер. пол. XVIII ст. пов’язана із західноєвропейською схоластичною традицією [4, с. 65]. Це об’єктивно зумовлювалося потребою раціонального обґрунтування православного богослов’я в його протидії інвазії в Україні вже раціоналізованої у середньовіччі за допомогою християнізованого аристотелізму (схоластики номіналістів-перипатетиків, аверроїстів і томізму) католицької теології, яка, до того ж, (як і протестантська теологія) продовжувала удосконалювати свою раціоналізацію (раціоналістично-гуманістична та пантеїстична філософія епохи Ренесансу, протестантська та католицька неосхоластика доби Реформації і Контрреформації та Нового часу).

Враховуючи це, професори філософії Києво-Могилянської колегії (академії) з успіхом використовували філософське надбання аристотелізму та запозичені у своїх конфесійних опонентів його християнізовані версії у формі західноєвропейської схоластики і неосхоластики для раціоналізації православного богослов’я і

православної філософської теології (православної філософії), що й знайшло своє відображення в їхніх академічних лекційних курсах із філософії. Тому не випадково, що з врахуванням згаданих обставин, а надто під загальним впливом розвитку раціоналістичної тенденції – “лінії Аристотеля” у світовій і європейській, передусім західноєвропейській, філософії вивчення Аристотеля та його середньовічно-схоластичних переробок – західнохристиянської, католицької (починаючи з Боеція і продовжуючи Томою Аквінським та іншими) й, почасти, східнохристиянської, візантійсько-православної (в Іоана Дамаскіна, Михайла Псела, Іоана Італа), а також його східної, арабо-мусульманської інтерпретації стало однією з провідних тем у викладанні філософії в Києво-Могилянській колегії (академії). Постійно робилися звернення до середньовічних філософів-послідовників аристотелізму (перипатетизму): східних перипатетиків – Авіцени (Ібн Сіні), Аверроеса (Ібн Рушда) та західнохристиянських (католицьких) схоластів-номіналістів, аверроїстів – Іоана Дунс Скотта, Вільяма Оккама [1, с. 80–86; 21].

У свою чергу, звернення до схоластичної проблематики та схоластичного раціоналізму заклало ґрунт для переосмислення духовних надбань Середньовіччя (а серед них і богословської спадщини ортодоксального православ'я) на підставі нових ідей, запозичених із схоластики з характерним для неї раціоналістичним переосмисленням традиційної теологічної проблеми “людина-Бог” та її складових питань про богопізнання (пізнання ідеї Бога), створення Богом світу і людини, їх співвідношення, про світ “тварний” і “нетварний”, про душу, природу раю і пекла тощо. Ось чому, не в останню чергу, і під впливом вищезгаданої обставини всі ці питання у філософських лекційних курсах більшості професорів Києво-Могилянської колегії (академії) XVII–XVIII ст. вирішуються за допомогою формально-логічних міркувань, піддаються аналізу з позицій розуму. Цьому, безумовно, сприяло і те, що теологічні проблеми розглядалися академіками в межах окремих розділів (логіки, гносеології, натурфілософії, метафізики, етики) їх лекційних курсів з філософії та у взаємозв'язку з їх проблематикою [1, с. 81; 4, с. 65–229; 18, с. 90–108; 21; 22; 23, с.206–283].

Значною мірою завдяки цьому, орієнтуючись переважно на західноєвропейську теологічну вченість і філософію, вчені Києво-Могилянської колегії (академії) поступово долали відсталість і консерватизм старої, ортодоксально-візантійської православної думки та її традицій, пануючих у вітчизняній православній теології та філософії [18, с. 89]. Тому, як відзначають сучасні українські дослідники, саме завдяки орієнтації вчених Києво-Могилянської колегії (академії) на західноєвропейську схоластику та використанню ними її раціоналізму у своїх лекційних курсах з філософії і, певною мірою, теології у XVII – першій половині XVIII ст. значно прискорюється поступовий відхід української філософсько-богословської думки від попередньої, ортодоксально-візантійської православної богословсько-філософської традиції (з її, значною мірою, ірраціонально-містифікованим підхо-

дом до розгляду світоглядних проблем, зокрема проблеми “людина-Бог”, її головної ідеї – ідеї Бога та проблеми Його пізнання – богопізнання) і наближення до більш раціоналістичної західноєвропейської філософії та теології [ 2; 4, с. 225–229; 10; 11; 14, с. 91–115, 204–251; 16; 21; 22; 23, с. 206–207].

Через всі ці обставини свого часу лекційні курси філософії у Києво-Могилянській колегії (академії) тлумачилися як переважно схоластичні. Однак сучасні дослідження стану їх викладання, видання перекладів таких курсів українською мовою свідчать про далеко не схоластичний, а значно вищий рівень викладання цього предмету київськими академіками [4, 5, 6, 8, 10, 12, 16, 18, 19, 21, 22, 23].

Звичайно, в XVII ст., виходячи з вимог національно-визвольної боротьби в Україні, діячі Києво-Могилянського колегіуму насамперед прагнули за допомогою схоластичного раціоналізму дати філософське обґрунтування православ'ю, розробити і викласти його як раціонально обґрунтоване богословське вчення, і в такому раціоналізованому вигляді протиставити католицькій теології. А в XVIII ст., вже в академії, не меншої ваги набирало завдання підготовки освічених фахівців для провідних державних і церковних посад, в чому теж неабияку роль відіграла схоластична вченість.

Але філософія у Києво-Могилянській колегії (академії) не зводилась лише до схоластики. У її викладанні широко використовувались твори античних філософів, провідних європейських мислителів середньовіччя, епохи Відродження, доби Реформації і Нового часу [1, с.81-86; 4, с.65-229; 5, с.149-199; 8, с.16; 10; 11; 21; 22]. Тут вивчалися не тільки богословські курси томізму і твори Аристотеля, а й твори Платона (що залишалося традиційним для православної філософії) та інших античних і середньовічних філософів (знову ж таки, насамперед, популярних у межах православної філософської традиції). Зокрема, з цією метою широко використовувалася спадщина неоплатоніків, як пізньоантичних (Амонія Саккаса, Плотіна, Порфирія, Прокла), так і ранньосередньовічних (Августина Блаженного). Водночас значною популярністю серед академіків користувалися також стоїки, особливо їх концепція про двонатурність суцього та їх логіка [1, с. 81]. Як відомо, в античні часи саме в школах стоїків логіці відводилась чільна роль. Вважається, що і сам термін “логіка” у філософській обіг уперше ввів Зенон Кітійський. Стоїки стверджували, що не може бути філософії без логіки – алогічної філософії. Саме в логіці вони мали великі заслуги, і після Аристотеля чи не найбільше розвивали формальну логіку [4, с. 65–66].

Популярними у філософських курсах Києво-Могилянської колегії (академії) були також твори таких світочів епохи Відродження, як ідейного предтечі Реформації Еразма Роттердамського з його концепцією “християнського гуманізму” та педагога-гуманіста Яна Амоса Коменського, згодом філософські трактати Р. Декарта, Б. Спінози, системи М. Коперника та Г. Галілея [1, с. 81; 4, с.133-229; 5, с.

149-199; 8, с.5; 10; 11;14, с. 204-251; 21; 22; 23, с. 206-283]. Недаремно відомий німецький історик, академік Е. Вінтер пише, що в Київській колегії (академії) “пізній гуманізм подає руку ранньому Просвітництву” [8, с.16].

Ось чому, підсумовуючи плюралізм такого філософствування, вже на початку XVIII ст., за свідченням Т. Прокоповича, схоластичні мудрування розглядаються як пройдений етап у житті Київської академії. Зокрема, серед учених академії, які багато в чому відійшли від схоластики, сучасні дослідники називають Х. Чарнуцького, А. Дубнівича, І. Левицького, Ф. Лопатинського [1, с. 81].

Цьому сприяла, як стверджують сучасні українські дослідження, та обставина, що професори Києво-Могилянської колегії (академії), як і їх католицькі та протестантські колеги з навчальних закладів Західної Європи, віддаючи данину схоластичному аристотелізму, постійно брали до уваги розвиток філософської думки в межах секуляризованої (світської, неконфесійної) філософії доби Відродження, Реформації та Нового часу [4, с. 226]. Тому, безумовно, на тогочасну вітчизняну академічну філософію не могли не вплинути ренесансно-реформаційні (гуманістичні та пантеїстичні) ідеї, а також філософські ідеї епохи Раціоналізму XVII ст. – емпіризму Ф. Бекона та сенсуалізму його послідовників, деїзму Р. Декарта та моністичного пантеїзму Б. Спінози, тісно пов’язані з розвитком природознавства доби Відродження (коперніканством) та Нового часу (науковою революцією XVII ст.).

Слід також враховувати, що в цей час на загальному характері європейської релігійної філософії відчутно позначилась відновлена в ході католицької Контрреформації в Іспанії та Португалії так звана “друга схоластика”, тобто – неосхоластика. В цих країнах складається широка мережа різних філософських шкіл (шкіл конфесійної католицької філософії) при навчальних закладах, що поділялися на два напрямки: містичний та раціональний. Серед шкіл раціонального напрямку особливий вплив на академічну філософію (тобто професійну філософію у вищих навчальних закладах) справляли коїмбрійська та комплютенська школи, репрезентанти яких відзначались широкою ерудицією, глибокою вченістю, чітким логічним стилем викладу матеріалу. Відроджена ними схоластика (неосхоластика) відзначалася (на відміну від старої, традиційної схоластики) простотою і ясністю понять та категорій, намаганням йти в ногу з часом (тобто, враховуючи здобутки тогочасної філософії і науки), бути корисною для розвитку філософського знання. Одним із найбільших католицьких авторитетів цієї “другої схоластики” був Франциск Суарес, якому вдалося гармонійно поєднати схоластичний аристотелізм із концептами секуляризованої філософії Нового часу. Надзвичайно високий авторитет Ф. Суареса визнавали, використовуючи і розвиваючи його ідеї, навіть такі видатні філософи Нового часу, як Френсіс Бекон, Рене Декарт, Гуго Гроцій та ін. [4, с. 226–227].

Значною мірою, і завдяки філософії Ф. Суареса “друга схоластика” (неосхоластика) мала великий вплив на розвиток тогочасної духовно-академічної філософії (тобто філософсько-богословської думки, або філософської теології в межах академічної філософії) спочатку в Західній, а згодом у Східній Європі (включно з Україною). Відмінною особливістю неосхоластики було те, що ця релігійна філософія розвивалась паралельно зі світською (секуляризованою) філософією Нового часу. Тому вона, безумовно, враховувала досягнення сучасної їй секуляризованої науки та філософії, не поступаючись, звичайно, при цьому своїми принципами. Ось чому і ця духовно-академічна філософія (використання неосхоластики в академічній філософській теології) також сприяла розвитку філософського знання у всіх країнах Європи. Зокрема, за визначенням І. Захари, філософські твори, за якими читались курси лекцій у Києво-Могилянській колегії (академії), є, по суті, українським варіантом “другої схоластики”. Вони розроблялись у тому ж ключі, що й академічна філософія, загалом, та філософська теологія в її межах, зокрема, в духовних і світських вищих навчальних закладах Західної Європи [4, с. 227].

Отже, підсумовує І. Захара, коли йдеться про професійну (академічну) філософію в Україні у XVII – першій половині XVIII ст., то мається на увазі раціональна течія релігійної філософії (філософської теології), яка існує одночасно із секуляризованою філософією Нового часу. Ці обидві течії не ізольовані одна від одної, як і в західноєвропейській філософії, де раціональна релігійна філософія (філософська теологія) бере до уваги все те нове, що з’являється у секуляризованій філософії, а остання – не ігнорує того, що викликає у неї інтерес в розвитку духовно-академічної філософії (академічної філософської теології). При такому взаємовпливові, взаємозбагаченні спостерігається розвиток обидвох філософських течій, що цілком стосується й української академічної філософії XVII – першої половини XVIII ст. [4, с. 227].

Звідси цілком закономірною виглядає об’єктивна зумовленість відходу вітчизняної духовно-академічної філософії (православної філософсько-богословської думки в межах української академічної філософії) XVII – першої половини XVIII ст. від попередньої ортодоксально-візантійської традиції християнізованого неоплатонізму – ареопагітизму в напрямку переорієнтації на раціоналізм західноєвропейської схоластики, неосхоластики (“другої схоластики”) та секуляризованої (неконфесійної) філософії Нового часу.

1. Від витоків до середини XIX століття: Короткий довідник з історії філософії / Під ред. Т.Д. Пікашової та В.Л. Чуйка. – К.: МАУП, 1997. – 152 с.
2. Від Вишенського до Сковороди / За ред. В.М. Нічик. – К.: Наук. думка, 1972. – 143 с.
3. Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій. – К.: Наук. думка, 1996. – 286 с.

4. Захара І.С. Академічна філософія України (XVII – I пол. XVIII ст.). – Л.: Вид-во ЛНУ імені Івана Франка, 2000. – 239 с.
5. Історія української філософії: Хрестоматія / Упорядник М.В. Кашуба. – Л.: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 356 с.
6. Кашуба М.В. Георгій Кониський – світогляд та віхи життя. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1999. – 228 с.
7. Кашуба М.В. З історії боротьби проти унії XVII–XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1976. – 171 с.
8. Козачишин Н.М., Матюхіна О.А. Філософська і суспільно-політична думка на Україні у XVII ст. Текст лекції з курсу філософії для студентів всіх форм навчання. – Л.: ЛПІ, 1992. – 21 с.
9. Мірчук І. Історія української філософії // Енциклопедія українознавства. – К.: Наук. думка, 1995. – С. 128-216.
10. Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. – К.: Наук. думка, 1978. – 298 с.
11. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – К.: Наук. думка, 1990. – 384 с.
12. Ничик В.М. Феофан Прокопович. – М.: Мысль, 1977. – 192 с.
13. Нудьга Г. Українські студенти в університетах Європи XIV–XVIII ст. // Український календар. – Варшава, 1968. – С. 315-320.
14. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. – К.: Вища шк.: Тов-во “Знання”, КОО, 1999. – 543 с.
15. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К.: Либідь, 1997. – 328 с.
16. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. – К.: Наук. думка, 1984. – 128 с.
17. Пашук А. Проблема “истиннаго человека” у філософській концепції Григорія Сковороди // ЗНТШ. – Львів, 1991. – Т. ССХХІІ. – С. 181-200.
18. Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. / Відп. ред. М.В. Кашуба. – Л.: Логос, 1998. – 239 с.
19. Рогович М.Д. Мироззрение М. Козачинского и его место в истории отечественной философской мысли первой половины XVIII в.: Автореф. дис. ... канд филос. наук. – К., 1978. – 21 с.
20. Рогович М.Д. Світські мотиви в творчості Ф. Прокоповича і А. Кантеміра // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації: Зб. наук. праць / АН УРСР. Ін-т сусп. наук. – К.: Наук. думка, 1991. – С. 158-170.
21. Стратій Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – К.: Наук. думка, 1982. – 347 с.
22. Стратій Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. – К.: Наук. думка, 1979. – 208 с.
23. Філософія Відродження на Україні / Відп. ред. М.В. Кашуба. – К.: Наук. думка, 1990. – 336 с.
24. Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен, 1983. – 175 с.

**PECULIARITIES OF UKRAINIAN PHILOSOPHICAL  
THEOLOGICAL THOUGHT OF THE 17th AND 18th C.C.**

**Valeriy Stetsenko**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1,  
L'viv, 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

The peculiarities of philosophical fundamentals of the Ukrainian theology of the 17th and 18th centuries have been considered. The tendency of the Ukrainian Orthodox philosophical thought of the time to a retreat from the existing Orthodox-Byzantine tradition of Christian neo-Platonism and Areopagitism in the direction of reorientation to the West-European scholasticism, neo-scholasticism and philosophical rationalism of the modern time has been analysed.

*Key words: philosophical theology, rationalism, scholasticism, neo-scholasticism, pantheism, deism.*

*Стаття надійшла до редколегії 9.02.2006  
Прийнята до друку 20.03.2006*

УДК 130.2:323.1"15/16" (477)

**КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ УКРАЇНСЬКОГО  
НАЦІОГЕНЕЗУ  
(XVI–ПЕРША ПОЛОВИНА XVII СТ.)**

**Олег Мальчевський**

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, kafilos @ franko. lviv.ua*

Досліджено вплив культурних факторів на процес українського націогенезу в XVI – першій половині XVII ст. Проаналізовано “східну” модель українського націогенезу. Розкрито роль українських національно-культурних інституцій у формуванні національної ідеології.

*Ключові слова: нація, націогенез, національна еліта, козацтво, православ'я.*

Питання націогенезу, його хронологічних меж залишається доволі складним. Не дивно, що в науковій літературі існують різні погляди на це питання.

Філософські репрезентанти німецького романтизму, зокрема М. Фіхте, ідеї якого справили помітний вплив на розвиток поглядів “теоретиків нації” у XIX ст., фактично виходили з того, що нації є споконвічними духовними утвореннями і що змінюється лише ступінь їхнього самоусвідомлення [2, с. 149].

Однак більшість сучасних вчених говорить про виникнення націй (йдеться про “модерні” чи “новочасні” нації) у порівняно недавні часи. Націю як явище новітньої історії розглядають такі вчені, як Г. Кон, К. Дойч, Б. Шейфер, Д. Армстронг, Е. Сміт, Е. Гелнер, Л. Грінфельд, М. Грох та інші. Націогенез вони пов'язують із руйнуванням т.зв. “аграрного суспільства”, становленням економіки, зорієнтованої на ринок, та централізованих держав із розвинутими бюрократичними інституціями. В античні часи та епоху середньовіччя, вважає Е. Сміт, не існувало умов, що породжували б нації. Відмінності між доновітніми й новітніми колективними культурними ідентичностями настільки великі, що їх не можна укласти в єдину концепцію нації. Масові “громадянські нації” могли виникнути тільки в добу індустріалізму та формування демократичних суспільств [8, с.51–78].

І. Лисяк-Рудницький, який чимало уваги приділив питанню українського націостановлення, дотримувався думки, що “важливіші європейські нації сформувалися після перелому першого й другого тисячоліття н.е.”, а в часи “хрестових походів ряд національних колективів – французи, німці англійці, кастилійці (іспанці) – зарисовується вже зовсім виразно”. Стосовно українського націогене-

зу, то він так малює його картину: “Початків формування української нації треба шукати щойно в Київській Русі (чи, точніше, в період розпаду Київської держави), себто набагато століть після формування українського народнього (етнічного) колективу. Але нація, що викристалізувалася в Галицько-Волинському королівстві та Великому князівстві Литовському, загигає після Люблінської унії. Вдруге бачимо це явище в нашій історії на переломі XVIII та XIX століть, після ліквідації автономних установ козацької України. Себто українська нація вже двічі вмирала й двічі віднароджувалася наново” [6, с. 16–18].

Дослідники схильні відрізнити “західну” й “східну” моделі націогенезу. Перша була реалізована переважно у західноєвропейському регіоні, а до її компонентів варто віднести історичну територію, політико-юридичну спільноту, політико-юридичну рівність членів, спільну громадянську культуру та ідеологію. Творення націй за такою моделлю відбувалося в результаті адміністративних, економічних та культурних змін (своєрідних “революцій”).

Цей процес значною мірою здійснювався “згори”, при сприянні інститутів державної влади. Е. Сміт так малює “класичний” генезис західноєвропейських націй: “Саме внаслідок...трьох революцій – адміністративної, економічної та культурної – до складу домінантної латеральної етнічної культури завдяки діяльності бюрократичної держави були інкорпоровані окремі віддалені регіони з їхніми етнічними групами, а також середні і нижчі класи”. Дослідник вважає, що цей процес відбувався шляхом енергійного політичного згуртування, яке переважно здійснювалося через загальнодержавну систему народної освіти. Проте цьому “довгі роки передувало поступове поширення аристократичної етнічної культури та її перетворення на справді національну культуру – таку, що була водночас і громадянська, й етнічна, єдина для всіх суспільних верств [8, с. 69]. Тобто формувалася єдина для нації культура, котру ми, як правило, іменуємо національною культурою.

У “східній” моделі творення нації, батьківщиною якої була Центральна та Східна Європа, визначальною рисою є акцентція на спільності походження та єдності рідної культури. Нації “східної” моделі, як правило, формуються “знизу” шляхом народної, етнічно-культурної мобілізації, часто руху-протесту проти іноземного поневолення.

Можна виділити три основні стадії цього процесу (за концепцією чеського історика і політолога М. Гроха [1, с. 32]).

1. Поява групи культурних діячів, які, апелюючи до традицій, творять національну ідеологію (правда, не стільки в політичному аспекті, скільки в аспекті культурному) (Фаза А).

2. Поширення цими національно орієнтованими культурними діячами своєї ідеології. Для здійснення цього завдання виникають пропагандистські інституції

(національні школи, культурні осередки, видавництва тощо). Саме на цій стадії відбувається формування масової національної свідомості (Фаза В).

3. Перехід національного руху на політичний рівень. Сам же він трансформується з руху за політичне самовизначення в рух за самовизначення політичне (Фаза С).

Націогенез українців відбувався (в XVI – першій половині XVII ст.) як реалізація “східної” моделі. Це значною мірою зумовлювалося відсутністю до недавнього часу в них повноцінних державних інституцій, хоча й існували в певні періоди можливості націотворення відповідно до “західної” моделі. Такі можливості були і в XVI – першій половині XVII ст.

Саме в XVI–XVII ст. у Європі спостерігалася тенденція до творення монархами постійних армій, а також сильних державно-бюрократичних структур, що дозволяло їм значно обмежити сфери впливу регіональних аристократичних еліт. Останні, в свою чергу, чинили опір, іноді піднімалися на антироялістські повстання. У XVII ст. хвиля таких повстань прокотилася у багатьох європейських країнах (т. зв. “криза XVII століття”).

У Речі Посполитій антироялістські тенденції серед родової аристократії теж давали про себе знати в той час. Вони, зокрема, знайшли свій вираз у рокоші М. Збжидовського (1607–1608), в якому взяли участь й представники української регіональної еліти. Якби останні спромоглися на самостійний антироялістський виступ, віднайшовши для себе вождя-монарха (такі прецеденти мали місце під час “кризи XVII ст.”), могло б постати питання про незалежність українських земель й утворення суверенної держави. При існуванні такої ситуації формування української нації могло б здійснюватися шляхом реалізації “західної” моделі.

Проте українська регіональна еліта не спромоглася на таку акцію. На це існували серйозні причини.

По-перше, з початку XVII ст. спостерігалась деградація, а то й фізичне вимирання української князівської еліти. Зникають роди Острозьких, остання представниця яких померла в 1654 р., Корецьких (1651), Ружинських (ймовірно, до середини XVII ст.), Заславських (1673), Збараських (1631), Порицьких (1633), Пронських (30-ті рр. XVII ст.) [13, с. 96].

По-друге, і українська князівська чолівка, і родова знать у зазначений період виявилися розколотими за конфесійним принципом (серед них, окрім православних, були й католики, й уніати, й протестанти).

По-третє, значну частину своїх сил українська регіональна еліта змушена була зосереджувати на боротьбі з турками й татарами. І в цьому випадку вона була зацікавлена в підтримці з боку королів Речі Посполитої, які намагалися в очах європейців створити собі імідж захисників християнства від мусульманської загрози.

По-четверте, серйозним політичним конкурентом для української регіональної еліти у кінці XVI–першій половині XVII ст. стає не стільки королівська

влада Речі Посполитої (до речі, сильно ослаблена магнатами й шляхтою), скільки козацтво, яке все рішучіше виходить на військово-політичну арену.

Те, що домінуючим елементом у формуванні “козацької” нації було переважно однорідне в культурно-етнічному плані населення з Правобережної України, забезпечувало відносно єдність “старої” української нації з “новою”.

Важливим чинником цієї єдності виступав також чинник духовно-культурний, коріння якого сягало ще часів Київської Русі. Йдеться про православну “руську” релігію, пов’язані з нею культурні цінності, давньоруські традиції, що знаходили вияв і в побутових, і в правових та політичних відносинах, “історичну пам’ять”, усвідомлення свого давньоруського походження тощо.

В умовах колонізації XVI–XVII ст. старокиївський спадок був далеко не останнім фактором протидії цьому процесові й об’єктивно служив націогенезу українців. “...фатальна політика Польщі, вже по т.зв.Люблінській Унії (1569), - відзначав С. Маланюк, - при всій завзятості її, при всій блискучості й спокусливості її культури, не була в силі перебороти й згасити старокиївські поклади духа” [7, с.115].

Не дивно, що в часи державницьких змагань “козацької” нації її вожді намагалися поширити свій вплив не лише на Центральну Україну, а й на Західну і навіть на територію сучасної Білорусії. Так, на переговорах з поляками в лютому 1649 р. Б. Хмельницький говорив про Українську державу по Львів, Холм і Галич [4, с. 225–226], а на скликаній Іваном Виговським раді 6 вересня 1658 р. козаки домагалися утворення удільного Руського князівства в складі Белзького, Брацлавського, Волинського, Київського, Подільського, Руського та Чернігівського воеводств, а також Пінського та Мстиславського повітів [9, с. 98–99].

Незважаючи на певні моменти єдності, було чимало такого, що відрізняло “стару” й “нову” українські нації. Різнилися вони в плані соціальної структуризації. “Стара” нація була чітко структурована: мала родову аристократію (князів), численну шляхту, духовенство, селянство, а також міщанство (правда, досить слабе). “Козацька” нація, виступаючи спочатку як суспільний стан, соціально була менш структурована й, відповідно, більш “демократична”.

Спостерігалися й певні відмінності в психологічному плані. Представники “старої” нації виступали переважно як традиціоналісти, маломобільні люди, що міцно “прив’язані” до своєї території. Їм були ближчі цінності “осілого” Заходу. Репрезентанти ж “козацької” нації відрізнялися енергійністю, “неспокійністю”, відносно легко міняли територію, що їх зближало в ряді моментів із кочівниками Сходу.

У цих “націй” виробилися далеко неоднакові культурні (й, відповідно, ідеологічні) орієнтації. “Стара” українська нація орієнтувалася на Захід. Її верхівка освоювала набутки західної культури. Представники ж “козацької” нації виступали як “антизахідники”. І справа не лише в тому, що в їхній культурі було чимало

орієнтальних, зокрема тюркських, елементів. Козаки рішуче протистояли католицькій церкві, відмовлялися йти з нею на компроміс (унію) й, відповідно, захищали православну церкву, яка була орієнтальною редакцією християнства.

“Нова” українська нація виявилася не просто відірваною від “старої”. Між ними доходило до серйозних конфліктів. Чи випадково, що перше велике козацьке повстання, очолене Криштофом Косинським, було спрямоване не стільки проти польської шляхти, скільки проти “рідного” князя Василя-Костянтина Острозького, який де-факто був у той час найвищим репрезентантом “старої” української нації [12, с. 59–65].

І. Франко не безпідставно вважав, що повстання під проводом К. Косинського, а пізніше й С. Наливайка, як і Берестейська церковна унія, внесли розкол в українську націю, привівши до полонізації її соціальної верхівки. “Бунти Косинського і Наливайка, - писав він, - котрі були немовби провіщенням пізнішої Хмельниччини, звернені майже винятково проти південноруських панів, навіть руських за національністю, дали крім інших стимуляв гасло руській шляхті до масового переходу в католицизм” [11, с. 348].

З тих часів українська “стара” й “нова” нації неодноразово опинилися на різних сторонах барикад. Якщо “стара” українська нація, точніше її формотворча еліта, протягом другої половини XVI – першої половини XVII ст. поступово руйнується, то “нова” нація якраз набирає сили. Показовим у цьому плані виявилось зміщення центру культурного життя із західноукраїнських на центральноукраїнські землі, зокрема в Київ, де в 20–30-х рр. XVII ст. сформувався потужний культурний центр.

Біда “старої” української нації полягала в тому, що у відповідний момент націогенезу вона опинилась без потужної еліти, яка взяла б на себе завдання національного державотворення. Вище зазначалося, що репрезентанти цієї еліти, представники князівських родів, почали вигасати й денаціоналізуватися, а українська шляхта, яка не звикла діяти самостійно, після руйнування князівської верхівки так і не змогла стати соціальним лідером нації.

Місце, звільнене верхівкою “старої” української нації, намагалася зайняти “нова” козацька еліта, тим самим руйнуючи (до того ж не безконфліктно) стару українську націю.

У XVII–XVIII ст. формування української нації вже визначалося козацьким середовищем. Не випадково козак стає символом українця, а українців тоді часто іменували козацьким народом. Сформовані в козацькому середовищі національні стереотипи сприяли відмежуванню українців від таких сусідів, як поляки, росіяни і навіть білоруси. Більше того, козацтво навіть вело до розмежування серед самих українців. Тому нинішній (хай навіть доволі умовний) поділ України на Схід і Захід, поділ, власне, не стільки географічний, скільки культурний, політичний, врешті-решт ментальний, має своє коріння в козацькому періоді.

Оскільки діяльність української родової аристократії не призвела до виникнення держави, яка б трансформувалася в національну і, в свою чергу, сприяла націогенезу, а також не створилися умови, які б робили реальним націостановлення “згори”, в Україні націогенез в цілому відбувався шляхом реалізації “східної” моделі (з відповідними фазами А, В, С).

Фаза А. у ХУІ – першій половині ХУІІ ст. в Україні спостерігалась поява когорти інтелектуалів, що творили українську національну ідеологію, а разом з тим виступали й її носіями. Правда, серед них можна виділити кілька категорій – це ренесансно орієнтовані латиномовні й польськомовні автори (як правило, католики), що виявляли ознаки специфічного для них українського патріотизму (С.Оріховський, Й. Верещинський, Я. Щ. Гербуг, С. Пекалід, І. Домбровський та інші); протестантські діячі, які стали на захист української справи (Мотовило, Христофор Філалет, Геласій Діпліц та інші); представники уніатського духовенства, що мали своє бачення національного порятунку України-Русі (І. Потій, М.Смотрицький пізнього періоду та інші); нарешті ціла плеяда православних діячів української культури (Г. Смотрицький, брати Зизанії, І. Вишенський, В.Суразький, Д. Наливайко, І. Борецький, З. Копистенський, І. Копинський, П.Могила та інтелектуали з його оточення, а також М. Смотрицький, К. Сакович, К. Транквіліон-Ставровецький у православний період їхньої творчості та інші). Передусім саме для православних діячів була притаманна орієнтація на місцеві традиції (звідси характерний для них консерватизм, звернення до історичної пам’яті, творення національної міфології тощо).

Фаза В. Поява вищезгаданої когорти інтелектуалів була одним із важливих факторів становлення українських національно-культурних інституцій. Правда, багато з них фундувалося на кошти землевласників-магнатів. Це накладало відбиток на їхню діяльність, вносило аристократичні стереотипи в національну ідеологію й, відповідно, національну свідомість, що в контексті української ситуації, де соціальне лідерство переходило від родової аристократії до козацтва, далеко не завжди мало конструктивний для націогенезу характер.

Важливими українськими національними інституціями в той час стали братства. Братський рух зародився й розвинувся в міщанському середовищі галицького регіону. З особливою силою він виявив себе у Львові. За прикладом Львівського Успенського братства утворилися православні братства у містах та містечках Галичини, Побужжя, Поділля і Білорусії. Братства існували навіть у селах.

Після Берестейської унії, коли виникла необхідність консолідації всіх православних сил, використовуючи досвід міщанських братств, формуються братства на широкій соціальній базі. Це – Київське братство (засноване в 1615 р.), яке об’єднало козаків, шляхтичів, міщан і духовних осіб, а також – Луцьке (засноване 1617 р.), у якому були представлені переважно шляхтичі, міщани й священнослужителі.

Найважливішою українською національною інституцією кінця XVI–початку XVII ст. був Острозький культурний центр. Виник він при значній матеріальній допомозі князя В.-К. Острозького. До складу цього центру належали одна із найбільших і найпродуктивніших друкарень України, школа (академія). Тут склався літературно-науковий гурток, представники якого писали, редагували, видавали твори, які в більшій чи меншій мірі сприяли формуванню в українців національної свідомості. Особливістю вказаного культурного центру був його поліконфесійний характер. В Острозі співпрацювали православні, протестанти і навіть католики.

Діяльність Острозького культурного центру багато в чому залежала від його покровителя. Після смерті останнього він почав занепадати. У певному сенсі естафету Острога підхопив Київ, частково Луцьк зі своїм братством. У Києві в 1020-х рр. XVII ст. витворився свій центр. Важливим його складником була Києво-Печерська лавра. Тут з 1616 р. почала функціонувати друкарня. У той час при підтримці козацтва й шляхти засновується братство, при ньому – школа. За митрополита П. Могили формується колегія, що з часом отримала статус вищого навчального закладу – академії.

Фаза С. У середині XVII ст. можемо говорити про виникнення масового національного руху. Його основною соціальною базою й провідником стає козацтво. Виникнувши спочатку на тодішньому українсько-татарському пограниччі як особливе національне формування, воно стає соціальною базою для українського національного руху першої половини XVII ст., який все більше й більше набирає військово-політичного характеру.

У той час українські інтелектуали, пов'язані з Київським культурним центром, відроджуючи давньоруські традиції, витворили міф про козаків як нащадків старої Русі.

Результатом козацького руху стало створення Української держави Богдана Хмельницького, яка, правда, після його смерті виступала в формі трьох державних утворень – Гетьманщини, Запорізької Січі та Слобідської України. На жаль, всі ці державні утворення не були повноцінними. Можна погодитися з думкою, що козацтво “не змогло (за винятком окремих осіб із його середовища) усвідомити себе повноцінним суб'єктом суспільно-політичних відносин, господарем власної землі, відповідальною за свій народ елітою. Очевидно, що саме це було однією з головних причин трагедії козацької України [5, с. 239].

Говорячи про реалізацію в Україні XVI–XVII ст. “східної” моделі націогенезу, необхідно враховувати релігійні, зокрема конфесійні, фактори. Ця модель передбачала шлях етнічно-культурної мобілізації, в якій релігійний фактор відіграв домінуючу роль, а національна свідомість мала сильний конфесійний аспект [13, с. 17–18].

Домінування релігійного фактора в тогочасному українському націогенезі обумовлювалося також тим, що він не мав сталого суспільного провідника. На цю роль претендували різні соціальні групи – родова знать (переважно представники князівських родів), православна церковна верхівка (митрополити, єпископи, настоятелі великих монастирів) і врешті-решт козацька старшина.

У таких умовах православна церква, що мала кількавікову традицію, виступала для місцевого населення як найвищий авторитет і мала на українських землях найвищу моральну владу. В окремих моментах православна церква перебирала на себе деякі державні функції. Вона й у XVI – першій половині XVII ст. продовжувала користуватися великим впливом, хоча її позиції були значно підірвані наступом католиків, протестантів, Берестейською унією.

Православ'я загалом українці трактували як рідну віру, що відрізняла їх від представників інших етносів (передусім мусульман-татар і поляків-католиків). А після Берестейської унії православний традиціоналізм певним чином сприяв розмежуванню між українцями та білорусами.

Відбулася трансформація православ'я в українську національну релігію – релігію, що сприяла національній консолідації. Цій трансформації значною мірою сприяв союз православного традиціоналістського духовенства з козацтвом, що склався в 10–20-х рр. XVII ст. Козацтво в той час фактично стало провідною соціальною силою українського націогенезу, а православне духовенство надавало цьому процесові релігійно-ідеологічне забезпечення.

Пройшовши надзвичайно складний і важкий шлях формування та становлення протягом понад чотирьох століть, українська нація збереглася як етносоціальна спільність зі сформованою усталеною самосвідомістю своєї ідентичності (спільність історичної долі, психології й характеру, прихильність національним матеріальним та духовним цінностям, національній символіці, національно-екологічні почуття тощо). Всебічний розвиток української нації є головною умовою забезпечення інтеграції всіх структурних етносоціальних компонентів українського суспільства в український народ (українську політичну націю) [10, с. 381]. Тому після здобуття Україною незалежності одним з головних пріоритетів її державної етнополітики стало забезпечення умов для вільного розвитку творчих сил української нації.

1. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К.: Основи, 1993. – 126 с.
2. Касьянов Г. В. Теорії нації та націоналізму. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
3. Кралюк П. М. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці XVI - першої половини XVII ст. – Луцьк: Надстир'я, 1996. – 132 с.
4. Крип'якевич І. П. Богдан Хмельницький. – Львів: Світ, 1990. – 408 с.
5. Леп'явко С. Козацькі війни кінця XVI ст. в Україні. – Чернігів: Товариство “Сіверянська думка”, 1996. – 286 с.

6. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: В 2 т. – К.: Основи, 1994. – Т.1. – 554 с.
7. Маланюк Є. Книга спостережень. – К.: Атіка, 1995. – 236 с.
8. Сміт Е. Д. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – 224 с.
9. Степанков В. С. Гетьманство Івана Виговського: соціально-політична боротьба і проблеми державного будівництва (серпень 1657 - вересень 1659 рр.) // Середньовічна Україна. Зб.наук.праць. – К.: Наук. думка, 1994. – С. 82–104.
10. Україна: утвердження незалежної держави (1991–2001) / Під ред. В. М. Литвина. – К.: Видавничий дім “Альтернатива”, 2001. – 704 с.
11. Франко І. Характеристика руської літератури XVI–XVIII ст. // Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1993. – С. 334–352.
12. Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків: У 3-х т. – Львів: Світ, 1991. – Т.2. – 392 с.
13. Яковенко Н. М. Українська шляхта з кінця XIV ст. до середини XVII ст. Волинь і Центральна Україна. – К.: Наук. думка, 1993. – 416 с.

**CULTUROLOGICAL ASPECTS OF THE UKRAINIAN  
NATIOGENESIS  
(the XVI-th – FIRST HALF of the XVII-th CEN.)**

**Oleh Mal'chevs'kyi**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000, Ukraine, ka-  
filos@franko.lviv.ua*

The article investigates the influence of cultural factors on the process of the Ukrainian natiogenesis in the XVI-th-first half of the XVII-th centuries. The "Eastern" model of the Ukrainian natiogenesis is analysed; besides, special attention is paid to the role of the Ukrainian national-cultural Institutions in the form of national ideology.

*Key words: nation, natiogenesis, national elite, the cossacks, Orthodoxy.*

*Стаття надійшла до редколегії: 27.10.2005*

*Прийнята до друку 26.12.2005*

УДК 1 (091):(477) “8/18”

## ДІЯЛЬНІСТЬ “РУСЬКОЇ ТРІЙЦІ” В РУСЛІ КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Галина Гучко

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Проаналізовано роль “Руської трійці”, яка утверджувала в Галичині гасла національного і культурного відродження, заклала основи громадянських змагань у руслі провідних ідей епохи Романтизму.

*Ключові слова:* “Руська трійця”, Кирило-Мефодіївська традиція, культурно-національне відродження, національна ідея.

Головне завдання даної публікації полягає у засвідченні життєздатності Кирило-Мефодіївської традиції на початку XIX ст. в Україні, яка спричинилася до створення у 20-х роках “Товариства об’єднаних слов’ян”, а в 30-х роках у Галичині – громадсько-культурного об’єднання “Руська трійця”. Епоха пробудила інтерес до народної творчості, а слідом за цим до рідного українського слова. Поява ідей Романтизму на українському ґрунті підготовлена визначними здобутками історичної науки й фольклористики. Вже у XVIII ст. важливим явищем духовного життя народу стали козацькі літописи – “Літопис Самовидця”, “Літопис Григорія Граб’янки”, “Літопис Самійла Величка” та “Історія Русів”. За своїм змістом – це яскраві зразки історико-документальної прози, які присвячені подіям часів Хмельницького. Ці літописи відіграли значну роль у зростанні національної свідомості освічених кіл українського громадянства, в розвитку українського романтизму.

Саме такі аспекти культурно-національного відродження викликали і викликають науковий інтерес у дослідників духовно-культурних процесів Романтизму в Галичині. Цій проблемі присвячені збірники “Шашкевичіана” (Львів–Броди–Вінніпег 1996, Львів–Вінніпег 2000) [2], [4], [5], де подані невідомі раніше, маловідомі або ж замовчувані в умовах тоталітарного режиму сторінки подвижницької діяльності “Руської трійці”, її провідника М. Шашкевича та його послідовників на ниві національного відродження. У збірниках “Шашкевичіани” здійснено спробу філософського осмислення творчості діячів гуртка з позицій утвердження традиції самобутньої духовності українського народу.

Ще у другій половині XIX ст. І. Франко в праці “Критичні письма о галицькій інтелігенції” беззастережно відводить “Руській трійці” роль творців галицько-українського відродження [9], зауваживши, що при всій своїй непослідов-

ності, відсутності чітко розробленої програми, в порівнянні з кращими європейськими зразками, «Руська трійця» була непересічним явищем у Галичині.

Є. Маланюк («До Шевченкових роковин») [7] та М. Євшан («Свято Маркіяна Шашкевича») [6] наголошували на тому, що в умовах нищення національної духовності українські романтики відшукували джерела утвердження національної самобутності, розмірковуючи над історією України, долею народу, його творчістю, мовою, збагачуючи її здобутками європейської культури.

Активно виступаючи проти політики денаціоналізації українців в Галичині, діячі «Руської трійці» уже своєю назвою заявляли, що працюватимуть для рідного народу, для відродження його культури. Гурток нараховував декілька членів, однак найголовнішу роль у ньому виконували Маркіян Шашкевич, Яків Головацький та Іван Вагилевич. «Головною програмою гуртка було: через освіту й літературний поступ розбудити свідомість західноукраїнського народу» [2, с. 215]. Своєю діяльністю «Руська трійця» стверджувала, що «нарід руський – одне з головних поколінь слов'янських, і що русини Галичини є часткою великого українського народу, який має свою історію, мову і культуру» [8, с. 249].

Джерелом діяльності «Руської трійці» служили твори української літератури, філологічні, історичні та етнографічні праці вчених, зокрема М. Максимовича, М. Цертелева, І. Срезневського, а також твори польських, чеських та сербських письменників, які «відкрили великий світ Слов'янщини». Саме це надихнуло гурток у 1833 р. створити перший рукописний збірник «Син Русі или собрание стихотворов в русском языке от клеров Семінарії, снеральное в Льві-граді, руского края метрополії». У процесі підготовки першої рукописної збірки міцнів гурток М. Шашкевича, і доказом відданості ідеї слов'янської єдності трійця приймає символічні імена: Шашкевич – Руслана, Вагилевич – Далибора, Головацький – Ярослава [8, с. 250].

Наступний задум гуртка - видання в 1835 р. фольклорно-літературної збірки «Зоря». «Ні змістом, ні мовою збірка не знайшла апробати цензури, яка вбачала в цьому велику небезпеку галицького сепаратизму, до того ж громадянська азбука, яка наближала «Зорю» до творів наддніпрянської літератури, теж викликала підозріння. І «Зоря» не побачила денного світла» [8, с. 250].

Саме романтичний настрій, який широкою хвилею прокотився на початку ХІХ ст. по всіх європейських літературах, спричинився до появи «Русалки Дністрової» – першої ластівки літературного й національного відродження в Галичині. Завдяки зв'язкам Я. Головацького з діячами сербського відродження, у м. Будимі (Будапешт, 1837р.) виходить ця збірка. «Це був сміливий виклик проти національного гноблення, проти консерватизму, за національну гідність і духовне єднання з іншими українськими землями» [8, с. 250]. Однак поява «Русалки Дністрової» була сприйнята неоднозначно: з одного боку, вона викликала захо-

плення серед місцевої інтелігенції, а з іншого – незадоволення “консервативно-реакційних кіл урядового табору. Галицький клер теж частинно виступив проти цієї збірки, а професори Львівської семінарії демонстративно дякували цісарському урядові за заборону збірки” [8, с. 251].

Надійну опору знаходили засновники “Руської трійці” в слов’янських визвольних рухах. Зокрема тісна дружба і співробітництво під прапором слов’янської солідарності пов’язували Я. Головацького з чехами П. Шафариком, Я. Колларом, К. Гавлічком-Боровським, сербами Г. Петровичем, Т. Павловичем, хорватом Ф. Курелацом. Їх товариська взаємодопомога виходила за рамки суто наукових і культурних інтересів і набувала важливого суспільного значення.

З цього приводу І. Франко писав: “Русалка” переводами сербських та чеських пісень, цитатами та моттами з поезій звісного панслависта Коллара, далі й правописом, приноровленим до Караджичевого, вказує вже ясно, яка мусить бути спільна всеслов’янська робота, вказує, що правдива федерація між народами, хоть і братніми, та розрізненими історією, можлива аж тоді, коли сі народи пізнаються докладно, обмінюються всім, що в них є найкращого й найліпшого, пізнають свої окремішні змагання і зложать з них одну, загальну ціль. Все це сприяло інтенсивному формуванню української нації та особливо підкреслювало відчуття гідності українців-русинів” [9, с. 91].

Збираючи та публікуючи народні пісні, легенди, перекази, досліджуючи народні обряди, діячі “Руської трійці” утверджували думку про глибоку мудрість українського народу, його самобутність і неповторність світосприйняття, його високі моральні ідеали. Зі сторінок “Русалки Дністрової” постає образ народу – митця, народу – творця, з надзвичайно чутливою й вразливою душею. Діячі “Руської трійці” відчували цю вразливість і чутливість, адже вони записували фольклор із безпосереднього джерела, весь вільний час ходили по українських селах, ночували в сільських хатах на долівці, їли гіркий селянський хліб. І в цьому нужденному побуті, при виснажливій праці й гіркій долі, український “хлоп”, як його зневажливо називали, виливав свою ніжну душу пестливими, ніжними словами. Розкриймо перші сторінки “Русалки” – і огорне читача тепло, ніжність “духа” українського народу – тут майже кожне слово має здрібнілий суфікс. Імена героїв – Романчик, Романенько, Оленочка, Оленонька, Івасенько, Гандзуненька. Пестливі суфікси вживаються навіть у дієсловах: женитоньки, тужитоньки, а звичайні побутові речі з пестливими суфіксами – слідоньки, воротонька, сніжок, куроньки, садонько, кривдонька доносять до читача незбагненно ніжну природу української душі.

Народна поезія, на думку діячів “Руської трійці”, є “природжена якість людського духу”, а знайомство з народною творчістю допомагає спростувати негативний образ народу, який сформувався в середовищі панства й козацької старшини,

– образ мужика в гною з худобою, в тяжкій роботі на полі або гіркого п'яниці. Опублікований першими збирачами український фольклор – це цілий барвистий світ, де звучить народна душа, зворушена почуттями, це казки, де відсвічує народна фантазія, мрія, уява.

Минулі події в житті українців вимальовуються до рівня сакральності й казкових реалій, виокремлюються ті лицарські подвиги, коли не гордують нижчими верствами свого народу, шанують його мову і не накидають народові “чужі елементи”. Постійно вводячи у світ романтичний образ людини-велетня, підкреслюючи мужність, альтруїзм і моральну вищість тих народів, які зуміли знайти у собі сили здолати похмурі обставини, автори сюжетами і темами про добрі старі часи, про руських лицарів і лицарів думки намагалися розбудити у свої сучасників бажання повернути в повну силу “руську славу” і “руську владу”.

Сентименталізм та романтизм, сповідувані авторами – юними поетами “Руської трійці”, дозволили їм яскраво продемонструвати тяглість культурної “притомності” українського народу, втіленої насамперед у мові. Юні семінаристи продемонстрували, що ця мова живе, вона не піддалася асиміляції.

Романтичний світогляд із його замилюванням історією, народною творчістю, багатим духовним світом народу сприяв формуванню української національної ідеї. На основі дослідження історії, фольклору вже на зорі XIX ст. з'являються спроби витворення власної історичної концепції, виокремлення світоглядних особливостей українського народу.

Питання українського письменства й азбуки було ключове для гуртка “Руської трійці”. У цей час велися дискусії між двома українськими діячами культури, М. Шашкевичем і Й. Лозинським, у поглядах відносно азбуки українського письменства в Галичині. У брошурі “Азбука і абецадро” (1836) М. Шашкевич порушує теоретичний і культурний аспект мовної дискусії в Галичині. “Довголітне перебування під Польщею, а пізніше у складі Австро-Угорської імперії, як відомо, призвело до цілковитої культурної стагнації, до духовно-культурного занепаду Галичини. Байдужість та втрата своєї мови вели до втрати національної свідомості. Полонізація і латинізація охопили не тільки верхи, вони поширювалися і на низи, і на сільську інтелігенцію, головним представником якої було духовенство. Навіть по селах священики почали виголошувати проповіді польською мовою та намагалися розмовляти цією мовою вдома... Мовою діловою і мовою культури була польська та часом латинська й німецька... зростала велика ненависть і погорда до всього, що руське, та тим більше до кириличного письма” [2, с. 213].

Головним предметом дискусії стало питання азбуки для українського письменства: кирилиця чи латинь? Й. Лозинський висловлює сумнів відносно української мови, називаючи її невиробленою, без граматики, а найголовніше, на його думку, кирилична азбука тепер вже зовсім непридатна для української мови. І тут він

вказує цілу низку недоліків кирилиці, а саме: “перенасичення” азбуки літерами, що утруднює її засвоєння і передачу звуків, брак позначення для нових звуків.

Й. Лозинський пропонує латинь у польській версії як найвідповідніший алфавіт для української мови. Одночасно він висуває і вперто обстоює аргумент “європеїзації” українського письменства, прагнучи довести, що якраз через польське абеткадло можна і треба “ввести українську літературу в загальний комплекс західноєвропейських літератур і в цей спосіб її “європеїзувати”.

М. Шашкевич, посилаючись на тогочасні праці визначних славістів та діячів слов’янського відродження, виступив із різкою критикою позиції Й. Лозинського. Відносно “європеїзації” літератури М. Шашкевич запитує Й. Лозинського, що саме він розуміє: чи то було б впровадження до самостійно чинних слов’янських літератур чужих висловів і фраз, чи тільки дана можливість кожному європейцеві читати слов’янські писання. Якщо мова йде про перше, то література кожного народу є образом його життя, думання і душі, метою якої є нести освіту народові. Отож, впровадження чужих елементів у літературу – це неначе в живе тіло з живою душею помістити другу, чужу, яка ніколи не пристане до народу, і така література розминеться зі своєю метою. Коли ж під “європеїзацією” розуміти тільки полегкість читати слов’янське письмо європейцям, то М. Шашкевич запитує: котрого із західноєвропейських народів література є справді європейською? Скільки окремих народів, стільки окремих літератур і правописів.

“Полеміка й “азбучна війна” на цьому не припинилася, а “...тягнулися ще десятки років... намагання перевести українське письмо на польський алфавіт, ніби й з добрим наміром і на перший погляд невинна реформа, яку запропонував Й. Лозинський, ховала в собі серйозну небезпеку: асиміляцію. Про це Я. Головацький пізніше висловився так: “Прийми галичане в 1830-х годах польське абеткадло, пропала би руская індивідуальна народность” [2, с. 216].

М. Шашкевич був першим, хто відчув цю небезпеку. Він знав, що в пропонуваній реформі є більше, ніж самі літери. Тут приховувалася не тільки асиміляція, а занепад духовного життя цілого народу. Галичина розірвала б зв’язок із Кирило-Мефодіївською традицією, з літературою і культурою, що на основі кирилиці були спільні для всього українського народу.

М. Шашкевич, який проклав нові шляхи новонародженій літературі живою народною мовою, бачив, що кирилиця в її старій формі, якою писалися та друкувалися книги в Галичині, вже не відповідає потребам часу і потрібна реформа. Готуючи збірник “Русалка Дністровая”, М. Шашкевич розумів, що справу азбуки й правопису треба негайно розв’язувати. Після тривалих дискусій вирішено вживати кириличну реформовану азбуку – “гражданку” та застосовувати фонетичний правопис. На таку думку наштовхнула М. Шашкевича і його гурток сербська право-

писна реформа Вука Караджича. Від сербів запозичено кілька літер. Висунуто гасло: “Пиши, як чуєш, а читай як бачиши” [2, с. 217].

У “Русалці Дністровій” вперше на практиці застосовано модифіковану азбуку, фонетичний правопис, вперше впроваджено в галицьке письменство живу українську народну мову.

І. Франко, оцінюючи “Русалку Дністровую”, зауважив: “Головне враження...се якесь неясне, а сильне чуття, ніжне і інстинктове, як чуття дитини, котра рветься на волю силою вродженого потягу, не аргументуючи, не роздумуючи, не розуміючи навіть докладно, як виглядає та воля. Се ніжне чуття, мов запах лугів напровесні, обхвачує кожного читателя “Русалки”, в нім лежить її найбільша вартість” [9, с. 92].

Слід наголосити, що в державних народів романтизм підкреслював індивідуальну творчу свободу, культивував підсвідоме й ірраціональне в людині, акцентував органічне взаємовідношення між людиною й одуховленою природою, культивував творчу уяву, символ і міф. Всі ці елементи романтики знаходили в історичному минулому, яке пов’язане із Кирило-Мефодіївською традицією.

Немалі заслуги М. Шашкевича і в розвитку української літературної мови. Він вважав, що для підвищення рівня народної самосвідомості “через освіту й літературу”, як це поставила собі за мету “Руська трійця”, народну мову потрібно підняти на вищий рівень. У досягненні цієї мети М. Шашкевич звернув увагу на два найістотніші пункти:

духовенству він прагнув довести, що українська мова настільки розвинена, що здатна висловити найвищі в тодішньому розумінні “патетичні речі”;

землякам-семінаристам хотів сказати, що рідну мову потрібно вводити у сферу культурного життя, щоб суспільству відкрилися можливості широкого спілкування українською мовою.

Отже, праця М. Шашкевича в напрямі розвитку української мови не обмежувалася тільки її популяризацією. Як свідчить писемна спадщина М. Шашкевича, він був знайомий з тогочасною мовознавчою літературою слов’янських народів і до мовного питання намагався підходити науково. “Збереглося чимало мовознавчих виписок і начерків Шашкевича. Відомий фрагмент “До читателя” варіант “Передслів’є” дають підстави гадати, що М. Шашкевич мав намір підготувати велику граматичну працю. М. Возняк згадує, що “Шашкевич почав працювати над словником української мови” [1, с.218].

Можна погодитись із українським дослідником В. Горинем, який називає М. Шашкевича “поборником культурного відродження, основоположником нової української літератури в краю. Маркіян Шашкевич заклав підвалини національної самосвідомості, висловив гасла єдності всіх українських земель... Він, за словами Якова Головацького, сам “дорогу праву знайшов” та й іншим її показав... А

народну мову підняв на таку висоту, що після нього іншою писати було вже неможливо” [4, с. 9].

Український критик і культуролог початку ХХ ст. М. Євшан стверджував, що “Маркіян Шашкевич був першим “апостолом правди і науки” в галицькій українській житті... Се основатель правдиво національної, української літератури в Галичині, перший романтик, культурний діяч, великий поет, людина наскрізь громадська. Він двигнув в галицьку Україну до нового життя, показав її нові шляхи” [6, с.35].

Усвідомлюючи значення, яке мала не тільки для Галичини, але й загалом для України “Руська трійця”, насамперед у захисті українства, скріпленні української самосвідомості, єдності народу, ми повертаємось до того періоду, щоб “зачерпнути сили для поступу, твердості в діяннях, щоб воскресити те, що відродило нас як націю, народ, державу” [7, с.19].

Діячі “Руської трійці” своє головне завдання вбачали в тому, щоб засобами друкованого слова і художньої творчості сколихнути народні маси, дати їм знання –відкрити світ, пробудити національну свідомість. “У своїй граматиці української мови, що була видана 1845 року у Львові, І. Вагилевич продумано наводив приклади з рідної історії, які мали викликати в читача почуття національної гордості за свою колишню державу і посилити прагнення людей до її відновлення” [5, с. 53].

Однак, М. Євшан критично оцінював діяльність “Руської трійці”: “Вони не виробили собі ще ніякого національного світогляду, не знали, куди йти, що робити, і підхопили тільки загальні кличі. Тим тільки можна пояснити собі ненормальний факт, що при теоретичнім інтересі до слов’янського відродження вони не здобулися на ясне сформулювання бодай української ідеї, не показали національного свого обличчя, а скінчили тільки на платонічній любові до своєї народності, до народної мови і пісні” [6, с.43].

Мабуть, час, що минув після виголошення цих слів, спростував звинувачення, і нині видно, що саме діячі “Руської трійці” показали своє національне обличчя і сформулювали своєрідну національну ідею.

1. Возняк М. Історія української літератури. – Львів: Світ. 1991. – У 2 кн. – Кн.1. – 694 с.
2. Герус-Тарнавецька І. “Азбука і абецадло” (Роль М. Шашкевича у формуванні українського правопису і літературної мови в Галичині) // Шашкевичіана. – Львів–Броди–Вінніпег: “Просвіта”, 1996. – Вип.1,2. – С. 212–219.
3. Головацький Я. Воспоминания о М. Шашкевиче и И. Вагилевиче // Лит. сборник. – Львів, 1885. – Вип. I. – С. 21–29.

4. Горинь В. Замість переднього слова // Шашкевичіана. – Львів–Вінніпег, 2000. – Вип. 3–4. – С. 9–15.
5. Дем'ян Г. Державницькі погляди Івана Вагилевича // Шашкевичіана. – Львів–Броди–Вінніпег: “Просвіта”, 1996. – Вип. 1,2. – С. 50–54.
6. Євшан М. Свято Маркіяна Шашкевича // Критика. Літературознавство. Естетика. – К.: Основи, 1998. – С. 33–45.
7. Маланюк Є. До Шевченкових роковин // Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. – Торонто: Вид-во “Гомін України”, 1966. – Т. II. – С. 407–414.
8. Семчишин М. Тисяча років української культури. – К.: “Фенікс”, 1993. – 548 с.
9. Франко І. Критичні письма о галицькій інтелігенції // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наук.думка, 1980. – Т.26. – С. 74–93.

**WORK OF THE “RUS’KA TRIYTSIA” IN THE RIVER-BED OF  
CYRIL  
AND METHIDIUS TRADITION**

**Halyna Huchko**

*Ivan Franko National University of L’viv, Universytets’ka Str., 1  
L’viv, 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

The role of the “Rus’ka Triytsia” which strengthened the ideas of national and cultural Renaissance, paved the way for civil contests in course of the advanced ideas of the age of romanticism has been analysed.

*Key words: “Rus’ka trijtsia”, Cyril and Methodius tradition, national and cultural renaissance, national idea.*

*Стаття надійшла до редколегії .24.10.2005  
Прийнята до друку 26.12.2005*

УДК 7. 01

## МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ АНАЛІЗУ В КОМПОЗИЦІЇ ТВОРІВ ОБРАЗОТВОРЧОГО МИСТЕЦТВА

Дарина Скринник

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, kafkult@mail.ru*

Розглянуто підходи психоаналізу та гештальтпсихології до структурних елементів композиції творів образотворчого мистецтва. Протистояння цих позицій знімається через розмежування предметного поля обох напрямів. Запропоновано розглядати гештальт у творах образотворчого мистецтва як морфологічну систему, а архетип як смислотворчий фактор мистецького твору. Обидва мають досвідний характер і походять з несвідомого.

*Ключові слова: образотворче мистецтво, композиція, гештальт, архетип, структура, елемент, система.*

Структурні елементи композиції стали предметом аналізу багатьох вітчизняних та зарубіжних дослідників. Так, методологічні аспекти аналізу композиції американський естетик та психолог Р. Арнхейм [1] розглядає з точки зору гештальтпсихології. Смислотворчий аспект цієї проблеми потрапив в коло наукового інтересу представника новітнього психоаналізу К. Юнга [7]. Сучасних авторів, В. Михайленка та М. Яковлева [4], а також Ф. Ковальова [2], цікавить доцільно-раціоналістичний план в аналізі композиції творів образотворчого мистецтва. Специфіка теорії мистецтва, в колі проблем якої перебуває також і композиція, полягає в тому, що вона так чи інакше пов'язана з багатьма дотичними до мистецтва науками. Таким чином, забезпечується можливість розглядати проблематику теорії мистецтва під різними кутами зору. Ми ж ставимо за мету проаналізувати специфіку співвідношень у композиції як в системі взаємозалежних елементів, що взаємодіють, а також пов'язаність змін у суб'єктивному світосприйнятті зі змінами в структурі мистецького твору.

Основоположними структурними елементами композиції художнього твору є простір та художній елемент як фактор його (простору) впорядкування. Елемент композиції тут розглядається як складова її частина, що обмежена одним або кількома замкненими контурами [4, с. 57]. Сутнісний вимір композиції твору образотворчого мистецтва можна означити, на наш погляд, через виділення в ній бінарної опозиції “порядок – хаос” як структури, що лежить в основі субстанційної моделі ставлення до світу в різних народів.

У ХХ ст. намітилися дві основні лінії аналізу художньої творчості. У першій втілюється прагнення осмислити природу мистецтва й художньої творчості через призму людської свідомості, а в другій – намагання виявити в мистецтві спеціальне поле досліджень, позбавлене суб'єктивності, з використанням методів точного аналізу. З огляду на ці дві тенденції очевидно, що в ролі внутрішньої основи мистецтва, яка модифікується в процесі його еволюції, можна брати різні плани та виміри художньої творчості. Зокрема, від вимірів, які кладуть в основу класифікації, цілком залежить виявлення художніх циклів. Відповідно одні й ті самі плани та виміри розглядаються та інтерпретуються обома напрямками по-різному.

У цій статті ми розглянемо дві крайні позиції щодо формування композиції як ієрархізованої системи елементів. Перша репрезентована психоаналізом: представники цього напрямку розглядають сприйняття мистецтва як несвідомий ірраціональний процес, вмотивований сексуальними компонентами, або ж, як це здійснюється в естетиці К. Юнга, образами колективного несвідомого – архетипами [1, с. 13]. Другу позицію репрезентує гештальтпсихологія, яка виступає проти асоціативної теорії сприйняття, що панувала в ХІХ ст. На противагу цій теорії представники гештальтпсихології прагнули довести, що сприйняття має цілісний характер і формується на основі створення цілісних структур, гештальтів [1, с. 14]. На нашу думку, наведені підходи не суперечать одне одному, а швидше доповнюють, позаяк гештальтпсихологія та психоаналіз розглядають нетотожні аспекти природи художньої творчості, які ми й спробуємо розмежувати.

Як зазначалось вище, художній твір можна інтерпретувати через опозицію “порядок – хаос”. Очевидно, “порядок” тут можна розглядати як раціонально-доцільне в процесі творчості, як таке, що піддається логічному осмисленню; в той час як “хаос” – ірраціональне, інтуїтивне, таке, що не підлягає раціональній доцільності, а відтак – не піддається витлумаченню. Процес зміни історичних епох позначився на творах мистецтва, в тому числі й як домінування то одного, то іншого початку.

Питання, які саме складові твору образотворчого мистецтва (наприклад, живопису) стосуються раціонального, такого, що осмислене, а які – інтуїтивного, тобто такого, що йде з несвідомого, потребує спеціального дослідження. Але в нашому випадку таке умовне розмежування є необхідним.

Про таке розмежування говорить Ф. Ніцше. Він пропонує один із варіантів розрізнення, що ґрунтується на концепції діонісійського та аполонівського первнів у художній творчості. Філософ здійснює узагальнений погляд на історичний поступ людського суспільства, який виявляється і в мистецтві, за ознакою домінування одного чи іншого початку. Ф. Ніцше характеризує діонісійський початок як природну стихію будь-якого існування, що домінує неподільно в кожній живій істоті. Аполонівський початок він означає як сутнісну відмінність людини від тварини, – як розум. Філософ також вважає, що в європейській культурі ці два

початки перебували в рівновазі за доби еллінізму. Однак увесь хід її розвитку призвів до порушення цієї рівноваги на користь аполонівського первня [7, с. 440]. Слід зазначити: хоча Ф. Ніцше вводить вищезгадані означення в естетику [5, с. 384], але вони стосуються дуже широкого спектру проявів людського існування і передусім охоплюють культурний та суспільний розвиток людства в цілому. Тому, на наш погляд, не варто це твердження беззастережно накладати на розвиток мистецтва. Цілком прийнятно розглядати мистецтво еллінізму як прояв відносної рівноваги діонісійського та аполонівського первнів. Усе ж, наступний шлях мистецтва – це швидше постійне змагання протилежних початків та чергування домінанти то одного, то іншого. Так, можна говорити про домінування аполонівського початку в добу Відродження, але в явищі маньєризму, очевидно, проявляється діонісійський; доба Класицизму явно позначена аполонівським первнем, але доба Бароко – діонісійським. Тим більше, це справедливо для українського бароко, що було сутнісно близьким для українців і через свої форми здійснювало реалізацію самоідентичності. В той час як раціоналістичний класицизм для України – чужий, оскільки накинута імперіями – Австро-Угорською на Заході та Російською – на Сході [6, с. 8]. Фактично про мистецтво, починаючи від еллінізму й закінчуючи початком ХХ ст., можна стверджувати, що воно тією чи іншою мірою відбивало світовідчуття епохи, і в цілому можна говорити про переважання аполонівського початку й у мистецтві, й у векторах розвитку європейської культури. Але з початком ХХ ст. постає очевидна суперечність: з одного боку, бачимо загальну “раціоналізацію” людського поступу в цілому, пов’язану з розвитком науково-технічного прогресу, а з іншого, – наростаючу увагу до інтуїтивної творчості, ігнорування раціонально обґрунтованих засад мистецтва. Отже, виходить своєрідний конфлікт: на цивілізаційному рівні (за О. Шпенглером) проявляється аполонівський початок, він максимально виявний в оптимістичних поглядах на науково-технічний прогрес та інформаційні технології; а на рівні мистецтва маємо досить одностайне заперечення логічно обґрунтованого формотворення, звернення до інстинктивного в крайніх його проявах, що свідчить про переважання діонісійського початку.

Ми ставимо питання про те, яким же чином виявляють себе в творах образотворчого мистецтва діонісійський та аполонівський первні: інтуїтивно-творче та логічно осмислене?

На нашу думку, легше виявити загальне, в якому суб’єктивне зведене до мінімуму: що піддається раціональному тлумаченню і яке можна відносно точно “вирахувати” емпіричними методами. Виявленням таких загальних закономірностей і займається гештальтпсихологія (від нім. *gestalt* – “цілісний образ”, “структура”, “форма”). Особливий вклад у дослідження мистецтва й художньої діяльності,

застосовуючи висновки гештальтпсихології, здійснив американський естетик і психолог Р. Арнхейм. У своїй книзі “Мистецтво та візуальне сприйняття” [1] він пропонує застосувати до дослідження мистецтва закони та принципи, висунуті гештальтпсихологами стосовно ділянки зорового сприйняття. Найбільший інтерес тут становлять такі зв’язки і їх ознаки, які присутні в будь-якій композиції та охоплюють всі елементи, тобто виступають як найзагальніші. Ці зв’язки, по суті, є властивостями або принципами, що забезпечують органічну цілісність композиції. Спираючись на них, дослідник доходить висновку, що зорове сприйняття, і, зокрема, сприйняття творів мистецтва, не є механічним реєструванням елементів, а являє собою схоплювання та осягнення значущих моделей структури, тобто найхарактерніших особливостей об’єктів, що здатні позначати ціле [1, с. 15-21].

Фактично, висновки гештальтпсихології стосовно візуального сприйняття в мистецтві відповідають фундаментальним основам законів композиції і суттєво впливають на з’ясування механізмів їх “дії” та кінцеве їх формулювання. Багато дослідників, що займалися теорією композиції, спиралися на дослідження та гіпотези Р. Арнхейма. На думку сучасного англійського мистецтвознавця Е. Гомбріха, який йде в цьому питанні за Р. Арнхеймом, зорове сприйняття є розумним – ми бачимо предмет тому, що розуміємо його. Такому “розуміючому” зорові ніби передує знання про предмет, який ми бачимо, поняття про нього. За висновками дослідника, художник початково йде не від свого зорового досвіду, а від ідеї, що йому передує, концепту того, що він малює і що вже міститься як готова схема в його свідомості. Виходячи з цього, можна говорити, що в композиції якоюсь мірою реалізуються додосвідні схеми структуризації площини, що лягають в основу теорії композиції. Питання існування в композиційних схемах об’єктивних структур, що пов’язані з біологічною природою людини, підіймають багато сучасних дослідників. Так, автори посібника “Основи композиції (геометричні аспекти художнього формотворення)” [4] В. Михайленко та М. Яковлев не лише покликаються на Р. Арнхейма, але й здійснюють узагальнення та емпіричну перевірку багатьох теорій та розробку власних нових. Зокрема, вони пропонують узагальнення тверджень експериментально-психологічних досліджень вітчизняних та зарубіжних дослідників щодо найважливіших аспектів теорії сприйняття беззмістовних композицій (тобто таких, в яких елементи композиції виступають виключно як формалізовані утворення, непов’язані з формами реального світу). А саме:

- беззмістовні композиції, побудовані з урахуванням певних закономірностей, забезпечують жорстко детерміновану просторово-часову послідовність огляду. Увага глядача акцентується на певних ділянках навіть у тих місцях, де композиції містять багато елементів і мають складну структуру;

- огляд площинного композиційного угруповання здійснюється у більшості випадків зліва направо та зверху вниз;
- із множини ознак у беззмістовних композиціях пріоритетнішими є геометрична характеристика та розмір елементів;
- увага спостерігача концентрується на тих місцях зображення, де відбувається взаємодія елементів, а саме: вони дотикаються, перетинаються, змінюють положення, деформуються;
- погляд спостерігача, зазвичай, збігається з лінійним ритмом побудови або орієнтованим напрямом елементів композиції;
- у загальних випадках геометрично правильні фігури, розміщені за законами гравітації, швидше сприймаються та краще запам'ятовуються глядачем, ніж неправильні чи вільно орієнтовані в просторі;
- різні за конфігураціями, близькі за розмірами геометричні образи затримують погляд на різний за тривалістю час;
- у розміщенні фігур за тотожними ознаками (величина, конфігурація та ін.) на відстанях, що забезпечують супідрядність їх сприйняття у композиції, розрізнені фігури візуально сприймаються угрупованнями. (Супідрядність – впорядкованість елементів чи їх груп в композиції за однією з ознак) [4, с. 163].

Важливо зазначити, що хоча автори формулюють ці концепти стосовно беззмістовних композицій, однак вони як принципи справедливі й для композицій змістовних, сюжетних, позаяк до аналізу кожного твору образотворчого мистецтва будь-якого часу та будь-якого регіону можна підходити, як до самодостатньої системи. Це пов'язано зі спільною психофізичною природою людей, закономірності якої і досліджує гештальтпсихологія.

Серед багатьох закономірностей утворення композиції особливе місце належить так званому золотому перетину, що лежить в основі співвідношень, які викликають в людини відчуття гармонії та краси. (Золотий перетин – це такий пропорційний гармонійний поділ відрізка на нерівні частини, за якого менший відрізок так відноситься до більшого, як більший до цілого. Арифметично відрізки золотої пропорції виражені нескінченним ірраціональним дробом  $1,618$ ). Прийнято вважати, що поняття про золотий перетин увів у науковий обіг Піфагор (VI ст. до н. е.) [4, с. 26]. Для піфагореїзму число як таке стає принципом оформлення буття в єдиний всесвітній організм – Космос, що характеризується гармонією, мірою, порядком. Що цікаво, мистецтво епох, які тяжіли до раціонального осмислення світу та свого місця в ньому, позначене підвищеним інтересом до пропорції золотого перетину та до співвідношень, виражених чисельно.

Серед численного розмаїття форм у природі панує закономірність і системність, об'єднавчим фактором яких є пропорція золотого перетину. Підсумовуючи

численні відомості про формотвоутворення в природі, дослідники роблять такі висновки:

- “золоте число” 1,618 передає математично своєрідну ритмічність функціональних структур;
- числа Фібоначчі (пропорційне співвідношення золотого перетину, виражене математичною прогресією) математично виражають собою певні принципи природного розвитку, пов’язані з загальним законом збереження; ці принципи мають місце як на рівні організмів, так і на молекулярному рівні розвитку живих систем;
- принцип “золотої симетрії” (згідно з російським кристалографом Г.Вульфом, золотий перетин є одним з проявів симетрії) діє на рівні неживої природи як певний принцип її впорядкування;
- якщо ряди Фібоначчі математично характеризують “прагнення” природи до оптимального функціонування її систем, то принцип золотого перетину – екстремальний (вищий) прояв структурованої і функціональної досконалості цих систем;
- “золота спіраль” з модулем  $\Phi$  (1,618) є математичним смислом таємниці життя, яка оптимально виявляє себе і в рослинному, і в тваринному світі, тому що вона – прояв закону гармонічного зростання пульсацій [2, с.33].

Тривіально, але ціле завжди складається з частин. Частини різної величини знаходяться в певному співвідношенні одна до одної і до цілого. Це і є пропорції. З математичної точки зору ми відзначаємо повторення вимірюваних рівних величин і нерівних, що співвідносяться одні з одними як величини золоті пропорції. Це – два види пропорційних співвідношень. Всі інші величини, якщо вони виникли в результаті порушення формотворення з будь-яких причин, не становлять пропорції. Пропорційні співвідношення є джерелом симетрії, ритму, гармонії та краси. Непропорційні співвідношення призводять до порушення порядку, порушення симетрії та ритму, що сприймається людиною як негарне або навіть потворне. Таким чином, формулюються п’ять принципів формотворення в природі: цілісність, пропорції, симетрія, ритм, головне в цілому. Вони виступають у вигляді законів формотворення, що простежуються в природі на всіх рівнях. Ці самі принципи наявні в будь-якому творі мистецтва, незалежно від часу та місця його створення [2, с. 33]. Власне, це і є п’ять найфундаментальніших законів образотворчості, на яких ґрунтується теорія композиції.

Якщо гештальтпсихологія досліджує загальне в перцептивному досвіді людства, що ґрунтується на закономірностях та принципах фізіологічної організації людини, то психоаналіз, зокрема К. Юнг, досліджує загальне, яке виражає спільне в структурі психіки людини та її закономірностях. Зрозуміло, що останнє виявити та зафіксувати значно складніше, позаяк ідеться про феномени, інтерпретація яких здійснюється гіпотетично й не може бути перевірена дослідниками. З позиції психо-

аналізу, мистецтво користується мовою ірраціональних, несловесних форм, які не можна розшифрувати раціональним, дискурсивним способом. Як відомо, ці форми, первісні образи, сформовані за архаїчної доби, за своїм функціональним призначенням є певним проектом, матрицею, згідно з якою в людства формується ставлення до дійсності. Ці первісні образи як першооснова фундаментальних структур психіки, які К. Юнг назвав архетипами колективного несвідомого, у своїй безпосередній формі виражені в міфах, де виявляє себе досвідоме ставлення до світу. З ходом людської історії вони дедалі більше зазнають оцінюючого свідомого опрацювання. У психоаналізі К. Юнга вчення про архетипи є методологічним принципом аналізу художнього твору. Згідно з ученим, художній твір за своєю сутністю є такою образотворчістю, яку належить трактувати як самосутню. Відповідно до цього методологічного принципу художній твір живе своїми законами й “використовує” людину як своє живильне середовище. Це соціопсихічне явище в психоаналізі К. Юнга має назву автономного комплексу. Художній твір у своєму завершеному вигляді є таким образом, який піддається аналізу настільки, наскільки ми здатні розпізнати в ньому символ [7, с. 209]. Таким чином, в естетичному сприйнятті ми знаходимо лише сліди різних архетипів, відповідно яких і модифікується процес сприйняття або творчості кожного окремого індивіда. Сам архетип не входить у свідомість, він завжди поєднується з певними уявленнями й зазнає обробки нею.

Слід зазначити, що предметом дослідження як гештальтпсихології, так і психоаналізу є певні константи людської психіки, які ми розглядаємо в розрізі образотворчого мистецтва. Однак ці константи мають різну природу, й при цьому, на нашу думку, не є взаємовиключними. Спільною точкою дотику обох цих підходів є механізм реалізації, з одного боку, гештальту, а, з другого, – архетипу. Якщо підходити до здійснення мистецтва в культурі як до способу збільшення інформації, якою володіє будь-який індивід чи колектив, то можна виокремити такі два випадки. Перший випадок полягає в тому, що отримана ззовні інформація витворюється десь поза суб'єктом і в константному об'ємі передається суб'єкту. Другий – ззовні отримується лише певна частина інформації, яка відіграє роль збудника. Цей збудник викликає прирощення інформації всередині свідомості суб'єкта. Таке інформаційне самоприрощення призводить до того, що аморфне у свідомості суб'єкта стає структурно організованим [3, с. 317]. Власне цей другий спосіб і є своєрідним механізмом актуалізації архетипу та гештальту. Різниця між ними полягає в тому, що гештальти фактично є знаками, які виконують морфологічну функцію, вони забезпечують зчитуваність знаку, творять структуру композиції як тексту. А архетипи мають смислотворчу функцію, оскільки пов'язані з соціальним в людині. Р. Арнхейм критикував представників психоаналізу, звинувачуючи в механічному накладанні смислів на константні форми, що часто зустрічаються в художній творчості (зокрема, зображення кола). Щодо окремих випадків, він без-

заперечно має рацію. Однак факт прояву архетипних образів у творчості у вигляді сталих форм є незаперечним. Складність для дослідника полягає в тому, щоб розрізнити ці два прояви: мовою семиотики, тут йдеться про різні рівні розкодування.

Теорія гештальтів обґрунтовує та тлумачить конструкти, що лежать в основі структури будь-якого твору образотворчого мистецтва й формують систему зв'язків між його елементами. Ці конструкти є досвідомими й пов'язані зі спільною біопсихічною природою людей. Для людського сприйняття вони виступають як знакова система. З їх допомогою здійснюється впорядкування площини. Їх застосування в художній творчості відбувається як на інтуїтивному рівні (особливо в дитячій та народній творчості), так і на рівні усвідомленому, де вони виступають як закони композиції. В такому вигляді вони можуть набувати числового виразу, що зайвий раз свідчить про прагнення до раціональності. Таким прагненням позначені епохи, які можна зарахувати до панування "аполонівського початку", за виразом Ф. Ніцше.

Архетипи колективного несвідомого є досвідомими й пов'язані з соціальною природою людей. Характер їх прояву – несвідомий, інтуїтивний. У творі мистецтва вони виступають як смислотворчий елемент. Гештальти при цьому можуть поставати як "будівельний матеріал" архетипного образу. Архетипи пов'язані насамперед із ціннісним сприйняттям, в той час як гештальти – з просторовим. Гештальти набувають ціннісного забарвлення, коли виступають складовою вартісного ставлення до простору як до життєвого світу й перетворюються в бінарні опозиції (наприклад, сакралізація просторових відношень: праве – ліве, верх – низ, завдяки надаванню смислу "своє" – "чуже"). Таким чином, вони стають факторами впорядкування не просто площини, а способом впорядкування світу. Найкращі здобутки мистецтва різних епох містять архетипні образи, що є виразниками їх смислу. Таке вираження у свідомість є своєрідним проривом трансцендентного у життєвий світ людини.

1. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. – М.: "Прогресс", 1974. – 390 с.
2. Ковалев Ф.В. Золотое сечение в живописи. – К.: "Вища школа", 1989. – 143 с.
3. Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб.: "Академический проект", 2002. – С. 314–321.
4. Михайленко В. Є., Яковлев М. І. Основи композиції (геометричні аспекти художнього формотворення). – К.: "Каравелла", 2004. – 304 с.
5. Ницше Ф. Собрание сочинений. – М.: "Сириус", 1990. – Т.І. – 446 с.
6. Овсійчук В. А. Класицизм та романтизм в українському мистецтві. – К.: "Дніпро", 2001. – 444 с.
7. Предмет і проблематика філософії / За заг. ред. М. А. Скринника і З. Е. Скринник. – Львів: Львівський банківський інститут Національного банку України, 2001. – 487 с.

**METHODOLOGICAL ASPECTS OF THE ANALYSIS  
OF COMPOSITION IN ART**

**Daryna Skrynnyk**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str., 1,  
L'viv, 79000, Ukraine, kafkult@mail.ru*

Approaches of psychoanalysis and gestaltpsychology to the structural elements of composition of the work of art are considered. Opposition of these approaches is taken off by differentiation of the subject fields of both directions. The gestalt in the work of art is examined as morphological system, and the archetype – as the sense-creative factor of the artistic work. Both of these approaches have a priory character and arise out of the unconscious.

*Key words: art, composition, Gestalt, archetype, structure, element, system.*

*Стаття надійшла до редколегії 3.09.2005*

*Прийнята до друку 26.12.2005*

УДК 141. 4 (092) (477) Сковорода

## ВЧЕННЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ПРО ОБОЖНЕННЯ (Θέωσις)

Ірина Пукас

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто поняття духовності в релігійно-філософській спадщині Г. Сковороди. Зазначено, що східнохристиянська духовність у вченні мислителя тісно пов'язана з обоженням, тобто уподібненням до Бога. Відповідно, основним змістом статті є висвітлення умов та шляхів обоження.

*Ключові слова: обоження, кенозис, східнохристиянська духовність, самопізнання.*

Проблема теозису (обоження) в українській історико-філософській літературі практично не розглядалася. Її досліджували теологи або в кращому разі релігієзнавці. Панівною була тенденція показати Г. Сковороду лише як світського філософа, який не має жодного відношення до теології і заодно релігії. Він зображувався як антиклерикал та критик релігії. Така думка якоюсь мірою однобічна, вона не повністю може віддзеркалити все багатство ідейного змісту його творчості. У цій статті робиться одна з перших спроб подолати таку прогалину в дослідженні творчості українського мислителя.

Вчення про духовність у Г. Сковороди тісно пов'язане з наукою про обоження. Духовність – це життя, а отже, повне й досконале обоження можна вважати єдиною метою духовного життя. Але спосіб розуміння і здійснення цієї мети набирає, мабуть, різних форм відповідно до усвідомлення людиною своєї людськості, залежно від того, чи вона відчуває себе в змозі для зовнішньої діяльності, для розвитку своєї здатності пізнавати Бога, для споглядання розумом чи серцем, сама чи з допомогою видимого всесвіту та людського суспільства.

Аналіз релігійно-філософської спадщини Г. Сковороди свідчить, що рушієм всього життя українського мислителя було величезне прагнення Істини, пошук і розуміння Абсолюту. Таке прагнення Бога, на думку В. Ерна, звільняло душу філософа від будь-якого іншого бажання, окрім пізнання Істини. Він – людина, яка заглиблюється в це пізнання, і при цьому виразно відчуває, що розум і воля зростає в силі та якості [3, с. 386]. Г. Сковорода, як глибоко віруюча людина, усвідомлював те, що внаслідок первородного гріха відбулося роз'єднання поміж волею та розумом, яке стало причиною людських негараздів. Тому мислитель неодноразово підкреслював, що людське щастя залежить від поєднання цих двох аспектів в одній особі, в поверненні до їх первісної, запланованої Богом єдності. Звідси виростає глибокий зв'язок сковородинської етики та метафізики, його моралі та

містично-релігійних поглядів. Ми не знайдемо в його творчості жодної абстрактної моральної системи. Вона хоч і внутрішньо абсолютна, однак тісно пов'язана з життям конкретної людини. Тому моральність для філософа – це динамічна частина волі, принципи якої закорінені в онтології і в Божественному світі метафізичної і містичної дійсності [3, с. 388].

Перед людиною Г. Сковорода ставить завдання, щоб вона, сповнена „Божого страху” та озброєна „внутрішньою працею” звершувала мандрівку до забутого й далекого Батьківського Дому. Всю систему філософа можна назвати практичною містиком або експериментальною метафізикою, бо для нього найважливіше духовне завдання людини полягало в практичному оволодінні тим, що воля побачила й прийняла на шляху теоретичного „богозріння”. Але як це здійснити, яким шляхом йти? На це питання відповідає сквородинська модель духовного життя, співвіднесена до самої особи мислителя, який спирався у своїх пошуках духовної Істини на попередню історію богословського та релігійно-філософського богопізнання.

Наука про обожнення (Θέωσις), чи, інакше кажучи, про „уподібнення до Бога” (ὁμοίωσις τὸ Θεῷ) виводиться ще від Платона та неоплатоніків. Така ідея стає загальноприйнятною у середовищі стоїків. Не без їхнього впливу, але спираючись передусім на науку Святого Письма, цю ідею в містично-християнському дусі розвинули такі Отці Церкви, як св. Іриней, св. Іполіт, св. Климент, св. Оріген, св. Атаназій, св. Григорій Богослов, св. Григорій Ніський, св. Василій Великий, св. Макарій, св. Августин [10, с. 269.]. Наука знайшла також своє відображення в творах пізніших християнських письменників (св. Максим Ісповідник, св. Симеон Новий Богослов). Всі вони базувалися на розрізненні істоти та існування в Бозі. Для західного богослов'я такі поняття є тотожні. На Сході, однак, Божа істота завжди залишалася трансцендентною. Цей елемент вважається настільки істотним у східнохристиянській доктрині, що М. Бердяєв навіть вважав його за головний чинник диференціації православ'я та католицизму [1, с. 225–280]. Православна традиція завжди підкреслювала, що пізнавати Бога можемо тільки дивлячись на Його „спину”. А це означає контемплювати Боже діяння, Його енергії. Це розрізнення істоти та існування в Бозі становить основу теорії „обожнення” для православного богослов'я [2, с. 205]. Отже, поняття „обожнення” окреслює такий стан людського існування, який є переміненим, одухотвореним Божими енергіями.

У Г. Сковороди вчення про обожнення впливає з усього його вчення, зокрема з вчення про „внутрішню людину”. Щоправда, в самих творах мислителя безпосередньо про обожнення знайдемо лише кілька прямих згадок. У більшості випадків він вбирає ідею в шати символічних висловів та алегорій. Філософ, йдучи за св. Августином, виходить із твердження, що душа прагне блаженства, шукає і не заспокоїться, поки не знайде джерело свого щастя. І немов би для допомоги в

цих пошуках Г. Сковорода й відкриває перед нами свою теорію „внутрішньої людини”.

Святе Письмо навчає нас, що джерело щастя є всередині нас [6, Лк. 17, 21]. Тому наступним кроком буде питання про шлях пізнання нашого дійсно правдивого скарбу, який носимо в собі. Відбувається це в процесі переображення нас із „зовнішньої” у „внутрішню людину”. Людина відкриває в собі „щось”, на чому, як на твердому фундаменті, може збудувати своє життя – незнищимий Божий образ. Кожний раз, як зближаємося до цього образу через самопізнання, він починає в нас свою спасенну працю і спричиняє нашу волю до участі в житті самого Бога. Саме так було в житті Ісуса Христа. Він, будучи особисто з’єднаний з Богом, від самого початку був проникнений Господньою „енергією”. В Його особі Церква наводить нам приклад повністю обожненого буття, яке, однак, не втрачає через це своїх людських властивостей. Можна навіть сказати навпаки, що такі властивості стають більш реальні та автентичні через зв’язок з Божим першообразом. У своїх творах Г. Сковорода часто звертається до цих ідей, описуючи, як через обожнення людина відкриває своє правдиве „я”, свого „внутрішнього чоловіка”. „Оце-то й означає бути живим, вічним і нетлінним чоловіком і бути перетвореним у Бога...” [7, с. 199].

Отже, можемо стверджувати, що вчення Г. Сковороди про духовність має не морально-правовий, а швидше онтологічний характер, тобто є онтологією обожнення. Концентрується воно не на формальному збереженні певних норм, приписів чи культу, а на внутрішній переміні навколишнього світу (починаючи з власного „я”, але цим не обмежуючись) в Боже Царство. Людина, власне, стає епіфанією та іконою небесної, духовної дійсності. „Дістань же собі зверху серце царське. Так будеш єдиним з царем твоїм” [7, с. 277]. Однак при цьому залишається дивним, що Г. Сковорода уникає істотної для християнства проблеми Боговтілення.

У східнохристиянському богослов’ї взаємопроникнення людських і Божих, створених і нестворених енергій надає людині можливість стати причетним до Бога. Син Божий втілюється в людину для того, щоб відновити можливість з’єднання людини з Богом. Ця думка, зрештою, стає спільною для богословів усіх часів. Апостол Петро першим написав, що ми повинні стати „учасниками Божої природи” – „...нам були даровані цінні й превеликі обітниці, щоб ними ви стали учасниками Божої природи” [6; 2 Пт. 1, 4].

Однак у самого Г. Сковороди віднаходимо інші думки. Єдність людської та божественної природи у Христі мислитель інтерпретує не як наслідок Боговтілення, тобто акту сприйняття Богом людської природи та обожествлення останньої, а як певну апіорну дійсність – Бог є в людському тілі [9, с. 88]. У переконанні філософа людина поєднується з Абсолютом не завдяки людськості Ісуса Христа, не через тіло за Божою благодаттю, але через „дух”, „божественну іскру”, через

природну єдність божественної субстанції у кожному створінні. Однак Г. Сковорода не вчить тут, що Бог є „субстанцією” в кожній людині. Наведені слова, на думку В. Зеньковського, відносяться виключно до Втіленого Слова, яке взяло на себе людське тіло [4, с. 74]. Логос-Христос є індивідуальний у своєму людському бутті, але водночас він є вселюдським. Так само й істинна людина, хоч є вона запорукою індивідуальності кожного з нас, проте вона є невіддільна від „небесної людини” – від Господа. Таку ідею український філософ розвиває у своєму творі „Наркісс. Разглагол о том: узнай себе”. Не вживаючи самого терміну „обожнення”, мислитель на підставі вчення про внутрішню людину впритул наближається до цього поняття: „У що хто залюбився, в те перетворився. Кожен є тим, чие серце в ньому” [7, с. 152]. У творі герой закохується в самого себе. Але цей античний сюжет є лише певною ілюстрацією для його теорії. Сам філософ, ніби передбачаючи помилкову інтерпретацію цього образу, закликає: „Не нарікайте! ...Він знайшов найліпше. Він перетворюється у володаря всього живого, в сонце...” [7, с. 152]. Якщо з синонімічного ряду окреслень Абсолюту слово „сонце” замінимо на „Бог” чи „Господь” – матимемо все на своїх місцях. Нарцис розпізнає в собі Божий образ, внутрішню людину, яка для Г. Сковороди тотожна з Богом. Тому любов його не є егоцентричним самозахопленням.

Бачимо тут відгомін переконання, яке міцно закорінене у східному богослов’ї, що людина, будучи створена за Божим образом, є покликана до об’явлення собою подоби Сотворителя. Тому людська природа від самого початку має характер теофанійний і її призначенням є перебування в Бозі. Незнищимість Божого образу, незважаючи на людські гріхи [5, с. 489], дає Г. Сковороді підставу оптимістично дивитись на проблему самопізнання й відкриття в собі „внутрішньої людини”. І саме „внутрішня людина” повинна стати предметом нашої любові. Його власний внутрішній досвід дозволяв повторювати за св. Павлом: „Не живу я, але живе в мені Христос” [7, с. 154].

Для представлення єдності Бога й людини Г. Сковорода використовує також образ зерна – одну з головних своїх метафізичних метафор. Філософ порівнює Господа з повним і добрим пшеничним колосом, адже „колосок все вміщає в собі” і є „сама сила, в якій стебло зі своїми відростками й остюками з половиною єднаються” [7, с. 176]. Так само й мислитель прагне якнайбільшої злуки з Господом: „О чисте серце... Ти є Боже, а Бог є тобі твій. Ти йому, а він для тебе друг. Воно тобі, Боже мій, жертвою, а ти йому. Ви обоє існуєте й існуєте єдино” [8, с. 133]. Такі образи Г. Сковорода черпає з Тайни Євхаристії, де злуку добре передає молитва після Причастя (Йоана Дамаскина): „Боже, Боже мій, непостоянний і невидимий вогню, Ти, що... прийняв мене за причасника Твого божества ради прийняття Твого пречистого Тіла і чесної Крови! Проникни усе моє тіло і дух, крізь мої кости і мозки! Гріхи мої спали, душу мою просвіти і ум мій проясни! Тіло освяти і обитель в мені створи...” [5, с. 147–148].

У традиції східнохристиянської духовності існує пряма залежність між участю в Святих Тайнах та обожненням людської душі. Так, наприклад, Микола Кавасила свій трактат про Святі Тайни називає „Життя у Христі”. Аналогічно як хліб і вино під час Євхаристії, так і людина, беручи участь у цьому Таїнстві, стає частиною божественної природи Ісуса Христа. Отримує вона тоді зародок безсмертя, з’єднується з самою силою Воскресіння і просякають її Божі енергії [2, с. 122]. Аналізуючи біографію філософа та ті свідчення, які говорять про його участь в церковних богослужіннях, можна дійти висновку, що цей взаємозв’язок був йому особисто знаний. Християнська традиція для опису таємного обожнення часто використовує образ містичних заручин. Так само й Г. Сковорода, зображаючи відношення душі з Богом, використовує багату символіку, яка базується на Пісні Пісень.

Залишаючись вірним східнохристиянській традиції, Г. Сковорода не розвиває своєї науки в напрямку поділів та ступенів з’єднання душі з Богом, як це робила в своєму часі схоластика. Однак бачимо, що процес обожнення людської особи являється природним наслідком сквородинського прагнення до пізнання в собі „внутрішньої людини”, свого правдивого „я” – Божого прообразу.

Своє вчення про шляхи обожнення Г. Сковорода пов’язує з наукою про приниження та самоприниження Христове. Для цього філософ часто звертається до кенози Ісуса Христа. Образ Христових страстей є досить частою темою його творів, зокрема поезії:

Життя ти, – Христе, за мене вмер теж! [7, с. 49].

Смерть твоя – то життя,

Жовч – солодке пиття, о Ісусе! [7, с. 54].

Йду на Голгофу, біжу і поспію,

Висить там лікар поміж двох злодіїв,

Це Іоанн тут при хресті ридає!

Хрест обіймає [7, с. 55].

Предметом багатьох таких віршів є Пасхальна Таємниця Ісуса. Христові страждання допомагають Г. Сковороді зрозуміти новий, глибший сенс існування особи. Його неможливо досягнути без самознищення, очищення свого „я” від усіх проявів екзистенціальної самодостатності. Правда, яка криється в кенозі Ісуса Христа, говорить нам про єдино можливий спосіб досягнути повноту існування. Тому в релігійно-філософській спадщині мислителя так часто є мотив „наслідування Христа” – входження в символічну смерть, яка полягає у самоприниженні, самовідреченні. Наша зовнішня людина мусить вмерти, вся тлінність мусить бути очищена, щоб без перешкод могла розвиватись наша внутрішня, правдива істота. Бачимо, що, спираючись на Пасхальну Таємницю, Г. Сковорода тісно пов’язує кенотичне сходження особистості з народженням нової людини, переображеної Божим Духом. Смерть „зовнішньої людини” є для нього початком воскресіння

„внутрішньої людини”. Для українського мислителя, з його утвердженням духовного над тілесним, далеким є культ терплячого Ісусового тіла. Не знайдемо тут жодних мотивів самої муки та смерті, емоційних переживань Христа, подій на Голгофі. Отож, не варто кенотичні ідеї філософа зближувати із західноєвропейською містикою, як це робить Д. Чижевський [10, с. 294].

Ментальність Г. Сковороди виростає з православної свідомості нерозривності смерті та воскресіння, і саме тому такі думки мислителя завжди слід сприймати й освітлювати перспективою відкриття в собі „істинної”, „внутрішньої” людини, яка вже не підлягає смерті. Для цього відкриття потрібно звільнити свою душу від усіх життєвих турбот, від нашої надмірної активності. Філософ вживає тут вислів „упокорення серця”, вважаючи, що існуванням нашої внутрішньої людини керує закон „убогості духом” [6; Мт. 5, 3], тобто здатність до самозречення, відданості та жертвовності. Але це самозречення кінець кінцем стає нашим багатством [6; Мт. 19, 29]: „Серце, яке змалюється, значить не заросле терням житейських печалей та справ, а готове до пошуку правди Божої: „Звільніться і збагніте” [7, с. 449]. Для цього очищення Г. Сковорода подає нам перелік необхідних чеснот: „Уникай поголосу, обійми самотність, люби убогість, цінуй цнотливість, дружи з терпеливістю, оселися з смиренням, пильнуй за Господом-Вседержителем... Це ярмо дуже благе і легке” [7, с. 277].

Аналізуючи вищесказане, можемо побачити паралелізм із так званими „євангельськими радами” Ісуса Христа. Сучасне богослов'я відкриває в Нагірній проповіді блаженств (звідки виростають ці „ради”) новозавітній „декалог” кожного християнина. Тут варто зазначити, що не лише ченці покликані до досконалості через зберігання трьох обітів, але кожний охрещений має завдання радикально відірватися від зла й прямувати шляхом святості. Можливо, інтуїтивно цей поклик відчув у своєму серці також і Г. Сковорода. Офіційне чернецтво, на його думку, відійшло від першообразу свого Вчителя, тому він із презирством відкидає пропозицію вступити в їхні ряди. Однак, слідкуючи за цілим життям мислителя та декларованими ним поглядами, можемо ствердити, що все життя Г. Сковороди було побудоване саме на таких принципах блаженств. Його шлях – це самостійна дорога реалізації християнського ідеалу посеред світу. Це підтверджує глибокий внутрішній досвід філософа, який дозволяв йому бути досконалим знавцем людського серця та внутрішньої боротьби в людині: „Пресильний і прехитрий є ворог – застаріла гадка. Важко (за Євангелієм) цього міцного зв'язати і захопити посудину його, коли раз він у серці возродився. Але що солодше цієї праці, що повертає безцінний мир у наше серце? Борися день у день і виганяй хоч по одному з нутра...” [7, с. 350]. Отже, бачимо, що шлях цієї боротьби – це шлях християнської аскези, яка вже сама в собі закладає кенотичний елемент самозречення. Поряд із цим, він неодноразово повторював також, що будь-який зовнішній обряд мусить спиратися на віру та любов. Без цього станемо лише лицемірними фарисеями та

поповнимо ряди „неотесаних стовпів”. Отже, Г. Сковорода займає позицію християнського автентизму та євангельського радикалізму, не оминаючи найважливішого – Божого Царства посеред наших душ [6; Лк. 17, 21].

Звернімо тепер увагу на наступний фрагмент. У своєму діалозі „Кольцо” мислитель пише, що „... серце, очищуване від підлих світських гадок, що хвилюють душу, починає проглядати схований всередині себе скарб щастя свого, відчуваючи, ніби після хвороби, бажання поживи своєї... Оцих-то, хто починає себе пізнавати, закликає премудрість Бога у дім свій, на гостину через слуг: „Прийдіть, їжте мій хліб і пийте вино...” [7, с. 370]. Бачимо тут, як Г. Сковорода пов’язує в певну цілість акт кенотичного очищення, самопізнання та Таїнство Євхаристії, яка в своїй сутності є таємницею сходження Божої любові до серця свого сотворіння. В Євхаристії Христос віддає цілого себе як дар особі. Цей дар має у собі щось із таємниці подружжя [6; Еф. 5, 25-32], або цілющого ліку, як це зображає Г. Сковорода. Філософ використовує певну утопію про п’ятьох мандрівників у невідомій країні – „первородному” світі. Вони, перебуваючи на бенкеті, не могли смакувати вишуканими стравами, бо „їх серця точила якась таємна печаль”. Тому ангел відводить їх у „лікувальний дім”, де вони шість днів приймали „блювальний засіб”.

Афанасій. А якій блювотні ліки приймали вони?

Григорій. Спирт.

Афанасій. Як цей спирт зветься?

Григорій. Євхаристія [7, с. 347].

Така інтерпретація Святого Таїнства, на думку Д. Чижевського, належить до найбільш дивовижних в історії християнського письменства [10, с. 150]. Не слід, однак, забувати, що сам літургійний текст звертає увагу вірних на лікувальну силу Євхаристійного Причастя [5, с. 386]. Г. Сковорода, тлумачачи свою алегоричну розповідь, пояснює, що цією лікувальницею є сама Біблія, в якій можемо знайти, немов у аптеці, всі потрібні для нас ліки, які допоможуть очистити наше серце. Цими ворогами є наші думки, які відвертають нас від Бога, полемізують зі Святим Письмом, роблять людину постійно з усього незадоволеною. В іншому місці філософ вже без жодних метафор називає гріх по імені: „Заколи гріх у тобі, о чоловіче! Убий в собі впертість твою й гордість... Вбий для Бога в собі волову впертість” [7, с. 250–251].

Г. Сковорода не закликає до того, щоб знищити свою волю як таку, але, навпаки, щоб поширити простір свободи людської особи супроти природи, щоб перебороти безсенсовність егоїстичного й замкненого існування. І справді, тільки та воля, яка є таким чином змінена, може також переобразити цілу людину. Вона визволяє її до правди існування, яке полягає не лише у тісній злуці з Богом, але також у злуці з усіма Його сотворіннями. Це визволення очищує в нашій душі Божий Образ: „Спалити й убити душу твою, розумій: відібрати від неї владу й силу.

Тоді залишиться в тобі лиш фіміам божий, рятівні пахощі, мирра мирри й дух Господній... [8, с. 70]. Через кенотичний акт самознищення („убити душу”) людина віднаходить своє правдиве „я” і засвідчує, що не помирає, але переображається. Через таке самоприниження людина звільнюється з пастки егоїстичного самозахоплення і з неволі проминаючої плоті. Через це віднаходить свою внутрішню вартість та відкриває новий вимір своєї волі, як прагнення чогось Абсолютного та Безконечного.

Г. Сковорода у своїй творчості не раз повертається до проблеми людської волі. Але насправді без волі не може існувати повноцінна особа. Воля є підпорядкованою людині, а людина становить її підставу, джерело та спосіб існування. Але для „старої”, тлінної людини воля може стати своєрідним ідолом і перетворитися в самоволю – карикатуру правдивої волі та перепону на шляху реалізації волі Божої. Бо „...всякий, хто обожнив волю свою, є ворог волі Божої і не може увійти в Царство Боже”, – стверджує Г. Сковорода [8 с. 94]. Горда і свавільна воля провадить тільки до пекла. Тому мислитель послідовно утверджує принцип упокорення власної волі в душі Євангельської засади: „Бог бо гордим противиться, а покірливим дає благодать” [ 6; I Пт 5, 5; Мт 23, 12; Лк 1,51].

„Розпни моє ти тіло, прибий на той хрест,  
Хай зовні я не цілий, в нутрі ж бо воскрес.  
Засохну зовні я,  
В нутрі завітну я, це смерть – не життя [7, с. 55].

Отже, бачимо, що в своєму розумінні кенози як шляху до переображення та обожнення Г. Сковорода впритул підходить до Пасхальної Таємниці Ісуса Христа.

1. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
2. Евдокимов П. Православия. – М.: Библиейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, 2002. – 500 с.
3. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. – М.: АСТ, 2000. – С. 333–589.
4. Зеньковский В. История русской философии. – М.: Академический проект, 2001. – 880 с.
5. Молитовник „Прийдіте поклонімося”. – Львів: Свічадо, 1998. – 960 с.
6. Святе Письмо / Пер. І. Хоменка. – Рим, 1993. – 1370 с.
7. Сковорода Г. Твори у двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.1. – 528 с.
8. Сковорода Г. Твори у двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.2. – 480 с.
9. Ушкалов Л., Марченко О. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Х.: Основа, 1993. – 152 с.
10. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – Х.: Акта, 2003. – 432 с.

**HRYHORIY SKOVORODA'S TEACHING ABOUT WORSHIP****(Θέωσις)****Iryna Pukas**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str. 1,  
L'viv 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

A notion of spirituality in the religious – philosophical heritage of H. Skovoroda is considered in the article. It is said that the Eastern Christian spirituality in the teaching of this thinker is closely connected with deification that is similarity to God. The main content of the article enlightens conditions and ways of deification.

*Key words: deification, kenosis, Eastern Christian spirituality, self-knowledge.*

*Стаття надійшла до редколегії 22.10.2005  
Прийнята до друку 26.12.2005*

УДК 1.14

## ПОСТМОДЕРНІЗМ ЯК КУЛЬТУРОЛОГІЧНЕ ЯВИЩЕ

Данило Петрушенко

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна*

Проаналізовано ті положення постмодернізму, які дають підстави розглядати його як явище культурологічне, тобто спрямоване на певне осмислення та подальший розвиток культури. На основі експлікації тверджень постмодерністів про текстовий характер реальності, про цінності, герменевтичний дискурс робиться висновок про те, що навіть при критичному ставленні до вихідних тез постмодернізму не можна не визнати його культурологічного значення.

*Ключові слова: культура, знакова реальність, цінності, дискурс, комунікація.*

Історія постмодернізму, добре простежена дослідниками різних наукових напрямів, свідчить про те, що спочатку самий термін “постмодернізм” виник для позначення досить локальних явищ, а саме: завершального етапу розвитку стилю модерн у мистецтві кінця XIX – початку XX ст. [11, с. 601]. Вживання терміна в такому значенні вказує на те, що стиль модерн іде до завершення, а на зміну йому приходять інші нові стилі. Проте вже в другій половині XX ст. цей термін починає використовуватись не стільки для позначення художнього стилю, скільки для характеристики особливого бачення як дійсності, так і завдань, що стоять перед митцями в будь-якій галузі діяльності. Наприклад, Ф. Ліотар, один із відомих представників постмодерністського напрямку, зазначав: “Це слово (постмодерн) з’явилося на світ на американському континенті з-під пера соціологів та критиків. Воно позначає стан культури після трансформацій, яких зазнали правила гри в науці, літературі та мистецтві в кінці XX ст.” [8, с. 9]. Поступово зусиллями різних авторів були виділені характерні риси постмодерністського бачення дійсності та постмодерністського дискурсу як форми освоєння дійсності, яка сприймається через таке бачення [7, с. 131]. Чи можемо ми на підставі вже проведених досліджень вважати постмодернізм особливим історичним етапом розвитку культури, чи ж варто його оцінювати як лише певні тенденції в її розвитку? Чи існують ознаки того, що постмодернізм набуває значення провідної парадигми (або стилю, або моделі в їх культурологічному значенні) для сучасної культури? Якщо це так, то як можна окреслити його евристичне значення для сучасного культурного процесу? Чи залишається постмодернізм явищем переважно маргінальним або ж слід сприймати його як універсальну рису культурного життя? Такі запитання, в цілому, окреслюють тему, зазначену в назві статті. Тому метою статті є спроба дати на

них виправдані відповіді. Об'єктом дослідження ж є парадигмальні характеристики постмодерністського дискурсу, а предметом – конкретні параметри культурологічних проявів постмодернізму.

Спираючись на культурологічні теорії, вчення та концепції можна стверджувати, що парадигмальні орієнтири у процесах культуротворення та осмислення культури, вироблені певними інтелектуальними напрямками, включають у свій зміст такі складові: а) певне ставлення людини до реальності, а конкретніше – до природи; б) виокремлення провідних ієрархій цінностей та пріоритетів; в) певні оцінки взаємин людини і культури; г) наполягання на певних сферах людської діяльності як на таких, що відіграють вирішальну роль у нарощуванні та встановленні загального стану культури; д) типові взірці (або матриці) поведінки, що їх приносить, стверджує та прищеплює культура [5, с. 14–19; 3, с. 236–237]. Саме такі орієнтири ми вважаємо за доцільне розглянути в нашій статті, щоб окреслити постмодернізм як культурне явище, а також дати відповіді на сформульовані вище запитання.

Отже, насамперед, як сприймає, розуміє та подає дійсність постмодернізм? Багато в чому це вже не є так звана природна чи “оголена” дійсність, а така дійсність, що постає у формах та нашаруваннях попереднього культурно-історичного процесу [8, с. 136–137]. Серед форм, які найчастіше фігурують у характеристиках такої дійсності, постмодерністи виокремлюють науку, стандарти різного роду соціальних практик (наприклад, церемонії дипломатичного та урочисто-державного планів, економічного обміну), релігію, мораль, мистецтво. Всі форми об'єднують знаково-символічні засоби зображення як дійсності, так і самоствердження названих форм соціально-культурної діяльності [2, с. 17–20]. Одним словом, у більшості випадків постмодерністи вважають таку дійсність, що фігурує в сучасному суспільстві, різновидом текстової або знакової реальності. Це означає, що дійсність має текстовий характер, а способами її освоєння постають методи продукування, трансформацій та інтерпретацій текстів [2, с. 99–100]. Звідси випливає всім відомий інтерес постмодернізму до різноманітних термінів, пов'язаних із текстовою діяльністю: наратив, симулякр, символ, текст, знаково-символічний обмін, інтерпретація тощо [див.: 4].

На перший погляд, такий підхід до розуміння дійсності повністю занурює нас у суб'єктивізм та тотальну відносність, адже кожна людина може тлумачити тексти і знаки так, як їй зручніше, а такої інстанції, яка би могла бути орієнтиром у більш-менш виважених оцінках таких тлумачень, просто не існує, бо вона повністю зникає під нашаруваннями слідів попередніх культурних епох. До певної міри це справді так, але лише до певної міри, оскільки постмодернізм все ж намагається підвести якісь опори під знаково-текстову діяльність людини. Найпершою такою опорою може поставати міжіндивідуальна комунікація, або постмодерністська герменевтична розмова (чи герменевтичний дискурс). Останню один із су-

часних філософів трактує так: “Герменевтика розглядає відношення між різними дискурсами як відношення між частинами проблеми у можливій розмові, розмові, що не передбачає дисциплінарної матриці, що поєднує учасників розмови, але де надія на погодження не втрачається доти, доки триває розмова. Це не така надія, коли очікується відкриття існуючої ще до того загальної засади, а просто надія на згоду або, в крайньому разі, на хвилюючу та плідну розбіжність” [12, с. 235]. Ж. Бодріяр знаходить основу знаково-символічної діяльності в цінностях, які стають, свого роду, субстанційною основою під знаково-символічною поверхнею того, що ми сьогодні називаємо дійсністю. На його думку, в наш час кожний знак і кожний текст відправляють нас до інших знаків та текстів, тому вийти за їх межі можна лише спираючись не на самі тексти, а на систему цінностей, яких сповідуємо та вбачаємо в текстових інтерпретаціях [2, с. 146, 169, 210–211, 232].

Зупинимось докладніше на цих двох версіях осмислення засад текстової діяльності. Чи може герменевтичний дискурс (або герменевтична розмова) бути основою для інтерпретації певних текстів або текстових повідомлень? Щодо цього навряд чи можуть виникати серйозні сумніви та заперечення, адже зміст та сенс певних мовних та знаково-символічних структур розкривається в процесі спілкування, де не лише зміст та сенс повідомляються, а й витлумачуються, шліфуються, узгоджуються різними суб’єктами комунікативної діяльності. Справді, при тому можуть відбутись взаємні порозуміння та визнання. Але навряд чи при тому відбудеться вихід за межі знаково-символічної діяльності. Швидше за все, тут відбудеться дещо, описане Л. Вітгенштайном у ролі тотальності знаків, через інваріантність форм виразу, яких сама онтологія дійсності розкривається як видозміни текстів.

Варіант, запропонований Ж. Бодріяром, може постати для нас більш переконливим та прийнятним, оскільки цінності, як і ціннісні орієнтації взагалі, є явищем, породженим не лише свідомістю та міркуваннями, а й за участю інших людських психологічних властивостей, таких, як емоції, воля, бажання, пристрасті, несвідомі потяги та ін. Щоправда, повідомлення про зміст та значення цінностей все одно передбачають обмін текстами та знаками (наприклад, словами мови), проте тут залишається можливість діяти на межі знаків та чинників іншої, позазнакової природи. В такому разі важливо відзначити те, що звернення до цінностей прямо замикає постмодерністське розуміння дійсності на культуру та культурно-історичний контекст, оскільки при різноманітності підходів до осмислення культури в абсолютній їх більшості цінності визнаються незаперечним виразом її сутності [5, с. 19]. Це означає, що, не замикаючись винятково на безумовному прийнятті наведених постмодерністських тверджень, ми можемо вбачати в них очевидний культурологічний зміст. Проте, на наше переконання, таке бачення культурно-історичної основи знаково-символічної діяльності як провідної та вирішальної для сучасної людини, потребує доповнення: воно в своїх твердженнях

використовує явище історичного процесу культури лише в аспекті синхронному, в той час як останній потребує доповнення іншим – діахронним аспектом. Існуючий у наш час принцип доповнюваності знання вимагає саме такого доповнення. Коли ми сприймаємо культурну історію як нашарування все нових і нових способів “написання та прочитування” дійсності, то ми співвідносимо теперішнє з минулим. Тут не уникнути не лише відносності, а й скептицизму, бо в такому порівнянні немає і не може бути не тільки остаточних, а й виправданих оцінок. Діахронний підхід передбачає, що ми співставляємо цей процес (текстуально-контекстуальний) з іншим, що має власні засади та ритм розвитку. Наприклад, у цьому плані повчальними можуть бути зіставлення культурної історії Заходу і Сходу, так званого Старого світу та Нового. При цьому виявиться, що деякі речі просто неможливо релятивізувати, оскільки, наприклад, між нірваною та атараксією немає нічого спільного. Це означає, що в діахронних культурних порівняннях можна виявити деякі культурні утворення, що не розчиняються через занурення їх у відношення “спільне – відмінне”, в якому “все стає, як одне”, що, власне, і релятивізує те, що порівнюється. Представники культурної антропології, такі, як А.Р. Редкліф–Браун, Е. Еванс–Причард, Г. Бейтсон своїми працями засвідчили, що деякі здобутки так званих “примітивних” культур та релігій не можуть бути осмислені через подібність з історією європейської культури; швидше за все, тут повинен діяти принцип неподібності. Але в діалогічній культурології (М. Бахтін, В. Біблер) саме наявність такого елемента, що не релятивізується та не розчиняється в діалогічних відношеннях, і робить діалог справжнім, тобто напруженим, позбавленим рис інтелектуальної гри у впізнаванки. Ще більш продуктивним може бути порівняння процесів культури із процесами органічного життя, історії планети тощо, оскільки, з одного боку, при всій їх неподібності ці процеси є різновидами еволюційних процесів, а, з другого, – відомо, як багато в різних культурах існує запозичень із природи через наслідування або уподібнення їй. Інакше кажучи, на наш погляд, герменевтичний дискурс може виявитись плідним для культури лише тоді, коли в нього будуть залучені такі елементи змісту, що не підлягають розчиненню в усталених і звичних формах здійснення комунікації [9, с. 257]. Це означає, що сучасна культура не повинна побоюватись або ж уникати неспівмірностей, неочікуваних зустрічей, не повинна прагнути жити в монологічному тексті. І це можна вважати одним з уроків та культурних наслідків впливів постмодернізму на сучасне життя. В той же час, це свідчить про те, що постмодернізм не варто приймати беззастережно: з ним слід входити в діалог з усіма його правилами та вимогами.

Звернемось до цінностей та пріоритетів, що їх намагається відстоювати постмодернізм. На наш погляд, тут на перший план виходить ситуативність, тобто питання про те, що саме може постати цінністю та за яких умов, залежить від того, якими є ситуації символічного обміну [1, с. 322]. У свій час намагання використати

ти в тлумаченні культурних явищ поняття ситуації викликало майже винятково негативну оцінку (так, наприклад, Ж.–П. Сартра звинувачували в аморалізмі на підставі того, що він саму якість моральності розглядав саме в контексті конкретної ситуації [6, с. 151–153]). Ми вважаємо, що ситуативність може набувати загрозливого для культури й моралі характеру лише тоді, коли спробуємо відірвати сучасний стан культури від її історії. Постмодернізм, як відомо, взагалі не схильний дуже високо цінувати історію, проте при її повному ігноруванні він ризикує зовсім втратити дуже важливі свої родові ознаки, наприклад, нарративізм, римейкизм та ін. Постмодернізм свідомо розглядає себе як явище, що живе попередніми формами культури, інтерпретує та змінює їх. Це означає, що він так чи інакше надає минулим формам культурного життя місце в “шпаринах” сучасної культури, а останні, в свою чергу, починають відігравати в самих постмодерністських “римейках” функції елементів, що до кінця не релятивізуються. Саме такі “атоми” класичної культури та класичних ціннісних орієнтацій, вкраплені у постмодерністський дискурс, дозволяють нам побачити тут щось на зразок культурно-ціннісного діахронізму, але вже всередині самого постмодерністського дискурсу. А це дає підстави стверджувати, що ціннісний релятивізм постмодернізму сам є дещо відносним і таким, що його не можна вивести за межі культурних контекстів та інтерпретацій. Отже, відкрито, не сповідуючи ніякої ієрархії цінностей, ставлячи цінності в залежність від ситуації, постмодернізм, тим не менше, передбачає діалог із цінностями попередньої культури, які він, можна сказати, не зовсім розчиняє в своїх скептичних, іронічних та релятивістських поглядах [див.: 9, с. 257]. Звичайно, це не свідчить про те, що постмодернізм сповідує якусь більш-менш визначену ієрархію цінностей, але, з іншого боку, це дозволяє стверджувати, що цінності тут фігурують та до певної міри визнаються, а не лише заперечуються.

Творення культури завжди відбувається із тим чи іншим ступенем усвідомлення того, що саме здійснюється, а тому при характеристиках постмодернізму як культурного явища виникає питання про те, як він розглядає співвідношення людини і культури. Хоча зовсім однозначної відповіді на це запитання немає, оскільки різні представники постмодернізму підходять до нього по-різному, все ж можна вважати, що тут переважають, з одного боку, критичні підходи до явищ традиційної культури, а, з іншого, прагнення визнати право максимального самовиявлення людини в культурних діях у будь-який спосіб та в будь-яких формах. У більшості випадків представники постмодернізму вважають, що традиційна (або класична) культура досить часто постає через систему заборон та обмежень, тобто, в цілому, заслуговує назви репресивної культури. Однією з основних причин репресивного характеру традиційної культури постає її раціональність, тобто її опора на розум, логіку, доцільність, оптимальність при спрямованості їх насамперед на досягнення спільної, загальної користі для всіх або більшості членів суспільства. Наука, влада, мораль, – все це, на думку представників постмодернізму, є

проявами зрощення логіки та влади. Наприклад, Ж. Деррида неодноразово наполягав на тому, що вокалізована мова – це є мова наказів та закликів, тобто мова логоцентрична. Якщо ви не реагуєте на неї, вона буде знову і знову змушувати вас певним чином коригувати поведінку. Письмова ж або писана мова, навпаки, залишає можливість сприймати її досить вільно і невимушено [14, с. 21–22].

Представники постмодернізму вважають, що на місце класичної або репресивної культури, тобто культури, що базується на серії заборон і обмежень, приходить культура нерепресивна, що відкриває можливість кожному індивіду поза єдиними стандартними вимогами реалізовувати себе у такий спосіб, що відповідає власним схильностям, а не тим наказовим імперативам, що їх утверджувала класична культура. Тим більше, що, на думку постмодерністів, імперативи сьогодні вже втратили свої вихідні підстави і лише намагаються свій спосіб існування закріпити як необхідний та виправданий.

На наш погляд, в самій ідеї нерепресивної культури присутні важливі сенс і зміст, що потребують спеціального продумування [10, с. 5–19]. Ще Ф. Ніцше одним із перших почав піддавати критиці засади класичної європейської культури за те, що її вимоги не лише не виконуються, а й не можуть бути виконані через їх занадто ідеалізований характер. Такі вимоги, на думку філософа, суперечили справжнім вимогам життя. Класична культура формувалась за умов ретельного відбору і збереження всього того, що сприяло стабільності суспільства та життєдіяльності його членів. На тлі спільних інтересів різних суспільних верств інтерес окремого індивіда сприймався як другорядний або невиправданий. Часто прояви індивідуальних інтересів розглядалися як відхилення від суспільно узаконених норм життя. В наш час такий характер функціонування культури вже просто неможливий, оскільки суттєво збільшились можливості окремого члена суспільства, його потреби, інтереси, урізноманітнилися форми діяльності. Сьогодні не можна проконтролювати повсякденну поведінку окремих людей. З іншого боку, навіть самі можливості життєвого вибору, комбінацій та поєднань різних зацікавлень і сфер діяльності також піднесли на новий рівень. Сьогодні виглядає анахронізмом скоріше не відхилення в культурних зацікавленнях, а, навпаки, бажання всіх людей примусити дотримуватись якихось єдиних стандартів у культурних уподобаннях. Отже, нерепресивна культура – це реальна вимога наших днів. Інша справа, що просте прийняття ідеї нерепресивної культури стирає межі між культурою та будь-якими іншими наслідками присутності людини в світі [13, с. 208–209]. Для постмодернізму в такій ситуації залишається лише одне рятівне коло – все ж оперувати явищами, фрагментами, образами та досягненнями попередньої класичної культури [14, с. 49]. Проте підстави вибору останніх залишаються під знаком запитання. Досить часто висувається побоювання, що постмодерністи намагаються запровадити в життя культурний нігілізм, сваволю, нічим не обмеже-

ний суб'єктивізм. Поставимо запитання: наскільки такі звинувачення виправдані, наскільки постмодернізм може бути загрозливим для культури?

Відповідаючи на це запитання, звернемо увагу на те, що в усі часи в культурному процесі існували як позитивні, так і негативні щодо неї прагнення та інтереси. Можна загадати Герострата або імператора Нерона, який нібито наказав спалити Рим. Не бракує в історії культури і спроб наживатись на культурі, робити підробки, а то й прославляти досить безталанних людей, надаючи їм статус “неперевершених майстрів”. Ситуація в наш час, як видається, нічим від таких явищ історії суттєво не відрізняється. Якщо врахувати те, що ідеї постмодернізму поширюють переважно люди талановиті, освічені, справді зацікавлені в культурному розвитку, то можна особливо не переживати з приводу можливих руйнівних наслідків цього явища для культури.

Отже, на основі розглянутих аспектів співвідношення ідей та інтересів постмодернізму до вихідних установок культуротворення, можна стверджувати, що постмодернізм можна вважати напрямом, що володіє достатньо вагомим евристичним потенціалом у культурі нашого часу. Ідеї постмодернізму виражають насамперед потреби у перегляді ціннісних орієнтацій класичної культури, у розширенні можливостей для індивідуального культурного самовизначення та самоствердження.

1. Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. – М.: Ad Marginem, 1994. – 423 с.
2. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. – М.: Библион – Русская книга, 2003. – 272 с.
3. Дианова В.М. Культурология: основные концепции. – СПб.: Изд-во С-Петербур. ун-та, 2005. – 280 с.
4. Енциклопедія постмодернізму. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003. – 503 с.
5. Кертман Л.Е. История культуры стран Европы и Америки (1870 – 1917). – М.: Высш. шк., 1987. – 304 с.
6. Кузнецов В.Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969. – 287 с.
7. Культурология. XX век. – СПб.: Университетская книга, 1998. – Т. 2. – 447 с.
8. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Ин-т экспериментальной социологии, 1998. – 160 с.
9. Лук'янець В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн. – К.: Абрис, 1998. – 352 с.
10. Парамонов Б. Конец стиля. – М.: Аграф; Алетейя, 1997. – 464 с.
11. Постмодернизм. Энциклопедия. – М.: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001. – 1040 с.

12. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 320 с.
13. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. – М.: Аграф, 1999. – 384 с.
14. Скоропанова И.С. Русская постмодернистская литература: новая философия, новый язык. – СПб.: Невский Простор, 2001. – 416 с.

## POSTMODERNISM AS A PHENOMENON OF CULTURAL STUDIES

**Danylo Petrushenko**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str., 1,*

*L'viv, 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

Some statements of postmodernism, which give rise to consider it as a phenomenon connected with cultural studies, it means phenomenon which is directed at certain understanding and further development of culture are analysed in the given article. Thanks to explication of postmodernism's statements about textual character of reality, about values and hermeneutic discourse we draw a conclusion, that even if we have critical attitude towards basic theses of postmodernism we must recognize its significance for cultural studies.

*Key words: culture, signified reality, values, discourse, communication.*

*Стаття надійшла до редколегії 9.02.2006*

*Прийнята до друку 20.03.2006*

УДК 1 (091): (477)

## ЕВОЛЮЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛІЗМУ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКИХ ВІДНОСИН

Оксана Рудакевич

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто польський культурно-філософський вплив на формування української національної свідомості та прагнення українців на вільний розвиток, а також на свободу соціального буття, репрезентуючи найбільш цікаві праці польських й українських дослідників у сфері державотворення. Висвітлено національний польський і український контекст культури та історії у становленні державності з урахуванням особливостей та політичних розбіжностей.

*Ключові слова: національні прагнення, культурні взаємини, націоналізм, національна ідея, державотворча концепція, культурно-історичний досвід.*

Україна і Польща – два слов'янські сусідні народи. Багатоміжові, різноманітні взаємини залишили у свідомості населення обох країн чимало і позитивних, і негативних моментів. Правда про польсько-українські стосунки часто фальсифікована та неодноразово використовувалась зацікавленими особами для поглиблення неприязні між двома народами.

Взаємини між Україною і Польщею досліджували багато авторів, серед них: І. Лисяк-Рудницький, Я. Дашкевич, Л. Зашкільняк, М. Крикун, Я. Грицак, М. Кугутяк та інші, а також польські вчені С. Кіневич, А. Хвальба, Р. Вандич, С. Мацкевич, Г. Стронський. У контексті розвитку ідей націоналізму українсько-польські відносини аналізують Г. Касьянов, М. Розумний, Р. Шпорлюк, А. Валіцький, Б. Гротт, Р. Людвіковський та ін.

XIX-початку XX ст. політичні взаємини між поляками і українцями в Галичині склалися по-різному. Вони відзначалися зіткненням національно-політичних інтересів обох народів, які проживали в цій провінції Австро-Угорської монархії. Натомість культурні взаємини між українцями та поляками в цей час були різноманітними: від особистих контактів митців і до взаємного наукового дослідження, проведення спільних мистецьких заходів тощо.

Щодо еволюції українського націоналізму, то у світлі загальносвітової тенденції взаємодії світоглядів, доктрин та ідеологій польська модель є вельми важливою. Сучасний дослідник націоналізму Г. Касьянов твердить: „Український націоналізм значною мірою був продуктом зовнішніх впливів... Зрозуміло, що без наявності відповідних внутрішніх передумов виникнення українського націо-

налізму в будь-яких формах також було б неможливим. Проте саме зовнішні чинники і впливи стали тим необхідним поштовхом, завдяки якому український націоналізм став реальністю, перетворився на духовну, ідеологічну і політичну силу” [3, с. 323–324].

Філософсько-ідеологічне становлення українського націоналізму в першій половині XIX ст. відбувалося під впливом німецького етнографічного та італійського революційного романтизму, та більш активний вплив все ж таки спричинили Центральної Європи, зокрема чеська та словацька модель державності з етнографічною особістю народу, також невтомна боротьба поляків за відновлення своєї державності безсумнівно стала надихаючим прикладом для утвердження ідеї як культурної, так і політичної незалежності України.

Важливу роль у цьому процесі в Україні відіграла ідея слов'янської єдності.

У середині XVIII ст. Юзеф Яблонівський пише працю „L'emprie des Sarmates”, пройняту слов'янським патріотизмом [2, с. 252].

Особливого звучання ідея слов'янської єдності набула для польської інтелігенції після втрати незалежності. Після 1791 р. Гуго Колон написав фантастичну історію про початок слов'янських народів, а Ян Павло Вроніч у поемі „Сивілла” звеличує давню Польщу, починаючи від Казимира Великого до Т. Костюшка [13]. У „Гімні до Бога” Вроніч пов'язав патріотичну ідею з релігійною вірою в божественне провидіння, що готувало ґрунт для майбутнього польського романтичного месіанства [2, с. 275]. Пізніше цю ідею широко розвинули А. Міцкевич та Ю. Словацький. Усі свої патріотичні сподівання Я. Вроніч пов'язував зі слов'янським відродженням. Таким чином, слов'янська ідея для поляків стала моральним знаряддям розбудови національної ідеї. На початку XIX ст. поляки єдині серед слов'ян вели свідому національну боротьбу і широко використовували у своїх визвольних змаганнях панславізм.

А. Міцкевич у „Літературному товаристві” в Парижі виховав цілу плеяду діячів слов'янського відродження. З початку 30-х років слов'янською ідеєю захопилися росіяни і чехи.

Важливою віхою панславізму стала праця Яна Колара „Про літературну взаємність між різними племенами та говірками слов'янської нації” (1836). Центр слов'янства перейшов до Праги. Цей твір став маніфестом творення окремої наднаціональної духовно-культурної спільності. Я. Колар висунув ідею об'єднання всіх сил слов'янства для спільної справи. Ця духовна спільність стала помітним фактором культурного життя Європи, твір Я. Колара спонукав східно-європейську інтелігенцію до активності. Формувалася самосвідомість нових слов'янських еліт, що ввійшла як складова частина в національну свідомість усіх „пробуджених” слов'янських народів.

У другій половині XIX ст. суспільний поступ спонукав українську інтелектуальну еліту до пошуку нових національних аргументів на підтримку української

окремішності та державотворчості. У цей період розвинулася та активізувалася російська концепція „самодержавство, православіє, народність”, що впливала на українську національну ідею як протидія та як активізуюча сила.

Слід визнати, однак, що найбільш потужним чинником в еволюції українського націоналізму стала конкуренція з поляками, яка давала наочний приклад національної самоорганізації для українців, адже вони майже у всьому копіювали своїх противників. „Є всі підстави стверджувати, – зауважив Г. Касьянов, – що етнічна концепція польської нації, яка набула поширення у другій половині XIX ст., стала могутнім поштовхом для виникнення відповідних поглядів серед діячів українського руху початку століття” [3, с. 325].

Таким чином українська національна еліта опановувала європейський досвід націостановлення. XIX сторіччя стало часом інтелектуального визрівання нації, збагаченого духовно-інтелектуальною енергією. Усвідомлення та декларування елітою своєї української ідентичності – на противагу польській – було результатом складної внутрішньої роботи. Відмова від ”польськості” – це вибір між двома світоглядами, складний, оскільки у польській спільноті відчувалася сильна організація. Польською мовою вільно говорила свобода, міркує Р. Шпорлюк. На його думку, сила полонізму полягала в тому, що полонізм „давав вступ і до революційних змов, і до ватиканської курії”, а „українізм – нічого подібного запропонувати не міг” [9, с. 125]. Причиною цього було те, що “українізм” як свідомість існував на дещо іншому рівні, ніж полонізм: в Галичині – *Gente Ruthenus Natione Polonus*, в Буковині – *Gente Ruthenus Natione Romanus*, за Збручем – *Gente Rutheus Natione Russus*, хоча поступово приходило усвідомлення, що це є частини одного організму.

У першій половині XIX ст. існувала полонофільська течія серед галичан, що не було нонсенсом, якщо пригадати українську школу польського романтизму. Їх прояви любові до України не суперечили польським патріотичним переконанням, адже поняття „Україна” сприймалось лише як територія. „Поляки української культури малювали в своїй творчості образ ідилічної України. Разом з тим вони пильно вилучали з української традиції все, що нагадувало про „власне вільну самостійну, протестуючу Україну” [7, с. 133].

Відмовляючи українському народові у праві на самостійний національний розвиток, поляки дивились на нього як на етнографічну масу, яка, „за рецептом самого Міцкевича, має послужити гноєм для польської культури” [6, с. 101].

На формування української національної свідомості мала значний вплив і польська політична думка. Польський революційний рух намагався реалізувати ідею історичної Польщі в кордонах до 1772 року, яка, за словами І. Франка, „була джерелом безчисленних польських помилок і наших нещаст” [8, с. 205].

Польські публіцисти, письменники зверталися до українців з ідеєю, що Польща, Русь-Україна і Литва утворюють нероздільну цілість, що поляки і українці є

„синами одної матері”, і обіцяли українцям повну рівноправність у майбутній вільній Польщі [6, с. 100].

Хоча були й інші точки зору, як наприклад, графа Тарнавського, переконаного в тому, що „у Галичині не винищувати, а розводити й плекати треба руську національність, тоді вона зміниться і над Дніпром... Вона залишиться Руссю, але Руссю, по-братерському з'єднаною з Польщею і відданою одній спільній справі” [5, с. 426].

Цікавою та активно українською політичною думкою була теорія Францішка Духінського, де вказано на відмінність між українцями і росіянами, але разом з тим наголошено на расовій єдності Польщі та Руси-України [5, с. 167].

Щодо історичних початків українського народу, то Ф. Духінський вважав за велику помилку починати історію Московщини зі слов'ян Києва і Новгороду, а не з фінських племен Поволжя, вказував на те, що присвоєння правителями Москви назви „Росія” є історичною узурпацією. Разом з тим Духінський стверджував, що все історичне минуле Руси треба включати до польської історії.

М. Чайковський розробляв ідею федералізму, де майбутня Польща мала б стати конфедерацією під владою спадкового короля, а Україна в ній мала бути автономією.

Важливими були ідеї І.В.Терлецького. Він висловлювався за демократичну слов'янську федерацію, що об'єднує шість народностей: польську, чеську, руську, ілїрійсько-хорватську-сербську, болгарську та російську. „Ми припускаємо федеративний зв'язок усього слов'янського племені, прагнення до якого помітне вже й сьогодні: великий всеслов'янізм у духу Божім з вільним розвитком усіх окремих народностей... Кожен із слов'янських народів організовується відповідно до власних потреб, кожен матиме свій уряд, а вони стікатимуться в один центральний уряд, що об'єднуватиме всіх і керуватиме всіма” [4, с. 239].

На думку Терлецького, Польща є лідером „латинських” слов'янських народів, а Русь-Україна – слов'ян греко-слов'янської традиції. Тому активно виступав за польсько-українське порозуміння та співпрацю, тим самим він намагався „згармонізувати” усе слов'янське плем'я. „Союз Русі з Польщею за обопільної свободи є навіть конче потрібний для майбутності цілої Слов'янщини... він допоможе полякам поєднатися зі слов'янським рухом, русинам – піднести греко-католицьку церкву, розвинути свою національність і мову...” [4, с. 240].

Демократичний федералізм Терлецького високо оцінив І. Лисяк-Рудницький, який відзначив “сильну відповідність між формулюванням Терлецького і Кирило-Мефодіївців, хоча кожен із них прийшов до цих ідей самотужки” [4, с. 243].

Ідеал відбудови „триєдиної Польщі” був чужим українцям, і в традиційному, і в демократичному реформованому варіантах. Все це було відображено в подальшому перебігу українсько-польських стосунків, зокрема у трактуванні поль-

ських ендеків, соціалістів та національно-визвольного руху в Галичині й на Волині.

Однак не можна заперечити, що розвинуті поляками ідеї були цінними для розвитку національної свідомості та політичної думки українців. Вийшовши з національного суспільства, що мало міцні державницькі традиції, досвід активного спротиву чужоземному гнітові поляки-українофіли та українці польського походження змогли передати багато що із перелічених вище якостей українському визвольному рухові. Їх вплив “сприяв піднесенню українського відродження над рівнем аполітичного культурного регіоналізму” [5, с. 276].

Під впливом польського фактора можна говорити про еволюцію українського культурницького націоналізму та перехід до стадії політичного націоналізму з відповідними методами боротьби. Так, політична думка націонал-демократів зародилася з критики “політичного романтизму” (1890). Спочатку думки цієї ідеологічної групи, на противагу програмам угодовців та аполітичних позитивістів, зосереджувалися на пропаганді ідеї “дієвої польської політики” та бажанні незалежності.

Ендецька критика романтизму зосередилася на тому, що, по-перше, ідеалістичній вірі у вищій етичній інстанції (поняття, норми), до яких можна апелювати у суперечках між націями, Р. Дмовський протиставляв думку, що всі міжгрупові стосунки підлягають безжальним законам боротьби за існування, і смішними є сподівання на перемогу власної справи лише з огляду на її моральну справедливість.

“У жоднім краї не існувала так довго, як у Польщі, політична спадщина першої половини XIX століття, – писав Р. Дмовський, – віра у пануванні справедливості у стосунках між народами, у результативність обстоювання своїх прав перед незалежною та об’єктивною європейською думкою, визначення історичних фактів як “злочинну” і “криву” переконання в кінцевій перемозі “правого діла”, неврахування реальної розстановки сил у міжнародному житті і нерозуміння того, що наслідок кожної справи залежить насамперед від випадкового співвідношення цих сил” [12, с. 38].

Ці ілюзорні політичні сподівання, а також схильність вдаватися до політичних дій без чітко окресленої мети і зважування засобів названо політичним романтизмом. Формулюючи прагнення національної демократії, Р. Дмовський поставив завдання “витравлення решток політичного романтизму”, мотивуючи свої погляди тим, “що в стосунках між націями нема справедливості й кривди, а лише сила і слабкість” [11, с. 212].

По-друге, розумінню патріотизму як служінню “національній ідеї” або ж як самоприреченню “національній честі” Р. Дмовський протиставляв програму безумовного захисту об’єктивного інтересу, що не мусить збігатися з волею більшості з етичними умовностями. “Нація, – писав Р. Дмовський, – має насамперед

обов'язок дбати про свої інтереси". "Для нас вихідним пунктом є не доктрина, а наш власний інтерес" [10, с. 25].

Ще один ідеолог національної демократії Сигизмунд Баліцький вивів теорію національного егоїзму як природного права кожної нації [15, с. 119].

Р. Дмовський доповнював, що "інтерес польської нації, як цілого, є найвищою мірою політичних цінностей, у міжнародних відносинах існує широка царина суперництва інтересів, які не вдається погодити, де на той чи інший бік стають не з почуття справедливості, а з почуття солідарності з певною стороною з-поміж суперників. При чому дбають про "справедливий морально обґрунтований чи правомірний інтерес" тієї чи іншої нації [12, с. 106–107].

По-третє, Р. Дмовський протиставляв безумовне підпорядкування громадянської свободи національному благу, яке не може ототожнюватися зі свободою індивіда вже хоча б тому, що цього не завжди дозволяє міжнародне становище. Це виходило з особливого твердження, що національні прагнення поляків справді мають бути присвячені справі незалежності, але, з погляду на розстановку сил і геополітичне становище, цей ідеал не може бути метою актуальної польської політики.

Думка про суперечності між розквітлою польською вольністю та необхідністю захисту держави, якій загрожували сусіди, відображала стан напередодні розподілів Польщі. Головним її речником був Станіслав Сташці, який вважав, що якщо країна хоче зберегти незалежність, то її громадяни можуть мати лише стільки свободи, "скільки дозволяє зовнішній союз країни", "що Річ Посполита, оточена деспотичними країнами, обов'язково мусить відчувати в себе наслідки деспотизму" [14, с. 210–211].

Ідеологи польської національної демократії розглядали націю як природний продукт етнічної диференціації та визначали її в культурно-мовних категоріях, чим звужували поняття нації і тому свідомо називали себе націоналістами.

Осердям ендецької ідеології була ідея нації як органічного цілого, до якого індивід належить або має належати цілком. Ідентифікація одиниці з національним егоїзмом не була, проте, рівнозначною безкритичній ідеалізації традицій. Такі традиції давньої Речі Посполитої, як віротерпимість, дотримання політичної свободи і громадянських прав, надання рівних прав шляхті литовській та українській – все це ендеки вважали виразом недозрілості шляхти, доказом втрати інстинкту боротьби.

Р. Дмовський вважав, що наприкінці XVIII століття польська шляхта перетворилася з лицарської на розбещену, втративши в результаті волю і вміння боротися.

Схильність до романтизму та месіаністична ідеологія польської слабкості й поразок сприймалася як наслідок ненормального історичного розвитку. Ідею "христостовості Польщі", розп'ятої нібито заради порятунку інших націй, Р. Дмовський

вважав відразливою [10, с. 186]. “Кожна нація, – писав Р. Дмовський, – має дбати лише про власні інтереси, жодна нація не може марити, що вона невинна і морально краща ніж інші... Розділи Польщі були не “злочином”, а лише природним наслідком її слабкості”. “Поляки повинні облишити апеляції до неіснуючого сумління людства і навчитися у своїх ворогів мистецтва перемагати” [10, с. 187].

У цій боротьбі вони повинні застосувати наступальну тактику і скеровувати її не лише проти держав-загарбників, а й проти власних національних меншин – насамперед проти українців та євреїв. Вони користувалися доктриною, геополітичний вектор якої був спрямований на схід і яка ґрунтувалася до двох ідейних стрижнях, тісно переплетених між собою:

1) народи, що знаходяться на східному і, частково, північному пограниччі з Польщею (так звані кресові народи), – це не ніщо інше, як „етнографічний матеріал”, – нерозвинені та нездатні до самостійного існування спільноти. Порівняно з ними, польська культура перебуває на значно вищому щаблі розвитку, тому Польщі належить виняткова цивілізаційна місія – асиміляція цих „нецивілізованих” територій;

2) „кресові” народи (українці, білоруси, частково литовці) – це смуга, позбавлена цивілізації; будучи народностями слабкими і неспроможними витворити власну культуру, вони рано чи пізно неодмінно будуть поглинені цивілізаційним впливом. Оскільки, з одного боку, вони межують з Росією, їм загрожує зросійщення. Тому Польща повинна бути з культурною місією на цих теренах першою.

І хоча ендеки визначали націю як культурно-мовну етнічну категорію, свої прагнення вони не обмежували етнографічно Польщею, а були переконані, що омолоджена польська нація, відроджена і доповнена активними народними масами, репрезентує на східних рубежах цивілізаційну вищість, а тому має прагнути до експансії, поєднаної з колонізацією польського населення на етнічно змішаних теренах.

„Дмовський був прихильником “дійової” політики в межах політичного реалізму, і то такого реалізму, котрий разюче відокремлював політику від моральності. Мірою справедливості політики була для нього ефективність з точки зору інтересу нації, а не національної моральності чи умовностей честі... Національні прагнення поляків мають бути присвячені ідеалові незалежності” [16, с. 42].

Ендеки розширили соціальну базу польської нації, зробили шляхетську ідеологію більш прагматичною, не відкинувши її як таку. „Польський національний табір почав переймати від шляхетської верстви не тільки владу, а й ментальність, – пише М. Демкович-Добрянський на початку ХХ ст. Почали творитися нові суспільні прошарки, найсильніший серед них інтелігенція та бюрократія. Ці верстви не витворили ні свого світогляду, ні стилю, а перейняли в цілому ментальність польської шляхти з „кресів” з усіма її злими прикметами” [1, с. 106–107].

Підсумовуючи, можемо констатувати, що Р. Дмовський підносив силу як єдиний аргумент, а найкращим засобом оголосив національну експансію як прояв здорової національної енергії.

На противагу ендекам, Ю. Пілсудський початково був схильний до федералістичної концепції майбутньої Польщі. Ця доктрина відома як „польський прометеїзм”, однак її реалізація на практиці не відбулася. Перевагу отримала великодержавна традиція, що тягнулася з часів шляхетської І Речі Посполитої.

Так, Конституція 1921 року запроваджувала демократичний парламентський устрій і в цілому була прогресивним документом. Вона гарантувала всі демократичні права і свободи, згідно з якими національні меншини мали отримати національні права [2, с. 458]. Тоді як Нова Конституція 1935 року завершила процес перебудови устрою Польщі на авторитарних засадах. Ідея суверенітету народу, яка переважає в демократичних конституціях, була замінена державною ідеологією, що ґрунтувалася на засадах елітарності влади. Все це зближувало Нову Конституцію 1935 року з основними законами тоталітарних держав [2, с. 480].

Отже, процес “національного пробудження” непольських народів на теренах І Речі Посполитої продовжений полум’яними ідеями польського романтизму за законами протидії та за правом сильного, однак польський ендецький політичний націоналізм, відповідно, спровокував своїми активними діями український політичний націоналізм.

1. Демкович-Добрянський М. Українсько-польські стосунки в ХІХ сторіччі. – Мюнхен: Український вільний університет, 1969. – 119 с.
2. Зашкільняк Л. Крикун М. Історія Польщі: Від найдавніших часів до наших днів. – Львів: Вид-во Львівського національного університету ім. І. Франка, 2002. – 752 с.
3. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
4. Лисяк-Рудницький І. Іполіт Володимир Терлецький // Історичні есе. – Т. 1. – К.: Основи, 1994. – С. 221–251.
5. Лисяк-Рудницький І. Францішек Духінський та його вплив на українську політичну думку // Історичні есе. – Т. 1. – К., 1994. – С. 265–281.
6. Охримович Ю. Розвиток української національно-політичної думки // Вишкільний курс. Матеріали до історії розвитку суспільно-політичної думки в Україні ХІХ–ХХ ст. – Брюссель, Мюнхен; Лондон, Нью-Йорк, Торонто, 1970. – Ч. 3. – С. 101–202.
7. Франко І. Йосиф-Богдан Залеський // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К., 1955. – Т. 18. – С. 130–138.
8. Франко І. Наш погляд на польське питання // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К., 1986. – Т. 45. – С. 199–212.
9. Шпорлюк Р. Українське національне відродження // Україна. Наука і культура. – К., 1991. – Вип. 25. – С. 164–185.
10. Dmowski R. Myśli nowoczesnego Polaka. Warszawa, 1989. – 186 s.
11. Dmowski R. Niemcy, Rosja a kwestia polska. – Wrocław: Nortom, 2000. – 149 s.

12. Dmowski R. Polityka polska: Odbudowanie państwa. Warszawa, 1988. – T.1 – 320 s.
13. Kiniewicz S. Historia Polski 1795-1918 r. – Warszawa PWN, 1987. – 420 s.
14. Staszic S. Pisma filozoficzne i społeczne. – Warszawa, 1954. – T. 1.– 350 s.
15. Toruńczyk B. Narodowa demokracja // Antologia myśli politycznej „Przeglądu wszechpolskiego”. – Londyn, 1983. – S. 118–130.
16. Walicki A. Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne. – Warszawa: Respublika, 1991. – 52 s.

**EVOLUTION OF THE UKRAINIAN NATIONALISM IN THE  
CONTEXT OF THE UKRAINIAN–POLISH RELATIONS**

**Oksana Rudakevych**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str., 1  
L'viv, 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

The most interesting investigations of the Polish and Ukrainian explorers in the sphere of creating a state are represented. It deals with national Polish and Ukrainian cultural and historical state–formation context taking into consideration regional peculiarities and coordination of political discrepancy.

*Key words: national aspiration, cultural relations, nationalism, national idea, conceptions of state–formation, cultural and historical experience.*

*Стаття надійшла до редколегії 12.11.2005*

*Прийнята до друку 26.12.2005*

УДК 130.2:821.161.2.09 "18/19"(092)

## ПРОБЛЕМА „ІНШОСТІ” ЖІНКИ В УКРАЇНСЬКІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Катерина Откович

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто проблему „іншості” жінки через образи селянок у творах Ольги Кобилянської і Марко Вовчок. Показано, що девіантна поведінка жінки демонструє усвідомлення своєї іншості як світоглядно-ціннісного виміру жіночості.

*Ключові слова: гендер, жіночність, девіантна поведінка, самогубство.*

Проблема „іншості” жінки, що пов’язана із зародженням феміністичних ідей, сягає своїм корінням вчення Платона; трактатів про пригноблення особистості жінки Крістіни де Лізан і Корнелія Агріппи в епоху Відродження; часів Французької революції, коли Олімпія де Туж 1792 р. оприлюднила „Декларацію прав Жінки і громадянки” (як доповнення до загальновідомої „Декларації прав людини і громадянина”). Наприкінці ХХ ст. феміністичні студії переросли в гендерні, які висвітлюють проблеми соціальної рівності статей.

В Україні гендерні студії активізувалися в останнє десятиліття ХХ ст, проте ще недостатньо досліджено історичні терени гендерних проблем, яких частково торкалися в своїх працях Людмила Смоляр, Наталя Грицяк, Соломія Павличко та інші. Однак немає досліджень, які б детально аналізували причини девіантної поведінки жінок в українському суспільстві, що засвідчує усвідомлення ними своєї „іншості”.

Мета статті – проаналізувати образ жінки-селянки в українській літературі кін. ХІХ – поч. ХХ ст., яка демонструє усвідомлення своєї іншості як світоглядно-ціннісного виміру жіночості.

Українська духовна культура на зламі ХІХ–ХХ ст. переживає певне відродження, що пов’язане з плідним розвитком науки й мистецтва. Саме в цей час в українській літературі з’являються постаті жінок-письменниць, які спромоглися дещо змінити напрямок літературної проблематики, чим і викликали великий дисонанс у традиційно-патріархальному суспільстві. Марко Вовчок, Наталя Кобринська, Ольга Кобилянська, Леся Українка та багато інших письменниць і діячок намагались переосмислити або поставити по-новому широко обговорені проблеми [8, с. 78]. Серед цих спроб і виокремилось як певний історичний феномен “жіноче” питання. Виникає потреба в утворенні жіночих спілок, у публікаціях статей

щодо прав і можливостей жінок, у винесенні таких питань на загальне обговорення.

У цей час завдяки Лесі Українці, й насамперед О. Кобилянській в українській літературі вимальовується образ нової, сучасної і досі невідомої дівчини або жінки (зокрема, в творах „Царівна”, „Людина”, „Через кладку”). Це дівчина-інтелігентка, незалежна й ерудована особа, яка розуміє свою самість, чітко ставить перед собою мету й відрізняється від своїх менш прогресивних подруг гіперболізованою чутливістю, що іноді, переходить в істерію [6, с. 104]. Саме така жінка, яка бореться зі світом і зі собою, прийшла на зміну соціально-, побутово- і родинно-закріпаченій селянці, життєвий цикл якої переплітається з аграрно-календарним. Змучена, скривджена й передчасно постаріла від роботи вона поступається перед вишуканою і гордою „царівною”, яка не прив’язує своє життя і долю до місця, обставин і людей. Виношуючи своє щастя самостійно, вона виглядає величною в своїх здобутках і поразках, тоді як чоловік не лише не є опорою, а й часто перешкодою до мети. „В опозиції „сильні жінки–слабкі чоловіки” трансформувалася певною мірою філософія Ф. Ніцше. О. Кобилянську вабила романтична надлюдина... У перших повістях всі чоловіки, за винятком Марка (найменш окресленої постаті), є здебільшого негативними персонажами. Ця негативність походить передовсім з безхарактерності, слабкої волі... Чоловічі характери її пізніших повістей з життя інтелігенції „Через кладку” й „За ситуаціями”, написаних у 10-і роки, так само втілюють цю слабкість натури, нерішучість, безвільність... Чоловіки уже не просто слабкі духом, характером, вони стали уособленням слабкості, пов’язаної з традиційною українською старосвітськістю, патріархальним консерватизмом” [8, с. 81].

Саме О. Кобилянська починає вперше розглядати жінку й чоловіка зосібна, особистісно. Жінка отримує своє значення не завдяки батькам, соціальному становищу чи шлюбу, вона сама творить собі долю. Проте, піднімаючись до рівня чоловіка в суспільстві, тобто маючи можливість розвиватися, утримувати себе своєю працею, кохати, не приховуючи свій вибір, вона наражається на значні утиски. Це призводить до сильного морального й психічного її навантаження. Вона в напрузі очікує від життя нових випробувань, щоб відстоювати свою незалежність, а водночас й самотність. Молода дівчина усвідомлює свою „іншість”, однак вона Інакша не в протиставленні, яке наводить Сімона де Бовуар, де чоловіча спільнота розглядається як першість, як точка відліку, а Інакша – як жінка: „...Чому самі жінки не спростовують верховного становища чоловіків? Жоден суб’єкт сам нізачо не визнає своєї другорядності. Так не буває, щоб хтось визнав себе Іншим, а когось – Першим. Ми визначаємо Іншого щодо самих себе” [2, с. 29]. Тут іншість розглядається як другорядність, слабкість стосовно когось сильного, від кого ти певним чином залежиш. Так, у творах О. Кобилянської слабкий чоловік виступає як інший, проте в суспільстві він і надалі залишається домінуючим.

Іншість героїнь – це специфіка їхнього внутрішнього світу, те, що відрізняє їх від чоловіків, а не протиставляє їх. Отже, Інакша – це просто особлива, вчинки якої не завжди відповідають логіці здорового глузду, вона живе за своїми внутрішніми законами, що не завжди можуть зрозуміти батьки, подруги чи просто інші люди [9, с. 4].

О. Кобилянська майстерно змальовує психологічний світ жінки, її внутрішні переживання й злами. Криза, що спідкала чи не кожному людину, розкривається настільки сильно, наскільки її героїня емоційно збудлива.

Жінка-інтелектуалка – це особливий погляд на жінку в історико-культурному зрізі кінця XIX століття. Проте, досліджуючи саме жінку, а не культурно-тенденційний прояв, варто розглянути не „вибрану” з-поміж усіх жінок, а звичайну жінку з народу: селянку, матір, дружину чи сестру. Яку особливість приховує вона? Чи стає її життя менш змістовним на фоні новоствореної інтелігентки? Чи може вона приховати свою „іншість” за побутом, працею і традиціями?

Марко Вовчок (справжнє ім'я Марія Вілінська) однією з перших спромоглася передати психологічні колізії як кріпачки, сироти, покритки, так і дівчини-інтелігентки. У сучасній критиці існує думка, що прорив в українській літературі відбувся саме тоді, коли письменники позбулись старого кліше про муки й пригноблення селян, коли відійшли від народницьких мотивів, коли вживання словосполучення „український народ” перестало бути співзвучним із „багатостраждальний народ” [8, с. 40–46]. На нашу думку, через однобічне тлумачення антикріпосницьких творів Марка Вовчка і таких, що змальовують лише недолю і страждання селян, її внесок у розкриття жіночої сутності часто применшується і зводиться лише до порівняння схожих сюжетних ліній із творами О.Кобилянської.

Творчий доробок Марка Вовчка цікавий тим, що вона намагалась розкрити психологію жінки (як селянки, так й інтелігентки) саме через її природу, через внутрішні переживання. І якщо жінка-інтелігентка – це все ж складна, але вже більш-менш зрозуміла постать, то селянка-кріпачка, служниця, повія постають як особи, що не гідні називати себе Жінкою. Читач ставиться до них більше зі співчуттям (іноді розумінням), ніж захоплюється їх волею, витримкою, вибором.

Більшість оповідань збірки „Рассказы из русского народного быта” і збірки „Народні оповідання” про українське село, описують історію селянки, пережитий голод, сирітство, фізичне знування, гвалтування, залежність від панської волі. На перший план виступають реальні драматичні конфлікти між селянами та розбещеними панами-кріпосниками. Божевілья молодій матері, що втратила дитину через невблаганну панщину („Горпина”), загибель на чужині дівчини-кріпачки, яку збездивив пан („Одарка”), гірка доля жінки з вільного козацького села, що стає дружиною кріпака („Козачка”) – такі мотиви реалістичних творів збірки. Героїням цих оповідань ще не спадає на думку активно протестувати проти свого важкого й безвихідного становища. Але їхні образи овіяні глибоким співчуттям, викликають

у мислячого читача настрої обурення і протесту проти нелюдської соціальної системи” [3, с. 15]. Саме так змальовує критика оповідання про долю селянки. Безперечно, всі розглянуті проблеми присутні в творах Марка Вовчка. Проте надалі ніде не згадується про переживання жінки, її духовну рівновагу, світорозуміння. Критика акцентує увагу лише на обставинах, які травмують людську душу, але не змальовує шляхи втечі людини від нестерпних подій, що обтяжують її існування. У більшості творів оповідач переказує життя іншої жінки і сама намагається пояснити її незрозумілі чи деколи негуманні вчинки. Автор передмови наголошує лише, що підсилює враження від людського горя і страждання: „Трагедію своїх героїнь Марко Вовчок втілювала в своєрідній художній формі: зовні нічим не виявляючи власної особистості, вона на перший план у своїх творах виводила оповідачів з народу. ...Здебільшого – літня селянка, багатостраждальна, сумовита, чуйна до чужого горя. Вона поволі веде розповідь про злигодні й поневіряння кріпачок. Внаслідок створювалась ілюзія, ніби народ своїми устами, так би мовити, „зсередини”, через призму власного світосприймання розповідає про неприродність і жорстокість кріпацтва” [3, с. 13]. Отже, варто переглянути твори під іншим кутом зору, акцентуючи не на подіях, що травмують людську психіку, а на шлях подолання цієї кризи, який жінка обирає для себе.

Марко Вовчок зображає різні типи жінок, проте жодна сильна натура не розкривається через зовнішні фактори. Опис молоді дівчини найчастіше вказує на її веселість, бадьорість, життєрадісність, що гармоніює з описом природи. Вона фізично й духовно здорова, переповнена життям, гармонійна сама-в-собі. Кожна прагне свідомо вийти заміж за кохану людину, мати господарство, доглядати дітей. Можна сприйняти це як бажання будь-якої пересічної жінки, яка бажає облаштувати собі життя і кожна невдала спроба робить її приниженою і невдоволеною. Героїні Марка Вовчка найбільше прагнуть кохання і родинного щастя, несуть це почуття крізь життєві колізії, проте, зіштовхуючись з певною кризою (найчастіше втратою коханої людини), вони несвідомо обирають самозречення. Тут з’являється поняття свободи, яке в такому випадку сильніше за інші пристрасті. Розуміючи, що з цим свідомим світом її більше нічого не поєднує (або її належність до світу проявляється слабше, ніж сила опору обставинам), вона абстрагується від соціальних ролей, вибираючи власну свободу як єдиний шлях втечі від реальності. Це може бути тимчасова хвороба як засіб руйнування циклічної поведінки днів (тижнів і т. д.) життя, період певної підготовки, коли дівчина поступово відмовляється брати участь у повсякденному житті, поступово усвідомлює свої нові потреби. Переважно вона шукає свободу від страждань.

У творі „Максим Гримач” розповідається про заможного вдівця, який мав двох дочок. Старша дочка Катря покохала невільного козака, але треба було зачекати рік, допоки козак не викупиться. Батько не перешкоджає щасливому кохання, а піклується про дочку і домовляється з нею зачекати рік.

Весною Катря чекає милого додому. Опис маленького раю на землі (тобто садочку біля хати), зображає внутрішній світ дівчини: “Зацвіли вишні, прокувала сива зозуля. Красно в садочку! Послався зелений барвінок, голубо зацвів; червоніє зірка; повився горобинний горошок, вовча ступа попустила широке листя; цвіте-процвітає мак повний, і сивий, і білий, і червоний; розкинувся по землі синій ряст; розрослась зелена рута. Поміж тим квітом сама, як найкращий квіт, походжає сама Катря, походжає та з синього Дніпра ясных очей не зводить...” [3, с. 82]. Проте саме в ці дні козак гине, і дівчина залишається самотня. З ним загинули не лише її сподівання, з ним загинуло кохання. Її життя в соціумі не буде повноцінне, вона стає наче калікою. Ось її день перед самогубством:

„– О доню! Яка ж ти стара стала!

Ні, тату, я ще молоденька, – зітхнула вона та й знов за вінок.”

Кличе батько обідати. Прийшла і сіла кінець стола; своїми білими руками меду батькові наливала й розмовляла. Тільки як старий не заходив, нічого не говорила про себе.

Вийшла знов в садочок. Так-то гарно убралась! Сорочка тоненька і плахта шовкова, пояс сріблом цвітом кований, черевички високі; дрібно, дрібнесенько русу косу заплела, і золотий перстень блищить на правій руці” [3, с. 84]. Її вибір свідомий, вражена своїм горем, вона намагається звільнитися, знайти перед своєю смертю свободу від кохання, свободу від болю. Вінок, який вона спітає і бере зі собою у воду, є ніби матеріальною річчю, що поєднує цей світ із тим наступним, в якому вона хоче заховатися. Проте залишається батько, який буде переживати її смерть як втрату якої дитини: „Зачинився старий Гримач, аж п'ять років не виходив за свої ворота. Одцурався отамана й здобичі. Посивів, як той голуб сивий” [3, с. 85].

Аналогічну ситуацію бачимо в повісті „Інститутка”. Молода панна, яка своїм деспотизмом отруювала життя всіх, хто оточував її. Молода пара – Назар і Катря, – пристосовуючись до кріпацтва, намагається створити повноцінну сім'ю. Назар – чоловік веселий, жартівливий, Катря – вправна господиня і гарна молодиця: „А в хаті за столом сидить Назар чорнявий і молодичка гарненька, жінка Назарова. У печі палає, як у гуті. Одсвічують весело білі стіни і божничок, вишиваним рушником навішений, квітами сухими і зіллям уквітчаний. З полиці миси, миски й мисочки, і зелені, й червоні, і жовті, наче каміння дороге, викрашаються. Усе таке веселе в тій хаті було, прибране, осяюще: і кужіль м'якого льону на жердині, і чорний кожух на кіпку, і плетена колиска з дитинкою” [3, с. 275]. Проте смерть немовляти ставить крапку не лише на сім'ї, а й на фізичному (а потім психічному) здоров'ї Катрі. Не маючи можливості допомогти дитині під час хвороби, молода мати усвідомлює несправедливість життя. Не відомо, чи звинувачує вона себе в цій смерті, бо все ж не відмовилась від панщини, і вибиваючись із сил, не змогла провести важкі години хвороби біля дитини, чи звинувачує панів, які не

були людяними. У першому випадку вона недостойна мати, яка не змогла принести в жертву себе, а підкорилась обставинам. В іншому – вона вже не зможе стати матір'ю, оскільки залежність від панів може призвести до нових смертей. Катря не може довести собі доцільність існування в цьому світі, оскільки вже ніколи не зреалізується через материнство. Не маючи перспективи на майбутнє, вона залишається на одинці зі своїм болем. Вагання видно з її голосінь, в яких вона одночасно заспокоює себе, намагаючись повернути до цього світу, і водночас розуміє, що сталось щось незворотне: „– Нехай же моє дитя, моє кохане-дороге, буде янголятком божим, – лиха не знатиме моє ріднесеньке! – А далі й заголосить: – А хто ж до мене рученята простягне? Хто мене звеселить у світі?.. Дитино моя! Покинула мене, моя донечко!” [3, с. 281]. Спочатку хвороба, потім вигнання з двору, що остаточно зруйнувало її сім'ю, милостиня пана, який одним карбованцем намагався відкупитися від причетності до її болю, призводить до того, що „Катря не схотіла на світі жити. Щось їй приключалось після тої наруги. Бігала по гаях, по болотах, шукаючи своєї дитини, а далі якось і втопилась бідолашна” [3, с.281]. Проте мало згадується про батька дитини, як у ці моменти поведився він? Одразу після смерті дитини і в ньому відбуваються певні зміни: „Назар – ніби й нічого, розважає свою Катрю, молодим її віком заспокоює, а в самого вже пом'якшав гучний голос, – потай усіх сумує” [3, с. 281]. Можна допустити, що саме через таку специфічну реакцію чоловіка, Марко Вовчок намагається передати значимість життєвих змін у світогляді жінки, яка не приховує біль, а, навпаки, бере на себе максимальне навантаження. Катря божеволіє. Отже, такі форми втечі від реальності, як: самогубство, божевілля, пияцтво, чернецтво, – є не лише наслідками попередньо пережитого, вони є специфічною формою новообраного життя, в якому немає соціальних ролей, зв'язків і зобов'язань.

Постає питання: чому жінка так боїться своєї соціалізації, чому перша ж поразка перетворює її або в психічно нестабільну, або ж в таку, що намагається зректись своєї фізіології. Можливо, відповідь є в її іншості, її інтуїтивній належності до світу природи. З народження дівчина усвідомлює себе в оточенні саду, води, квітів, весни. Вона відчуває енергію росту в природі, тому природа асоціюється в неї з життям. Перші кроки, які вводять її у доросле, соціальне життя – це відрив від статичної навколишньої картини – перехід в іншу сім'ю (одруження) або зміна статусу й труднощі нових обов'язків (народження дитини). Одруження також веде до зміни статусу, проте залишається підпорядкованість, і замість матері тут з'являється свекруха. Але все-таки інтуїтивно дівчина надалі живе у своєму світі. Вона ніби гостює в реальному житті, і коли життя стає негостинним до неї, намагається всіма засобами знайти “загублений сад”. Це відображено у творах: “Горпина”, “Надежда”, “Три долі”, “Чумак” та деяких казках.

У „Горпині” зроблено акцент на любові молодой матері до немовляти. Горпина довго чекала на появу первістка, тому саме з цією подією її життя набрало

сенсу. „Аж ось послав їм господь, уродилась дівчинка. Так-то вже кохає та пестить Горпина свою первичку, і з рук не спускає; аби прокинулось, аби поворухнулось – уже вона й коло колиски, і хрестить, і цілує, і колише, і співає над нею. На панцину поженуть, – дитинку за собою несе та вже й моститься там з нею; сама робить, а око біжить до дитинки” [3, с. 69]. Дитинка хворіє, але мати не може доглядати за нею. В дечому ця ситуація схожа з Катриною (“Інститутка”), проте тут мати навіть не була присутня при смерті дитини. Немовляті ставало гірше, тоді: „Згадала Горпина, що чула колись, як дитина не спить, то настояти макові головки на молоці та й дати випити... Як дала їй, дитина зараз і втихла, засипати почала, та так кріпко заснула і не здригнулась...” [3, с. 70]. Дитя померло, можливо, внаслідок важкої хвороби, але мати себе звинувачує у смерті дитини. Народження первістка знаменувало собою початок її налагодженого життя, а смерть (та ще й причетність до цієї смерті) не лише позбавляє життя сенсу, а й накладає тягар причетності. “Стоїть серед хати Горпина, аж почорніла і страшно дивиться, а на руках у неї мертва дитина... І в церкві достояла мов спокійна, та як стали ховати, боже мій милий! так і кинулась за дитям в яму. Ледве вхопили та принесли її додому, мов неживу.

Хорувала вона тяжко тижнів із три. Якось Господь помилував, вернув здоров'я, та розум не вернувсь! Така вона стала якась не при умі. Цілісінський день ходить мовчки та городній мак ізбирає; а спитати, нащо? „А се, – каже, – для моєї дитинки”.

...Ідеш понад городами, то й бачиш: сидить між повними маківками в білій сорочці, гарно убрана, у намисті, й сама ще молоденька, – тільки як крейда біла; сидить та перекидається маківочками, і всміхається, як дитина...” [3, с. 71]. Її життя зупиняється на епізоді з маками, і вона ніби знов і знов повторює цю ситуацію, але не з летальним наслідком. Свідоме життя, реальність закінчились для Горпини в той момент, коли вона побачила в колісці мертву дитину, і божевілья – це шлях спокутувати свою провину. І знову ж: “Чоловік ходить сам як не при собі; свекор аж занедужав” [3, с. 71]. Вони переживають це як одну з найважчих хвилин у житті, проте зі своїм горем чи щастям життя триває далі.

Казка „Лимерівна” змальовує трагедію дівчини, насильно відданої за багача, який все вимірює владою статків. Молода Лимерівна живе в повній злагоді зі собою, природа гармонійно вплітається в її життя, утворюючи осереддя спокою і тишки. Динамічна й наполеглива постать козака різко виділяється на цьому умиротвореному тлі. Молода Лимерівна розуміє свою трагедію, вона втікає, але не встигає далеко забігти; сила за козаком, він завжди зможе її наздогнати. Примус, неволя – це її нове життя, якого вона позбувається.

В іншій казці „Дев'ять братів та десята сестриця Галя” все нагадує казку, крім бентежного закінчення, де сестра Галя ставить на терези любов до людей.

В оповіданні „Надежда” дівчина знеславлена через своє кохання до молодого пана. Мабуть, кохання їхнє взаємне, проте пан вигідно одружується на багатій і прикрій жінці, яка невдовзі починає ображати Надю її минулим. Пан нещасливий у шлюбі і намагається налагодити минулі стосунки. Саме під час одного візиту до Наді застає його дружина. Надія втікає, що спричинює хворобу, і смерть стає логічним завершенням її хаотичного життя.

Тягар пережитої втрати описується в повісті „Три долі”. Три подруги живуть по сусідству, проте життя роз’єднує їх. Головна героїня Катря енергійна й життєрадісна дівчина. Вона до нестями закохується в Івана Чайченка. Її кохання витримує тиск батька, дивну поведінку нареченого, її самотність. Невдовзі таємниця з’ясується: Чайченко завжди кохав одну молоду панну, і лише після її одруження він з розпачу переїжджає з матір’ю з місця на місце. Травма від усвідомлення того, що вона є „компромісним варіантом”, перевертає її уявлення про цінності. Вона поступово стає все більш відлюдкуватою і мовчазною, відмовляється від шлюбу, бо він не дасть їй можливості розпочати ідеальне життя, та обирає чернецтво, як втечу від зради. Чому саме чернецтво, а не божевільля чи самогубство? Мабуть, тому, що її травма не була настільки глибокою, вона отримала від матері дозвіл одружитися, проте цей союз не був би справжнім. Її життя почалося б з фальстарту, це було б не повне життя, що майже і є чернецтво: „...і це чернецтво представлене швидше як торжество над цим світом, що її скривдив. Катря вивищує ся над ним, споневаживши всі його цінності як дрібні і недостойні” [1, с. 31].

Ще одну черницю, яка втікає від обставин, змальовано в оповіданні „Саша”. Дівчину молодого відрвали від батьків і привезли в місто. Вона покохала молодого панича, терпіла знущання його родичів, народила хлопчика, який невдовзі помер. Панич, хоч і кохав її, проте був настільки боягузливий і заляканий своїм покійним батьком, що героїня не раз шкодувала його, незважаючи на всі свої страждання. Панич (як і в „Надежді”) постійно щось обіцяв, але життя не налагоджувалось. Саша йде в монастир, де хоче забути все пережите. Вона там відпочиває, знаходить забуття. Невдовзі героїня помирає, що й розриває ланцюг її життєвих невдач.

У „Ледащиці” змальовано молодую Настю. Пані змушує її шити від ранку до вечора, бо за це отримує добрі гроші. Натомість Настя не лише не має часу поспілкуватися з подругами, а й не має часу жити. Є можливість вивільнитися від кріпацтва – це знайти відповідну людину, що оформить папери й заплатить за звільнення. Настя починає втікати з дому й шукати чоловіка, який їй допоможе. Як результат – нестерпна реальність; докори і побої пані, сльози матері, зрада молодого чоловіка, який все ж дав їй волю, проте зрадив її сподівання щодо кохання чи, радше, відповідальності. Вона втекла в пияцтво. Зрідка приходила до тям і від того лише ще більше жахалася оточення. Смерть свого немовляти вона навіть до

кінця не усвідомила. Тільки досягнувши мети (отримавши волю), вона могла почати жити, але вже не мала навіщо: „– То вбийте мене, вбийте! – крикне ламаючи руки... – Не женіть мене, не женіть, – нехай я хоч трохи одпочину! Матінко, я ж ваша дитина, – не женіть! ... – Сховайте, сховайте мою дитину, – шепче, – вона вже давно вмерла!” [З, с. 98] Пияцтво на межі з божевільням дозволило не усвідомити їй увесь перенесений біль.

Усі форми девіацій підкреслюють значимість іншості як соціопсихічної поведінки жінки. Дозволяючи собі відходити від певних стереотипів, вона започатковує нову форму поведінки в суспільстві. Проте такі девіації є не лише ненормативними формами поведінки, а і є певним ціннісно-культурним виміром жіночої психіки. Саме поняття „іншість” у всіх його значеннях дозволяє не протиставити два начала як чоловіче і жіноче, а пояснити їхню відмінність зі світоглядної та культурологічної точок зору.

1. Агеева В. Жіночий простір. Феміністичний дискурс українського модернізму. – К.: Факт, 2003. – 320 с.
2. Бовуар де С. Друга стать. У 2 т. – К.: Основи, 1995. – Т.1. – 390 с.
3. Вовчок М. Збірка творів. – К.: Наук. думка, 1983. – 638 с.
4. Вовчок М. Твори в 7 т. – К.: Наук. думка, 1964. – Т.4. – 520 с.
5. Грицяк Н. Формування гендерної політики в Україні: проблеми теорії, методології, практики. – К.: НАДУ, 2004. – 382 с.
6. Гундорова Т. *Femina melancholica*. – К.: Критика 2002. – 271с.
7. Джонсон А. Глумачний словник з соціології. – Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – С. 72–74.
8. Павличко С. Теорія літератури. – К.: Основи 2002. – 679 с.
9. Флакс J. *Beyond equality: gender, justice and difference. Beyond equality and difference.* – London and New York: Routledge, 1992. – P. 193–208.

**A PROBLEM OF THE WOMAN'S "OTHERNESS" IN THE  
UKRAINIAN CULTURE IN THE END OF THE 19-th AND EARLY  
20-th CENTURY**

**Kateryna Otkovych**

*L 'viv Ivan Franko National University, Universytets 'ka Str., 1,  
L 'viv, 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

A problem of the woman's "otherness" is revealed through the images of country women in the works of Ol'ha Kobylians'ka and Marko Vovchok. A woman's deviant behaviour reveals recognition of one's "otherness", as the values status of femininity.

*Key words: gender, countrywoman, femininity, deviant behaviour, suicide.*

*Стаття надійшла до редколегії 31.08.2005*

*Прийнята до друку 26.12.2005*

УДК 252 + 130.12 (477)

## ПРОСВІТНИЦЬКИЙ РОМАНТИЗМ МАРКІЯНА ШАШКЕВИЧА

Володимир Кепич

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Зроблено спробу окреслити світогляд Маркіяна Шашкевича як просвітницько-романтичний. Стверджується, що його життєвий та творчий шляхи припадають на період, який, через історичні для тодішньої України обставини, поєднував в собі дві історико-культурні епохи: Просвітництво і Романтизм, що й визначило головні напрямки творчості М. Шашкевича. Наголошено, що особливістю просвітницького романтизму є те, що ідея Бога в ньому – наскрізна.

*Ключові слова: світогляд, просвітницький романтизм, ідея Бога.*

Перед українськими істориками філософії стоїть важливе завдання – ґрунтовне та систематизоване дослідження розвитку філософської думки в Україні. Адже відомо, що більшість імен в українській філософії є фактично невизнаними, і на сьогоднішній день наукові та теоретичні праці цих мислителів залишаються недослідженими.

З цією проблемою ми зіштовхуємося і при вивченні творчості Маркіяна Шашкевича. Його філософські та теологічні погляди не знайшли ще належного висвітлення в українській історико-філософській науці. Зазначимо, що в більшості підручників з історії української філософії його ім'я навіть не згадується, не говорячи вже про спеціальні монографічні дослідження. Виняток становить хіба що підручник І. Огородника та М. Русина „Українська філософія в іменах”. За останні роки відчувається зростання інтересу до творчої спадщини „будителя народу руського”. Історико-філософському аналізу творчості М. Шашкевича присвятили свої статті та розвідки Василь Горинь, Іван Паславський, Микола Розумний, Михайло Скринник [2; 3; 4]. Їхні праці висвітлюють естетичні, філософські та суспільно-політичні погляди М. Шашкевича. У них йдеться, здебільшого, про романтичний світогляд українського мислителя.

Проблема романтизму, його сутності, діяльність культурних сил, що його репрезентували в Україні, філософські питання, які вони ставили і вирішували, неоднозначно висвітлюються в нашій історичній, тим паче в історико-філософській літературі. Провідні українські історики та культурологи (М. Грушевський, І. Огієнко, Є. Маланюк, Г. Шпет, І. Крип'якевич та інші) лише констатують факт впливу ідеї народності романтизму на розвиток української культури, але розглядають не стільки його філософсько-світоглядні, скільки соціально-

культурні аспекти. І хоча ще С. Гогоцький [5, с. 82–85] виявив взаємовпливи німецького романтизму й класичної німецької філософії, його точка зору так і не знайшла свого продовження. Лише згодом Д. Чижевський зробив першу спробу з'ясувати ідеї романтизму з розвитком філософської думки в Україні. Український романтизм він виводить із впливу шеллінгіанства, називаючи романтиками учнів і послідовників Ф. Шеллінга в Україні. Водночас учений наголошував, що універсализм романтичного світогляду вплинув на Т. Шевченка й П. Куліша, а пізніше – на П. Юркевича, О. Потебню та М. Гоголя [5, с. 66]. Аналізуючи погляди цих діячів і філософів з їх основними засадами романтизму, можна визнати, що справедливим є твердження Д. Чижевського щодо зарахування до названих імен і М. Шашкевича.

Філософську думку в Україні XVII – особливо XVIII ст. часто називають філософією українського Просвітництва, що, якоюсь мірою, збігається із добою Романтизму. На нашу думку, тут можна говорити про своєрідне накладання цих філософських парадигм. Інтелектуальний злам у сфері філософії виражався в тісному переплетінні філософських ідей Просвітництва з новими світоглядними концепціями, що їх висували ідеологи романтичного світобачення.

Такий романтизм, зрештою, не міг бути непросвітницьким. Ця доба є цікавою тим, що ціла Україна (як Західна, так і Східна) вже не відстає і не випереджує європейські країни, а йде у культурному відношенні в ногу з ними. Філософськими теоретиками романтизму в Європі були німці, в Україні таких теоретиків, йдеться про філософських, не було. Але Україна мала дуже поширену так звану парафілософську літературу, яка прекрасно відобразила романтичний світогляд українського народу, його романтичну ментальність.

Має рацію І. Паславський, стверджуючи, що український романтизм ґрунтувався на загальнокультурному зрушенні, яке охопило всі сфери суспільної свідомості, змінило світосприймання епохи і знайшло своє відображення в усіх галузях духовної культури – у філософії, в літературі, музиці, образотворчому мистецтві, історичних науках, естетиці [3, с. 41–42].

Загальновідомо, що філософія Просвітництва розглядала Всесвіт як машину, що функціонує за незмінними законами руху. Формування Просвітництва відбувалося під знаком раціоналізму. Культ розуму в той час був визначальним. Просвітители вірили в силу й гуманність розуму та всі зусилля спрямовували на пропаганду гуманних ідей, особливо серед „просвічених” монархів Європи. Надії на перемогу розуму були пов'язані з ідеєю поступового вдосконалення людини і суспільства.

Проти ідейних засад Просвітництва виступали теоретики романтизму. Взявши за своє ідейне озброєння філософське вчення Платона, вони розглядали світ як витвір мистецтва, відштовхуючись безпосередньо від ідей пізньоантичних неоплатоніків (Плотіна і Прокла), вони пояснювали природу не як закостенілий

світ незмінних матеріальних тіл, організованих, згідно з механічними законами, про що стверджували просвітники, а як світ символів, тіней, тієї трансцендентної реальності, яка лежить поза межами явищ.

В епоху Романтизму на зміну просвітницькому механічно-раціоналістичному розумінню природи прийшло трактування природи як живого організму, яке найбільш систематично було викладено в натурфілософії Ф. Шеллінга. Це було відродження натурфілософії античності й Ренесансу, продовження неоплатонічних традицій європейської філософської думки минулих епох.

Органічний погляд на природу зумовлює специфіку мистецтва романтизму. Найвідчутніший прояв цього погляду виразився в антропоморфізації явищ природи, в тому, що природі в цілому (космосу, ландшафту, пейзажу) приписуються почуття, характерні для людської душі. Оцінка природи як доброго, співчутливого приятеля, як доброї матері, як носія моральних цінностей – все це являло собою то свідомі, то неусвідомлені прояви органічного погляду на природу.

У романтизмі була подолана однобічність раціоналістичного підходу до явищ дійсності. Картина світу і людської особистості ускладнилися. Набуло особливого значення поняття природи як головного критерію в оцінці особистості, у визначенні моральної норми поведінки. Близькість до природи ставала домінуючою в характеристиці особистості: не пізнання природи за допомогою „чистого розуму” (тобто шляхом побудови безкінечних логічних конструкцій), а відчуття її через органічне злиття з нею – ось основний філософський принцип романтиків.

У тлумаченні суспільних явищ і місця людини у світі романтики були ідеалістами. Однак істотним залишається те, що вони стихійно долали метафізичний підхід своїх попередників. Вони підіймалися до розуміння діалектики відношення людини і світу, діалектики добра і зла, діалектики суспільних відносин; активно вникали у світ людських переживань.

Романтики виступали за свободу життя і творчості, право кожного вірити в те, в що він вірить, бути щасливим на свій лад. Їхньою стихією стала поезія, афоризм, буяння думки, сміх та іронія. Природа для романтиків стала не результатом уявлень, а абсолютною реальністю, об'єктом поклоніння, а не покороення, де мистецтво, поезія – засоби проникнення в таємниці природи без порушення її первозданої гармонії. Об'єднуючим началом для романтиків постає культура як продукт діяльності людей і водночас стимул цієї діяльності. Своє вираження вона знаходить у народній творчості, де народ є носієм, творцем культури.

Із розвитком культури пов'язується мова. Мовою людства постає поезія. Звідси вимога дослідження рідної мови, народної творчості, народного життя, що виражає „душу народу”, вивчення фольклору, етносу, міфології зі зверненням до суб'єкта їх творення – народу, „народної душі” як носіїв надіндивідуальних смислів і значень. Якщо до цього часу народ розглядався як абстрактна одиниця, що через спільність побутової культури й мови все ж не міг претендувати на роль

суб'єкта історичного процесу, то завдяки романтизмові він став суб'єктом культури. Цим самим романтизм відіграв важливу роль у розвитку національної самосвідомості західноєвропейських народів, духовної культури.

Творчість М. Шашкевича нерозривно пов'язана із загальноєвропейською культурною традицією того часу. Дух романтизму наповнює його поетичну творчість, історіографічні та фольклористичні пошуки, пронизує їх філософське бачення світу.

Однак не слід забувати, що формування ідейно-теоретичних засад „Руської Трійці” невіддільне від низки принципових установок Просвітництва. Прискорений розвиток духовної культури України на новій народній основі зумовив синкретизм культурних процесів кінця XVIII – першої половини XIX ст., своєрідне поєднання просвітницьких ідей із концепціями романтизму. На прикладі діячів „Руської трійці” особливо виразно простежується, як просвітницька, за духом, громадська та культурно-освітня діяльність могла органічно зливатися з романтичним, за сутністю, світобаченням.

Те, що перейняли діячі „Руської трійці” від просвітництва, визначило насамперед їхню суспільну позицію. Це – різке засудження кріпосництва і деспотизму, поширення освіти і науки серед народу, які визнавалися основною рушійною силою суспільного прогресу. Разом із тим, філософські погляди М. Шашкевича не можна пов'язувати лише з ідеологією Просвітництва, хоча в сучасній науковій літературі така тенденція переважає. При цьому, обстоюється навіть погляд, що діячі „Руської трійці” представляли ідеалістичну течію Просвітництва.

Моменти просвітницької ідеології, як зазначалося вище, притаманні М. Шашкевичу особливо на ранній стадії його діяльності. Однак домінуючим у нього було все ж романтичне начало, яке визначило його філософське бачення світу, спосіб мислення та творчий метод.

Романтичний світогляд був джерелом небаченого доти розквіту поезії, особливо інтимної та пейзажної лірики. І, справді, поетичний світ М. Шашкевича – це передусім відчуття і водночас вираження органічної єдності людини і природи, духу і матерії.

В одному з ранніх віршів, пройнятих глибоким філософським пафосом (“До...”) М. Шашкевич робить спробу філософського осмислення діалектики так званих світового розуму і світової душі – понять, які були в центрі філософії романтизму і тісно пов'язувалися з філософською традицією неоплатонізму. Поет так висловлював своє філософське кредо:

Мисль поднебесну двигни в самім собі,  
Душу в природи безвісти занести  
Гадков крепков тьми світу розмести,  
Життя кончини подружити обі [1, с. 6-7].

Як бачимо, автор прагне охопити „світовий розум” (“мисль піднебесну”) і водночас злити дух із безкінечною природою. Світ уявляється йому в органічній єдності та цілісності, а кожна його складова частка, в тому числі людина, мисляться, як органічно пов’язані з ним.

Філософський ідеал М. Шашкевича – вища єдність людського духу, розуму й природи. В акті єднання людини з природою вирішальну роль, на думку поета, відіграють, власне, розум і душа: розум – сильний, високий, якого „красна природа зростила”, душа людину „знову з світом подружила”.

У поетичних творах М. Шашкевича виразно відчувається схильність до антропоморфізації природи, тобто надання їй людських рис і почуттів. Це означало, якоюсь мірою, суб’єктивізацію природи, ототожнення суб’єкта з природою, одухотворення природи із суб’єктивними емоціями людини. Така суб’єктивізація природи випливала з їх органічного погляду на природу, який мав глибокі філософські погляди.

Зашуміла дібровонька, листом зашуміла,  
Затужила дівчинонька, серцем затужила.  
Тужить нічку, тужить нічку, тужить і день білий,  
Бо із війни за три роки не вертає милий... [1, с. 3–4].

Ці рядки з вірша М. Шашкевича „Вірна”, як і цілий вірш, дуже близькі до ранніх поетичних творів Тараса Шевченка, особливо раннього періоду творчості, коли Кобзар знаходився під впливом романтизму. Йдеться, зокрема про його твір „Причинна”.

Романтичне вчення про Всесвіт як живий організм було в своїй основі пантеїстичним. Відомо, що творці філософії романтизму Ф. Шлегель, Ф. Шеллінг, Новалис та інші розвивали містичний пантеїзм середньовічного німецького мислителя Я. Бьоме, зазнали впливу натуралістичного пантеїзму Дж. Бруно, Б. Спінози. Романтичний пантеїзм, як і пантеїзм узагалі, був у тісному зв’язку із філософією неоплатонізму, основним принципом якого є визнання субстанціональної присутності Бога в кожній речі, тобто обоження всього суцього. Через це неоплатонізм служив подоланню дуалізму між небесним і земним, духовним і тілесним, абсолютним і відносним, божественністю поза буттям і божественністю творіння. Пантеїстичний потенціал неоплатонізму став найбільш придатною формою подолання теїстичних поглядів, які розглядали природу як пасивне, мертвотне відображення божественної суті. При цьому слід звернути увагу на певну, іноді навіть творчу роль неоплатонізму в історії європейської культури; як тільки назрів черговий переломний етап у духовному житті Європи, на перший план неодмінно виступив неоплатонізм. Так було в епоху пізньої античності, так було за доби Ренесансу, так було і в період романтизму.

Філософський світ М. Шашкевича та його однодумців формувався, без сумніву, в атмосфері загальноєвропейського інтелектуального зрушення початку

XIX ст. Адже твори Гердера, а також німецьких філософів-романтиків – Шеллінга, Новалиса, братів Шлегелів та інших у німецькомовній Австрійській імперії були добре відомі. Проте їхнє, в цілому, органічно-пантеїстичне світобачення, мало також глибокі національні корені. Неоплатонівська течія в українській філософській думці, як відомо, завжди була вельми відчутною. І. Вишенський і К.–Т. Ставровецький у XVII ст., П. Величковський і Г. Сковорода у XVIII ст. – яскраві представники філософії неоплатонізму в Україні. Щоправда, неоплатонізм цих мислителів мав різне логіко-історичне підґрунтя. Якщо, скажімо, неоплатонізм І. Вишенського та П. Величкового мав суб'єктивістський (містичний) відтінок, то неоплатонізм К.–Т. Ставровця й, особливо, Г. Сковороди мав яскраво виражений об'єктивістський (натуралістичний) характер [1, с. 44].

Просвітницький романтизм М. Шашкевича відрізняється від західноєвропейського і, якоюсь мірою, від неоплатонізму своїх українських попередників тим, що він не був пантеїстичним. Український мислитель, на відміну від світських німецьких філософів-романтиків, був людиною духовного сану. Він добре розумів, яку небезпеку для церкви несе пантеїзм будь-яких відтінків. Він виразно визнавав Бога як надприродну істоту, „Творця світу, і всього видимого і невидимого”. М. Шашкевич пристрасно займався релігійним просвітництвом.

Його перу належать проповіді, присвячені великим релігійним святам, переклади Святого Письма, зокрема вибрані місця Євангелія від св. Матея і св. Івана, різні повчання та настанови релігійного змісту. Традиційний релігійний зміст мають і поетичні рядки, зокрема його „Пісеньки і грачки діточії”:

„Вже сонце красно –  
Хвало-бо – встало,  
Бачте, як ясно  
Світом засяло!  
Нічні, сонливі  
Мраки розбило;  
„Боже, ах, Боже,  
То твоє діло” [6, с. 32].

Декларація органічного взаємозв'язку природи з внутрішнім світом людини найбільше виражена в намаганнях українських романтиків якнайповніше передати живописність образу – ландшафту рідної землі, пронизити її чуттями власної душі, інакше кажучи, вилити свій душевний стан засобами пейзажу. Тому картини природи в них не мають реалістичного забарвлення, а здебільшого стають тільки символами, набуваючи особливої багатозначності. Таким класичним прикладом можуть служити вірші „Туга”, „Сумрак вечірній”, „Розпука” М. Шашкевича.

У вірші „Туга” М. Шашкевич органічно сплітає малюнок пейзажу з душевним переживанням голуба за своєю голубкою. Образи голуба й голубки – традиційні в українській народній поезії – завжди символізували закоханих. А на пе-

редньому плані картини природи поет виводить образ червоної калини – неодмінного атрибуту українського пейзажу. Тужіння голуба, яке має виражати душевний стан самого автора, передається тут і калині, яка наче в унісон переживанням пташини-символа:

Крутий берег, по березі трава зелененька,  
Серед трави край берега калина червоненька  
Своє гілля буйненькеє, сумна, в воду клонить,  
Своє листя дрібненькеє по водоньці ронить [1, с. 3].

Взагалі образ калини як символу тернистого шляху народу і водночас насиченої оптимізмом віри в його крашу прийдешність був вельми характерним для українських романтиків. Згадаймо, хоча б часте оспівування калини в романтичних поезіях Т. Шевченка. Можна навіть сказати, що українські романтики, продовжуючи народнопісенні традиції, розвинули культ калини вищою мірою до символу Вітчизни.

Глибокою народністю проникнутий один із найкращих віршів М. Шашкевича – „Веснівка”. Окремі рядки його звучать так, наче взяті безпосередньо з народної пісні:

Нене рідная!  
Вволи ми волю –  
Дай мені долю,  
Щоб я зацвіла,  
Весь луг скрасила,  
Щоби я була,  
Як сонце ясна,  
Як зоря красна,  
Щоби-м згорнула  
Весь світ до себе [7, с. 37–38].

Водночас „Веснівка” містить у собі глибокий філософський та суспільно-політичний підтекст. Притаманне романтикам прагнення якнайтісніше зблизитися з природою, органічно злитися з нею виражено тут майже афористично.

Слід зазначити, що образ весни займав провідне місце у поетів-романтиків, які в антитезі зима–весна вбачали докорінну відмінність своєї „по-весняному” новаторської позиції від закостенілих засад старого класицистичного мистецтва. Символічний образ перших весняних квіток, які пробиваються на світ часто крізь лід та снігові завії і знаменують собою відродження природи і людського духу, знаходимо майже у всіх поетів-романтиків. „Веснівка” М. Шашкевича дуже близька за своїм романтичним настроєм до аналогічного твору польського романтика А. Міцкевича.

Українські романтики шукали свій ідеал, перш за все, в галузі національної історії та літературі. Історичному минулому рідної землі діячі „Руської Трійці”

приділяли особливу увагу. Подібно до європейських романтиків свій історичний ідеал вони шукали здебільшого в героїчній історії народу минулих епох. Діячам „Руської Трійці” належить почесне місце серед збирачів та пропагандистів української народнопісенної творчості. Народні пісні в записах М. Шашкевича, І. Вагилевича, Я. Головацького не втратили своєї наукової та пізнавальної цінності й сьогодні.

Отже, філософський світ М. Шашкевича – це тісне переплетіння ідей Просвітництва зі світоглядними концепціями романтизму. В тлумаченні суспільних явищ М. Шашкевич, як і діячі „Руської трійці”, був просвітником. У розумінні ж діалектики відношення людини і світу, людини і природи він був романтиком.

А загалом, світогляд М. Шашкевича можна охарактеризувати як просвітницький романтизм із релігійним забарвленням, і саме в цьому напрямку потрібно продовжувати розгляд філософської творчості українського мислителя.

1. Возняк М. Писання Маркіяна Шашкевича. – Львів, 1912. – 294 с.
2. Горинь В. Естетичні погляди „Руської трійці” (До генезису українського романтизму) // Шашкевичіана. – Львів–Броди–Вінніпег, 1996. – Вип. 1-2. – С. 33–40.
3. Паславський І.В. Ідейно-філософські засади творчості // „Руська трійця” в історії суспільно-політичного руху і культури України. – К., 1987. – 338 с.
4. Скринник М. Ідейне підґрунтя українського романтизму // Записки НТШ. Праці історико-філософської секції. – Л., 1991. – Т. 222. – С. 201–215.
5. Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні. – Нью-Йорк, 1999. – 175 с.
6. Шашкевич Маркіян. Дайте руки, юні друзі. – К., 1989. – 28 с.
7. Шашкевич М. Твори. – К., 1973. – 191 с.

**ENLIGHTENING ROMANTICISM OF MARKIYAN  
SHASHKEVYCH  
Volodymyr Kepysh**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str., 1,  
L'viv, 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

An attempt is made to depict an outlook of Markiyana Shashkevych as an enlightening-romantic one. It is confirmed that his living and creative ways took place in the period that, because of the historical for those days' Ukraine circumstances, combined in itself two historical and cultural epochs: Romanticism and Renaissance, that determined the main directions of creativity of M. Shashkevych. It is stressed that a peculiarity of the enlightening romanticism is the fact that an idea of God is a transparent one in it.

*Key words: outlook, Enlightening Romanticism, an idea of God.*

*Стаття надійшла до редколегії 24.10.2005*

*Прийнята до друку 26.12.2005*

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 001. 891.3: 32.001

**НОВИЙ ІНСТИТУЦІОНАЛІЗМ ТА ПОНЯТТЯ ІНСТИТУТУ В  
ПОЛІТИЧНІЙ НАУЦІ**

**Анатолій Романюк**

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, aromanuk@list.ru*

Проаналізовано основні характеристики нового інституціоналізму в політичній науці. Виокремлено індикатори, які окреслюють самостійність та цілісність такого феномену. Розглянуто основні різновиди неінституціоналізму. З'ясовано особливості поняття "інститут, виходячи з головних вимог нового інституціоналізму. Охарактеризовано процес розвитку та змін політичних інститутів.

*Ключові слова:* новий інституціоналізм, "старий" інституціоналізм, різновиди неінституціоналізму, політичний інститут.

У політичній науці довгий період часу, особливо після Другої світової війни, домінуючим теоретико-методологічним підходом був біхевіоризм, який пріоритетне значення надавав політичній поведінці особи, груп і, значною мірою, залишав на узбіччі аналізу політичні інститути. Одночасно з посиленням критики біхевіоризму у 80-х роках минулого сторіччя відбувається концептуальне оформлення нового інституціоналізму (окремі автори використовують поняття – критичний інституціоналізм) як провідного теоретико-методологічного напрямку сучасної політичної науки. Однак, окрім короткого згадування цієї проблеми в публікаціях, присвячених історії політичної думки, та в перекладних працях західних учених, спеціального вивчення такий напрямок у політичній науці України не отримав, на відміну від розгляду нового інституціоналізму в економічній науці та соціології. Зокрема, Ольга Іващенко аналізує місце нового інституціоналізму в економічній соціології та значення нової інституціональної економіки [6]. Юрій Чернецький вивчає роль інституціоналізму в розвитку соціологічної теорії. Він також визнає пріоритетність розвитку нового інституціоналізму в економічній теорії [14]. Сергій Макеєв розглядає класичну соціологічну спадщину в контексті розуміння соціальних інститутів та підходи до інститутів у неінституціоналізмі [9].

В окрему групу слід виокремити публікації, в яких активно використовується ця категорія суспільного або політичного інституту, але саме поняття, рівно як і

теорія нового інституціоналізму, не розглядається. До цієї низки публікацій слід віднести статтю Є. Головахи та Н. Паніної, в якій досліджено становлення нових соціальних інститутів в українському суспільстві [3]. М. Кармазіна аналізує походження та сутність інституту президентства [7]. Інституційні та партійні системи розглядає Микола Примуш, трактуючи інституційну систему як форму правління [11].

Серед перекладних праць, присвячених такій проблематиці, потрібно виокремити роботи Р.Д. Патнама та Дж. Сарторі. Так, роль інститутів у політичному житті демократичних країн у контексті неінституціоналізму розглядає Роберт Д. Патнам. Він вважає, що новий інституціоналізм має цілу низку відмінних напрямків, та одночасно виділяє спільність у двох підходах – інституції формують політику та історію [10, с. 20–21]. У зазначеній праці політичні інститути виступають головною науковою категорією, з допомогою якої аналізується громадська активність у сучасній Італії.

Джованні Сарторі у праці “Порівняльна конституційна інженерія”, хоч і не розглядає спеціально категорію “політичний інститут”, проте аналізує значення основних політичних інститутів сучасного суспільства та наголошує на зростанні їхньої ролі. Внаслідок цього, конституційна інженерія, в тому числі, виступає формальним і неформальним процесом формування політичних інститутів [13].

У російській політологічній літературі питанням неінституціоналізму присвячено значно більше уваги. Зокрема, слід виокремити публікації в журналі “Поліс” К. Завершинського [4], В. Гельмана [2] та статтю О. Зазнаєва, розміщену в інтернеті, яка системно аналізує поняття політичного інституту та розглядає концептуальні теорії політичної науки, що вивчають цей феномен [5].

Найбільш ґрунтовно місце й роль інституціоналізму та нового інституціоналізму в західній політичній науці дослідив Гай Петерс у своїй праці “Інституційна теорія в політичній науці. “Новий інституціоналізм” [15]. У ній проаналізовано відмінності між “старим” та “новим” інституціоналізмом, індикатори та головні напрямки й характеристики неінституціоналізму.

Джеймс Марч та Йохан Олсен дали поштовх та сформуvalи основні постулати “нового інституціоналізму”. Вже у своїй революційній, за теоретико-методологічними наслідками, статті, опублікованій у 1984 р. в “American Political Science Review”, вони зазначили, що політичний розвиток суспільства залежить не лише від стану економіки, існуючих соціальних умов, але й від “композиції політичних інститутів”, які володіють певним рівнем автономії. Власне, ця стаття і наступні праці [17, 18, 19, 20] сприяли формуванню неінституціоналізму як нової концепції в політичній науці, що, в свою чергу, сприяло “поверненню” політичних інститутів у поле аналізу й перетворення їх у центральну проблему політичної науки.

Новий інституціоналізм як самостійна теоретико-методологічна парадигма став логічним підсумком попереднього розвитку політичної науки. Напередодні Другої світової війни домінуючим напрямком у розвитку політичної науки був інституціоналізм. Представниками “інституціоналізму” в першій половині ХХ ст. виступили Е. Баркер, Дж. Брюс, Т. Коул, Г. Ласкі, К. Фрідріх та ін. У своїх дослідженнях головну увагу вони приділяли лише базовим інститутам – державі, владі у форматі трьох основних складових, політичним партіям, бюрократії. Відповідно держава трактувалася як головний інститут, що знаходився над іншими інститутами меншого порядку. Розгляд цих інститутів мав переважно нормативний характер. Також вивчалися зовнішні фактори, що впливали на функціонування інститутів. Інституціоналізм завжди відчував на собі певний відбиток консерватизму, оскільки в останньому була низка суспільних інститутів – монархія, церква, становий характер суспільства – розглядалися як первинні, постійні та базові характеристики, які визначали суспільне/політичне життя та індивідуальну поведінку.

Як зазначає Клаус фон Бейм, новий інституціоналізм розвинувся насамперед у межах теорії модернізації, оскільки в цій теорії наголошувалося, що головним чинником суспільних змін виступає розвиток політичних інститутів [16, с. 90]. Цей автор також наголошує на значному впливі макротеоретичної порівняльної політології у поверненні уваги до інститутів у політичній науці, бо в порівняльних дослідженнях політичних систем інститути розглядалися в ролі змінної рівно як залежної, так і незалежної [16, с. 93]. Прийнятною точкою зору є позиція, що поява нового інституціоналізму була, певною мірою, критичною та творчою реакцією на здобутки та розвиток біхевіоризму, який вивів на першу лінію проблематику поведінки і відповідно відставив на маргінес досліджень питання інститутів. Також суттєвим чинником виступили нові досягнення самої політичної науки. Вивчення процесів демократизації на підставі досвіду боротьби з тоталітаризмом і початок третьої хвилі демократизації сформулювали нові параметри дослідження інститутів. У цьому ж контексті слід розглядати зміни, які відбулися у Центральній та Східній Європі внаслідок краху “реального соціалізму”, що призвів до значної трансформації існувавших у цих країнах інститутів та формування нових інститутів у перехідних суспільствах.

Новий інституціоналізм або “критичний інституціоналізм” сприяв, на відміну від старого інституціоналізму, залученню до аналізу не лише найбільш суттєвих інститутів – держави, уряду, парламенту, партії та бюрократії, але й інститутів “другого порядку” та неформальних інститутів. Поняття “критичний” не є другорядним у цьому трактуванні. Воно засновується на постулаті, що відбувається не просте повернення до вивчення інститутів та протиставлення пріоритетності поведінки, що є властивим біхевіоризму, а підкреслює, що звернення до категорії політичних інститутів відбувається одночасно з вивченням поведінки діючих політичних акторів, яка переважно вивчається в системі координат теорії раціонального

вибору. Тобто в цьому випадку не відбулося відкидання головних засад біхевіоралізму, вони залишаються надалі актуальними й необхідними. На наш погляд, у неоінституціоналізмі відбулося ускладнення самого підходу, коли шляхом синтезу були критично й одночасно творчо залучені в новий інституціоналізм підходи і біхевіоралізму, і теорії раціонального вибору, а також цілої низки інших попередніх теоретичних концепцій.

Гай Петерс вважає, що головними індикаторами нового інституціоналізму, які, з одного боку, конституують його як цілісність, а з іншого, – відрізняють від інших теоретичних концептів, виступають: по-перше, аналіз структурних рис суспільства і/або політики рівно як формальних/офіційно прийнятих, так і неформальних; по-друге, фіксація певної стабільності в часі структур, які розглядаються; по-третє, інститути повинні здійснювати вплив на індивідуальну поведінку своїх членів і цей вплив може бути рівно як формальний, так і неформальний; і, по-четверте, інститутам має бути властива певна система спільних цінностей, які мають приймати члени цих інститутів [15, с. 17–18].

Загальною характеристикою, що об'єднує всі існуючі різновиди неоінституціоналізму в певну цілісність, є те, що вони вважають інститути центральним компонентом політичного життя. Відповідно аналіз політичного слід починати з інститутів, а не індивідів. Більше того, новий інституціоналізм наголошує на вирішальній ролі інститутів щодо детермінування поведінки індивідів, і що, власне, інститути зумовлюють переважно сталість політичної поведінки акторів. Подібного рівня регулярності не могло б бути за умови відсутності політичних інститутів.

Новий інституціоналізм поєднує в собі відмінні підходи. На думку Гая Петерса, можна виокремити шість основних напрямків сучасного неоінституціоналізму [15, с. 19–20]. По-перше, – це нормативний інституціоналізм. Його засновниками є Джеймс Марч та Йохан Олсен, які значну увагу приділяли вивченню ролі норм у формуванні та функціонуванні інститутів і у визначенні індивідуальної поведінки. По-друге, – інституціоналізм раціонального вибору, який наголошує, що поведінка є функцією правил та стимулів більше ніж норм та цінностей. Інститути виступають для цих груп системою правил та стимулів, дотримуючись яких, особи намагаються максимізувати власну корисність. По-третє, – історичний інституціоналізм, який наголошує, що для розуміння логіки розвитку політики необхідно визначити початкові рішення, які визначають наступний політичний курс. По-четверте, – емпіричний інституціоналізм, який найбільшою мірою виступає спадкоємцем “старого” інституціоналізму й наголошує, що структура/система управління/влади детермінує відмінності в способі реалізації політики та виборі, який здійснює влада. По-п’яте, – інтернаціональний інституціоналізм, який стосується інститутів, що функціонують поза національними державними інститутами. По-шосте, – соціальний інституціоналізм, що охоплює систему взаємовідносин між державою та суспільством, зокрема, інститути неокорпоративізму. Безумовно, жо-

дна з означених версій нового інституціоналізму не забезпечує повного й вичерпного розуміння інституційної поведінки, але кожна з них відкриває свій, особливий ракурс такого широкомасштабного явища як неоінституціоналізм. Всі вони сукупно сприяють його кращому розумінню.

Одним із найбільш досліджуваних феноменів у політичній науці виступає – політичний інститут. Незважаючи на відмінності у концептуальному розумінні самої категорії “інститут”, більшість громадян усвідомлює, що політичні інститути постійно присутні на політичній авансцені кожної країни і щодня здійснюють різними способами вплив на політичне життя суспільства та окремих громадян, стаючи, в свою чергу, об’єктом різноманітних за силою, формою та носіями впливів. Серед сукупності інститутів ми натрапляємо як і на широкознані – державу, політичні партії, бюрократію, так і маловідомі для широкого загалу – імпичмент, когабітацію тощо. Значення політичних інститутів суттєво зростає, коли ми маємо справу зі стабільними демократичними суспільствами, де політичний процес характеризується регулярністю та повторюваністю, внаслідок чого самі інститути набувають значного розвитку.

Політичні інститути є різновидом соціальних інститутів. Тому звернемося до визначення поняття “соціальний інститут”. Рой Уолліс в “Енциклопедії соціальних наук” зазначає, що найбільш поширеним трактуванням поняття “інститут” у соціології є сприйняття його як: “...звернення до дуже поширених та великомасштабних об’єктів, що пов’язані з головними інтересами та проблемами соціального змісту: родиною, законом, державою, церквою” [21, с. 400]. Внаслідок цього, на думку Р. Уолліса, соціальні інститути виступають у ролі структурного компоненту суспільства, з допомогою якого соціальні дії та соціальні потреби “зустрічаються” та узгоджуються. Вчений вважає, що соціальні інститути можуть приймати форму організацій або сталих практик/дій, в яких буде виявлятися високий рівень соціального залучення громадян. Це дозволяє інститутам інтегрувати, впорядковувати та стабілізувати головні сфери соціального життя, формуючи сприйнятливі процедури й форми артикуляції відносин та інтересів. Тобто в цьому контексті інститути розглядаються як певні зразки поведінки, які напрацьовуються протягом певного часу, відповідно соціальна діяльність та прийняті зразки поведінки будуть виступати чинником інституалізації. Юрій Чернецький дає таке визначення інституту в контексті соціологічної теорії: “інститути ...визначаються як мережі взаємопов’язаних правил і норм, які керують соціальними відносинами, містять формальні та неформальні соціальні обмеження, що формують систему варіантів вибору для акторів” [14, с. 41].

Як ми вже зазначали, початок формування нового інституціоналізму в політичній науці заклали Джеймс Марч та Йохан Олсен. Під інститутом вони розуміють, швидше за все, сукупність норм, правил та шаблонів поведінки, які визначають відповідні дії у межах відносин між ролями та ситуаціями, володіють певним

репертуаром процедур [19, с. 21–22]. У такому випадку цінності й правила, на наш погляд, слід розглядати як різновид норм, що регламентують позицію інституту в системі політичного поля та поведінку індивідів у межах конкретного інституту. Поняття “шаблон” у контексті цих авторів означає стійкі зразки поведінки, що дозволяє зробити поведінку інституту передбачуваною.

В українській політичній науці політичний інститут трактується Б. Кухтою як “...специфічна форма організації владної діяльності та сталий засіб впорядкованості політичних відносин, що забезпечують стабільне, тривале функціонування політичної організації суспільства як важливішого структурного елементу політичної системи. Політичний інститут за допомогою різних правил, принципів і санкцій покликаний регулювати сфери життєдіяльності” [8, с.172]. Російський політолог В. Гельман, на підставі визначення Д. Норта, під інститутами розуміє створені людиною обмежувальні рамки, які організують відносини між людьми. Інакше кажучи, інститути виступають своєрідними “правилами гри”, які передбачають універсальні (формальні) та/або партикулярні (неформальні) норми та санкції, і тим самим задають стимули до певної поведінки [2, с. 6].

Отже, загальним у зазначених визначеннях політичного інституту є те, що вони (інститути – А. Р.) виступають певним структурним утворенням, яке задає параметри для взаємовідносин у суспільстві, регламентуючи політичну діяльність. Виступаючи своєрідними механізмами впорядкування та управління політичними процесами, політичні інститути включають у себе структуру/організацію; систему прийнятих в інституті норм, цінностей, або таких, які сповідує такий інститут (це може бути також нехтування існуючими правовими нормами в країні); зразки поведінки/взаємовідносин, відповідно функції, які здійснює інститут у суспільстві; засоби та механізми, з допомогою яких інститут функціонує. Власне, політичні інститути забезпечують стабільність політичної системи, і можуть розглядатися елементами цілої системи. Так, Каер Стром визначає систему як “...сукупність інститутів (таких, як парламенти, бюрократія та суди), які формулюють та реалізують у життя колективні цілі суспільства або існуючих у ньому груп” [1, с. 37–38]. Відповідно він політичну систему розглядає як набір взаємопов’язаних та взаємодіючих інститутів та органів [1, с. 39].

Політичні інститути представляють собою відносно довготривалі та нормативні зразки зв’язків і взаємовідносин, через які відбувається політичне життя. Такі інститути можуть бути одночасно формальними та неформальними. У першому випадку вони створюються відповідно до діючих норм конституції, законів на підставі політичних, адміністративних або судових рішень. Одночасно інститути можуть виникати еволюційно, або *ad hoc* на підставі взаємодії між індивідуальними або колективними акторами в процесі політичного життя. Внутрішні щодо політичного процесу певної країни або зовнішні політичні та інші виклики будуть зумовлювати формування системи дій, взаємовідносин щодо яких не завжди будуть

існувати загальноприйняті нормативні регулятори, в окремих випадках вони будуть утворюватись усупереч існуючим нормам. І ці системи дій/взаємовідносин здатні набувати стійкого характеру, тим самим перетворюючись у політичний інститут, проте неформальний. Із наступним нормативним врегулюванням інститути здатні перетворюватися у формальні або відкидатися. До неформальних інститутів ми можемо віднести – клановість, непотизм, адміністративний ресурс тощо. На початок 2006 р. в Україні неформальним інститутом, як це непарадоксально, виступає опозиція внаслідок відсутності нормативного визначення її статусу, прав та обмежень. Формальні та неформальні інститути взаємодіють у політичному житті конкретної країни. І така взаємодія характеризується широким спектром форм, зумовлюючи стабілізацію або дестабілізацію політичного життя. За умов формалізації неформальні інститути будуть перетворюватися у формальні.

Коли ми говоримо про конкретні політичні інститути, на нашу думку, ми мусимо зважати, що вони поєднують у собі, принаймні, три площини. Перша – загальнометодологічна передбачає ті спільні характеристики, які властиві інституту незалежно від дії різних чинників. Наприклад, інститут президента передбачає спільні характеристики цього інституту, що не залежать від форм правління, форм територіального устрою та характеристик конкретної держави. Друга площина передбачає спільні характеристики інституту, які властиві групам країн із певними спільними характеристиками, наприклад, у випадку інституту президента формою правління – президентською, змішаною (напівпрезидентською) та парламентською. Третя площина відображає національні особливості інституту.

Оскільки політичне життя є надзвичайно динамічним, і в ньому відчуваємо дію багатьох чинників, то відповідно це накладає відбиток і на самі інститути. Вони так само знаходяться у постійному стані змін – нові люди, новий характер відносин між людьми, нові проблеми тощо. На нашу думку, особливістю політичних інститутів є те, що право закріплює свого роду межі, коридор, який визначає головні вимоги та можливості кожного політичного інституту. Ці межі передбачають певний простір трансформацій, що, власне, і відбувається в політичному житті. Отже, інститутам властивий певний рівень постійності, що має досить широкі межі, в яких відбуваються інституційні зміни як плановані, так і несподівані, які наперед не передбачені. Також на інститути здійснюють вплив і зовнішні щодо інституту події/виклики. Зміни/події в оточенні щодо інституту встановлюють для нього набір можливостей та загроз. Відповіді на ці виклики передбачає внутрішньоінституційні зміни, сам розвиток або занепад інституту.

Інститути виступають продуктом людської організації та структурою правил та стимулів, які покликані формувати поведінку учасників. Нормативний інституціоналізм наголошує на регулятивній функції інститутів. Дійсно, система інституційних норм, цінностей, зразків взаємодії та стимулів обмежує індивідів, упорядковує їхню діяльність, оскільки стосовно індивідів вони виступають таки-

ми, що вже існують. У той же час, індивіди, з яких/з дій яких складається інститут, здатні змінювати існуючу в інституті систему прийнятих правил, як внутрішньоінституційних, так і загальнодержавних. Ще більшою мірою це стосується зразків взаємодії та стимулів. Прикладом цього може бути інститут президента. Кожен новий носій посади глави держави одразу, із зайняттям “крісла”, опиняється у заданій системі інституційних рамок, яка зумовлює його поведінку, створюючи певні межі простору для індивідуалізованої діяльності, в той же час, чітко окреслюючи межі, за які президент не може вийти. Система взаємовідносин всередині інституту президента та між цим інститутом й іншими інститутами – парламентом, за умов змішаної форми правління, прем’єр-міністром, – визначається не лише існуючими нормами, але й партійною належністю та персональними характеристиками представників зазначених інститутів. Так, феномен когабітації-співіснування президента та прем’єр-міністра, які відносяться до різних/протилежних політичних сил, але сукупно мають представляти систему виконавчої влади, сформувався на практиці Франції у 1986 р. і після цього отримав подальше опрацювання, що виявилось у відповідних нормативах та цінностях [12, с. 301]. Відповідно когабітація набула форми самостійного інституту, ставши однією з характеристик змішаної форми правління. Цілком ймовірно, що інститут когабітації чекає України після березневих 2006 р. парламентських виборів.

Новий інституціоналізм як теоретико-методологічний напрямок у політичній науці оформився на початку 80-х років і перетворився сьогодні в домінуючий напрямок. Неоінституціоналізм поставив на порядок денний питання про необхідність вивчення всієї різноманітності формальних та неформальних інституційних форм політичного життя, що дозволило суттєво розширити параметри дослідження не лише політичних систем, але й політичного знання.

1. Алмонд Г., Пауэлл Дж., Сторм К., Далтон Р. Сравнительная политология сегодня: Мировой обзор: Учебное пособие / Пер. с англ. А.С. Богдановского, Л.А. Галкиной. – М.: Аспект Пресс. – 2002. – 537 с.
2. Гельман В.Я. Институциональное строительство и неформальные институты в современной российской политике // Полис. – 2003. – № 4. – С. 6–25.
3. Головаха С., Паніна Н. Пострадянська деінституціоналізація й становлення нових соціальних інститутів в українському суспільстві // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – №4. – С. 5–22.
4. Завершинский К.Ф. Методологическая комплементарность в исследовании символических матриц динамики политических институтов // Полис. – 2003. – № 1. – С. 39–49.
5. Зазнаев О.И. Вторая молодость “долгожителя”: концепт “политический институт” в современной науке // “Проблемы политической науки”. – Казань: Центр инновационных технологий. – 2005. (Див.: [www.ksu.ru/infers/politology](http://www.ksu.ru/infers/politology))

6. Іващенко О. Новий інституціоналізм в економічній соціології: теоретичні підвалини дослідницьких можливостей // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. – №1. – С. 60–70.
7. Кармазіна М. Інститут президентства: походження та сутність феномена // Політичний менеджмент. – 2004. – № 3. – С. 36–50.
8. Кухта Б., Романюк А., Старецька Л., Угрин Л., Красівський О., Ткаченко Г. Політична наука. Словник: категорії, поняття і терміни. – Л.: Кальварія. – 2003. – 498 с.
9. Макеев С. Соціальні інститути: класичні тлумачення й сучасні підходи до вивчення // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. – № 4. – С. 5–20.
10. Патнам Р. Д. та ін. Творення демократії: традиції громадянської активності в сучасній Італії / Пер. з англ. В. Ющенко. – К.: Видавництво Соломії Павличко “Основи”. – 2001. – 302 с.
11. Примуш М. Інституційні та партійні системи // Віче. – 2003. – № 4. – С. 28–32.
12. Романюк А., Шведа Ю. Партії та електоральна політика. – Львів: ЦПД – “Аст-ролябія”. – 2005. – 365 с.
13. Сарторі Д. Порівняльна конституційна інженерія: Дослідження структур, мотивів і результатів / Пер. з 2-го англ. вид. – К.: АртЕк. – 2001. – 211 с.
14. Чернецький Ю. Сучасний інституціоналізм як напрям соціологічного теоретизування // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. – №3. – С. 33–45.
15. Guy Peters B. Institutional Theory in political Science. The “New Institutionalism”. – PINTER. London & New York. –1999. – 183 p.
16. Klaus von Beyme. Wspolczesne teorie polityczne. – Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. –Warszawa. – 2005. – 344 с.
17. March J.G. & P. Olsen. Democratic Governance. – New York: Free Press. – 1994.
18. March J.G. & P. Olsen. Institutional Perspectives on political Institutions // Governannce. – 1996. – # 9. – P. 247–264.
19. March J.G. & P. Olsen. Rediscovering Institutions. – New York: Free Press. – 1989.
20. March J.G. & P. Olsen. The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life // American Political Science Review. – 1984. – # 78. – P. 738–749.
21. The Social Science Encyclopedia. Edited by Adam Kuper & Jessica Kuper. – Routledge. London & New York. – 1989. – 916 с.

## A NEW INSTITUTIONALISM AND A CONCEPT OF INSTITUTION IN POLITICAL SCIENCE

**Anatoliy Romanyuk**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000, Ukraine,  
aromanyuk@list.ru*

The article analyses the main characteristics of new institutionalism in political science. The indicators showing independence and integrity of this phenomenon are singled out. The main varieties of the new institutionalism are considered. The peculiarities of the notion “institution” are described proceeding from the basic requirements of new in-

stitutionalism. The process of political institutions development as well as the changes in these political institutions is characterised.

*Key words: new institutionalism, "old" institutionalism, the main varieties of new institutionalism, political institution.*

*Стаття надійшла до редколегії 09.02.2006*

*Прийнята до друку 24.02.2006*

УДК: 66.01+87.3в05

## ПРОСТІР–ЧАС ПОЛІТИЧНОГО ВИМІРУ БУТТЯ ЛЮДИНИ

**Олександр Сорба**

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, olexander\_s@yahoo.com*

Методологічною основою цього дослідження є принципи формально-логічного апарату Г. Гюнтера та екзистенційна філософія М. Гайдеггера. В процесі аналізу встановлено, що під простором-часом політичного виміру буття людини слід розуміти динамічну форму перетвореного „буття-світу-в-мені”, наявного в третьому онтологічному локусі (кенограмі). Розуміння такого простору-часу поглиблюється введенням концепту „присутність відсутностей”, тобто реалізовану через людську суб'єктність відсутність реального світу через присутність його в ролі образів „відфільтрованих” часом у відповідності до головного критерію – „проекції самої людини”. На основі цієї системи теоретичних положень стверджується поглинання просторової складової часовою складовою саморозгортання людини в політичному полі буття, і перетворення індивідуального виміру політичного простору в „часовий простір” політичного виміру буття людини.

*Ключові слова: простір, час, політичне поле, буття людини.*

Проблема визначення просторово-часових вимірів політики значною мірою ускладнюється неоднозначністю розуміння природи самої політики, яка, з одного боку, є рухомою складовою багатовимірного процесу реалізації існування людини (її саморозгортання) і виявляє тою чи іншою мірою свою присутність у всіх сферах життєдіяльності людини; з іншого боку, під політикою можна й потрібно розуміти певну активну „субстанцію”, що утворилась у результаті складного процесу відчуження особливого роду активності самої людини, якою політика залишалась до свого відчуження. У першому випадку ми маємо справу із просторово-часовими вимірами буття самої людини в її проекції на політичну площину або людським буттям, кодифікованим особливим чином, де політика виступає своєрідною системою символізації дійсності. В другому ж випадку йдеться про умовне субстанціювання політики і, йдучи за цією логікою, можливість існування особливого просторово-часового виміру буття політики, параметри якого задаються її (політики) внутрішніми закономірностями та принципами, а не екстраполюються від людини, відповідно до принципів її життя.

Ми розуміємо складність поставленої проблеми й свідомі того, що обсяг наукової статті не дозволить розкрити її повною мірою. Свідомо звужуємо предмет нашого дослідження, залишаючи в полі уваги лише проблеми визначення простору-часу буття людини в його політичному вимірі.

Отже, будемо виходити із твердження про те, що політика як поле реалізації буття влади може бути онтологічно закріплена як „присутність відсутностей”. Таке твердження не логічний каламбур, а вербальний виразник суті політики як універсальної, перетвореної форми опосередкованого буття людини, соціальності та цілого світу в його антропологічному вимірі. „Присутність відсутностей” постає схематичним нарисом онтологічного локусу політичного буття, тобто буття людини в політиці, та буття світу через політику (політично опосередкованого, спроектованого). Останнє твердження, незважаючи на його надмірну претензійність та сміливість, ми зробимо головним предметом свого дослідження і, спираючись на визначений методологічний апарат, спробуємо обґрунтувати його справедливість.

Вихідна установка, задана специфічним розумінням природи політичного як наперед заданої мети роботи, змушує нас перенести проблему дослідження природи політики в площину предметного поля політичного Простору-Часу. Обґрунтувати доцільність такого перенесення на початку цієї статті нам видається неможливим, й аргументувати таке перенесення ми плануємо в ході цілого дослідження, це також є одним із завдань, що потребує свого вирішення; пошук відповіді на обидва питання є паралельним процесом єдиної аналітичної дії.

Ще одним завданням нашого дослідження, постановка якого передуватиме двом попереднім, є з'ясування методологічних основ дослідження простору-часу, виявлення гносеологічних перспектив та меж вивчення такого предмету.

Це дослідження ми проведемо, виходячи з головних принципів парадигми екзистенційної аналітики, найяскравішим представником якої справедливо вважається Мартін Гайдеггер. Інструментальне ж доповнення до заявленої парадигми, а також формально-логічною основою нашого аналізу виступатимуть ключові положення концепції часу Г. Гюнтера [2], предметне поле якої, шляхом використання методу аналогії, ми розширюємо до обсягів поняття „простір-час”. Однак, віддаючи належне науковим здобуткам Г. Гюнтера, глибині та оригінальності творчої думки автора, ми вважаємо за необхідне зазначити, що наше дослідження аж ніяк не має на меті відобразити все розмаїття та складність ідейного змісту формально-логічного апарату, сформульованого автором. Ми вибірково використовуємо лише деякі принципи, ідеї автора, які в ході свого перенесення на площину предметного поля нашої роботи втрачають зв'язок із вихідною теоретичною системою, стають чимось іншим і тому в жодному випадку не можуть скласти адекватного уявлення читача про теорію Г. Гюнтера, однак не згадати ім'я людини, праці якої суттєво змінили наші погляди, було б несправедливо.

Протягом своєї майже трьохтисячолітньої історії європейська філософія, а слідом за нею європейська наука та культура поділяли універсум на об'єктивне й суб'єктивне та не визнавали жодного іншого ділення та жодної іншої – третьої – реальності. Змінювалось, щоправда, „наповнення” цих категорій. До „об'єктивного” зараховували не лише матеріальні речі, але нерідко й ідеї, загальні

поняття і т. д. В ролі ж „суб’єктивного” традиційно розглядались думки людей, перш за все, їх уявлення та чуттєві сприйняття. Західноєвропейська думка, таким чином, незмінно ґрунтувалась на методологічному принципі „дуалістичних цінностей”, виходила з наявності лише об’єктивних та суб’єктивних феноменів. Цей принцип склався в античній філософії та науці завдяки сформованому ще в рамках міфологічної свідомості механізму мислення бінарних опозицій.

Сповідуючи ще й принцип філософського монізму, тобто зведення всього різноманіття універсуму (світу) до єдиної основи, до єдиної субстанції, більшість грецьких філософів та вчених почали розглядати в ролі значущого, точніше, такого що має предметне значення, лише одну із зазначених реальностей – об’єктивне. Іншу ж – суб’єктивне – розглядали як таку, що не має предметного значення, як таку, що нічого реального, існуючого в об’єктивному світі позначати не може, бо не має предмета, який вона могла б позначати. Г. Гюнтер назвав таку реальність недесигнативною, тобто безпредметною, такою, що не володіє визначеним предметом з-поміж речей об’єктивного світу.

В середні віки замість ідеї (в Платоновому трактуванні) „прийшли” загальні поняття (реалії), які є відображенням в головах людей платонівських ідей: Добро, Благо, Мужність – вони існують незалежно від окремої людини та є поняттями про добро, про благо, про мужність і т. д.; вони існують лише в головах окремих людей, хоча й є спогадами про ідеї. В результаті суб’єктивне „набуло” своїх „речей” і також стало десигнативним. Плутанина зростає ще більше внаслідок тієї обставини, що суб’єктивне має в собі елементи об’єктивного змісту: наприклад, відчуття та сприйняття, будучи суб’єктивними та символічними за своєю формою, є, як правило, об’єктивними за своїм змістом, джерелом.

Європейська наука протягом всієї своєї історії вела перманентну боротьбу із суб’єктивністю. Ця позиція – наслідок прийнятого в європейській культурі принципу логічного формалізму, який дозволяє лише логіку подвійних значень (згідно із законом вилучення третього), виходячи з існування лише двох онтологічних сутностей (локусів) – Буття та Мислення.

Це означає, що в основі класичної логіки покладено вже розглянуту вище онтологію, яка має біполярну структуру – Мислення та Буття. Разом із тим, очевидно, що простір і час не можна однозначно віднести ні до першого, ні до другого. Але якщо так, то не залишається нічого іншого, як приписати простору-часу окреме буття, його власну онтологію (власний онтологічний локус). Уведення такого третього онтологічного локусу потребує нової символічної мови для опису взаємовідношення між Буттям, Мисленням та Простором-Часом. На його позначення ми вводимо поняття, за аналогією до теорії Г. Гюнтера [2], новий тип логічного символу „кенограма” (від гностичного терміну „кенома” – абсолютна порожнеча, яка розуміється як повна відсутність будь-якого речово-матеріального начала). Індивідуальна кенома означає порожнє місце чи онтологічний локус, який у сукуп-

ності з іншими кенограмами може розглядатись як певний патерн (модель, форма, схема, структура).

Цей третій онтологічний локус простору-часу виникає паралельно із формуванням особистісного індивіда, й не можна однозначно встановити домінуючу спрямованість взаємозумовленості та взаємовизначеності двох даних актів, які через свою принципову недоконаність у своїй сутнісній визначеності зберігають низку ознак процесійності.

Особистість людини формується в процесі тріадичної взаємодії між оточуючим світом, його образом та процесом продукування образу, тобто в акті само-рефлексії, виокремлення індивіда з навколишнього світу та формування його активної, опозиційної суб'єктності як його онтологічної основи, на протигагу до більш ранньої міфологічної схеми самопереживання „себе-у-світі” як певної сукупної єдності нероздільного буття. Ніщо інше, як час, стало руйнівником міфу, а простір (дитя часу, нероздільно зв'язаний із ним) – матрицею людської суб'єктності.

Традиційна логіка не враховує подвійності людської суб'єктивності, адже суб'єктивність – це не лише завершений образ світу, але й живий процес продукування образу, тобто розгортання власної суб'єктивності, тобто рух у просторі-часі власної суб'єктності. Прихованість буття – його атрибутивна властивість, яка закриває сутність буття від усього суцього, й лише „вторгнення” в приналежну частину буття, підкорення все нових його горизонтів утворює сутність саморозуміння, тобто розуміння „буття-світу-в-мені”. Розкрите буття світу постає у вигляді образу, отриманого внаслідок поширення себе, власного саморозгортання. Процес такого саморозгортання ми вважаємо владою або реалізацією влади, і відповідно утворений простір-час як „результат” цього процесу з певною долею умовності можна назвати політичним простором-часом, який і репрезентує образ світу, втілюючи перетворену форму його буття, явленого в новому онтологічному локусі (згідно з вищенаведеною методологією). Тому політичний (владний) простір-час як новий онтологічний локус розкривається як „присутність відсутностей”, тобто реалізована через людську суб'єктивність відсутність реального світу через присутність його в ролі образів – параметрів матриці політичного простору-часу. М. Хайдеггер пише: „Мислення – це мій рух, та рух мого знання в часі” [1, с. 224]. Він відзначає, що час виконує функцію своєрідного „дзеркала”, в якому відбивається зовнішній світ, але світ „переломлений” через свідомість суб'єкта, і в тому ж дзеркалі відбивається суб'єктивна, активна діяльність суб'єкта пізнання. Так, на думку Н. Лосского, сам „світ не знаходиться у часі та просторі: навпаки, час та простір знаходяться в світі, оскільки діячі надають своїм проявам ці форми” [3, с.217]. Просторовість притаманна світу „лише у внутрішньо світових відношеннях деяких проявів субстанційних діячів”.

Коли ми пишемо про політичний простір-час як „результат”, ми не випадково вживаємо слово результат у лапках, адже результат передбачає певну сталу доконаність, однозначну визначеність. Таке твердження не можна вважати справедливим щодо політичного простору-часу, бо розкриття природи речей передбачає їх включення в систему інших речей і т. д., в цьому причина перманентного прагнення людини до саморозгортання (реалізації влади). Втім, якщо включити певну річ у систему інших речей, то вона може бути змінена (перетворена) під дією останніх, і лише в процесі такої зміни (перетворення) розкриваються ті чи інші її якості, властивості речі. Очевидно, що в цьому випадку йдеться лише про ті речі, які володіють властивістю валідності. Валідність – це така властивість речі, при наявності якої входження речі в систему істотно перетворює (змінює) цю річ. Якщо ж річ позбавлена такої властивості, то включення її в систему інших речей не має сенсу. Однак виявлення валідності детермінується не лише природою речі, а й характером системи до якої вона включається, тому відносною є сама властивість виявляти ті чи інші властивості в тій чи іншій системі. Звідси, ми робимо висновок про те, що реалізація влади (розгортання людини) призводить не лише до кількісної, але й, що набагато важливіше, якісної зміни параметрів політичного простору-часу. Така зміна є рухом, що описується почерговим заміщенням дискретних станів політичного простору-часу. Причому в цьому випадку ми без видимої втрати можемо дистанціюватися від метричних властивостей самого простору-часу та його змінюваності, подібно того, як ми дистанціюємося від такої властивості лінії, як її товщина?

Таким чином, на цьому етапі нашого дослідження ми дійшли висновку про те, що буттєвість, присутність людини у світі виявляється у русі людської суб'єктності у вимірі політичного простору-часу, явленого як онтологічний локус („кенограма”) „присутності відсутностей”. Причому результатом такого способу існування людини є творення „подібності буттю”. Сконцентруємося на понятті „подібність буттю”. Це є не повністю адекватне відображення, не подвоєння буття, а продукування того, що подібне буттю – в цьому одна з функцій феномена часу. Очевидно, доцільно прийняти положення, згідно з яким, поняття часу може виконувати низку функцій. Ми вже згадували про виведену М. Хайдеггером функцію категорії часу, визначену за аналогією до функції „дзеркала”.

Функція дзеркала – це не єдина функція, і, більше того, ця функція може певним чином співвідноситися з іншими функціями. Саме уявлення про дзеркало, аналогія із дзеркалом містить багато в чому метафізичний характер. Річ у тому, що весь зовнішній світ відображається у внутрішньому світі суб'єкта, точніше, всі уявлення про зовнішній світ повинні бути „переломлені” у внутрішньому світі суб'єкта. Людина може здійснювати взаємодію з об'єктами зовнішнього світу тільки тоді, якщо він виходить із цих уявлень.

Для того, щоби полегшити завдання зрозуміти ці залежності, розглянемо деякі аспекти взаємодії зовнішнього та внутрішнього й ту роль, яку відіграє фактор часу в цій взаємодії.

Фактор часу – це своєрідний фільтр. Дійсне дзеркальне відображення, як і кожна модель, – це завжди відображення неповне, однозначно неізоморфне. Цю неповноту, „вичерпність” відображеного можна до певної міри прояснити, використовуючи поняття „фільтр”. Фільтр щось пропускає, щось затримує. Таким чином, час виступає критерієм чи механізмом відбору критеріїв детермінації „присутності відсутностей”, формуючи в такий спосіб, або, точніше, доповнюючи себе утворенням просторового виміру буття „людини-в-світі”.

Головним, а можливо і єдиним критерієм такої „фільтрації” виступає „проект самої людини”; такий головний критерій розкладається на низку складових, кожна з яких може вважатися окремим критерієм, доцільніше було б означити їх словом „підкритерії”, але з огляду на валідність цих критеріїв-складників, стверджуємо, що лише в системній єдності „проекту людини” вони набувають свого істинного значення, тому таке дроблення можливе лише в межах категоріального аналізу, проведення якого дозволяє нам виділити такі підкритерії, як: політичні цінності (насамперед), а також, соціальні очікування, психологічні установки, ментальні особливості, традиції та нашарування історичного досвіду тощо.

Однак в структурі часу, в плані його модусів (теперішнє, минуле й майбутнє) фундаментальну роль відіграє саме майбутнє, яке є проекцією минулого, переоціненого (відфільтрованого) через теперішнє. Так синтезуючу роль модусів політичного часу, на нашу думку, відіграє „інтерес”. Саме „інтерес” виростає з минулого, акумулює теперішнє та припускає, передбачає майбутнє. Таким чином, інтерес виступає інтегруючим фактором та детермінантою політики як особливої сфери реалізації „присутності відсутностей”, інакше, кенограми „буття-світу-в-мені”, визначивши напрямок та параметри руху людини в політичному просторі-часі. Інтерес можемо вважати одним із принципів побудови моделей політичного часу. Модель політичного часу, акумулюючи все розмаїття критеріїв відбору, факторів детермінації складного процесу утворення політичного простору, задаючи його структурні показники, параметри режиму протікання змін, тощо.

Підсумовуючи результати проведеного аналізу, можемо констатувати, що в ході дослідження ми дійшли таких висновків: нами було визначено онтологічний локус простору-часу, на позначення якого вжито логічний символ – „кенограма”, остання розглядається як певний патерн (модель, форма, схема, структура), тобто як повна відсутність будь-якого речово-матеріального начала.

Причому формування такого онтологічного локусу відбувається паралельно з актом саморефлексії людини, тобто виділення її в процесі тріадичної взаємодії з навколишнього світу та формування її активної, опозиційної суб’єктності (цей процес нерозривно пов’язується із руйнуванням міфу).

Розкриття прихованої від усього суцього сутності буття відбувається через утворення сутності саморозуміння, тобто розуміння „буття-світу-в-мені”, результатом якого є утворення образу, отриманого внаслідок власного саморозгортання, який ми інтерпретуємо як реалізацію влади, коли йдеться про саморозгортання людини в середовищі соціальних взаємодій, а також науково-практичної діяльності у ставленні до світу матеріально-речового (однак останнє не є достатньо значимим у межах нашого дослідження і тому залишається нерозкритим у тексті роботи). Утворений у ході цього політичний простір-час як динамічна форма перетвореного „буття-світу-в-мені”, явленого в новому онтологічному локусі, розкривається як „присутність відсутностей”, тобто реалізована через людську суб'єктність відсутність реального світу через присутність його в ролі образів – просторово-часових параметрів матриці політичного виміру буття людини.

У дослідженні також здійснено аналіз самостійної категорії часу та визначено її місце й функціональне наповнення у цілісній системі „простір-час”. Фактор часу розуміється як „фільтр”, який, беручи за основу „проект самої людини”, виступає критерієм чи механізмом відбору критеріїв детермінації „присутності відсутностей”, формуючи в такий спосіб або, точніше, доповнюючи себе утворенням просторового виміру буття „людини-в-світі”.

У статті також проаналізовано категорію „інтерес”. Останній виступає в ролі синтезуючого фактору модусів політичного часу, адже він виростає з минулого, акумулює теперішнє та припускає, передбачає майбутнє. В такий спосіб інтерес постає основою побудови моделей політичного часу як основоположного принципу формування політичного простору.

Повертаючись до аналізу головної категорії нашого дослідження, – простору-часу політичного виміру буття людини, – візьмемо на себе сміливість завершити висновок проведеного аналізу відкритою тезою, тобто такою, яка, даючи відповідь на одне питання, провокує постановку низки нових невирішених проблем, окреслюючи тим самим напрям подальшої роботи дослідника.

Кожним реченням пропонованого тексту ми стверджували відхід від доцільності (чи навіть цілковите заперечення доцільності) інтерпретації політичного простору-часу в тому розумінні, до якого нас зобов'язує методологія геополітики та хронополітики, кожна з яких займається дослідженнями проблем відповідно простору й часу політики, але незмінно виходить із фізичного розуміння цих категорій (прихильники такого підходу стверджують, що саме фізика пропонує вичерпне й універсально-наукове тлумачення цих понять, випускаючи з поля зору хоча б те, що навіть у сфері точних наук, зокрема фізики, існує чимало цікавих і зовсім неподібних одна до одної теорій простору й часу); таке трансдисциплінарне перенесення, на наше глибоке переконання, є невиправданим і методологічно некоректним.

Ми наполягаємо на тому, що в межах політичної науки під політичним простором слід розуміти певний продукт політичної дії, межі визначеності та структурованість якого задаються політичними відносинами, які „аксіоматично” задаються як причинні відносини, що подаються у формі статистичної тенденції вірогіднісного механізму виробництва подій політичної сфери. Така “самовідтворювана структура” не є ні соціальним явищем, ні інструментальним конструктом, ні інтерсуб’єктивним консенсусом “наукового товариства”, що прив’язується до явища. Таким чином, ми визначаємо політичні відносини як об’єктивну структуру, що в кінцевому підсумку, існує незалежно від волі та свідомості людей.

На відміну від політичного простору, в основу якого покладено принцип цілераціональності, політичний час функціонує, як це було з’ясовано вище, відповідно до принципу ціннісно-раціональної зумовленості, а тому, якщо політичний простір замикається на собі, „випадаючи” за межі часової координати, постійно відтворюючи алгоритми, які обираються з наперед заданого спектру альтернатив, від початків потенційно закладених у його (простору) власній природі, то політичний простір-час індивіда детермінується його (індивіда) внутрішньою природою, яка, виходячи з вищевикладених тверджень, розкривається лише в часі, а простір „згортається” до меж предмета, який вже не має просторової визначеності – самопереживання особи (як процес) і „проект самої людини” (як результат процесу). Таким чином, простір-час політичного виміру буття людини поглинається політичним часом, а простір можна лише умовно визнати як „часовий простір”.

1. Винтер Ш., Хайдеггер М. Определение метафизики // Реферативный журнал ИНИОН. – Серия 3. Философия. – №3. – М., 1994. – С. 244.
2. Лепилин С.В. Готхард Гюнтер / [http://www.chronos.msu.ru/biographies/lepilin\\_gunter.html](http://www.chronos.msu.ru/biographies/lepilin_gunter.html). (інтернет-ресурс).
3. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Б. в., 1995. – С. 214–231.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. – М.: AD MARGINEM, 1997. – 451 с.
5. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск: Издательство “Водолей”, 1998. – 384 с.

## SPACE-TIME OF THE POLITICAL MEASUREMENT OF EXISTENCE OF A HUMAN

**Olexandr Sorba**

*L'viv National Ivan Franko University, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000, Ukraine,  
olexander\_s@yahoo.com*

A methodological basis of the given research is principles of the formal – logic device of G.Günter and M.Heidegger's existential philosophy. During the analysis it is established, that it is necessary to understand the dynamic form as space - time of political measurement of existence of a person transformed "being – the world – in me", available in the third ontologic locus (kenogramm). Understanding of the given space – time deepened by the introduction of a concept „ presence of absence ”, that is realized through human subjectivity absence of the real world through its presence in the roles of images "filtered" by time according to the main criterion – “a projection of the person”. On the basis of the given system of theoretical positions absorption of spatial making by time making self-expansions of the person in a political field of being, and transformation of individual measurement of political space to “time space” political measurement of a person are affirmed.

*Key words: space, time, a political field, being of a person.*

*Стаття надійшла до редколегії 8.02.2005*

*Прийнята до друку 25.10.2005*

УДК 32.001.061.2

## РИЗИКОВАНА СПОКУСА ПОЛІТИЧНОГО ПРОГНОЗУ

**Володимир Холод**

*Українська академія банківської справи, вул. Петропавлівська, 57,  
Суми, 40030, Україна*

Розглянуто як прогноз нетрадиційну структурно-логічну схему, синтезовану з елементів політичної ситуації. Через зіставлення “чужого” досвіду і власних досягнень формується “компаративістський” прогноз.

*Ключові слова: політичний прогноз, ризик, структурно-логічна схема.*

Шлях у політичне майбутнє пролягає через боротьбу протилежностей, зіткнення класових і національних інтересів тощо. Політичний прогноз часто забарвлений у чорні відтінки. Дж. Бернхем в опусі “Револуція керівників” передбачає майбутнє як повсюдне ствердження тоталітарних режимів, що конкурують за світове панування. Реальний політичний процес на перетині другого і третього тисячоліть свідчить, навпаки, про зростання ролі людського чинника, свободи особи, підвищення ролі гуманістичних цінностей. Іншими словами, осягне політичне майбутнє є тереном тих можливостей, які вже існують, утворюють конкретну соціально-політичну ситуацію.

Конструктивна політика створюється не фантазією і зведеною в абсолют доктриною. У цій політиці повинні “прочитуватися” соціальна дійсність і її зміни в майбутньому. Політики повинні заглядати в перспективу, а учені зобов’язані прогнозувати максимум можливого в політиці. Філософ І. Ільїн категоричний: “Ми повинні передбачати неминуче і неможливе” [2, с. 25]. Прогноз прийдешніх подій так чи інакше пов’язаний з нинішньою політикою, що має закономірності розвитку і внутрішню логіку. Те й інше неминуче проявляється в майбутньому. У політиці провідна роль залишається за соціальними інтересами. Але кожна держава є вельми специфічним політичним організмом, що має свої власні внутрішні і зовнішні інтереси. Їх здійснення вимагає застосування цілої низки засобів. Деякі з них можуть не укладатися в рамки раціональності і зваженості.

На наш погляд, держава генетично схильна до екстремальних дій. Вона іноді прагне досягти неможливого можливими засобами, а цілі і засоби далеко не завжди узгоджуються. Але це неможливе необхідно передбачати хоча б у загальних рисах. Неминуче і неможливе несуть у собі потенційний прихований заряд могутньої парapolітики. Неможливе може стати можливим у реальній політиці,

але ця трансформація не просто руйнівна в традиційному сенсі, а спричинює шлейф негативних наслідків для людської психіки і моральності.

Передбачати поведінку держави в політиці – означає побачити наперед поведінку конкретних людей і створюваних ними організацій в конкретних відносинах і цілком певних умовах. Як у драмі – єдність часу, місця, дії, але з тією лише різницею, що в політичній драматургії немає суфлерської будки, а імпровазації самою логікою політики відведена “надзвичайна” роль.

У прогнозі політичних дій обов’язково присутні узагальнені посилення, їх число залежить від творчо-інтуїтивної фантазії дослідника-аналітика. Відразу ж доповнимо: і “синтетика” теж, бо аналіз визнається як спеціальність (“аналітик політики”), а синтез незаслужено забутий. Прогноз є синтезуюча якість аналізованого сьогодення, перенесеного в майбутнє. Вихідною тут є теза: при мінливості соціального життя в загальному й окремому не змінюються моделі поведінки людей (соціальних спільнот) в стійких системах.

Соціальна система в сукупності її підсистем – економічної, власне соціальної, ідеологічної і політичної – неминуче зазнає зміни, які обумовлюються характером зміни ситуації в кожній. Для характеристики мінливості соціальної системи доречне поняття “система-ситуація”. У ньому узагальнюється підсумкова якість всієї системи, обумовлена якісною зміною ситуації в кожній з підсистем. Відповідно, поняття “підсистема-ситуація” позначає зміну ситуації в окремій підсистемі. Ці поняття можна подати у вигляді формули: “система-ситуація” = “економічна підсистема-ситуація” + “соціальна підсистема (соціальні структури) – ситуація” + “ідеологічна підсистема-ситуація” + “політична підсистема-ситуація”.

Але ця формула уразлива вже на понятійному рівні, оскільки в ній немає поправки на мінливість поведінки суб’єктів соціального життя. Воно входить до складу ситуації, але дещо випереджає її розвиток: поведінка певною мірою “випереджає” свої наслідки. У революціях поведінка і наслідки цієї поведінки примикають одне до одного. При “звичайному” перебігу соціального життя вони “розсунені”, тобто, позитиви і негативи поведінки суб’єктів проявляються пізніше. Наприклад, демократизація соціального життя завжди проходить суперечливо і оптимістична ейфорія “початкового моменту” поступається місцем зваженим оцінкам події. Саме тоді поведінка суб’єктів раціоналізувалася відповідно до їх нових установок на вирішення наявних проблем.

У політичному прогнозі певною мірою долається погрішність цієї формули, оскільки в ньому фокусується мінливість поведінки конкретних суб’єктів політики в соціально-конкретній ситуації. Точніше, можлива поведінка суб’єктів політики виводиться з певним ступенем точності з підсистемних ситуативних проявів функціонуючої соціальної системи – з ланцюга почергових поведінкових ситуацій.

Це породжує питання про зв’язок мінливості політичної поведінки із змінами соціальної ситуації, “що первинне, а що обумовлене”. Соціальна ситуація є су-

купність соціально-економічних і ідеологічних обставин, що складаються в трьох неполітичних підсистемах цивільного суспільства. Політична ситуація відображає сукупність обставин, що складаються в зазначених підсистемах. У вузькому сенсі – це ситуація в політичній підсистемі суспільства. У широкому сенсі – це ситуація у всій соціальній системі, у всіх її підсистемах. Тому методологічно точніше назвати її соціально-політичною ситуацією.

У ній співвідносяться об'єктивний і суб'єктивний чинники; обидва обумовлюють її, але їх пріоритетність не схильна до абсолютного раціонального “обчислення”, оскільки суспільство не функціонує подібно до кібернетичного механізму. На політичну поведінку суб'єктів впливають обидва чинники, але абсолютизація об'єктивних обставин принижує роль суб'єктивної мотивації поведінки суб'єктів. Абсолютизація суб'єктивних обставин, навпаки, штучно ізолює поведінку суб'єктів від її матричної, матеріально-речовинної першооснови. Обидва чинники здатні прискорювати або уповільнювати соціальний розвиток через формування соціальної ситуації у всіх підсистемах суспільства.

Ученим часто лише доводиться реєструвати подію, але це в кращому разі “аналіз навздогін”. Він плідний, як всяке осмислення соціального досвіду, але він не “заглядає” в майбутнє соціального розвитку. Якість соціально-політичної ситуації визначається ступенем інтегральної взаємозалежності між ідеологічними конструкціями і обставинами, що складаються в підсистемах громадянського суспільства, і функціональністю політичної системи. Якість політичної системи і її подальша доля повністю залежать від якості соціально-політичної ситуації. І це не дивно, бо розвиток загального йде через розвиток окремих елементів, а нова якість одиничного обумовлюється набуттям нової якості всією системою.

Проте задум автора зосереджений не стільки на співвідношенні “загальне – одиничне”, скільки на виявленні ступеня вірогідності поведінки індивідів, соціальних спільнот і створюваних ними політичних інститутів. Вірогідність змін політичних інститутів сучасного суспільства не велика, тоді як політичні ситуації в їх динаміці випереджають модифікації інститутів. Саме в них виявляються соціальна напруженість, що межує з конфліктністю, і “режимна” якість функціонуючих інститутів політики. Кожна політична ситуація має своїх апологетів – представників офіційної ідеології, що “освячує” політичне буття даного співтовариства, і її критиків, що складають табір опозиції.

Позначимо +PSit політичну ситуацію в тому вигляді, як її тлумачать апологети, і -PSit – політичну ситуацію в тому вигляді, як її уявляють опозиціонери. Відзначимо, що політична система сучасного суспільства характеризується в своєму якісному вияві дією позитивних і негативних чинників, породжених самим суспільством. Тому вона не може розглядатися в жорстко певному “чорно-білому” варіанті. Відповідно, реальна політична ситуація в своїй якості знаходиться в якомусь проміжку між оцінками апологетів і їх опонентів. Ця теза звучить просто:

найзручніше зайняти позицію “золотої середини”, компромісну, а не адекватну реальіям. Методологічні підходи обох сторін зручні для них як пропагандистське кліше: перші в своєму допущенні – “ситуація суперечлива”, а другі – в абсолютизації її негативів. Апологети ігнорують прецеденти минулого, а опоненти подають “виворіт” політичної ситуації як зростаючий в негативі наслідок тенденцій, що позначилися у минулому.

Обидві сторони дотримуються своїх систем цінностей, жорстко пов’язані ними, фільтрують емпіричний матеріал для фабрикації “зручних” висновків і “підганяють” його під соціальне замовлення “своєї” політичної еліти. Прогностичні можливості при абсолютизації методологічних крайнощів втрачають об’єктивну основу в її якісній визначеності, оскільки ретушування ситуації в чорних тонах однаково неплідні в моделюванні “ситуації майбутнього”. Її змістовний інтер’єр “продовжить” ситуацію бажаного в одній із двох її іпостасей, але не більше. Отже, початковою основою і матеріалом для прогнозу виступає “ситуація як вона є” в повному наборі її тактичних характеристик і при повному розмежуванні фактів і цінностей, але і “мова фактів” може звести аналіз ситуації лише до констатації з “нульовим” ККД.

Факти в довільному підборі, вихоплені з соціального контексту, одиничні і ізольовані від інших, схильні до “коментування”, породжують проблему “факт або думка”. Факти девальвуються в їх інформаційно-забезпечувальній функції при домінуванні ідеологічного замовлення. У цьому випадку має місце феномен “фальшивого прогнозу”, що зводиться по суті до створення помилкових стереотипів “оптимістичного соціального очікування”.

Такий прогноз “обіграє” ситуацію на користь правлячого режиму, видаючи бажане за дійсність, і заводить в безвихідь: поведінку соціальних мас можна передбачити лише в частині їх реакції на гасловість, але це вельми слабка компенсація. Прогноз “для себе” непродуктивний: правляча еліта не в змозі довго експлуатувати “момент очікування”, а свою роль зіграють такі соціалізуючі чинники, як соціальні негаразди; вони прискорюють визрівання негативних оцінок всієї системи соціальних регуляцій.

Можна скористатися аналітичною моделлю, запропонованою А. Боднаром [5, с. 8]. Проте вона визначає дію творчих чинників на становлення політики і її інститутів швидше в епохальному розрізі, а в аналізі конкретної ситуації може використовуватися з відомою модифікацією. Приведені тут чинники P1, P2, P3, P4 - відповідно економічний базис, суспільні структури, ідеологічні цінності і суспільна свідомість, не схильні до таких швидких змін як політична ситуація. Політична ситуація є вузькочасовий “зліпком” цих чинників, а її якісна зміна сприймається не так легко, як в рамках епохи.

Елементи поточного прогнозу містяться в знаменитому “циклі деградації” державних форм у Платона [7, с. 350–376]. Він розглядає чотири форми держави,

що є різними спотвореннями “ідеальної” держави. Прогностична суть аналізу Платона полягає в тому, що ці форми взяті не довільно: це – етапи деградації держави аристократичної. Паралітичні риси в кожному варіанті спотворення цієї держави з’єднуються між собою в “фінальну”, завершальну якість – тиранію. Держава деградує, причому у Платона це відбувається еволюційним шляхом: чергове спотворення настає тільки тоді, коли в суспільстві починають панувати цінності нижчого рангу, ніж існуючі. У ідеальній державі вища цінність є мудрість, тому і правлять філософи. Коли мудрість починає цінуватися менше, ніж мужність, до влади приходять військові, причому схильні до наживи. Встановлюється лад під назвою тімократія. Далі мужність як цінність змінюється багатством, а відповідний лад називається олігархія, в ній влада ґрунтується на майновому цензі. Наступна форма держави – демократія. Це влада бідняків, що отримали перемогу над олігархами. Бідняки фундували свободу як нестриманість і рівність як зрівнялівку. І, нарешті, виникає тиранія: неподільне панування сили – чинника, протилежного мудрості. Тиранія – різновид диктатури, “крайньої свободи”, що прийшла на зміну як її наслідок.

Платон реалізує “внутрішній” прогноз: у кожному погіршенні є видимі контури наступного. Платона і Маркса розділяють два тисячоліття. Проте античний філософ реалізує “класовий підхід”, пов’язуючи кожную форму держави зі здійсненням інтересів певного стану. Платон акцентує момент мотивації поведінки кожного стану і в цьому виступає як попередник О. Конта. Більш того, він “передбачає” Арістотеля, пов’язуючи кожную форму в циклі деградації з відповідною їй “формою людини” – тімократичного, “олігархічного”, “демократичного”, “тиранічного” [7, с. 350-376]. У нього міра міцності держави закладена в пануючу соціальну якість людини (у Арістотеля – в громадянина), що керується цілком певним набором цільових інтересів. Формула Платона “Кожна форма держави гине через внутрішні суперечності, властиві їй власному принципу і зловживання останнім”, повчальна для всіх бажаючих побачити паралітику в майбутньому. Зазначимо: у Платона “внутрішні суперечності” виступають в множині, а “принцип правління” виступає в гордій самотності. Це наштовхує на парадоксальний і “своєчасний” висновок: джерелом внутрішніх суперечностей, їх “постачальником” і подразником є сам принцип організації правління – монархічний, республіканський, змішаний і т. д. Республіка, як і абсолютистська монархія, можуть породити проблеми в процесі їх функціонування, але обидві форми правління несуть в собі можливість паралітичного вже в своїх початкових принципах. Дж. Медісону належить парадоксальна ідея: конституційно оформлена держава республіканського типу не повинна бути поставлена в дуже велику залежність від тиску “знизу”. Принцип нейтралізації цієї “непомірності” демократії був покладений в основу системи “заборон і противаг” – цієї чисто американської новації. Цю “непомірність” помітив

Платон: свобода в “нерозбавленому” вигляді підриває демократію як доведений до крайнощів її принцип і обумовлена нею її внутрішня суперечність.

Сучасна демократія в її колективістському і ліберальному варіантах (період депресії 30-х років ХХ в.) вже дала приклади парapolітики в тоталітарному і кризовому варіантах, а плюралістична демократія зовсім не позбавлена серйозних недоліків. Американець Р. Далечінь, що вельми далеко стоїть від визнання неефективності демократії, вводить в науковий оборот термін “поліархія”, щоб акцентувати “ретехнологізацію” демократії як способу організації соціальних взаємодій за пріоритетом більшості. У його тлумаченні поліархія є правління меншини за мандатом більшості, фактично здійснює правління безліч корпоративних еліт (“полі” вказує на це) за нормально-юридичною згодою більшості. Фактично це означає визнання факту, що через юридично оформлені форми правління затверджують своє панування економічно могутні організації і групи за рахунок “середніх прошарків” і соціальних аутсайдерів.

Іншими словами, в сучасній плюралістичній демократії виявляються олігархічні тенденції, але не у відкритих формах протистояння, зазначених Платоном, а в “знятому” вигляді. Принцип багатства є сусідом принципу “бідної свободи”, і особливо виразно вони виявляються в країнах, що модернізуються. Неважко передбачати, що в суспільстві повинно бути “щось”, що перешкоджає доведенню обох принципів до крайнощів. Пошук цього “щось” змусив К. Поппера виділити дві лінії вирішення “загадки” демократії:

а) лінія Платона, який поставив питання: “Хто править?” Античний мислитель розташовує філософський стан зверху владної піраміди. Він надає йому право самочинно “ощаслиблювати” продуктивну більшість, позбавлену здатності правити, але наділену здатністю жадати і, жадаючи, утверджувати, і скидати правителів;

б) лінія Демокріта і Арістотеля. Тут питання торкається суті організації демократичної системи влади: “Як створити політико-правові гарантії проти узурпації влади?” Учень і опонент Платона відповів на це питання обґрунтуванням ефективності синтетичної форм правління; Афіньська політія самим фактом свого нетривалого існування стала підтвердженням основного політичного закону Арістотеля.

“Помірний елемент”, описаний Арістотелем, прогнозуємо в його суб’єктивно-правовому відношенні до влади в будь-якому тимчасовому відрізку. Він стійкий у своєму соціально-економічному статусі, що робить стабільною його цивільну якість у самооцінці і оцінці влади і правопослуху. Громадянин політії, розташований між “надмірностями” багатства і бідності, однаково не приймає ні олігархічний принцип правління, прямо і побічно орієнтований на узурпацію влади, ні охлократичний принцип, легко поступливий місцем передтиранічній демогогії і тиранічному беззаконню.

Сучасний “середній клас” відрізняється від “помірного елемента” цілим каскадом характеристик, невластивих громадянській політиці. Його соціально-економічне обличчя набагато різноманітніше, рівень загальної і політичної культури дозволяє йому самодиференціюватися в ширшому спектрі ідеологічних впливів і дій. Індивідуальні і групові інтереси, що множаться, реалізуються в цивільному суспільстві, підсилюючи його претензії до всієї політичної системи. Все це, природно, і спрощує, і ускладнює технології і методики політичних прогнозів. Якщо в прогнозі йти від “ідеального типу”, за методологією М. Вебера, то виникає ризик помилки, оскільки вірогідність найбільш типових дій і поведінок, на наш погляд, не знаходиться в прямій залежності від “видимого зрізу” конкретної мотивації. Підкреслюємо – “в прямій залежності”, оскільки в непрямому і опосередкованому вигляді така залежність все-таки існує. Маргінальний і “середній клас” – два розумові “ідеальні типи”, кожний з них поводить відповідно до своїх цінностей і цілей, але в сучасному суспільстві склалися умови для багатоваріантного альтернативного розвитку. У ньому конкурують дві протилежні основи – створена, яка цементує соціальні структури, і розсіююча, яка розмиває ці структури і створює певний стан хаосу [3, с.158]. Це синергетичний методологічний підхід, що фіксує момент неврегульованості, стихійності “вільної різноманітності” в розвитку суспільства. М. Вебер не враховував такої “комплексної змінної”, як нелінійність, стрибковість, невірноваженість соціальної системи. Але в той же час і в такому стані системи можна вичленювати нетривалі моменти стійкості. Саме ці моменти здатні “примирити” веберівську методологію типізації дій і поведінок з синергетичним підходом. У прогнозі так чи інакше обумовлена вимушена еkleктика: соціальна система стійка в одних і нестійка в інших характеристиках, а абсолютизація стійкості і нестійкості неправильна методологічно. З урахуванням того і іншого можна визначити зразкову схему політичної ситуації, в якій поєднуються моменти згоди (консенсусної стійкості) і момент протистояння (конфронтаційно-конфліктної нестійкості). У ній в мініатюрі представлені всі тимчасові “зрізи” – минуле повчальне своїми прецедентами – “розіграними сценаріями”, сьогодні дає емпіричний матеріал, що вимагає експлікації, а майбутнє “має” відбутися на підмостках минулого і сьогодні. Політична ситуація є частина політичного процесу, в якій встановлюється момент відживання існуючого явища і прогнозованої новизни того, що затверджується [1, с. 69].

Схема політичної ситуації (Psit) набуває такого вигляду: п. I – елементи PSit, що створюють і визначають політичну кон'юнктуру; п. II – елементи PSit, у “знятому вигляді”, узяті з іншого тимчасового відрізка (далекого минулого, середньодалекого минулого і “минулого в сьогодні”); п. III – елементи ситуації, що не мають прецедентів у минулому, але апробовані на “чужому” досвіді, в країнах “первинної” модернізації; п. IV – елементи PSit у тлумаченні її апологетів (у них фіксується інтенсивність міфологізованої ідеології); п. V – елементи PSit у тракту-

ванні її опонентів. Тут важливий момент фіксації фрустрації – особливого різновиду соціальної депресії, що виражається в чергуванні повної апатії і агресивності, розчарування і озлоблення. Соціально-психологічна формула:  $\text{вдоволеність} = \frac{\text{фактичні можливості}}{\text{амбіції}}$ ,  $\frac{\text{фактичні можливості}}{\text{амбіції}}$

вказує на неминуче падіння вдоволеності в тому випадку, якщо динаміка соціальних домагань різко випереджає зростання відповідних можливостей [6, с. 29]. Апологети PSit завищують показник “фактичні можливості”. Опоненти PSit акцентують приріст показника “домагання”.

Цей “п’ятичлен” у його наповненні реальним (елементи I, II, III) і уявним (елементи IV, V) змістом – початкова матриця для прогностика. Без нього прогноз стає ворожінням на “кавовій гущі”. Учені мають право “розтягнути” політичну ситуацію, але з обов’язковим збереженням її сутнісних характеристик чи елементів. У прогнозі поєднується використання всієї сукупності загальновідомих методів осмислення фактів та ідей з власною фантазією й інтуїцією. Останнє лише доповнює початкову матрицю прогнозу, але не домінує над нею. Іспанський філософ Х. Ортега-і-Гассет, досліджуючи феномен “масового суспільства”, в своєму прогнозі позбавляє це суспільство державницької ілюзії. Функціональність сучасної держави у нього – підстава для песимістичного прогнозу. Його аналітична логіка відповідає нашому уявленню про технологію прогнозу.

Суть його ідеї полягає в тому, що головною небезпекою є повне одержавлене життя, експансія влади, поглинання державою всякої соціальної самостійності (ця “несуча” ланка прогнозу – у нас п.V з його моментом фіксації фрустрації. – В. Х.) <.> Маса говорить: “Держава – це я” – і жорстоко помиляється. Держава ідентична масі лише в тому сенсі, в якому Ікс ідентичний Ігреку, оскільки ніхто з них не Зет. Сучасну державу і масу ріднить лише безликість і безіменність (пп. I, II і V – В.Х.). Але масова людина упевнена, що вона і є держава, і не втратить нагоди під будь-яким приводом привести в дію важелі, щоб розчавити яку б то не було творчу меншість, яка дратує завжди і всюди, хай буде це політика, наука чи виробництво (тут п.II і п.I. – В. Х.).

Скінчиться це плачевно. Держава остаточно задушить усяку соціальну самодіяльність (це фрустрація. – В. Х.), і ніяке нове насіння вже не зійде (Ортега-і-Гассет вже використовує Futurum: починається безпосередній прогноз. – В. Х.). Суспільство змусять жити для держави, людину – для державної машини. І оскільки це лише машина, справність і стан якої залежать від живої сили оточення, врешті-решт держава, висмоктавши з суспільства всі соки, видихається, зачахне і помре самою мертвотною із смертей – іржавою смертю механізму” (це вже класичний фінал, коментарі зайві. – В. Х.) [4, с. 344–345].

У запропонованій схемі присутнє все те, що виключає умоглядну повчальність, обернену в майбутнє. У прогнозі можна використовувати наявний банк даних стану політичної системи – функціональності її окремих елементів і головних суб'єктів політики для зіставлення “чужого” досвіду і своїх досягнень. “Чужий” досвід, що базується на ідентичному банку даних, служить основою для виявлення тенденцій і закономірностей сьогодення. Такий прогноз можна назвати “компаративістським”: у ньому дотикаються “чужий” досвід минулого і сьогодення і “свій” досвід справжнього майбутнього, що передбачається.

1. Гаевский Б.А. Философия политики. – К., КГУ: Политол. центр, 1993. – 120 с.
2. Ильин И.А. Наши задачи: В 2 т. – Париж – М., 1992. – Т.1. – 564 с.
3. Лазоренко О.В., Лазоренко О.О. Теория политологии. – К., Вища шк., 1996. – 246 с.
4. Ортега-и-Гассет Х. Философия культуры. – М., Мысль, 1991. – 512 с.
5. Основы политологии /Под ред. А.Боднара. – К.: НИП “Поиск”, 1991. – 144 с.
6. Панарин А. Стиль “ретро” в идеологии и политике. – М.: Мысль, 1989. – 222 с.
7. Платон. Государство // Мыслители Греции. От мифа к логике. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: ФОЛИО, 1999. – 832 с.

**RISKY TEMPTATION OF POLITICAL PROGNOSIS****Volodymyr Kholod***Ukrainian Academy of Banking Petropavlivs'ka Str., 57, Sumy, 40030, Ukraine*

The author aims at distinguishing fine points of scientific forecast in the field of policy and suggests a certain original methodological pattern of his own for this purpose.

*Key words: political prognosis, risk, structural-logical scheme.*

*Стаття надійшла до редколегії 27.10.2005*

*Прийнята до друку 26.12.2005*

УДК: 32.019.5

## ПРИНЦИПИ СВОБОДИ В ПОЛІТИЧНИХ ІДЕОЛОГІЯХ ЄВРОПИ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ФОРМУВАННЯ ІДЕАЛІВ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Сергій Дорошенко

*Національний університет "Львівська політехніка",  
вул. С. Бандери, 12, Львів, 79013, Україна*

Викладено зміст принципів – особистої свободи, відповідальності, рівності, влади більшості, незалежності, застосування примусу в межах права, гарантії індивідуальної свободи, поділу влади, конституціоналізму, влади закону, економічної свободи, академічної свободи, – історично сформованих у контексті демократичної традиції, які в межах головних політичних ідеологій формують ліберальну парадигму європейського політичного мислення.

*Ключові слова: свобода, принципи свободи, демократія, історія французької політичної думки.*

Актуальність. Демократія посідає одне з перших місць серед базових цінностей і принципів існування людської цивілізації. Починаючи з рубежу XVIII–XIX ст. вона становить серцевину теорії і практики суспільного життя більшості країн Європи та Північної Америки. Упродовж другої половини XIX – XX ст. демократія трансформувалася в універсальну ідеологічну систему, яку ототожнювали з низкою основоположних вартостей, що істотно впливали на політичну реальність, сприяючи змінам і новаціям у суспільстві, охоплюючи різноманітні аспекти політичної свободи. В умовах XXI ст. демократія поширюється в планетарному масштабі.

Зазначений феномен активніше зростає на Заході, проте він ніколи не був суто західним явищем хоча б тому, що своєю появою на світ демократія завдячує шумерській (східній) цивілізації. Сучасна політична наука розглядає демократію як різновид самоврядування, яке здійснюють рівноправні громадяни внаслідок участі в обговоренні й вирішенні громадських справ шляхом вільного волевиявлення. Зрештою, обґрунтовано перелік класичних критеріїв або принципів, які загалом визначають виміри політичної суб'єктності члена суспільства в різних (національних) вимірах демократії і його ж (громадянина) свободи в рамках ідеологічних систем, історично сформованих на європейському континенті.

Міра дослідженості. Проблеми демократії в провідних країнах Європи в контексті порівняльного методу почав висвітлювати французький політолог

І. Мені [13]. В Україні активне опрацювання проблематики започатковане роками незалежності в працях О. Бабкіної [1], Т. Грозницької [4], І. Прокопчук [12]. Розвиток французької демократичної традиції, зокрема періоду Третьої республіки (1875–1940), потрапив у центр уваги наших істориків політичної думки нещодавно [6, 7, 8, 9].

Метою статті є висвітлення базових засад політичної свободи. Поставлено конкретні завдання: 1) викласти найважливіші філософські принципи, які в контексті європейської традиції вільного волевиявлення громадян конкретизують зміст демократії, 2) обґрунтувати специфічні обставини сприйняття політичної свободи у Франції.

Виклад основного матеріалу. Інституції свободи й усе, що створила свобода, розвиваються, відколи людство почало осягати принципи організації суспільного життя. Розвиток теорії свободи переважно відбувався у XVIII ст. Французька Революція додала важливий практичний досвід, якого перед тим бракувало політичним мислителям для обґрунтування методологічних підстав суспільного розвитку в цьому напрямі.

Сучасні дослідження доводять існування двох традицій генезису теорії свободи – англійської (ґрунтується на інтерпретації традицій та інституцій, які мимоволі створилися і недостатньо зрозумілі) і французької (чітка й логічна, спрямована на раціональну ймовірність створення правдоподібної соціально-політичної конструкції колективного життя людей). Те, що називають “британська політична традиція” (Д. Г’юм, Д. Лок, Т. Гобс, А. Сміт, А. Фергюсон, Д. Такер, Е. Берк), народилося давніше; натомість “французька традиція” (Р. Декарт, Д. Дідро, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтеск’є, Ж.-А. Кондорсе, абат Сієс, Б. Констан, А. де Токвіль) постанала внаслідок аналізу насамперед практики британських інституцій, тобто пізніше. Зазначені традиції остаточно злилися в ліберальному русі XIX століття. Щоправда, вони зберегли за собою окремі визначальні риси, які стосуються щонайперше теорії та історії свободи, цього базового поняття, на основі якого почали розрізняти два способи здійснення влади – ліберально-демократичний (англійський) і соціал-демократичний (французький), – скеровані до практичного втілення політичної свободи. Тому у французів свобода – це раціонально обґрунтований спосіб діяльності, інститут, з допомогою якого суб’єкти домагаються найвищого рівня втручання громадської сили, а суспільство досягає найвищого рівня своєї політичної організації задля досягнення ним же поставленої мети. При цьому проблему якості, тобто втручання чи невтручання, деспотизму чи свободи, визначають винятково ті, хто втручається. В англійців свобода – не така чітка в теорії, однак прозоріша й більш прагматично зорієнтована щодо реальностей суспільного життя; виникла значною мірою зі спроби пояснити зміст чинних (британських) інституцій.

В умовах XIX століття різниця між зазначеними традиціями безпосередньо зводилася до переваги емпіричного погляду на світ в Англії і раціоналістичного

підходу у Франції, які походили з різних концепцій про те, як влаштоване суспільство. Якщо британські (антираціоналістичні) філософи “виявили, що витoki інституцій лежать не в задумі або намірі, а у виживанні тих, кому пощастило” [3, с.63], в несвідомій діяльності багатьох людей, котрі не зажди знали, що вони роблять; в спонтанному, емпіричному розвитку очевидних принципів, які в підсумку сприятимуть становленню політичних інституцій і закону, то картезіанська концепція незалежного і попереднього існування людського розуму обґрунтувала ідеальне теоретичне підґрунтя для французьких політичних філософів, які міцно стояли на своєму: суспільні інституції винайшов людський розум, громадянське суспільство виникло з ідеї мудрого першого законодавця (за первісною суспільною угодою), а не в процесі, який розвивається спонтанно й емпірично.

Все ж на початку ХІХ ст., на думку одного з провідних теоретиків лібералізму, французького політичного філософа і державного діяча Б. Констана (1767–1830), слово “свобода” для англійця та француза загалом трактувалося однаково зрозумілими поняттями, що зросли на ґрунті античного спадку європейської демократичної традиції: “право підкорятися лише законам, не бути ні заарештованим, ні ув'язненим, не бути засудженим на смерть та не зазнавати якоїсь наруги внаслідок сваволі одного чи кількох індивідів. Для кожного – це право висловлювати свою думку, обирати собі заняття і ним займатися, розпоряджатися своєю власністю і навіть зловживати нею, виїжджати й повертатися, не питаючи дозволу й не пояснюючи ні мотивів, ні намірів. Для кожного це право збиратися з іншими індивідами чи для обговорення своїх інтересів, чи для відправлення культу, якому він і його односторонній віддають перевагу, або ж просто для того, щоб заповнити свої дні й години заняттями, що більше відповідають його нахилам та фантазіям. Зрештою, це право кожного впливати на здійснення правління як через призначення всіх чи окремих урядовців, так і через представництва, петиції або вимоги, що їх влада більшою чи меншою мірою змушена брати до уваги” [11, с. 412].

Але розбіжності між сучасним і античним, французьким та англійським тлумаченнями свободи залишилися (шумерський досвід розбудови демократичних інституцій став доступним увазі європейців лише на межі ХІХ–ХХ ст. н.е.). З плином часу вони розвинулись у суттєві особливості національних політичних традицій демократії. Якщо британська традиція політичної свободи, що її вперше запропонували правники, виросла на основі розуміння того, як розвивались інституції у республіканських Афінах і Римі (афінські та римські громадяни були механізмами, у яких гвинтики й коліщатка регулювалися законом, тому індивід немовби розчинявся в нації, а громадянин – у полісі; існувало рабство; новизна й оригінальність політичних поглядів римських мислителів полягала в тому, що ними, зокрема, була висунута ідея посилення правового захисту майнових відносин; виникло уявлення про те, що держава повинна слугувати меті захисту майна і як інститут влади триматися на злагоді громадян стосовно права; наслідком практичної

діяльності юристів щодо тлумачення законів стало виокремлення із політичної філософії юриспруденції як самостійної галузі політичного знання), то у французькій традиційним ідеалом політичної свободи стала Спарта, в якій також існувало рабство, але яка в межах своїх державних кордонів об'єднала різноманітні республіканські (і не лише республіканські) форми, що законодавчо регулювали практично всі дії індивіда, й це визнавалося ідеалом досконалого політичного устрою.

На противагу універсальності раціоналістів, які були в непримиренному конфлікті з християнством у своєму трактуванні індивідуальної людської природи (за декартівською формулою розуміння дійсності людиною “світ є завжди новим, у ньому є завжди місце для мене, в цьому моєму стані все залежить тільки від мене, бо без мене в світі не буде порядку, істини та краси”), антираціоналістична традиція британських еволюціоністів, навпаки, наближається до християнської традиції помилковості й гріховності людини (визначальними історичними випромінювачами ірраціонального є “міфологічно-родові відносини, вибудовані в певну систему традицій і норм, і релігійна форма свідомості містичного нераціонального змісту” [5, с. 39, 77]).

Отже, найбільша різниця між двома школами обґрунтування шляху суб'єкта до політичної свободи виявляється у поглядах на роль традицій і цінність усіх інших здобутків несвідомого зростання, що триває вічно. Якщо французька школа цілковито й насамперед ґрунтується на раціональному утворенні всіх державно-політичних інституцій, на припущенні індивідуальної пристрасті людини до раціональної дії і її природного розуму та доброти, то британська – прагматично зорієнтована на пошану до традицій, інституцій і звичаїв, створених для того, щоби врятування “поганих” людей чинило якнайменшу шкоду, і, навпаки, до тих “добрих” правил поведінки, що розвинулися як складові свободи, ставши одночасно і продуктом, і умовою свободи.

З-поміж непорушних звичаїв і нетривких звичок, які впродовж усієї історії європейської цивілізації регулюють людські стосунки, найістотнішими, на думку класичного дослідника лібералістики Ф. Гаєка, залишаються моральні норми. Останніх, як загальних правил, або ідеальних принципів, прихильники політичної свободи повинні дотримуватися в кожній конкретній ситуації, не вагаючись у їхній правильності. Зазначені принципи моралі, по-перше, можна розглядати як універсальний інструмент, що сприяє досягненню інших людських цінностей, обґрунтованих чинними ідеологічними системами; по-друге, це також самодостатня цінність, на взірць проміжної мети, до якої люди повинні прагнути без сумніву щодо її виправданості в кожній окремій ситуації. Відданість традиційним, а – отже – відомим моральним принципам, про які далі піде мова, дозволяє групі досягти піднесення або ж саморуйнування. І тільки остаточні результати виявлять, наскільки корисними чи, навпаки, руйнівними є моральні ідеали, що керували групою. Адже у вільному суспільстві, в якому ідеалів не нав'язують, “утопічні”

ідеали спрямовують групу до її занепаду і дозволяють іншій, менш (або більш) моральній групі, зайняти місце тієї першої. Такі моральні норми для колективної діяльності появляються і розвиваються винятково важко і дуже повільно. Найважливішим серед цих норм або принципів вважається особиста свобода. І вже на її основі сучасна європейська традиція тлумачить відповідальність, рівність, владу більшості, незалежність, застосування примусу в межах права, гарантування індивідуальної свободи, поділ влади, конституціоналізм, владу закону, економічну свободу, академічну свободу [8, с. 24], які конкретизують демократичний процес в ідеологічно обґрунтованій системі координат політичного суспільства.

Особиста свобода – це головний принцип, який вимагає покладення в основу кожної політичної дії, шанування незалежно від того, принесе він користь, чи ні.

Свобода означає, що індивід повинен відповідати за наслідки власних “вільних” дій, заслуговуючи на похвалу чи покарання. У вільному суспільстві свобода дій та відповідальність неподільні внаслідок поширення принципової норми: кожен індивід займає таке становище, яке є наслідком його обдуманого діяльності.

Рівність членів суспільства перед законом залишається єдиним видом рівності, що провадить до свободи. Остання не тільки не має нічого спільного з будь-яким іншим видом рівності (солідарність, релігійний обов’язок тощо), але навіть покликана в багатьох аспектах створювати нерівність. До усвідомлення змісту ідеалу рівності передусім можна наблизитися, звільнивши особу від переконання про реальну (фізичну) рівність індивідів.

Рівність перед законом спричинює те, що всі люди повинні мати рівну спроможність брати участь у створенні закону. Все ж визначено два головних напрями, у яких оптимально розвивається зміст зазначеного принципу: на шляху обґрунтування переваг “більшості” і забезпечення права для “меншості”. Від цього залежать реальне втілення свободи.

Свобода не означає, що ми можемо мати все, чого запрагнемо. Лідерство (або свобода) індивідів чи груп існуватиме за єдиної умови – незалежності їх втілення. Останнє може гарантувати виключно фінансова самодостатність суб’єкта. Вона відіграє особливу роль у сфері політики.

Політична влада традиційно сприймається як наслідок примусу. Але справжній примус – це коли озброєні групи завойовників змушують підкорених виконувати їхні забаганки. Тому свобода вимагає запобігання примусу та насильству, шахрайству й обману, за винятком застосування примусу з боку уряду з єдиною метою – укладання таких правил, що забезпечують оптимальні умови для розвитку раціонально вмотивованої діяльності індивіда. Отже, примус прийнятний тільки тоді, коли він узгоджується з відомими законами, а не тоді, коли він є засобом досягнення конкретної мети чинної політики.

Гарантії індивідуальної свободи полягають у тому, що при пануванні свободи вільна сфера індивіда охоплює всі дії, які не забороняє закон. Але часом треба жертвувати навіть найсуттєвішим, коли йдеться про збереження свободи, як наприклад, у разі війни, екологічної, техногенної катастроф тощо.

Розподіл влади – головна гарантія від зловживання законодавчою, виконавчою і судовою владою. Полягає в тому, що закони створюють одні люди, а впроваджують і контролюють другі.

Конституціоналізм означає, що вся влада базується на усвідомленні того, що її будуть застосовувати відповідно до загальноприйнятих принципів, згідно з якими особи, наділені владою, обираються через те, що всі переконані в їхній здатності робити тільки те, що правильно, а не тому, що все, що б вони не зробили, вважатиметься правильним.

Принцип верховенства або влади закону означає, по-перше, що вільне суспільство відрізняється від невільного тим, що в першому кожна особа має визнану приватну сферу, яку чітко відділено від громадсько-суспільної, і приватній особі не можна наказувати, але від неї очікують дотримання тих правил, що однаково стосуються всіх; по-друге, що закони повинні бути відомими й очевидними; по-третє, що закон повинен передбачати кожен ймовірний ситуацію і, крім того, містити різні положення для різних категорій людей (неповносправних, неповнолітніх тощо).

Свобода в економічній сфері означає впровадження загальних норм, які надають кожному, хто володіє кваліфікацією і має відповідне посвідчення, законне право вимагати дозволу займатися різними видами виробничої діяльності.

Академічна свобода передбачає вільний доступ усіх до джерел знань, а також, що має бути стільки незалежних наукових центрів, скільки можливо; і ті люди, які виявили свої здібності до глибоких знань і відданість науковим завданням, у межах цих центрів самі можуть самостійно визначати проблеми, на які вони витрачатимуть свою енергію і де вони покажуть результати незалежно від того, чи їх схвалюють працедавці або громадськість, чи ні.

Обґрунтовані в контексті первинної емансипаторської метаідеології розвитку, якою – за В. Заболоцьким – є філософський лібералізм, зазначені ідеальні принципи відкривають широкі горизонти для їх подальшого втілення у численних ідеологіях-членах великої “ліберальної сім’ї” [10, с. 9]. У число останніх входять власне лібералізм (скеровує суспільство на неперервний розвиток до нових вимірів свободи), консерватизм (намагається надати якості розвитку, зміцнюючи відомі позитивні і перспективні знахідки), соціалізм (з погляду інтересів більшості людей репрезентує чутливість всього соціального організму до трансформацій і новацій, які в ньому відбуваються), націоналізм (ставить метою вільне самовизначення нації), анархізм (виходить з потреби соціуму звільнитися від тиску і політичного гноблення держави) та деякі інші ідеологічні системи внутрішнього (соціальне

вчення церкви, фемінізм, екологізм тощо) і міжнародного (імперіалізм, колоніалізм тощо) значення, кожна з яких відкриває простір для політичного суб'єкта, надаючи йому нових можливостей для самоствердження в тій чи іншій сфері та галузі суспільного життя.

Отже, політичну свободу прагне репрезентувати кожний представник великої “ліберальної сім’ї” ідеологій. Зрозуміло, з урахуванням комплексу базових ліберальних цінностей. І, вибудовуючи політичні “заслони” на користь свободи, кожна традиція демократичного мислення формує не лише особливу систему акцентів, але й своє трактування кожного іншого принципу. Так, французька ліберальна традиція наполягає на виключному значенні конституціоналізму, економічної та академічної свободи [14, р. 218]. Вважається, що конституціоналізм належить сфері свободи думки й висловлювань (парламент – це інструмент вирішення політичних конфліктів), дозволяє задовольняти інтереси окремих сторін у контексті тріумфу загального інтересу нації. Принципове значення академічної свободи зумовлене потрійною функціональною скерованістю інституту освіти: по-перше, універсальні знання – це умова службового просування громадянина; по-друге, процес набуття знань – це школа громадянськості; по-третє, в стінах вищої (середньої) школи відбувається визначення соціального середовища, яке разом з незмінними “консервативними” цінностями сприймає також ліберальні, в якому формується політична еліта країни, відбувається продукування ідеї науки, розуму, зрештою способу мислення, зведених на універсальному, безкорисливому гуманізмі. Однак, якщо непересічне значення конституціоналізму та академічної свободи логічно випливає з раціонально обґрунтованої традиції технологічного суспільства, то вичерпне розуміння французами іншого базового принципу, економічної свободи, доцільніше виводити з глибин національної ментальності, тобто з урахуванням свідомо/несвідомого чинника. Це значною мірою нівелює відомий англійцеві зміст і формує особливу ліберально-консервативну парадигму сприйняття соціально-політичної дійсності, притаманну лише французові. Є підстави вважати, що своє ставлення до матеріально-економічного підґрунтя свободи – приватної власності, підприємництва – француз виявляє не лише й не стільки раціонально. Володіння власністю – “своїм житлом і невеличкою ділянкою землі поруч і, якщо це технічно можливо, знаряддями своєї праці” – вважає знаний філософ Франції ХХ ст. С. Вейль – належить до числа основних потреб душі француза. “Земля і свійські тварини зараховуються до знарядь селянської праці. Принцип приватної власності порушено, якщо земля обробляється сільськогосподарськими робітниками або наймитами під керівництвом управляючого, а належить при цьому мешканцям міста, які отримують дохід з землі”. Зі сказаного вище випливає важливий висновок: багатства, пов’язані з землею, розглядаються такими, що витрачаються даремно – “не з точки зору врожаю (тобто раціонально – С.Д.), а з точки зору за-

доволення, яке вона (земля та інша приватна власність – С.Д.) могла би принести потребі у власності” [2, с. 56]. Тому слід вважати, що наявність власності, потреба її раціонального використання, а також задоволення, отримане від гармонійного поєднання двох перших чинників, набудуть політичного значення за єдиної умови: селяни (до останньої чверті ХХ ст. ця суспільна верства становила більшість населення країни) демонструватимуть нездоланне бажання власноруч обробляти свою землю; саме їх воля, руки, розум, об’єднані людським бажанням, забезпечать свободу їм і всім іншим власникам засобів виробництва у Франції. Адже бажання – це перша умова досягнення людиною вищих чеснот; позбавлений волі колекціонер дипломів про освіту, титулів і інших заслуг – не громадянин. Відомо ж бо: за відсутності волі кращі з нас не залишать по собі спадкоємців; і розум без характеру безплідний.

Наведений приклад і попередні підсумки дозволяють нам зробити такі остаточні висновки:

- по-перше, відчуття і вмотивоване прагнення людиною свободи визначили історичну долю демократії: створення оптимальних умов для самореалізації суб’єкта;
- по-друге, система принципів забезпечує стійкий ліберальний напрям розвитку політичного мислення європейців упродовж останніх століть;
- по-третє, в структурі філософського лібералізму свобода, теоретичний розвиток якої започатковано в Англії і Франції, постає головним засобом прискорення розвитку суспільства, а не лише якоюсь самодостатньою цінністю;
- по-четверте, французька ліберальна традиція своєрідно сприймає ключові принципи: конституціоналізм, економічну та академічну свободу;
- по-п’яте, з метою впровадження демократії французька політична традиція сформувала властивий алгоритм втілення головних цінностей лібералізму засобами державного примусу, який спонукає суб’єкта до раціонально зважених кроків у напрямку свободи. Натомість англійська традиція зберігає за особою значні політичні прерогативи досягнення свободи.

1. Бабкина О.В. Неоконсервативные политические теории Запада: сущность, проблемы, тенденции развития. – Автореф. дис. ... док. полит. наук. – К., 1992. – 40 с.
2. Вейль С. Укоренение. Письмо клирику / Пер. с фр. – К.: Дух і Літера, 2000. – 350 с.
3. Гаск Ф.А. Конституція свободи / Пер. з англ. – Львів: Літопис, 2002. – 556 с.
4. Грозіцька Т.Ю. Теорії демократії в сучасній американській політичній науці. – Автореф. дис. ... канд. політ. наук. – Одеса, 2000. – 17 с.
5. Денисенко В.М. Проблеми раціоналізму та ірраціоналізму в політичних теоріях Нового часу європейської історії. – Львів: ПАІС, 1997. – 274 с.
6. Денисенко В.М., Дорошенко С.І. Особа та ідеї свободи в бінарній шкалі політичних ідеологій Франції Третьої республіки // Вестник СевГТУ. Политология: Сб. науч. тр. – Севастополь: СевНТУ. – 2002. – С. 41–50.

7. Дорошенко С.І. Дослідження політичних ідеологій в історії французької політичної думки // Наукові записки НаУКМА. Сер. Політичні науки. – К.: КМ Академія, 2002. – № 20. – С. 20–23.
8. Дорошенко С.І. Французький лібералізм: принципи та зміст політичної ідеології // Наукові записки НаУКМА. Сер. Політичні науки. – К.: КМ Академія, 2003. – № 21. – С. 21–25.
9. Дорошенко С.І. Утвердження людської свободи у загальноєвропейському контексті політичного мислення (на прикладі Франції) // Українська журналістика в контексті доби: Матеріали всеукраїнської наукової конференції, 23-24 вересня 2004 року, м. Львів / За ред. С. Костя. – Львів: ЛНУ, 2004. – С. 338–340.
10. Заблоцький В.П. Лібералізм: ідея, ідеал, ідеологія. – Донецьк: Янтра, 2001. – 368 с.
11. Констан Б. Про свободу древніх у її порівнянні зі свободою сучасних людей / Переклад з фр. // Лібералізм: Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 411–423.
12. Прокопчук І.І. Ціннісне та інституційно-владне забезпечення політичної свободи в умовах демократії: політологічний аналіз творчої спадщини Алексіса де Токвілля. – Автореф. дис. ... канд. політ. наук. – К., 2001. – 16 с.
13. Mény Y. Politique comparée. Les démocraties: États-Unis, France, Grande Bretagne, Italie, R.F.A. – 2-e éd. – Paris: Montchretien, 1988. – 537 p.
14. Ysmal C. Les idées politiques: conservatisme, libéralisme, réformisme, socialisme, communisme, gauchisme // La Politique. – Paris: Les sciences de l'action, 1971. – P. 210–242.

**PRINCIPLES OF THE POLITICAL IDEOLOGIES IN EUROPE:  
A CONTRASTIVE ANALYSIS OF A DEMOCRATIC TRADITION  
FORMATION**

**Serhiy Doroshenko**

*L'viv Polytechnic National University, Bandera Str., 12, L'viv, 79013, Ukraine*

The essence of the principles – freedom of a personality, responsibility, equality, power of majority, independence, use of the authority resource within the law, guarantees for individual freedom, sharing of power, constitutionalism, the power of the law, economical freedom, — is under the research of historically formed democratic tradition, which in the context of modern political ideologies influences the liberal trend of the European thinking development.

*Key words: freedom, principles of freedom, democracy, history of the French political thought.*

*Стаття надійшла до редколегії 1.02.2005  
Прийнята до друку 24.09.2005*

УДК 32.01:141.5 (092) Дж. Міл

## СВОБОДА І ПРЕДСТАВНИЦЬКЕ ВРЯДУВАННЯ У ТВОРЧОСТІ ДЖ. МІЛА

Марія Оліщук

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна, oli2005@ukr.net*

Розглянуто феномен свободи у контексті представницького врядування у трактуванні англійського мислителя XIX ст. Дж. Міла. З'ясовано сенс представницького врядування та умови суверенності індивіда в суспільстві. Звернено увагу на принципи, які є визначальними для забезпечення свободи в репрезентативній демократії. І як результат, представлено глибокі й численні зміни, що заклав в інститутах демократії Дж. Міл.

*Ключові слова: представницьке врядування, репрезентативна демократія, соціальна та індивідуальна свободи.*

Сучасна трансформація Української держави в ліберально-демократичну і соціально-правову потребує відповідного концептуально-методологічного забезпечення. Для вирішення цього завдання принципово важливим стає осмислення феномена свободи як сутнісного принципу правової держави і громадянського суспільства. Закріплення на конституційному рівні положення про те, що Україна є демократичною соціальною правовою державою, утвердження пріоритету людини як найвищої цінності, природності й невід'ємності її прав і свобод – все це лише рівень теорії та декларативні наміри, які потребують глибокого осмислення та тривалого практичного втілення. Успішне осмислення феномена свободи значною мірою ускладнюється тією обставиною, що здобувши політичну незалежність, ми отримали у спадок тоталітарну концепцію держави і права. Право визначається лише як система загальнообов'язкових юридичних норм, які забезпечує власною силою держава, що ніяк не може сприяти усвідомленню права як свободи. Проте право тісно пов'язане зі свободою, і на цьому наголошували мислителі, які заклали основи сучасного праворозуміння філософії та теорії демократії.

Актуальність досліджуваної проблематики зумовлена тим, що нинішній етап розвитку українського суспільства, інституціональні зміни, вироблення й узгодження правил і процедур функціонування вимагають адекватної системи політичних цінностей. Права й свобода людини становлять у правовій державі найвищу соціальну цінність, саме на їхнє забезпечення і найповнішу реалізацію у суспільному житті має бути спрямована державна діяльність, саме така проблематика повинна бути основоположною на всіх рівнях політичної діяльності. Говорити про

межі свободи індивіда в державі складно, але давно відомо, що ці межі визначає все-таки закон і форма держави, в сукупності всіх її компонентів. Зокрема, спосіб організації верховної влади в державі, крім всього іншого, визначає права і свободи людини й громадянина. Ще з більшою певністю ми можемо аналогічно сказати й про політичний режим. Та більше того, вже навіть тип демократії (чи це елітарна, чи репрезентативна, чи плюралістична) передбачає різну міру втручання держави у суспільну сферу та різне забезпечення прав і свобод індивіда, як людини і громадянина.

Мета статті полягає у тому, щоб визначити і теоретично обґрунтувати феномен свободи у контексті представницького врядування Дж. Міла, висвітлити стан і розвиток свободи людини за умов репрезентативної демократії.

Проблема свободи людини і громадянина є „вічною” проблемою і практично на всіх етапах розвитку політико-правової думки вона розглядається, досліджується, вносяться додаткові елементи в її трактування, знаходяться нові методи її захисту та забезпечення. В історії політико-правової думки свобода розглядалась Платоном, Аристотелем, Н. Макіавеллі, Т. Гобсом, Дж. Локом, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є, І. Кантом, Г. Гегелем, Т. Пейном, Т. Джефферсоном, Е. Берком, Б. Констаном, Дж. Бентамом, Р. Далем, Р. Ароном, Р. Дарендорфом, Ф. Гаєком, Е. Геллнером, І. Берліном, Дж. Роулзом, Г. Берманом, Р. Нозіком, П. Рікером, Л. Фрідманом, К. Хабермасом та ін.

Проблему пріоритету свободи людини, тією чи іншою мірою, досліджували такі українські та російські дослідники сучасності, як А. Артемов, Т. Бутирцев, А. Веллмер, Л. Возна, К. Гаджисв, І. Гасвський, К. Кантор, Б. Капустін, Л. Коган, І. Прокопчук, А. Ракітов, В. Федотова, М. Антонович, Ж. Пустовіт та ін. Та все-таки свободу ці вчені досліджували в певному контексті. Говорити про фундаментальні дослідження феномена свободи в Україні ми не можемо. Важливим є той факт, що з питань взаємозв'язку правової держави і громадянського суспільства і свободи як основного принципу їх існування, з питань трансформації держави в демократичну, правову, роль свободи і справедливості, природного права в цих перетвореннях маємо значно більше праць, зокрема, таку проблематику досліджували В. Бабкін, Є. Назаренко, В. Погоріло, П. Рабинович, Н. Оніщенко, А. Колодій, А. Карась, О. Малько, М. Марченко, В. Нерсисянц, Ю. Тихомиров та ін. Попри велику кількість досліджень такого феномену (свобода волі, діалектика свободи і необхідності тощо) актуальною сьогодні залишається проблема свободи індивіда в державі.

У нашій статті йтиметься передусім про прикладний аспект свободи, яким цікавилися ґрунтовно представники лібералізму, зокрема і Дж. Міл зі своєю концепцією представницького врядування, про що свідчать його праці „Про свободу” і „Міркування про представницьке врядування” (1895). Зокрема, ми висвітлюємо такі питання: міра втручання держави у суспільні справи; характерні риси форми

врядування, що найкраще задовольнила б інтереси будь-якого наявного суспільства; за якими критеріями слід оцінювати врядування; чи існує найідеальніша форма врядування, за якої б людині забезпечувався максимальний рівень свободи, який би не перешкоджав іншим людям. Чи є демократичний устрій, що пов'язаний передусім із добровільною відмовою громадян від певної частки свободи своїх дій заради свободи дій інших людей, найкращим з устроїв, які ми маємо на сьогодні, й лише за такого врядування забезпечується максимальний рівень прав і свобод людини і громадянина.

„Предметом цього дослідження є не так звана свобода волі, яку, на жаль, протиставляють вченню про так звану філософську необхідність; тут йдеться про громадянську, або соціальну свободу. Ми досліджуємо природу та межі влади, яку відповідно до закону має суспільство над індивідом”, – пише Дж. Міл у вступі до трактату „Про свободу...” [3, с. 11].

Джон Стюарт Міл – англійський філософ, економіст і державний діяч. Його батько, Джеймс Міл, – відомий англійський памфлетист-радикал, не без допомоги Дж. Бентама готував сина до ролі інтелектуального лідера філософських радикалів. За свідченнями самого Дж. Міла, він повністю до 1830 р., хоч і критично, перебував під впливом батькового утилітаризму. У XIX ст. Дж. Міл розчарувався в батьковому й Бентамовому радикалізмі, хоча протягом усього свого життя він визнавав їхні класично ліберальні принципи і це не завадило йому бути відкритим для соціальних течій свого часу та здобути величезний інтелектуальний вплив на своїх сучасників. Праця „Про свободу” стривожила багатьох читачів, і майже всі визнали її шедевром, а „Міркування про представницьке врядування” на двадцять наступних років задали тон полеміці про перспективи і небезпеки демократії. Дж. Міла заповонила ідея захисту свободи в демократичному суспільстві. Практично у всіх статтях він відштовхується від вчення про свободу, яке розуміє не як теоретико-пізнавальну, а як соціально-етичну, не як філософську, а як політичну проблему [2, с. 380]. Одним із складників його апології свободи було перетлумачення вимог утилітаризму. Якщо його попередники надавали свободі вагоме, але не основоположне значення з огляду на корисність, то Дж. Міл доводив, що головною умовою здобуття щастя є можливість розвитку, а головною умовою такого розвитку є свобода: свобода, отже, – це складова щастя, невідривна від пошуку його нових форм. Він вважає, що неправильно всю моральність базувати на постулаті особистої вигоди індивіда і на вірі в те, що задоволення корисного інтересу кожної окремої людини майже автоматично призведе до благополуччя всіх. Принцип досягнення особистого щастя, на його думку, може бути реалізований, лише в органічній єдності з ідеєю узгодження інтересів, при чому не тільки особистих, але й соціальних.

Отже, основний предмет твору „Про свободу” – проблема індивідуальної і громадянської свободи, а також визначення властивостей та меж влади суспільст-

ва над індивідом. Тобто Дж. Міл ставить питання про законні межі суверенності індивіда у суспільстві, а також зазначає межу, з якої починається влада суспільства. Він говорить про дві частини людського життя: індивідуальну та суспільну, визнає індивідуальну свободу, яка у розвитку особистості має свої межі. Індивідуальна свобода у трактуванні філософа означає абсолютну незалежність людини у сфері тих дій, які безпосередньо стосуються її; вона означає можливість людини бути у межах тієї сфери господарем над самою собою і діяти за власним розсудом. Як межі індивідуальної свободи Дж. Міл виділяє: свободу думки, свободу діяти спільно з іншими індивідами, свободу вибору і самостійного влаштування власного життя. Свобода індивіда є первинною відносно політичних структур і їх функціонування. Ця обставина ставить державу в залежність від волі людей. Держава, яка гарантує всі види індивідуальних свобод, повинна забезпечити належний порядок, який є необхідною умовою прогресу. У творі „Про представницьке врядування” автор пропонує найідеальнішу модель врядування, за якою людині й громадянину можливий максимальний рівень забезпечення політичних прав і свобод. Варто зазначити, що цією проблематикою Дж. Міл зацікавився після того, як з’явилася праця Алексіса де Токвіля „Демократія в Америці”, на яку дав позитивну рецензію. Спочатку він можливо не зі всім погоджується, що пропонує А. де Токвіль, вважаючи, що нічого небезпечного немає в тих тенденціях, відповідно до яких сильні особистості прагнуть об’єднатися, щоб навчитися демократії і відкинути аристократію, як таку, що вичерпала себе. За п’ять років Дж. Міл обговорює тепер вже наявний повний текст твору, де поділяє страх А. де Токвіля „не перед занадто великою свободою, а перед занадто швидким підкоренням; не перед анархією, а перед рабством” [ 2, с. 379]. Слід брати до уваги думку А. де Токвіля про те, що демократичні народи більше люблять рівність, ніж свободу, посилаючись на те, що рівність є більш зрозумілим для людей фактом, а політична свобода вимагає більшого напруження і, звичайно, відповідальності. Дж. Міл говорить про демократію як кращий політичний режим, зазначає її переваги, але боїться, що принцип рівності є загрозою для духовної свободи окремо взятого індивіда, під якою він розуміє відсутність будь-якого обмеження або будь-якого примусу з боку інших. Він зазначає, що людина, яка перебуває під захистом суспільства, зобов’язана обмежувати себе в стосунках з іншими людьми і визначає норми її поведінки, вважаючи, по-перше, що особа не повинна завдавати шкоди певним інтересам, що визначені в чітких юридичних постановках, тобто йдеться про права людини; і, по-друге, особа повинна захищати суспільство та інших осіб від будь-яких зазіхань з боку інших. Отже, можна ще раз констатувати вже відоме висловлювання, „що свобода є все те, що незаборонене законом”. Тобто є права людини і громадянина і є закон, які є тими законними межами впливу держави на особу. А базовий принцип відносин між індивідом і суспільством Дж. Міл формулює так: „Люди, індивідуально чи колективно, можуть справедливо втручатися в дії індиві-

да тільки заради самозбереження... Тільки в такому разі кожний член цивілізованого суспільства може бути справедливо підданий певним примусовим акціям, якщо це необхідно, щоб запобігти шкідливим для інших людей діям з боку індивіда. Однак особисте благо самого індивіда, фізичне чи моральне, не дає достатніх підстав для якого б то не було втручання в його дії” [3, с. 19]. Проте є інша сфера, що охоплює ту частину життя людини, що стосується лише її самої або, якщо це стосується ще й інших, то їхня згода й участь у цій сфері є добровільною. Отже, це, вважає філософ, є невід’ємною зоною людської свободи, тобто тією сферою, в яку не втручається суспільство. Дж. Міл визначає її складові: по-перше, це – внутрішні володіння свідомості, що вимагають свободи совісті, свободи думки і почуттів, абсолютної свободи міркувань; по-друге, цей принцип вимагає свободи вибору смаків і занять, свободи робити те, що ми хочемо, тобто жити так, як вважаємо за потрібне, відповідаючи за наслідки цього; по-третє, з цієї свободи кожного індивіда випливає свобода будь-якої сукупності індивідів, – свобода об’єднуватися з будь-якою метою, що не несе шкоди для інших [3, с. 22]. Він зазначає, що жодне суспільство де немає цих свобод не є вільним, незважаючи на його форму правління. Свобода дійсно відповідає своїй сутності тільки в тому випадку, коли досягнення нашого блага відбувається нашим власним способом, а ми не намагаємось позбавити інших людей їхніх благ або перешкодити їхнім зусиллям тих благ досягти. Як індивід, так і суспільство повинні поширювати свою владу насамперед туди, у ті сфери, які найближче відповідають їхнім інтересам. Тобто та частина людського життя, яка головним чином стосується індивіда, повинна бути надбанням індивідуальності, а та, яка стосується суспільства, повинна бути під контролем суспільства. Отже, йдеться про природне і позитивне право. Суспільство, яке уособлює держава, за Дж. Мілем, повинно захищати права і свободи людини і громадянина і слідкувати за їх дотриманням. У стосунках з іншими людьми індивід повинен дотримуватись загальних правил, визначених державою, і це сприятиме мінімізації шкоди з боку будь-якого індивіда, але відносно самого себе – індивід цілком вільний. Філософ звертає увагу й на випадок порушення правил, які передбачають дотримання індивідуального і колективного блага, що несе негативні наслідки і вважає, що в такому випадку держава повинна покарати порушника, причому адекватно його провині. Отже, людина, завдавши шкоди своєму сусідові, повинна нести за це відповідальність; але виникає питання, чи повинна людина нести відповідальність, нашкодивши сама собі, чи має держава або суспільство якимось коригувати цю діяльність? Дж. Міл дає відповідь і на це питання, зазначаючи, що дії індивіда, які приносять шкоду йому самому не є нормальними з точки зору гуманізму, але суспільство повинно зберегти індивідуальну свободу і аж ніяк не має права втручатися в цей процес.

Отже, індивід не повинен звітувати перед суспільством за свої дії, доки вони не стосуються інтересів інших осіб, в іншому випадку він несе відповідальність і

може зазнати соціального чи судового покарання. Філософ говорить і про практичне застосування цих принципів у найрізноманітніших галузях управління. Ці тези часто критикувалися за розподіл людських дій на такі, що зачіпають інтереси інших, і такі, що цього не роблять. Дж. Себін (George H. Sabine) стверджує, що „дія, яка спрямовано виключно на одну особистість, скоріш за все її не дуже зачіпати-ме”. А Фіцджереймс Стівен (Fitzjames Stephen), що був першим критиком Дж. Міла, вже у 1873 р. писав, що „спроба розрізнити дії, що спрямовані на себе, та дії, що спрямовані на інших, схожі на спробу розрізнити дії, що відбуваються в часі, та дії, що відбуваються в просторі. Кожна дія відбувається у певному часі й певному просторі, й так само кожна дія, яку ми реалізуємо, спрямована, або може бути спрямована в однаковій мірі на нас самих і на інших. Отже, таке розрізнення є хибним і необґрунтованим [2, с. 384].

Така критика Дж. Міла особливо не зачіпає, оскільки він сам її передбачав. Суспільство не має права втручатися у первинно пов'язані з особою діяча вчинки, оскільки вони не шкодять легітимним інтересам інших або не мають шкідливого впливу на суспільство. Він побоюється соціальної рівності й колективного суспільства, вважаючи, що це є причиною тиранії більшості, що проникає глибоко в окремі елементи життя і поневолює душі... [3, с. 87]. Для того, щоб зрозуміти позицію філософа, слід звернутися до „Вікторіанських часів” [2, с. 381]. Дж. Міл так само, як й А. де Токвіль бачить, що поєднання свободи і рівності, якого прагнула освічена буржуазія, розв'язалось не на користь свободи, рівність завжди загрожує свободі. Проте ранній лібералізм протистоїть цим принципам тогочасного соціального життя. „Індустріальна революція” вплинула на загальний розвиток і вимагала подолання всіх обмежень, які могли заважати вільній діяльності окремого індивіда. Проте до чого це призвело – вже інше питання. Утилітаристи вважали, що єдиним виправданням держави має бути задоволення людських потреб. Що стосується Мілевого дослідження політичної демократії, яке він подає у „Міркуваннях про представницьке врядування”, то воно частково ґрунтується на цьому вченні. Він пропонує найідеальніший спосіб організації верховної влади у державі, визначаючи сприятливі умови для його впровадження, переваги та недоліки. Отже, ідеальним типом найдосконалішого політичного устрою є представницька система врядування, а ступінь адаптації певної людської спільноти до представницького врядування залежить від рівня загального розвитку цієї спільноти, якщо цей рівень занепадає, або є низьким, то така форма врядування для неї буде найменш сприятливою. Репрезентативна система є у великих державах єдиною можливою формою правління і найкращою формою для всіх народів, які є достатньо цивілізованими, щоб її реалізувати. “Єдиним політичним устроєм, який може претендувати, що він найкращий, є по-справжньому народне врядування, бо більше ніж будь-який інший політичний устрій спроможне забезпечити добре врядування та сприяти вдосконаленню національного характеру” [3, с. 167]. Дж. Міл прямо поставив питання

про країну або націю як природну одиницю для суверенного уряду. Р. Даль зазначає, що такою постановкою питання було розвіяно „мудрість двох тисячоліть” щодо способу демократичного правління, Дж. Міл ще до кінця не усвідомлював, що заклав основи глибоких і численних змін в інститутах і практиці демократії [5, с. 217]. Центральною ідеєю, що лежить в основі репрезентативної демократії був соціальний порядок, що ґрунтується на свободі розуму. Він виступає не проти „організованої спільноти” в державі, а проти тиранії більшості (неорганізованого суспільства). Філософ вважає, що представницька форма врядування повинна відповідати трьом основним умовам: 1) бажанню народу запровадити її; 2) бажанню та спроможності народу робити те, що потрібно для її збереження; 3) бажанню та спроможності народу виконувати ті обов’язки та функції, що вона накладає. Прагнення народу запровадити представницьке врядування можна здійснити тільки тоді, коли освічений володар або іноземні сили, які здобули владу в державі, мають бажання задовольнити його. Якщо народ цінує представницький устрій та відданий йому недостатньою мірою, він майже позбавлений шансів зберегти його. Сталість представницьких інституцій неодмінно залежить від готовності народу боротися за них тоді, коли їм щось загрожує. Для повного забезпечення представницького врядування повинна бути присутня висока громадянська свідомість, тобто народ повинен повною мірою виконувати ту роль, яка належить йому в представницькому устрої. Дж. Міл зазначає, що „нескладно побачити, що найкращою формою врядування є та, за якої верховна влада та найвищі контрольні повноваження належать усьому суспільству, і кожному громадянину не тільки дано право голосу в здійсненні цієї верховної влади, а й запропоновано принаймні іноді брати активну участь у врядуванні, виконуючи певні місцеві чи загальнодержавні політичні функції” [3, с. 166]. Форма правління залежить від розвитку людства, демократії прагнуть лише високо розвинуті суспільства, люди на нижчому рівні потребують менш розвинутих форм правління. У контексті народного врядування Дж. Міл звертає увагу і на права та свободи людини і громадянина, вважаючи, що вільним є те врядування, яке наділяє привілеями свободи всіх громадян. Покірність чужій волі, за своєю природою, несумісна з чеснотами на кшталт самостійності та самоврядування. Йдеться про те, що володарі значно відрізняються один від одного мірою контролю вільної діяльності своїх підданих, за народного ж врядування свободою можуть користуватися всі, кому належать привілеї громадянства.

Розглядаючи представницьке врядування Дж. Міла, слід зважати на розбіжність між уявленнями про його сутність та його специфічні форми.

Сенс представницького врядування полягає в тому, що весь народ або якась численна його частина через своїх депутатів, яких цей народ періодично обирає, здійснює верховну владу, що контролює суспільні процеси. За будь-якого політичного устрою ця влада має комусь належати, і за представницької системи вся верховна влада належить народним депутатам [3, с. 188]. Прикладом саме такої

форми врядування є Англія, і завдяки тому, що британське законодавство надало народному елементу тієї суттєвої політичної переваги в країні британський політичний устрій наділений стабільністю. Згідно з британським державним устроєм, кожна з трьох координованих гілок влади наділена повноваженнями, що не уможливили б функціонування всього механізму врядування, якби кожна з цих гілок якнайповніше з них скористалася. Функції представницького органу мають гарантувати йому принаймні контроль усіх сфер суспільного життя. У своїх „Міркуваннях з приводу представницького врядування” Дж. Міл пропонує певною мірою комплекс розв’язання складних проблем. Для того, щоб запобігти поглинанню меншості більшістю, він пропонує систему пропорційного представництва, а щоб запобігти переважанню голосів невігласів над голосами розумних, він пропонує систему багатоступеневого голосування, за якої освічені наділяються додатковими голосами. Кожному, хіба що, крім неписьменних, злочинців та неспроможних себе утримувати, належить принаймні один виборчий голос. Він не виступає за включення жінок до складу виборців, а лише мимохідь зауважує, що позбавлення їх права голосу безглузде. Кожен повинен мати право голосу, оскільки кожного належить заохочувати до участі й наділяти правом вибору; але звідси не випливає, що кожен мусить мати рівний голос. Так, аби забезпечити відчутні результати за такою виборчою системою, він виступає за парламент, який не готує законопроекти і не вносить до них поправки, а дає законодавчим комісіям настанови, що слід робити, і виступає за певний незалежний вплив представників спільноти. Він урівноважує дві речі – ширшу участь і прогресивну систему управління, з одного боку, та вплив інтелектуальної та моральної еліти на решту суспільства, – з іншого. Принцип участі й принцип компетенції в сумі складають теорію Дж. Міла, бо сама лише участь призводить до чистої демократії, а компетенція до елітизму. Взаємодоповнюваність цих двох принципів дає можливість розкритися обом сторонам суспільства. Інтереси освіченої верстви, які мають відповідати їй загальнорозвинутому ідеалові свободи, полягають у тому, щоб запобігти тому, що неосвічені маси отримали владу, оскільки це загрожує втратою свободи. У праці „Про представницьке врядування” він пише: „значення представницької системи в тому, що весь народ, або більша його частина в особі депутатів, які періодично ним обираються, реалізує останній владний контроль, який має бути закріплений у кожній конституції. Цією останньою владою він має володіти повністю. Він має – якщо коли-небудь цього захоче – бути господарем усіх дій уряду... Обов’язок репрезентативного зібрання щодо діяльності уряду полягає не в тому, щоб вирішувати, якою воно має бути, а в тому, щоб дбати про те, щоб особистості, які мають це вирішувати, відповідали цьому завданню” [3, с. 228]. Сьогодні може здаватися, що нічого надзвичайного у вченні Дж. Міла нема, але його концепція, за словами Р. Даля, дала щонайменше вісім наслідків зміни критеріїв демократії:

- Представництво стало сутнісним елементом сучасної демократії. Народ делегує волю виборним уповноваженим представникам, які відстоюють його інтереси на державному рівні.
- Розміри держави з представницькою формою врядування мають перспективу необмеженого зростання.
- Характерною ознакою сучасних представницьких демократій стало розширення індивідуальних прав, які дістали назву ліберально-демократичних систем. А особисті права забезпечують таку міру особистої свободи, якої ніколи не могла дати участь у прийнятті спільних рішень.
- Механізм прямої демократії відрізняється обмеженою сферою застосування.
- Політичний плюралізм було визнано принципом функціонування всієї політичної системи.
- Конфлікти інтересів здобули визнання як неминуче та природне явище і для окремої людини, і для цілого суспільства.
- Розмаїтість суспільного життя.
- Виникла поліархія – сучасна форма демократії.

Всі ці відмінності разом становлять сучасну демократичну державу, що робить акцент на індивідуальних правах [4, с. 217–218]. З цього приводу існують й інші точки зору. Зокрема, можна констатувати той факт, що, дійсно, „обґрунтування Мілем представницької демократії не дуже змінилося, але в багатьох пунктах (зокрема, зневага партійного життя) не може вважатися сьогодні теоретичною основою [2, с. 393]. Хоча це твердження також можна спростувати, бо явище зосередження політичної влади в руках політичних партій він не заперечує, а виступає проти узурпації всієї влади двома конкуруючими політичними партіями і виступає з проектом розширення політичного представництва іншими представницькими інститутами. Його побоювання стосовно партійного правління полягають, поперше, в необхідності обрання до представницьких органів достойних людей і, подруге, в недопустимості підкорення волі більшості вузько партійним інтересам. Тому можна констатувати, що Дж. Міл виступає не проти партійного правління взагалі, а проти такого його типу, коли інтереси представників партійних угруповань не співпадають з інтересами народу. Критикують його теорію і за підхід (який випливає з віри у свободу окремої особистості), який полягає у тому, що представницька система разом із пропорційним правом виборів „в дивний спосіб покращить персональний склад національного представництва”. Обране в такий спосіб зібрання містило б “еліту нації”, а з іншого боку, кожний виборець мав би можливість обрати „найбільш здатну та найдосвідченішу людину, що готова служити”. З огляду на плюралістичне суспільство час елітарної демократії вже минув. Піддавалися критиці й інші положення його вчення (зокрема, його підтримка пропорційного виборчого права), але все це відбувалося з точки зору сучасності.

Таким чином, незважаючи на те, коли були висунуті ідеї Дж. Міла, вони залишаються значущими та актуальними, особливо в перехідних суспільствах, у

контексті осмислення і практичного забезпечення свободи людини і громадянина. Це стосується розмірковувань стосовно сенсу представницького врядування, способів функціонування державних інститутів за умов репрезентативної демократії та формулювання визначальних принципів забезпечення індивідуальних свобод.

1. Даль Р. Зміна меж демократичних правлінь // *Ї*. – 21/2001. – С. 35–46.
2. Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера. – К.: Тандем, 2002. – 584 с.
3. Міл Джон Стюарт. Про свободу: есе / Пер. з англ. – К.: Основи, 2001. – 463 с.
4. Dahl R. *Democracy and Critics*. – New Haven and London: Yale University Press, 1989. – 293р.

**LIBERTY AND REPRESENTATIVE GOVERNMENT  
IN CREATIVITY OF J. MILL**

**Mariya Olishchuk**

*L'viv National Ivan Franko University, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000,  
Ukraine, oli 2005@ ukr.net*

A phenomenon of liberty in the context of a representative government in interpretation of the English thinker of the XIX-th century John Stuart Mill was examined in the article. Sense of the representative government is cleared up, terms of the individual in a society are examined. Special attention is paid to the principles which are defining in ensuring the liberty in a representative democracy. And, as a result, those deep and numerous changes, which were established in democracy Institutes by John Stuart Mill were presented.

*Key words: representative government, representative democracy, social and individual liberty.*

*Стаття надійшла до редколегії 19.05.2005  
Прийнята до друку 26.12.2005*

УДК 32. 321

## ПРОБЛЕМА ЛЕГІТИМНОСТІ ПОЛІТИЧНОЇ ВЛАДИ: ОСНОВНІ КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ

Оксана Дащаківська

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,  
Львів, 79000, Україна, dashchakivska@yahoo.com*

Розкрито суть поняття “легітимність” та головні підходи до його розуміння, що мають місце в історії політичної думки від уявлень про послух владі у політичній думці Стародавнього світу аж до зародження поняття „легітимність” у політичній концепції М. Вебера. Особливу увагу приділено сучасним концепціям легітимності.

*Ключові слова: легітимність, типи легітимності, традиційна легітимність, харизма, довіра, консенсус.*

Актуальність. Питання організації людської спільноти завжди зводиться до проблеми владних відносин, що є стержнем політичної системи. І якщо суть влади, наповненість її змістом змінювалися впродовж людської історії (візьмемо, для прикладу, дослідження М. Фуко про зміст та форми влади), то незмінною залишалася така ознака, як легітимність. Легітимність – визнання влади та її виправдання – не лише характеристика влади, це і необхідна умова її існування, що забезпечує таку складову влади, як відносини підпорядкування. Тому дослідження легітимності, здобуття якої є передумовою ефективного існування влади, є одним із важливих аспектів дослідження влади.

Ця стаття має на меті показати зміст концепту легітимності, розглянути основні підходи до її розуміння, з’ясувати її природу. Мету буде реалізовано через такі завдання: розглянути основні підходи розуміння легітимності; з’ясувати причини виникнення цього явища, його природу. Доречно буде припустити, що легітимність – це явище соціального характеру, яке є наслідком соціальної природи людини і співжиття у суспільстві.

Об’єктом дослідження є поняття легітимності, предметом – основні концепти, теорії та підходи до цього поняття.

Актуальність такої теми не залишила байдужими американських та європейських вчених ХХ ст., зокрема до неї зверталися Д. Істон, С. Ліпсет, Ч. Мілз, Ж.Л. Шабо та інші. На жаль, монографії цих дослідників недоступні українському читачеві, з їхнім змістом знайомимося за посередництвом російських та польських науковців. Українські дослідники займаються питаннями легітимності досить мало. Варто відзначити працю С. Рябова „Державна влада: проблема авторитету й

© О.Дащаківська, 2006

легітимності”, де автор розглядає владу як суперечливий феномен, а легітимність як спосіб узгодження та розв’язання властивих їй суперечностей.

У науковий обіг поняття легітимності ввів німецький соціолог та політолог Макс Вебер. Влада, на його думку, – це комплекс ідей та соціальних відносин, які ґрунтуються на легітимній загрозі застосування сили. Основою легітимності служить підкорення законам, ставлення до влади як до авторитетної інстанції. Люди, для яких вона авторитетна, якій вони добровільно передали частину своїх владних повноважень, приймають всі закони та норми, що виходять від цієї влади.

М. Вебер окреслив потребу легітимності таким чином: „люди, над якими панують, повинні підкорятись тим, хто тепер панує... через внутрішнє виправдання” такого панування. Панування повинно опиратися на внутрішній послух, що може бути різним чином мотивований. Підкорення правителю „може зумовлюватися простою зацікавленістю в тому, щоб слухатись пов’язано з раціонально-доцільним підрахунком відповідних прибутків і збитків” або „на звичайній традиції, підсвідомому звиканню до дій”, воно, зрештою, може бути просто афектним; це залежить від особистості, що проявляє послух та від людей, кому цей послух потрібен [4, с. 157].

Хоча на проблеми послуху владі та визнання влади натрапляємо у філософській думці попередників М. Вебера. Акцент на легітимності як основній ознаці влади і належної поведінки знаходимо вже в IV – III століттях до нашої ери у школі китайських легістів. Вони у суперечках з конфуціанцями вимагали такої поведінки, яка б відповідала всесвітній гармонії. Конфуціанці наполягали на відповідності поведінки людей встановленим ритуалам, що пізніше М. Вебер назве традиційною легітимністю. Конфуцій казав: „Поштивість без ритуалу призводить до метушливості; обережність без ритуалу призводить до боягузтва; сміливість без ритуалу призводить до смуту; прямота без ритуалу призводить до грубості”.

Арістотель чи не найголовнішою умовою існування влади та визнання її громадянами держави вважав законність: „адже там, де відсутня влада закону, немає місця і для певної форми державного устрою. Закон повинен панувати над усім” [2, с. 108]. Щодо легітимності, то Арістотель швидше визначав два види нелегітимної влади. У першому – правління може бути здобуте легально (на підставі закону та виборів), проте у врядуванні уряд буде використовувати насилля та незаконні методи, таким чином, влада втрачатиме легітимність. Другий вид нелегітимної влади – це та влада, що була здобута нелегальними методами, вона залишатиметься нелегітимною, навіть якщо використовуватиме легальні методи врядування.

Елементи легітимності були наявні у протистоянні духовної і світської влади у Західній Європі в Середньовіччі. Поняття „легітимність” означало згоду з традиціями, звичаями та встановленими нормами поведінки. Легітимність тоді тлумачилася як право й обов’язок верховних правителів діяти згідно зі звичаями

суспільства. Вже зі середини XIV ст. термін вживається для означення правомочності верховної влади.

Н. Макіавеллі наголошував, що є два способи здобути владу: незаконно, силою заволодіти престолом, або завдяки прихильності до володаря громади він робиться державцем своєї країни [7, с. 415]. Проте незалежно від того, яким чином здобуто державну владу, він наголошував, що володар „повинен уживатися зі своїми підданцями так, щоб його не змушували змінюватися ніякі обставини – щасливі чи нещасливі”, і це є найголовнішим [7, с. 418]. Тобто від визнання громадянами володаря залежить його успіх та тривалість перебування при владі. „Державець, посаджений на престол народом повинен дорожити його приязню... Державцю треба з народом жити в дружбі” [7, с. 420].

Т. Гоббс у „Левіафані” постійно наголошує на необхідності суспільної згоди. Саме така згода є передумовою утворення політичних інституцій, встановлення політичних ролей, вибір суверена, який стане гарантом збереження прав та свобод громадян. „... для встановлення суспільної влади необхідно, щоб люди вибрали одну людину або кілька людей, які були б їх представниками, щоб кожна людина вважала себе довіреною щодо того, що носій загального буде робити сам або заставить робити інших з метою збереження загального миру і безпеки, і визнавала себе відповідальною за це; щоб кожен підкорив свою волю і переконання волі переконанню носія спільної особи. Це більше ніж згода чи однодумство” [5, с.196]. Ця згода у концепції Т. Гоббса є одноразовим актом, він вважає, що в такий спосіб встановлений порядок не може бути порушений, і даремно нарікати на суверена, це те саме, що нарікати на себе. Наявність верховної влади, що одного разу була визнана, вже сама по собі є великим благом. Згода та визнання одного разу обраного порядку може бути урегульоване з двох джерел: „перше – це грамота, яку видав суверен, друге – закон держави” [5, с. 246]. Концепція суспільного договору Т. Гоббса передбачає встановлення зв'язку між сувереном та громадянами держави, який полягає, з одного боку, тобто з боку суверена, в дотриманні прав та свобод громадян, а з іншого, – у визнанні та несуперечності існуючому політичному та соціальному порядку.

Дж. Локк у своїй праці „Два трактати про правління” наголошував на необхідній згоді громадян у встановленні політичного ладу. Та момент абстрактної згоди переростає у формальну відповідність правлячих осіб, їх дій законам та традиціям суспільства. Закон є єдиним елементом, який визначає правомірність чи неправомірність перебування даної особи при владі: „Той, хто набуває хоч би частину влади іншим шляхом, ніж це передбачено законом спільноти, не має права на те, щоб йому корилися..., а відповідно не є тією особою, на яку дав згоду народ”. Закон є тим, що постійно передбачає владу правителя та покору підданого [7].

У XVII ст. смислове значення концепту легітимності певною мірою відобразилося у понятті „суверенітет”, що крім визначення єдиного суб'єкта влади на пе-

вній території, окреслення незалежності світської влади від духовної, спиралося на визнання політичної та державної влади суспільством. Саме таке значення мав „суверенітет” у визначенні Ж. Бодена. Згодом І. Кант визначав суверенітет як зовнішню незалежність держави, визнання її суб’єктом міжнародних відносин, акцентуючи, таким чином, що на легітимність влади всередині держави значний вплив мають фактори міжнародного середовища та зовнішньої політики.

Самі ж поняття „легітимність” та „легітимізм” виникли на початку XIX століття. Вони виражали прагнення відтворити у Франції владу короля, як єдинозаконної, на відміну від влади узурпатора. Тоді ж легітимізм набув й іншого смислу – визначення конкретної державної влади і певної території на міжнародному рівні. Вимога легітимності влади виникла внаслідок реакції на насильницьку зміну влади та перегляду державних кордонів. Але потреба в легітимності формувалася задовго до французької революції, в епоху монархії, станів. Вона виражала усвідомлення переваг загальноприйнятого порядку над захопленням влади силою, завоюванням, сваволею та порушенням загальновизнаних норм. Легітимність влади виражається і лояльністю громадян до неї.

І все ж, формулювання суті легітимності, що найбільше відповідає її сучасному розумінню, належить М. Веберу. До факторів, що формують легітимність учений відносив:

- економічну ефективність, продуктивність і виробництво системи економічних відносин, що підтримуються політичним порядком, здатність політичної системи задовольняти щоденні потреби людей;
- легальність. Законність, відповідність дій влади власноруч встановленим нормам та законам;
- традиції, тотожність системи влади тому культурному середовищу, в якому розгортається її діяльність;
- харизму – віру в особливі якості, покликання носіїв влади;
- ідеологічну та психологічну обумовленість.

М. Вебер виділив три „чисті” типи легітимності залежно від її підстав: традиційну, харизматичну та раціонально-легальну. Дослідники, що намагалися вивчати легітимність після нього, робили це насамперед під кутом одного з трьох типів: традиційної, харизматичної або раціонально-легальної.

Дж. Стеффек, учений співробітник Європейського університету, заслугу М.Вебера вбачає у тому, що він виділив легітимність як факт та феномен соціальної практики, завдяки якому громадяни сприймають відносини управління – підпорядкування. На його думку, харизматична й традиційна легітимність протиставляються М. Вебером раціонально-легальній. Два перші типи легітимності акцентують увагу не на рівності учасників, а на їх роз’єднанні. Вождь та пересічний член суспільства мають зовсім різні статуси, і, власне, ця роз’єднаність, протиставлення роблять можливим підкорення у такій політичній системі. Покірність та

послух виникають внаслідок екстраординарності сили чи духу. Дж. Стеффек називає ці два види легітимності такими, що несуть „екстрімну асиметрію”, адже він вважає, що правителі, що легітимуються на підставі традиції та харизми, самі не є суб'єктами тих норм, яких змушені дотримуватися інші члени суспільства, така легітимність ні до чого не зобов'язує суб'єктів влади. Раціонально-легальна легітимність, навпаки, стосується не осіб, а правил, а тому не робить жодної різниці між членами одного суспільства. Дж. Стеффек вважає, що в сучасному світі тісної міжнародної інтеграції саме раціонально-легальна легітимність повинна застосовуватись для міжнародного порядку. Передумовами цього виду легітимності є раціональні принципи та раціональна організація прийняття політичних рішень у рамках раціональних політичних інститутів [8].

Російська дослідниця Т. Алексєєва зазначає, що в М. Вебера закладено підґрунтя „еклектичної легітимності”, основою для якої є обговорення громадянами політичних процесів, що відбуваються у суспільстві [1, с. 110]. Тим не менше, вона зауважує, що сьогодняшня диференціація світу, поява багатьох одиничних випадків свідчить про недостатній рівень пояснення легітимності влади, виходячи лише з концепції М. Вебера, а тому пропонує її розширити по вертикалі та по горизонталі. По горизонталі, на думку вченої, до демократичної легітимності слід додати квазілегітимний тип, а також тотально нелегітимний. Що ж до вертикалі, то буде доречно скористатися типологією, запропонованою відомим англійським політичним філософом Д. Хелдом, яка налічує сім варіантів легітимації:

- згода під загрозою насильства;
- легітимність внаслідок традиції;
- згода внаслідок апатії;
- прагматичне підкорення (тобто підтримка заради власної вигоди);
- інструментальна легітимність (згода, оскільки чинний режим може слугувати інструментом реалізації ідеї загального добра);
- нормативна згода;
- ідеальна нормативна згода.

Як справжню легітимність Д. Хелд розглядає лише останні два типи, коли у повному розумінні слова здійснюється дифузія влади більшістю громадян [1, с.113].

Аналізуючи проблеми легітимності, європейський вчений Дж. Шаар зазначає, що більшість сучасних визначень легітимності зводять її до віри або ж до опінії. Наприклад, С. Ліпсет розуміє під легітимністю „спроможність системи створювати й підтримувати віру в те, що наявні політичні інститути є найбільш адекватними у даному суспільстві” [1, с. 109]. Ще лапідарніший Д. Істон, на думку якого, легітимність – це „дифузія підтримки режиму”. В основі його вчення лежить теза, що головною причиною конфронтації у суспільстві є недостатня кількість благ – цінностей. Протистояння з цього приводу покликана розв'язувати по-

літика, а саме, за допомогою влади, що користується певним авторитетом у суспільстві. У зв'язку з цим, учений розглядає традиційне поняття легітимності в трьох вимірах: ідеологічна легітимність, структурна та персональна.

Ідеологічна легітимність спирається на цінності та принципи, до яких апелює політична влада. Загалом, ідеологічна легітимність полягає у сприйнятті основних засад, на яких влада базується і є організованою в політичну систему, які визначають її обсяг. Джерелом цієї легітимності може бути як сама ідеологія, так і практична діяльність, об'єктивований вияв панування; критерієм легітимності є користь для суспільства, що досягається завдяки легітимованій ідеології. На практиці, вважає Д. Істон, ідеологічна легітимність поширюється на операційні аспекти здійснення влади.

Підставою для структурної легітимності є переконання у правомочності норм, які регулюють взаємовідносини між владою та суспільством. Ці норми повинні не лише надавати суспільству можливість впливу на владу та прийняття політичних рішень через спеціально призначені для цього інституції (референдум, народні ініціативи тощо), але й визнавати та регулювати право суспільства на формування цих норм, зокрема, через інститут виборів, причому вплив на обранців не повинен обмежуватися протягом всієї каденції виконання депутатом своїх обов'язків. Прийняття соціального впливу для забезпечення соціального порядку можливе, якщо політична система сама діє за існуючими нормами і тим самим стає легітимною. Норми структурної легітимності визначають розподіл владних повноважень у суспільстві, а також шляхи та способи досягнення влади. На думку дослідника, структурна легітимність повинна бути синонімом до правової політики.

Джерелом персональної легітимності є особисте ставлення оточення до осіб, що здійснюють владу в межах цієї системи. У такому вимірі легітимність постає через авторитети, що поважаються у суспільстві, способи політичної поведінки, а також певною мірою самих осіб. Незважаючи на певний ступінь інституціоналізації влади, Д. Істон вважає, що в ієрархічній організації вона ніколи не буде цілком анонімною. Владу здійснюють люди, які задіяні в державному апараті, ці люди надають владі людського обличчя, вкладають в неї свою особистість, свій стиль.

Окрім того, вчений виділяє типи легітимності за часом її дії (це дифузна та специфічна легітимність). Дифузна легітимність є загальною, фундаментальною, довгостроковою. Така підтримка режиму базується на афектній, емоційній підтримці ідей та принципів політичної влади, незалежно від результатів її діяльності. Специфічна легітимність – ситуативна, короткочасна. Вона засновується на свідомій підтримці влади й вияві її діяльності.

Ж.–Л. Кермонн, французький дослідник, принцип легітимності передусім розуміє як відповідність політичної влади цінностям, на які опирається режим, чия діяльність цей принцип забезпечує, а також хоча б у неявній формі відповідає

народним прагненням. Ж. -Л. Кермонн підтримує теорію М. Вебера щодо трьох ідеальних типів існування легітимності: харизматичного, традиційного та раціонально-легального. На думку дослідника, нерідко буває, що такі типи існування легітимності поєднуються та взаємно підсилюють одна одну. Як приклад, він наводить прийняття конституції V Республіки у 1958 р.: особистий престиж Ш. де Голля і два референдуми 1961 р. і 1962 р. дозволили главі держави рішуче покласти край алжирському конфлікту. Однак ці форми легітимності можуть і суперечити одна одній.

Ж. Л. Шабо, французький політолог, говорить про можливість демократичної (тієї, що спирається на волевиявлення тих, ким управляють), технократичної (яка пов'язана з умінням владарювати) й онтологічної (відповідність влади універсальним принципам людського й соціального буття) легітимності. Демократична легітимність передбачає перенесення на все суспільство індивідуальних механізмів прийняття рішення. Це своєрідний вираз свободної волі, у розумінні, що колективна воля походить від проявів індивідуального судження. На практиці – це застосування простого арифметичного принципу – принципу більшості. Технократична легітимність пов'язана з умінням правити, що зумовлено двома параметрами: доступом до влади та змістом процесу її втілення. Ідеологічна легітимність засновується на певних уявленнях про соціальну дійсність та проектах її зміни. Онтологічна легітимність – це відповідність політичної влади універсальним принципам людського та соціального буття.

Німецький учений Юрген Габермас запропонував іншу концепцію легітимності. Він розглядає проблему легітимності в контексті мовної легітимності, у „просторі дискурсу між владою та громадськістю”. Автор стверджує можливість побудови такої моделі комунікації, в якій кожен суб'єкт соціуму може (хоча б теоретично) брати участь у розв'язанні загальнодержавних питань і досягати при цьому консенсусу. Згідно з його дослідженнями, панування чи домінування можемо сприймати як систему правомочної влади. „Вихід” системи розуміється як вищий щабель адміністративного рішення, „вхід” – як лояльність мас. На „вході” і на „виході” є загроза кризових порушень. Криза „входу” набирає форми кризи раціональності, адміністративній системі не вдається домогтися виконання своїх управлінських рішень, навіть тих, які зумовлені економічними потребами. Наслідком цього є дезорганізація певних сфер життя. Криза „виходу” має форму кризи легітимності: системі влади не вдається утримати на необхідному рівні лояльності мас. „Влада, – писав Ю. Габермас, – може уникати проблеми легітимності тією мірою, якою система адміністрування може бути незалежна від правого процесу формулювання її волі”.

Ніколас Луман, відомий німецький соціолог-теоретик, піднімає проблему процедурної легітимності. У межах соціальної теорії модерну Н. Луман розвиває соціально-історичний варіант правового позитивізму. У своїй роботі „Процедурна

легітимація” він формує концепцію легітимації політичної системи в межах своєї системної теорії, а також досліджує ті фундаментальні процеси, що репрезентують правовий порядок. На його думку, правові процедури прийняття й пошуку рішень є найбільш разючою ознакою політичної системи сучасних суспільств. Процедури, як відзначає Н. Луман, отримують для змісту рішення значення, яке залишається важко передбачуваним, навіть тоді, коли сам зміст повинен визначатися обставинами справи. Сама процедура прийняття рішення не є критерієм істини, але вона сприяє правильності рішення, вона уможливує та спрямовує комунікацію й гарантує здійснення рішень незалежно від того, чи є можливим вирахувати єдино правильне рішення, чи ні. Підстави легітимності дослідник бачить у консенсусі, тобто в загальному визнанні рішень, що підтверджені правовими процедурами. Варто зазначити, що самі правові процедури теж мають бути визнаними. Але природа їх визнання полягає не в тому, що вони найбільш раціональні, а в тому, що вони є власним породженням системи, що певним чином організована.

Т. Лукман та П. Бергер джерелом легітимності та процесів її здобуття вважають хабітуалізацію та типологізацію соціальної дійсності. Найважливішим досягненням цих процесів є можливість передбачати дії іншого, взаємодії між людьми. Наступним етапом у створенні соціальної дійсності є інституціоналізація. Соціальні інститути – це правила гри у суспільстві, точніше „придумані людьми обмеження, які спрямовують людську взаємодію у певне річище” [3, с 11], вони структурують стимули в процесі людського обміну. Будь-яка інституціоналізація включає ролі, що, в свою чергу, здійснюють контроль над її проходженням. Отже, разом із соціальними інститутами формуються соціальні ролі, за допомогою яких інститути відображаються в індивідуальному досвіді. „Входячи” в певну соціальну роль, індивіди стають учасниками суспільства.

Зміст ролей та інститутів передається наступним поколінням (власне, тоді вони й починають сприйматися як ролі та інститути), і вже тоді їм необхідна легітимація. Під легітимацією Т. Лукман та П. Бергер розуміють виправдання, обґрунтування необхідності та доцільності їх існування. Отже, на думку дослідників, легітимація – явище соціального характеру, що впливає з природи людини, адже для нормального комфортного існування людини вона з об’єктивної повинна перейти в суб’єктивну, процес такого переходу включає в себе легітимацію – постійне визнання, виправдання даного соціального порядку.

Як бачимо, поняття легітимності є дуже широким за своїм змістом. Воно не може обмежуватися конкретними фактами нормативного характеру. Легітимність – явище соціокультурного характеру, що включає в себе ціннісний аспект політичного існування. На нашу думку, під легітимністю слід розуміти визнання влади, виправдання її механізмів, довіра до владних інституцій та політичної еліти – реальних суб’єктів влади. Легітимність більше ніж будь-який інший рівень інтеграції політичних інститутів, ролей та суспільства в цілому передбачає включеність

особистісного компоненту в політичні відносини, бо зміст легітимації і полягає в об'єднанні життєвого простору окремих індивідів з інституційним політичним порядком через надання йому суб'єктивної значимості. Легітимність є дуже важливою для сучасних політичних режимів, а тому потребує детального вивчення політичної практики легітимності, способів її досягнення та утримання.

1. Алексеева Т. Легітимність влади у період транзиту // Політична думка. – 1998. – № 3–4. – С. 109–120.
2. Арістотель. Політика / Пер. з давньогрец. – К.: Основи, 2000. – С. 238.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: „Медиум”, 1995. – 323 с.
4. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. – К.: Основи, 1998. – 534 с.
5. Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – М.: “Мысль”, 1974. – Т.2. – С. 7–265.
6. Локк Дж. Сочинения: В 2 т. – Москва, “Мысль”, 1960. – Т.2. – С. 5–156.
7. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець / Пер. з іт. А. Перепада. – К.: Основи, 1998. – 492 с.
8. Stteffek Jens. The power of rational discourse and the legitimacy of international governance // [www.iue.it/RSCAS/WP-Texts/00-46.pdf](http://www.iue.it/RSCAS/WP-Texts/00-46.pdf).

**A PROBLEM OF POLITICAL AUTHORITY LEGITIMACY:  
THE MAIN CONCEPTUAL STREAM**

**Oksana Dashchakivs'ka**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000, Ukraine,  
dashchakivska@yahoo.com*

The author exposes the crux of a legitimacy problem and approaches to its understanding that take place in the history of political thought beginning with the idea of obedience to the authority to the conception of "legitimacy" in M. Weber's political theory in this article. Special attention is paid to modern conceptions of legitimacy.

*Key words: legitimacy, pattern of legitimacy, traditional legitimacy, charisma, faith, consensus.*

*Стаття надійшла до редколегії 13.09.2005  
Прийнята до друку 26.12.2005*

ПСИХОЛОГІЯ

УДК 152.32

**УЗАГАЛЬНЕНІ КОНЦЕПЦІЇ ПСИХОЛОГІЧНИХ ЧИННИКІВ  
ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФРУСТРАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ  
В СУЧАСНІЙ ПСИХОЛОГІЇ**

**Анна Вовк**

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Дорошенка, 41,  
Львів, 79000, Україна, gothigh@gothic.com.ua*

Розглянуто сучасні інтегральні психологічні концепції детермінації набуття і втрати життєвого сенсу особистістю. Психологічні чинники екзистенціальної фрустрації особистості поділяються на дві основні групи: сутнісні особистісні риси й особливості спрямованості особистості. Наведено теоретичне узагальнення авторських емпіричних досліджень проблеми детермінант екзистенціальної фрустрації особистості.

*Ключові слова: екзистенціальна фрустрація, сенс життя, сутнісні риси особистості, спрямованість особистості.*

Екзистенціальну фрустрацію особистості можна розглядати як психологічний стан, головним компонентом якого є почуття браку або відсутності життєвого сенсу. Цей стан, за К. Попельським [16], емпірично ідентифікується через такі показники: почуття нудьги, розчарування, стан депресії, зникнення мотивації до життя, підвищена тривожність, емоційна виснаженість, порушення сну, уваги й пам'яті, порушення функціонування статевої, серцево-судинної, шлунково-кишкової систем. К. Попельський [14], В. Франкл [11], Ф. Фенікс [4] та інші дослідники вказують на суспільні детермінанти втрати життєвого сенсу, а саме: на поширення духу скептицизму, на девальвацію цінностей попередніх поколінь, алієнацію, бездуховність, надмірну кількість культурної продукції. Нас насамперед цікавлять психологічні чинники екзистенціальної фрустрації, оскільки суспільна свідомість віддзеркалює проблеми індивідуальної свідомості. Поширення стану екзистенціальної фрустрації в суспільстві супроводжується виникненням соціоопатології (А. Маслоу [5], К. Попельський [16], Ф. Фенікс [5], В. Франкл [11]), що проявляє себе в різноманітних формах узалежнень, сексуальних девіаціях, розлученнях, самогубствах, загальному поширенні деструктивних і самодеструктивних тенденцій. Отже, вона потребує своєчасного виявлення і здійснення

психокорекційного впливу, розробки різних заходів превентивної і психокорекційної роботи. Отож, проблема виявлення психологічних детермінант екзистенціальної фрустрації є дуже актуальною.

Основне завдання, яке ми ставимо перед собою при написанні цієї статті, – це розгляд концепцій детермінант екзистенціальної фрустрації особистості в сучасній психологічній літературі. Метою статті є узагальнення існуючих концепцій психологічних чинників екзистенціальної фрустрації особистості.

Сучасні психологічні дослідження вказують на необхідність пошуку причин екзистенціальної фрустрації як серед сутнісних рис особистості, так і серед особливостей спрямованості (цінностей, цілей, інтересів), які формуються під час виховання і соціалізації. До узагальнюючих концепцій, що розглядають різні психологічні чинники екзистенціальної фрустрації, або набуття життєвого сенсу, відносять концепції особистісної надійності Г. Балла, зрілої особистості або акме О.Бодальова, особистісного потенціалу Д. Леонт'єва, життєстійкості С. Мадді, особистісного адаптаційного потенціалу О. Маклакова, емоційного інтелекту Е.Носенко, життєвого світу Т. Титаренко, оптимального життєвого сенсу В.Чудновського.

Д. Леонт'єв [4] пропонує термін „особистісний потенціал”. У такому контексті свобода інтерпретується як форма активності, а відповідальність – як форма регуляції. Спочатку, в ранньому онтогенезі, активність і регуляція розвиваються за своїми лініями, але, починаючи з певної точки, вони поєднуються, відмінності між ними зникають і вони стають одним. Свобода як форма активності та відповідальність, як форма регуляції у поєднанні породжують феномен самодетермінації – вільної активності зрілої особистості. Там, де вони не зливаються, виникають феномени псевдовідповідальності, позбавленої свободи, і псевдосвободи, позбавленої відповідальності. Принциповим моментом, необхідним для того, щоб вони поєдналися в єдиній саморегульованій свободі зрілої особистості, є їх *опосередкування певним ціннісним, духовним змістом*. Саме наявність такого змісту, що опосередковує свободу й активність, характеризує те, що Е. Фромм [12] та В. Франкл [11] позначали як „свободу для”, на відміну від „свободи від”. Людині необхідні *не лише певні цінності, але й особистісні механізми*, які дозволяють чинити відповідно до цих цінностей, дотримуватися їх в реальному житті. М. Мамардашвілі [8] з цього приводу пише, що коли певні моральні цінності й переконання не спираються на сформовані особистісні структури, то це не переконання, а „кисіль”, тому що в екзистенціальній ситуації вони не втілюються в реальний вибір. Для морального вчинку недостатньо самих переконань, необхідні також спеціальні моральні „мускули”.

Е. Носенко [9] розглядає позитивне уявлення людини про навколишній світ і про себе в ролі суб'єкта життєдіяльності як почуття психологічного благополуччя або позитивного психологічного функціонування. Ментальне здоров'я людини

визначається як стан, що включає впевненість у наявності мети й змісту життя. Визначення зрілості людини також ґрунтується на усвідомленні нею мети життя і сенсу спрямованості діяльності на досягнення певних цілей. Рівень психологічного благополуччя, в свою чергу, є одним із найважливіших показників сформованості в людини емоційного інтелекту. Оскільки екзистенціальна фрустрація є психологічним станом, вона є наслідком недостатньо розвинутого емоційного інтелекту. Онтологічними ознаками емоційного інтелекту, за Е. Носенко, є *доброзичливість, сумлінність, емоційна стійкість і відкритість до нового досвіду*. Феноменологічними ознаками, що опосередковують зовнішнє виявлення емоційного інтелекту, є *показники еґо-контролю (внутрішньоособистісного інтелекту) й еґо-пластичності (міжособистісного інтелекту), рівень тривожності*. Як феноменологічні ознаки також розглядаються *цінності, настанови, ідеали та досвід суб'єкта життєдіяльності, самооцінка та вибір подолаючих стратегій* поведінки.

Онтологічні риси, за п'ятифакторною концепцією особистості, є базовими в структурі особистості; вони створюють умови для реалізації індивідуальних відмінностей у цінностях, цілях, інтересах людини, які відображають загальне ставлення людини до світу, до інших людей і до себе. Дослідники Р. МакКрей і А. Коста [6] стверджують, що фактори нейротизму, екстраверсії-інтроверсії, доброзичливості, сумлінності й відкритості досвіду є необхідними й достатніми для опису базових параметрів особистості. Онтологічні риси зумовлюють розвиток системи ставлень, є базовими характеристиками особистості. В свою чергу, основне призначення цінностей – забезпечувати й підтримувати активно-діяльний стан людини. Роль напруги між існуючим і потрібним є креативною: вона не лише мобілізує особистісні ресурси, але й породжує їх.

Оскільки фактор екстраверсії-інтроверсії, на нашу думку, є конституціонально зумовленим, не підлягає психокорекції і не має однозначного впливу на рівень осмисленості життя, ми зупинимося на решта чотирьох факторах п'ятифакторної моделі. Для розгляду системи ставлень найбільш доцільно використовувати поділ на ставлення до світу, ставлення до себе і ставлення до інших людей. Отже, структура чинників екзистенціальної фрустрації в узагальнених психологічних концепціях виглядає, як це зображено на рис. 1.

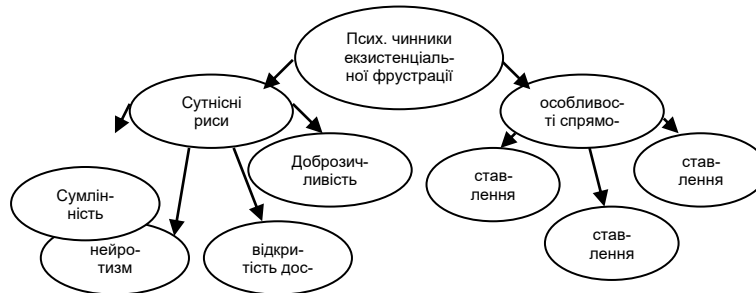


Рис.1. Структура психологічних чинників екзистенціальної фрустрації особистості.

Проаналізуємо інтегральні підходи, які розглядають як сутнісні риси, так і особливості спрямованості в ролі чинників осягнення або втрати життєвого сенсу. Г. Балл [1], звертаючись до проблеми зовнішньої й внутрішньої свободи вибору, що внутрішня свобода проявляється в обґрунтованості й рішучості здійснення людиною вибору. Конструктивний вибір виступає ефективним засобом попередження неврозів й особистісних дисгармоній, стає значущою умовою особистісного зростання. Свобода особи є не лише свободою особи, але і свободою творчості. Гармонійним доповненням внутрішньої свободи є не відповідальність, а *особистісна надійність* – цілісна якість, яка визначає готовність особи до надійного виконання тих чи інших суспільних функцій. Подібно до внутрішньої свободи, така якість охоплює, поряд із *ціннісно-мотиваційними властивостями*, й *інструментальні* (наприклад, психологічну стійкість особи, тобто її здатність протистояти життєвим труднощам, тиску несприятливих обставин, зберігати здоров'я і працездатність у різних ситуаціях). Операціонально надійність можна оцінити як імовірність, з якою вдається передбачити поведінку особи стосовно реалізації відношень, які склалися в неї з іншими учасниками суспільного буття, а також щодо норм та ідеалів, що регулюють її поведінку. Сенс життя може не фіксуватись чітко в свідомості його носія, лише інтуїтивно вгадуватись ним, – і, тим не менше, служити могутнім регулятором, критерієм оцінювання і важелем удосконалення поведінки. Продуктивним може бути такий сенс життя, який узгоджується з індивідуальністю людини, передусім із сталими й незмінними рисами особистості. За цієї умови, сенс життя збігається з покликанням людини, і у вірності йому знаходить найповніший вияв внутрішня свобода людини й особистісна надійність.

Відмінність пізнавальної сфери людей, що досягли *особистісної зрілості*, за О. Бодальовим [2], полягає в активному відображенні дійсності й здатності в ній добре орієнтуватися. Люди на високому рівні об'єктивності фіксують основні зв'язки цієї дійсності, субординують, за ступенем важливості, процеси, що в ній відбуваються. Вони одночасно перебувають в потоці життя і поза ним не занурю-

ються у власні переживання, але вміють, зрозумівши причини, бути над ними, знаходити оптимальне вирішення й здійснювати його. Такі люди здатні формулювати масштабні цілі, не тікаючи від відповідальності за наслідки, концентрують свої сили на виконанні власних задумів, реалізують власний потенціал і здатні захоплювати інших людей своїм ентузіазмом. Завдяки розвинутому соціальному інтелекту й наполегливому прагненню до об'єктивності, їм притаманне прийняття себе та інших такими, якими вони є, безпосередність у вчинках та щирість у вираженні своїх думок і почуттів, відкрита і чесна поведінка у всіх ситуаціях, неприйняття умовностей без їх бруталного ігнорування. Це люди тверезого інтелекту, „розумних” почуттів, що побуджуються до побудови й здійснення життєвих перспектив глибоко ними засвоєними загальнолюдськими цінностями, які вміють, до того ж, свої масштабні цілі реалізовувати. Спочатку, на думку О. Бодальова, змінюється *мотиваційна сфера*, в якій сильніше, ніж раніше, починають знаходити відображення загальнолюдські цінності, потім відбувається зростання вміння на рівні інтелекту *планувати*, а далі здійснювати на практиці саме ті вчинки, які відповідають духові названих цінностей, потім з'являється більша здатність *мобілізувати* себе на подолання труднощів об'єктивного характеру, що заважають проявляти самостійність і здійснювати вчинки у згоді з цінностями, а потім більш *об'єктивне оцінювання* своїх слабких і сильних сторін і ступеню своєї готовності до нових більш складних дій і відповідальних вчинків. Людина, що в своєму житті керується дійсно значущими для суспільства цілями, втрачає звичку існувати на рівні буденного приземленого Я, і все частіше починає керуватися веліннями вищого Я, що супроводжується увагою до свого внутрішнього світу, діалогами з власним сумлінням.

Поняття „*життєстійкості*” (*hardiness*), яке ввів С. Мадді [15], пов'язане з творчим потенціалом особистості й регулюванням стресу. Через поглиблення включеності, контролю і виклику (прийняття виклику життя) людина може одночасно розвиватися, збагачувати своє життя, реалізовувати свій потенціал і долати стреси, що трапляються на життєвому шляху. *Включеність* – це характеристика стосовно себе й навколишнього світу й характеру взаємодії між ними, яка дає сили і мотивує людину до реалізації, лідерства, здорового способу життя і поведінки. Вона дає можливість почувати себе значущим і достатньо цінним, щоб повністю включатися у вирішення життєвих завдань, не дивлячись на наявність стресогенних факторів і змін. *Контроль* мотивує до пошуку шляхів впливу на результати стресогенних змін, на противагу впаданню у стан безпорадності й пасивності. *Виклик* допомагає людині залишатися відкритою до навколишнього середовища й суспільства. Він полягає у сприйнятті особистістю подій життя як виклику й випробування. Так само й життєстійкість включає в себе такі базові цінності, як *кооперація, довіра й креативність*. Якість „життєстійкість” (самопочуття, що поєднує

почуття включеності, контролю, виклику й довіри) є складовою частиною відчуття повноти життя і якості життя.

*Особистісний адаптаційний потенціал*, згідно з О. Маклаковим [7], включає такі характеристики: *нервово-психічну стійкість*, рівень розвитку якої забезпечує толерантність до стресу, *самооцінку особистості*, яка є ядром саморегуляції і визначає ступінь адекватності сприймання умов діяльності й своїх можливостей, відчуття *соціальної підтримки*, що зумовлює почуття власної значимості для навколишніх, рівень *конфліктності* особистості, *досвід соціального спілкування*. Всі перераховані характеристики вважаються значущими при оцінці й прогнозі успішності адаптації до складних й екстремальних ситуацій, а також при оцінці швидкості відновлення психічної рівноваги, і всі вони залежать від *емоційної стійкості*, яка є тут системоутворюючим компонентом.

В. Чудновський [13] розглядає „оптимальний” *сенс життя*, який є одночасно адекватним, відповідним внутрішнім і зовнішнім умовам та конструктивним. Необхідними умовами є наявність „наскрізної” лінії життя, що проходить через усі вікові етапи, змінюється в деталях, але не змінюється в своїй основі, часової перспективи, органічного поєднання досягнення бажаної життєвої цілі й задоволення, що людина отримує від самого процесу її реалізації, активно-перетворююче ставлення до дійсності з дотриманням принципів і законів загальнолюдської моральності. Оптимальний сенс життя – це генеральна лінія, що задає високу планку активної життєдіяльності, допомагає вижити в скрутних умовах, максимально використувати власні резерви, спрямовувати їх на перетворення обставин і власної особистості. Подібно оптимальний сенс життя можна визначити як гармонійну структуру сенсожиттєвих орієнтацій, що суттєво зумовлює високу успішність у різних галузях діяльності, сприяє максимальному розкриттю індивідуальності людини, переживанню комфорту, повноти життя і задоволеності ним.

На думку Т. Титаренко [10], найголовнішою якісною характеристикою морального простору є наявність *уявлень про добро й зло*. У процесі особистісного зростання така бінарна структура ускладнюється, збагачуючись новими нюансами, відтінками, напівтонами й, нарешті, досягнувши особистісної зрілості, необхідність полюсного бачення дійсності поступово зникає. Серед властивостей психологічного простору є *відповідальність*, яка є його смисловим центром. Психологічний простір життєвого світу будується завдяки цілеспрямованості й волі, завдяки вчасним особистісним виборам, якщо ці вибори робляться відповідально, з урахуванням морального контексту. До властивостей простору доцільно також віднести „*відкритість-закритість*”. Відкрите ставлення до себе зумовлює й відкрите ставлення до світу, живить почуття повноти існування, його всеосяжності. Розширюючи або звужуючи мережу значущих взаємин, роблячи власний простір чимраз відкритішим або замкненішим, людина прискорює або уповільнює власне особистісне зростання. Також психологічний простір має певну *центрацію*, яка змінюється

в процесі його структурування, розширення, здобуття своєрідності, індивідуалізації. Та чи інша цінність набуває всередині такого простору властивості центру, тобто абсолютну й безумовну владу поєднувати, завершувати формування структури значущих відносин. Особистісний розвиток передбачає поступову й помірну децентрацію морального простору, таку його побудову, щоб сприймати партнера як рівного, творити поряд зі своїм центром його центр. Структура життєвого світу, і передусім його просторово-часові параметри, – це той спосіб особистісної організації життя, що стимулює або гальмує особистісне зростання. Позначивши координати життєвого світу як *ставлення до власного життя (психологічний час)* і *ставлення до інших людей (психологічний простір)*, отримуємо їхню функцію – *ставлення до себе*.

Проведені нами емпіричні дослідження цієї проблеми [3] свідчать, що найбільш важливою інтегральною характеристикою, потрібною для набуття людиною життєвого сенсу, є якість, яка поєднує в собі відкритість досвіду й сумлінність. Маються на увазі ці риси в широкому їх розумінні, тобто коли у відкритість досвіду входить доброзичливість і сприятливе ставлення до світу, людей і себе самого, а сумлінність розуміється не тільки як сила волі й здатність вибудовувати та втілювати ефективну життєву перспективу, але і як надання переваги гуманістичним, загальнолюдським, духовним цінностям. Тільки за умови гармонійного інтегрального поєднання таких якостей (назвемо цю якість *„відкритою сумлінністю”*) можлива гідна людини відповідь на екзистенціальний виклик відсутності життєвого сенсу. Це твердження можна проінтерпретувати таким чином: сенс, як відомо, більшість дослідників розглядає, з одного боку, як всеохоплююче прагнення, мету, що веде за собою життя людини, а, з другого боку, – як структурну частину, з якої складається людська свідомість [5]. Напрошується аналогія з двома альтернативними теоріями світла, що існують у фізиці – хвильовою і корпускулярною, які є альтернативними лише зовнішньо, з першого погляду, оскільки світло, як зараз відомо, одночасно і хвиля, і частинка. Пізнати сенс життя як частинку, розмаїття частинок, з яких складається як інтроперсональна, так і інтерперсональна свідомість дозволяє нам така якість, як *„відкритість досвіду”*. Пізнати сенс життя як „хвилю”, яка містить у собі всі виплекані наміри, бажання та ідеали людини, що веде за собою життя, нам дозволяє така якість, як *„сумлінність”*, що відповідає за втілення наших намірів та ідеалів у реальні життєві вчинки. Лише комплексне й гармонійне осягнення сенсу як „частинки” і „хвилі” дає нам повне розуміння його екзистенціальної реальності, основане і на інтуїтивному передчутті, і на розумовому баченні, і на досвіді взаємодії із „силовими полями” реального світу в процесі життєвого здійснення сенсу. В якості *„відкрита сумлінність”*, запропонованій нами, здійснюється також поєднання просторового модусу людського існування, який людина може пізнати тільки завдяки власній „відкритості досвіду”, і часового модусу, який представлений часовою перспективою і реалізується в процесі до-

сягнення життєвих цілей, чому людина завдячує такій якості, як „сумлінність”. Для осягнення життєвого сенсу необхідний гармонійний, узгоджений розвиток відкритості досвіду й сумлінності, який ми пропонуємо називати “гармонійною екстравагантністю” (за Л. Бінсвангером), оскільки він передбачає порушення пропорцій широти й висоти, в напрямку їх зростання і гармонійного поєднання, через що досягається задоволення потреби в життєвому сенсі, яка, на погляд багатьох дослідників, є неадаптивним утворенням. Необхідність поєднання сумлінності й відкритості, їх узгодженості є ще одним підтвердженням цікавого факту існування інтегральної особистісної характеристики, яку ми назвали “сумлінна відкритість”, про неможливість розірвати такі особистісні властивості в гармонійному існуванні, яке передбачає повноцінну орієнтацію в просторовому і часовому вимірах буття, що теж складають нероздільну цілісність. Напевно, виявлена нами в процесі емпіричних досліджень “сумлінна відкритість” є специфічним “органом чуття” до найбільш узагальнених і найбільш суттєвих сторін людського буття. Можливо, це навіть та сама якість, яка, за І. Кантом, є умовою апіорного знання про можливість узагальнення життєвого досвіду за допомогою просторових і часових категорій. Це є базовою, основною умовою для самодетермінації, гармонійного поєднання свободи й відповідальності. Тому проблема життєвого сенсу постає перед нами з найбільшою гостротою саме тоді, коли структура життєвого світу максимально ускладнюється, і ніколи не виникає в дитини, яка живе в порівняно простому, за своєю структурою, світі.

Отже, сучасні інтегральні концепції розглядають такі детермінанти набуття і втрати життєвого сенсу, як сутнісні риси особистості й особливості спрямованості особистості. Ці дві групи детермінант тісно пов’язані між собою, взаємно проникають. Інтегральна якість, яка відповідає за осягнення життєвого сенсу, – це, на нашу думку, „відкрита сумлінність”, що не просто поєднує сутнісні особистісні риси, але й має світоглядне забарвлення. В цьому поєднанні нема важливішої риси, вони обидві набувають великого значення, крім того, важливе їх існування в гармонійному поєднанні, в оптимальному рівні розвитку.

1. Балл Г.О. Внутрішня свобода особи і особистісна надійність у контексті гуманізації освіти // Практична психологія і соціальна робота. – 2003. – №9. – С. 1–7.
2. Бодалев А.А. Вершина в развитии взрослого человека: [electronic sources]: <http://www.hpsy.ru/public/x796.htm>.
3. Вовк А. Психологічні чинники набуття життєвого сенсу // Проблеми загальної та педагогічної психології: Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України. – К., 2004. – Т.IV . – Вип.1.– С.67–75.
4. Леонтьев Д.А. Личностное в личности: личностный потенциал как основа самодетерминации: [electronic sources]: <http://institut.smysl.ru/article/16.php>

5. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, структура и динамика смысловой реальности. – М.: Смысл, 1999. – 486 с.
6. Лоуренс Первин, Оливер Д. Психология личности. Теория и исследования. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 697 с.
7. Маклаков А.Г. Личностный адаптационный потенциал: его мобилизация и прогнозирование в экстремальных условиях // Психологический журнал. – 2001. – Т. 22. – №1. – С.16.–24.
8. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). – М.: Ad Marginem, 1995.
9. Носенко Е.Л., Коврига Н.В. Емоційний інтелект: концептуалізація феномену, основні функції. – К.: Вища школа, 2003. – 126 с.
10. Титаренко Т.М. Життєвий світ особистості в межах та поза межами буденності.– К.: Либідь, 2003. – 376 с.
11. Франкл В. Коллективные неврозы наших дней: [electronic sources]: [http://www.krotov.org/library/f/frankl/koll\\_nevr.html](http://www.krotov.org/library/f/frankl/koll_nevr.html)
12. Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1990. – 269 с.
13. Чудновский В.Э. Психологические составляющие оптимального смысла жизни // Вопросы психологии. – 2003. – №3. – С.3–14.
14. Czlowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii I logoterapii. – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1987. – 338 s.
15. Maddi S., Khoshaba D. Hardiness and Mental Health. Journal of Personality Assessment. – 1994. – Oct, vol.63 (n.2). – P. 265–274.
16. Popielski K. Noetyczny Wymiar Osobowosci. Psychologiczna Analiza Poczucia Sensu Zycia. – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994. – 444 s.

**GENERAL CONCEPTIONS OF PSYCHOLOGICAL  
DETERMINANTS OF THE EXISTENTIAL FRUSTRATION IN  
MODERN PSYCHOLOGY**

**Anna Vovk**

*L'viv Ivan Franko National University, Doroshenko Str., 41, L'viv, 79000, Ukraine,  
gothigh@gothic.com.ua*

There are the consideration and comparison of modern integral psychological conceptions of determinants of finding and loss of meaning in life. Psychological determinants of existential frustration are divided into two basic groups: essential personality features and peculiarities of value orientation of a personality. The theoretical generalization of the author's empirical investigation of the psychological determinants of the existential frustration is given.

*Key words: existential frustration, life sense, essential personality features, value orientation of a personality.*

*Стаття надійшла до редколегії 10.12.2004  
Прийнята до друку 24.09.2005*

УДК 615.851

## ПЕРЦЕПТИВНИЙ КОМПОНЕНТ СТОСУНКУ “ПСИХОТЕРАПЕВТ – КЛІЄНТ”

**Каріна Шамлян**

*Національний лісотехнічний університет України, вул. Ген. Чупринки, 103,  
Львів, 79057, Україна*

Порушено проблему взаємного сприйняття психотерапевта і клієнта у глибинному психотерапевтичному процесі. Розглянуто особливості сприйняття і подання соціально-перцептивної інформації у двох напрямках: „психотерапевт – клієнт” і „клієнт – психотерапевт”. Проаналізовано значення десяти каналів соціальної перцепції у психотерапевтичному процесі.

*Ключові слова: соціальна перцепція, психотерапевт, клієнт, реципієнт, комунікатор, зворотний зв'язок.*

Спілкування психотерапевта і клієнта постає основним засобом проникнення у внутрішній світ людини та розуміння його суб'єктивного змісту, від чого у цілому залежить успіх психотерапії. У цій роботі ми робимо спробу подивитися на психотерапевтичний процес з точки зору звичних для соціальної психології схем, тобто поєднати те, що традиційно не поєднувалося. На жаль, соціально-психологічні, та й взагалі психологічні дослідження, досі залишаються поза увагою глибинної психотерапії.

Будь-яке спілкування містить три компоненти: комунікативний (передача інформації), інтерактивний (взаємодія), перцептивний (взаємосприйняття). Останній полягає у сприйнятті, розумінні та оціненні партнерами один одного. Перцептивний компонент охоплює також сприйняття, розуміння й оцінення людиною самої себе та очікування її стосовно інших. Отже, процеси комунікації супроводжуються постійними перцептивними діями тих, хто спілкується.

Предметом нашого інтересу є особливості перцептивного компоненту у досить специфічному спілкуванні між психотерапевтом та клієнтом у психодинамічній терапії, коли психотерапевт здебільшого виступає в ролі „нейтрального дзеркала”.

Згідно з Л. Петровською, перцептивні утворення людини стосовно себе та інших формуються такими шляхами. Сприйняття людиною самої себе відбувається шляхом порівняння себе з іншими людьми; шляхом сприйняття себе іншими; за результатами власної діяльності; шляхом спостереження власних внутрішніх станів та безпосереднього сприйняття власного зовнішнього вигляду. Аналогічно ві-

дбується сприйняття людиною іншої людини: шляхом порівняння із собою; сприйняття людини іншими; сприйняття результатів її діяльності; за експлікацією нею своїх внутрішніх станів; шляхом безпосереднього сприйняття зовнішнього вигляду іншої людини [6, с. 20–23].

Ми ставили за мету проаналізувати значення кожного з цих перцептивних каналів у психотерапевтичному процесі, розглядаючи і психотерапевта, і клієнта як суб'єктів сприйняття та самосприйняття.

Заповненість кожного перцептивного каналу залежить від кількісних та якісних характеристик зворотного зв'язку, який обидва партнери одержують один від одного. Зворотний зв'язок – це інформація, що поширюється від об'єкта впливу, сприймається носієм впливу і містить у собі характеристику результатів цього впливу. За А. Бодальовим, зворотний зв'язок, як одержання індивідом інформації про результати його власних дій, є однією з необхідних умов взаємодії між людьми [1].

Суб'єкт впливу, він же одержувач зворотного зв'язку, називається реципієнтом; об'єкт впливу, джерело зворотного зв'язку, – комунікатором.

Зворотний зв'язок буває навмисним, що свідомо подається комунікатором, і ненавмисним, мимовільним для комунікатора. У випадку навмисного зворотного зв'язку ініціатива належить комунікаторові. Зазвичай у спілкуванні навмисного зворотного зв'язку явно бракує, оскільки комунікатор має чимало причин його не подавати, особливо коли ця інформація є неприємною для реципієнта. Ненавмисний зворотний зв'язок реципієнт отримує, простежуючи ті чи інші аспекти поведінки комунікатора, які комунікатор може не контролювати. Найбільш доступним у повсякденному спілкуванні виявляється ненавмисний зворотний зв'язок, що значною мірою залежить від спостережливості реципієнта: досить реципієнтові поцікавитися результатом свого впливу на партнера і „зчитати” цю інформацію з виразу обличчя, інтонації голосу, з різних деталей поведінки.

Застосовуючи цей принцип до умов психотерапевтичного процесу, ми пропонуємо схему аналізу взаємного сприйняття обидвох його учасників. З одного боку, психотерапевт є реципієнтом (суб'єктом впливу та одержувачем зворотного зв'язку від клієнта), а клієнт – комунікатором. З іншого боку, реципієнтом є клієнт, а комунікатором – психотерапевт.

Джерела соціальної перцепції у першому випадку виглядатимуть таким чином. Сприйняття психотерапевтом свого клієнта відбувається шляхом порівняння із собою; шляхом отримання повідомлень про сприйняття клієнта іншими людьми; сприйняття результатів його діяльності; шляхом експлікації клієнтом своїх внутрішніх станів; шляхом безпосереднього сприйняття зовнішнього вигляду клієнта. Аналогічно, сприйняття клієнтом психотерапевта відбувається шляхом порівняння з собою, шляхом сприйняття цього психотерапевта іншими людьми, шля-

хом оцінки результатів його діяльності, шляхом безпосереднього сприйняття його зовнішності, шляхом отримання повідомлень від психотерапевта, коли він експлікує свої внутрішні стани.

Розглянемо джерела формування перцептивних утворень психотерапевта стосовно клієнта.

Тут слід відзначити, насамперед, специфіку роботи глибинного психотерапевта: він начебто здійснює таке дослідження, яке за своєю суттю нагадує герменевтичне. „Психотерапія як герменевтика прагне розуміння образів стосунків, що їх індивіди, але також групи та інституції, носять у своїх головах і керуються ними у своїх вчинках” [3, с. 23]. Аналіз стосунків постає необхідною частиною роботи будь-якого глибинного психотерапевта, незалежно від його теоретичних позицій. Зазвичай на першому плані перебувають стосунки клієнта „до самого себе”, до інших – найближчих та найзначущих в його життєвій історії людей.

Психотерапевт повинен постійно намагатися усвідомлювати внутрішній потік переживань клієнта, який передається по четвертому та п'ятому перцептивних каналах – сприйняття клієнта через експлікацію (проговорювання у голос) своїх внутрішніх станів та безпосереднє сприйняття його зовнішнього вигляду. Щоб довідатися про висловлювання клієнта, психотерапевт вдається до різноманітних засобів: від первинного інтерв'ю, створення рамок сетінгу до застосування технік, специфічних для кожного методу, і, звичайно, визнаного всіма психоаналітиками мовчання.

Важливим є не тільки сприйняття змістовного наповнення даного каналу (про що?), а й причини сказаного (чому?) та його динамічні характеристики (як?): кількість та швидкість сказаного, паузи, афекти, манера говорити.

У цьому разі велику роль відіграє ненавмисний невербальний зворотний зв'язок. Невербальний зв'язок щиріший, ніж мовний: він менше контролюється свідомістю. За допомогою слів людині легше приховати свої правдиві думки, проте потрібні великі зусилля, щоб зробити те ж саме з мімікою, жестами, інтонацією. Уважний психотерапевт уміє „зчитувати” цю інформацію з обличчя, пози, жестів, міміки, тембру голосу, інтонації комунікатора.

Найчастіша помилка недосвідчених психотерапевтів полягає у тому, що вони надмірно захоплюються змістом того, що промовляється у голос, втрачаючи з виду інші важливі речі, які відбуваються під час сеансу. Водночас ті психотерапевти, які цю помилку вже змогли зрозуміти, впадають в іншу крайність – взагалі не звертають уваги на зміст. Для досвідчених психотерапевтів стає зрозумілим, що явний зміст розмови є лише однією з важливих її деталей. Основною цінністю будь-якого спілкування, особливо психотерапевтичного, постає його смисл.

Інше перцептивне джерело – безпосереднє сприйняття зовнішності комунікатора. Сприйняттю зовнішнього вигляду як свого, так і інших людей, присвячено найбільше емпіричних досліджень у галузі соціальної перцепції (А. Бодальов,

Б.Єремєєв). Експерименти, які вже стали хрестоматійними, добре ілюструють вплив зовнішності на сприйняття: привабливішій людині за інших однакових умов приписували і вищий інтелект, і кращий соціальний статус у групі, і вищий рівень вихованості, а також оптимістичніше прогнозували подальший розвиток

А чи підлягає сприйняття зовнішності клієнта психотерапевтом загальним закономірностям, що характерні для більшості людей? Можна припустити, що не дуже. Професійні знання та досвід можуть заважати природній невимушеності сприйняття іншої людини: у привабливій, яскравій зовнішності фахівець може побачити прояв захисних механізмів істеричної людини, у підтягнутій, аскетичній зовнішності – захисні механізми obsесивно-компульсивної особистості. Без сумніву, зовнішній вигляд, вираз обличчя, манера триматися та одяг клієнта дає величезну інформацію психотерапевтові про психічну організацію та актуальні переживання клієнта. Будь-які зміни в його зовнішньому вигляді (наприклад, у зачісці, кольоровій гамі) пильно контролюються психотерапевтом, оскільки постають індикаторами внутрішніх змін.

Наступне джерело – сприймання клієнта за результатами його діяльності. Передусім під діяльністю тут слід розуміти „роботу” клієнта у психотерапевтичному процесі. Щодо професійної діяльності, то психотерапевт про неї, зазвичай, нічого не знає, крім того, що розповідає сам клієнт, а це – розглянуте нами вище четверте джерело соціальної перцепції. Психотерапевтичний прогрес або регрес клієнта терапевт може сприймати як якість своєї роботи. Тут може бути багато і задоволення, і розчарувань, і смутку, якщо клієнт поводить себе не так, як очікував психотерапевт. З іншого боку, зміни у внутрішньому світі клієнта мають діагностичне значення і стають основою для подальшого психотерапевтичного пошуку.

Сприймання іншого шляхом порівняння з собою передбачає використання свого „Я”, життєвого досвіду як деякого еталону, базових знань, відштовхуючись від яких можна оцінювати оточуючих та будувати з ними стосунки.

У психотерапевтичному спілкуванні цей канал має специфічні особливості: використовуючи мову психоаналізу, цей канал може заповнюватися контрпереносними реакціями. Найчастіше психотерапевт або позасвідомо ідентифікує себе з клієнтом, або реагує на нього як на значущу особу із своєї власної життєвої історії. Нерозпізнавання власних контрпереносних переживань призводить до спотворення реального образу клієнта і хибного розуміння своєї ролі у психотерапевтичному процесі. Недооцінка своїх нарцисичних, мазохистичних, агресивних установок заводить лікування у безвихідь.

І останнє джерело формування уявлень терапевта стосовно клієнта – отримання інформації про нього від інших людей – виходить за рамки індивідуального сетінгу. Єдине, що тут може бути, це представлення своєї роботи на інтер- та су-

первізях, де свої уявлення про психотерапевтичний процес начебто віддзеркалюються колегами.

Тепер розглянемо особливості сприймання клієнтом свого терапевта.

Перш за все психотерапевт – це та людина, з якою пов'язуються надії на одуження. Достатньо уявити стан людини, яка вирішує розпочати психотерапію, щоб зрозуміти, якою важливою фігурою постає для неї психотерапевт. Він стає об'єктом реакцій перенесення, які завжди мають місце в сильних емоційних стосунках. Клієнт зміщає та проєктує свої почуття, бажання, думки, поведінкові прояви, які переживалися у дитинстві по відношенню до значущих осіб, на психотерапевта, оскільки перебуває з останнім у дуже важливих стосунках на даний час.

Реакції перенесення підсилюються анонімною та нейтральною позицією психотерапевта, який прагне залишатися максимально нерозкритим для клієнта. Він виступає в ролі „екрану”, куди клієнт проєктує свої переживання, почуття, спогади, стосунки, думки, бажання. Мовчання психотерапевта само по собі може бути дуже сильним міжособистісним тиском.

Отже, психотерапевт зацікавленій в обмеженому поданні зворотного зв'язку по всіх перцептивних каналах. В ортодоксальному психоаналізі клієнт навіть не має можливості бачити психотерапевта під час сеансу. Проте все ж таки якусь мінімальну інформацію клієнти отримують про нього: від тих, хто їм порадив звернутися або скерував на терапію, офіційна інформація про психотерапевта та його діяльність, зовнішній вигляд, обстановка кабінету, висловлювання психотерапевта під час сеансу, невербальні засоби комунікації. Кожне слово, кожен жест містять у тій чи іншій мірі елементи саморозкриття. Досвідчені психотерапевти знають, як пильно стежать клієнти за цими проявами. За ці враження чіпляються фантазії клієнта щодо образу свого терапевта і „пишними барвами розквітають” переносні реакції.

Він також оцінює психотерапевта за результатами його діяльності. Для клієнта найважливішим критерієм цієї діяльності виступають зрушення, які він відчуває під впливом психотерапії. Звичайно, що на початку очікування стосовно психотерапевта досить високі. Згодом, якщо здається, що не відбувається ніяких змін, або вони відбуваються, проте не так швидко, як хотілося б, або стає нудно чи взагалі ще гірше, то цілком природно виникають сумніви щодо професіоналізму психотерапевта та корисності психотерапії взагалі. З іншого боку, відомо, що незадоволеність, критика психотерапевта, психоаналітичної процедури часто буває опором, тобто страхом перед усвідомленням глибинних проблем.

А як сприймає клієнт самого себе у психотерапевтичному процесі? Джерела самосприйняття виглядатимуть так: сприйняття себе шляхом порівняння себе із психотерапевтом, шляхом сприйняття себе психотерапевтом, шляхом оцінки результатів своєї діяльності (успішності у психотерапії), шляхом спостереження власних внутрішніх станів, шляхом безпосереднього сприйняття своєї зовнішності.

Процес співставлення (ідентифікації) себе з іншими дає можливість використовувати іншого як деяку модель самого себе, модель, зручну для аналізу та самопізнання. Слова класика про те, що „людина як у дзеркало дивиться в іншу людину”, і про те, що тільки ставлючись до іншого як до себе подібного, суб’єкт починає ставитися до самого себе як до людини, дуже точно відображають те, що відбувається у психотерапевтичному процесі між обома його учасниками. Як вже зазначалося вище, психотерапевт дає про себе мінімум інформації.

Друге джерело становлення уявлень клієнта про самого себе – на основі того, як його сприймає психотерапевт. Тут клієнт особливо зацікавлений в отриманні зворотного зв’язку від психотерапевта стосовно себе, своїх фантазій, асоціацій, поведінки тощо.

Третій та четвертий канали самосприйняття дуже пов’язані між собою. У спостереженні власних внутрішніх станів постає суть „роботи” клієнта під час сетінгу. Здатність до відстежування, аналізування і розуміння своїх емоцій та почуттів не є характерною для більшості людей. Крім того, у реальному житті до усвідомлення необхідності у цьому людина рідко приходить. Ці здібності розвиваються під час психотерапії, вони виступають і в ролі засобу, і в ролі основи, і в ролі результату психотерапевтичного процесу.

Завдання психотерапевта давати навмисний зворотний зв’язок. Психотерапевт працює ніби перекладачем матеріалу, який подає клієнт. І тут виявляється особливий аспект герменевтичної роботи у психотерапії. Висловлювання клієнта вплітаються у розуміння, інтерпретації терапевта, і це знову ж такі впливає на висловлювання клієнта. Таким чином, герменевтичній роботі притаманний певний колообіг.

Сприйняття психотерапевтом самого себе відбувається шляхом порівняння себе з клієнтом; шляхом отримання повідомлень про сприйняття себе клієнтом; через результати своєї діяльності; шляхом спостереження власних внутрішніх станів; шляхом безпосереднього сприйняття своєї зовнішності.

Перше джерело, як вже вказувалося, пов’язане з контрпереносними реакціями. За другим каналом, психотерапевт отримує інтенсивний зворотний зв’язок – і позитивний, і негативний, оскільки він пов’язаний з сильними переносними реакціями.

Розглянемо на початку труднощі, які виникають під час подання і сприйняття негативного та позитивного зворотного зв’язку в реальному спілкуванні. Якщо навмисний зворотний зв’язок негативний, то причин, щоб його припинити, є дуже багато. Добре відомо, як складно буває сказати людині, що вона не права, і не погіршити з нею стосунки. Життя наповнено багатьма такими ситуаціями асиметрії, коли „слабкому” доводиться стримувати зворотний зв’язок, пам’ятаючи про можливі санкції з боку „сильного”.

Серйозні обмеження у поданні негативного зворотного зв'язку спричиняють також і соціокультурні чинники. Правила етикету сучасного європейця вимагають стриманості у висловлюванні своїх думок і оцінок щодо співрозмовника. Навіть вважається, що дорослим людям взагалі не можна робити ніяких зауважень. Будь-які зауваження, наполегливі запитання, голосні розмірковування про одяг, сімейний стан, бюджет співрозмовника вважаються вкрай нетактовними. Труднощі у поданні навмисного негативного зворотного зв'язку пов'язані також з тим, що повідомлення негативної інформації супроводжується певним психологічним напруженням, якого люди зазвичай прагнуть уникати.

Якщо труднощі подання негативної інформації природні, то дещо несподіваним може виявитися те, що подання позитивного зворотного зв'язку також є серйозною проблемою. Про складність прояву позитивних почуттів зазначається у психологічній літературі. Найчастіше, за стриманістю позитивних почуттів прихований страх втратити почуття власної гідності, якщо цими відвертими позитивними проявами знехтують, відмовляються від них. У інших ситуаціях причиною стриманості може бути небажання виглядати підлабузником або страх, що надмірна похвала може погано вплинути на людину. Соціально-психологічні тренінги, які ми проводили серед студентів і викладачів вищих навчальних закладів, виявили, що більшість учасників не вміють ні робити компліменти, ні адекватно їх сприймати.

У психотерапевтичному процесі створюються специфічні умови для подолання цих психологічних бар'єрів. Клієнтові стають доступними для усвідомлення та відреагування переживання, які довгий час були затиснутими у глибокому несвідомому.

Джерело сприйняття психотерапевта самого себе за результатами власної діяльності тісно пов'язане з тими зрушеннями, які спостерігаються у клієнта в результаті психотерапії. Зміни у поведінці клієнта свідчать, зокрема, про якість професійної діяльності психотерапевта і, звичайно, впливають на його самооцінку.

Нарешті спостереження, усвідомлення своїх почуттів, думок, бажань під час проведення сетінгу є однією з найважливіших професійних функцій психотерапевта.

Отже, ми спробували розглянути перцептивні процеси і з позиції психотерапевта, і з позиції клієнта. Запропонована схема аналізу дала змогу диференціювати „навантаженість” різних соціально-перцептивних каналів у їхній взаємодії.

Ми розглянули формально-процесуальний бік питання. Якщо дивитися на проблему глибше, то уявлення людини про себе, про інших постають ядром її внутрішнього суб'єктивного світу, або, як прийнято зараз, її “внутрішньої психологічної карти”. Саме ця суб'єктивність знаходиться у центрі уваги глибинної психотерапії, що і складає її найголовнішу відмінність від інших психотерапевтичних

методів. Це потребує постійної уваги до внутрішнього потоку переживань клієнта і, водночас, розуміння того, що найголовнішим інструментом психотерапевта є його власна суб'єктивність.

1. Бодалев А. А. Личность и общение. – М.: Педагогика, 1983. – 271 с.
2. Бьюдженталь Дж. Искусство психотерапевта. – СПб.: Питер, 2001. – 304 с.
3. Мак-Вильямс Н. Психодинамическая диагностика: понимание структуры личности в психоаналитическом процессе. – М.: Класс, 1998. – 480 с.
4. Приц А., Тойфельгарт Г. Психотерапія – наука про суб'єктивне // Психотерапія – нова наука про людину. – Львів: Електрон, 1998. – С. 7 – 25.
5. Психотерапия: учебник / Под ред. Б. Д. Карвасарского. – СПб.: Питер, 2002. – 672 с.
6. Петровская Л. А. Компетентность в общении. – М.: МГУ, 1989. – 216 с.

**A COMPONENT OF PERCEPTION IN THE RELATION "A  
PSYCHOTHERAPIST – A CLIENT"**

**Karina Shamlian**

*Ukrainian National University of Forestry and Wood Technology,  
Gen. Chuprynka Str., 103, L'viv, 79057, Ukraine*

This article is devoted to a problem of mutual perception of a psychotherapist and a client in the process of psychotherapy. Features of capture and submission of social – perceptive information in two directions "a psychotherapist – a client" and "a client – a psychotherapist " are considered. The meaning of ten ways of social perception in the process of psychotherapy is analysed.

*Key words: perception component, psychotherapist, client, recipient, communicator, back connection.*

*Стаття надійшла до редколегії 18.12.2004  
Прийнята до друку 24.09.2005*

УДК 159.9: 32 – 05

## СТРУКТУРА ОСОБИСТІСНОЇ ПОТРЕБИ ВЛАДИ

Руслана Карковська

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна, kfpsh@franko.lviv.ua*

Наведені результати теоретичного та емпіричного дослідження структури та особливостей формування потреби влади. Потребу влади розглянуто як квазіпотребу, яка складається з потреби домінування та потреби підпорядкування. Досліджено, які саме базові потреби особистості лежать в основі потреби влади, та які особистісні характеристики впливають на її формування.

*Ключові слова: потреба влади, домінування, підпорядкування, базові потреби особистості.*

Потреба влади – один із центральних рушіїв людської поведінки та найпотужніших чинників, які спрямовують життєдіяльність особистості. Владні стосунки мають місце в сім'ї, в навчанні, у робочому колективі, в суспільно-політичній взаємодії тощо. Особистісна потреба влади часто стає предметом аналізу в процесі психокорекції чи психотерапії. Глибоке розуміння сутності цього мотиваційного утворення необхідне для його чіткого понятійного окреслення, розробки психодіагностичних методик, використання в практичній психології (надання як індивідуальної психологічної допомоги, так і для роботи з групою – аналіз групових процесів та ролей).

Традиційно влада як явище вивчалась у межах філософії, соціології та політології. Тому є недостатньо вивченим психологічний аспект цього явища, зокрема особистісна потреба влади. Дослідженням останньої займалися такі вчені, як А.Адлер, Е. Фромм, К. Горні, Д. Мак-Клеланд та інші. Проте сьогодні в психології мало розроблена понятійна база для опису потреби влади, часто вчені обмежуються лише теоретичним вивченням цієї проблеми.

Метою нашої статті є представлення результатів теоретичного та практичного дослідження структури особистісної потреби влади.

Перш ніж перейти до опису потреби влади, дамо визначення самого поняття „влада”. Влада – це здатність суб'єкта реалізувати свою волю, впливаючи на об'єкт, шляхом цілеспрямованого використання своїх ресурсів.

Говорячи про владу як „здатність”, маємо на увазі, що влада може існувати без актуалізації (латентна влада), хоча базується вона на попередньому здійсненні, бо нереалізований потенціал не є владою, за В. Ледяєвим [7].

Суб'єкт влади реалізує свою волю через вплив, проте не кожен вплив можна трактувати як прояв влади. Вплив, який характеризує владу є цілеспрямованим та передбачає обмеження права об'єкта відповідати на цей вплив.

Влада – це завжди „влада над кимось”, „влада зробити щось” буде лише можливістю [2].

Як зазначає Є. Вятр, у владних відносинах беруть участь не менше двох партнерів, причому партнерами можуть бути як окремі індивіди, так і групи індивідів [2].

Ресурсами влади можуть бути авторитет, гроші, статус, сила, інформація тощо.

Першим поставив питання влади в центрі своєї теорії А. Адлер. На його думку, кожна людина прагне досконалості. В умовах сучасної культури ця потреба конкретизується в прагненні до особистої влади. Риси прагнення до панування, честолюбство й прагнення до влади над іншими разом зі всіма супроводжуваними їх явищами не є вродженими й незалежними, вони прищеплюються дітям з раннього віку. Дитина сприймає їх, виростаючи в середовищі, пронизаному стосунками „домінування-підпорядкування”. За А. Адлером, невроз є наслідком, логічним розвитком особистості, життєвий шлях якої супроводжується боротьбою за особисту владу чи зневірою у можливість досягнути її шляхом суспільно корисної діяльності [1].

К. Горні вважає особистісне прагнення до влади наслідком неврозу. Це прагнення служить захистом від безпомічності та небезпеки виглядати жалюгідно. Воно може виявлятися у тенденції до приниження інших, заздрощах. Часто певні внутрішні нахили виявляються в дружніх стосунках, соціально прийнятних, за якими ховається прагнення маніпулювати іншими.

К. Горні вважає, що нормальне переживання влади виникає, як наслідок реалізації сили, в якій особа має перевагу над іншими, а невротичне прагнення влади є наслідком слабкості [3, 4].

А. Кемпінські розглядає владу з точки зору подолання системою ентропії, тобто збереження життя як окремого організму, так і виду. Згідно з поглядами вченого, влада над довкіллям є джерелом задоволення, а її відсутність – джерелом негативних переживань. Чужий світ збуджує в людини страх й агресію, прагнення від нього втекти. У всіх керуючих системах існує взаємозв'язок між тим, хто керує, і тим, хто підпорядковується, – один без одного існувати не можуть [6].

Е. Фромм у роботі „Втеча від свободи” розглядає прагнення індивіда до влади як втечу від самотності. Це виявляється у формі садизму чи мазохізму. На думку Е. Фромма, мазохісти в соціальному плані шукають підкорення, стараючись відчувати себе частиною чогось цілого, певної політичної організації, релігійної конфесії чи іншої групи. Такий зв'язок відрізняється від природного відчуття приналежності, бо стирає власне психічне Я індивіда.

Особистість, яка має садистські нахили, прагне панувати над іншими, відчуваючи власне Я лише за рахунок іншого. Таким чином, в обох випадках спостерігається залежність від іншої особи чи від середовища, на основі чого Е. Фромм стверджує, що садизм і мазохізм мають одну природу (втеча від безпорадності та абсолютної самотності). [9]

Х. Хекгаузен, вивчаючи мотив влади, виділяє два види її використання: інструментальне та неінструментальне. За Х. Хекгаузеном, дія влади завжди є цілеспрямованим використанням мотивів іншої людини через їхнє задоволення чи нанесення їм збитків, незалежно від їх змісту [8].

С. Каверін розглядає потребу влади як квазіпотребу – цінність, яка здатна задовольнити не одну, а певну суму базових потреб. На його думку, потреба влади складається з п'яти базових потреб особистості: потреби свободи, гедоністичних потреб, потреби самоствердження, потреби самовираження та потреби бути особистістю.

Зупинимось детальніше на зв'язку потреби свободи та потреби влади. За С.Каверіним, першою характеристикою психологічного змісту потреби влади є необхідність звільнитись, потреба в збереженні можливостей досягнення гомеостатичної рівноваги й безпеки. Забезпечення безпеки можливе лише у випадку достатньої зворотної інформації, яка дозволяє оцінити ситуацію, визначити джерело можливої загрози чи характер перешкод на шляху до досягнення мети. Звільнитись можна лише двома способами: шляхом відмови від блага або шляхом здобуття контролю над ним. Оскільки відмовитись від засобів життєзабезпечення практично неможливо, то залишається єдиний вихід – взяти контроль в свої руки, заволодіти благом, що й означає захопити владу. Саме в цьому й полягає момент переростання потреби в свободі в потребу влади, що показує їх генетичну спорідненість [5].

На основі викладених поглядів на особистісну потребу влади спробуємо сформулювати основні гіпотези щодо її структури.

Якщо необхідною умовою реалізації влади є присутність двох сторін (суб'єкта й об'єкта), то поняття „потреба влади” також можемо трактувати двояко. Його зміст залежатиме від того, хто буде носієм потреби влади. Для суб'єкта владних відносин „потреба влади” буде означати потребу домінування, а для об'єкта – потребу підпорядкування. Опираючись на погляди Е. Фромма про єдину природу садизму й мазохізму та на твердження А. Кемпінські про взаємозв'язок того, хто керує, та того, хто підпорядковується, можемо спроектувати обидва аспекти потреби влади (домінування та підпорядкування) на одну зі сторін цих відносин. Суб'єкт влади залежний від об'єкта: домінуючи над ним, він одночасно й підпорядковується йому, реалізуючи як потребу домінування, так і потребу підпорядкування. З іншого боку, кожна людина схильна і домінувати, і підпорядковуватись, залежно від обставини та відносин, в яких ці потреби проявляються.

Отже, особистісна потреба влади має два компоненти – потребу домінування та потребу підпорядкування. Цікавим є питання про співвідношення цих компонентів.

Очевидно, що одні люди більшою мірою схильні до домінування, а інші – до підпорядкування. У зв'язку з цим, найчастіше в психології домінування та підпорядкування розглядаються як два полюси континууму. Але, з погляду Е. Фромма, між ними буде прямий зв'язок: чим вищою в особистості буде потреба домінування, тим більше ця особистість залежатиме від об'єкта влади. Таку суперечність пояснює врахування двох існуючих типів прагнення влади. К. Горні їх називає нормальним (як наслідок сили й компетентності) та невротичним (наслідок слабкості та беззахисності) прагненням влади; Х. Хекгаузен, виділяє інструментальний (влада як засіб) та неінструментальний (влада як мета) види використання влади. За запропонованими критеріями виділення видів використання влади, бачимо, що описане Е. Фроммом прагнення до влади є невротичним. На основі цього можна припустити, що за умов нормального використання влади між потребою домінування та потребою підпорядкування існує обернений зв'язок, а при невротичному використанні влади – прямий.

Отже, першою гіпотезою нашого дослідження буде припущення про те, що особистісна потреба влади складається з двох компонентів – потреби домінування та потреби підпорядкування, між якими, за нормального використання влади, спостерігається обернений зв'язок, а за невротичного – прямий.

За С. Каверінім, потреба влади є квазіпотребою. На нашу думку, її складові також можна вважати квазіпотребами, оскільки ані потреба домінування, ані потреба підпорядкування не є базовими потребами. Тому наступним перед нами постає питання щодо базових потреб особистості, на основі яких формується потреба влади. При розгляді цього питання ми будемо спиратись на класифікацію базових потреб А. Маслоу.

На нашу думку, описаний С. Каверінім механізм переростання потреби свободи в потребу влади за змістом більшою мірою відображає механізм особистісного переростання потреби безпеки в потребу влади. Потреба свободи не зводиться до „збереження можливостей прийняття мір після досягнення гомеостатичної рівноваги і безпеки”. Свобода, даючи особистості можливість здійснення вибору, прийняття на себе відповідальності, часто пов'язана з невизначеністю, непередбачуваністю подій. Потреба безпеки, навпаки, включає в себе прагнення до стабільності, визначеності, відсутності загрожуючих сил тощо. Якщо в основі потреби влади лежить потреба безпеки, то домінування даватиме особистості можливість контролювати („захопити”) зовнішні обставини, а підпорядкування даватиме бажаний захист та визначення.

За А. Маслоу, певні типи невротичних дорослих людей мотивовані пошуком безпеки. Тому можемо припустити, що за умови переростання потреби безпеки

ки в потребу влади особистість сприймає останню як мету ( влада заради влади). [10]

Реалізація потреби влади, буде розширювати межі свободи за умови, якщо особистість трактуватиме владу лише як засіб досягнення вищих цілей. Досягнення вищих цілей є для особистості шляхом до самоповаги та самореалізації. Влада дає особистості необхідні для самоповаги впевненість та почуття значущості в довкіллі, а також ресурси для досягнення цілей, в яких особистість самореалізується.

Таким чином, можемо зробити припущення, що чим нижче потреба (згідно з ієрархією базових потреб за А. Маслоу) лежатиме в основі особистісної потреби влади, тим вищою буде ймовірність формування невротичного прагнення до влади.

З метою перевірки висунутих припущень нами було проведено емпіричне дослідження.

В процесі дослідження використано такі методики:

- методика діагностики міжособистісних стосунків Т. Лірі, яка складається зі 128 питань, що формуються в такі шкали: домінантність (за низького рівня вираженості проявляється як лідерство), незалежність (за високого рівня вираженості проявляється як егоїстичність), агресивність, підозрюваність, підкорюваність, залежність, схильність до компромісу, альтруїстичність (схильність допомагати іншим, свідомо не пов'язана з власними інтересами особистості).
- шкали установок особистості на свободу та на владу (за змістом така шкала відповідає установці на домінування) з методики психодіагностики соціально-психологічних установок особистості в мотиваційно-потребнісній сфері О. Потьомкіної;
- анкета „Піраміда Маслоу”, яка містить 20 тверджень, кожне з яких необхідно оцінити за п'ятибальною шкалою залежно від рівня відповідності точці зору досліджуваного. Результати оцінюються за чотирма шкалами: потреба безпеки, потреба приналежності, потреба самоповаги та потреба самоактуалізації.

В процесі статистичного опрацювання даних було використано:

- коефіцієнт рангової кореляції  $r_s$  Спірмена;
- двофакторний дисперсійний аналіз.

Групу досліджуваних склали 236 студентів вищих навчальних закладів міста Львова віком від 17 до 22 років. Серед досліджуваних 125 осіб чоловічої статі та 111 осіб жіночої статі.

В результаті факторного аналізу отриманих емпіричних даних було виокремлено такі фактори:

І фактор – „потреба підпорядкування” – формують такі особистісні характеристики, як залежність, компромісність та альтруїзм. Достатньо наближеним до цього фактора є показник за шкалою підпорядкованості. Спостерігається статистично значущий прямий кореляційний зв'язок між рівнем підпорядкованості та усіма характеристиками, які формують цей фактор. На підставі цього можемо вра-

ховувати підпорядкованість як особистісну характеристику, що є складовою цього фактора.

II фактор - „*ворожість*” – формується агресивністю та підозрюваністю.

III фактор – „*спрямованість на свободу*”. При інтерпретації даних необхідно врахувати, що в межах цього фактора яскравіше, порівняно з показниками інших шкал, виражені потреби особистості в самоповазі та самоактуалізації. Виявлено тенденцію до прямого кореляційного зв'язку між спрямованістю на свободу та потребою самоповаги особистості ( $r_{\text{емп.}} = 0,165$ ;  $r_{\text{крт.}} = 0,14$  при  $p \geq 0,05$ ,  $r_{\text{крт.}} = 0,182$  при  $p \geq 0,01$ ).

IV фактор – „*потреба домінування*” – його складовими є такі особистісні характеристики, як установка на владу (домінування) та домінантність (шкала за методикою Лірі).

V фактор – „*потреба безпеки*”.

Статистично значущими є показники, які засвідчують наявність прямого кореляційного зв'язку між рівнем незалежності (егоїстичності) особистості та складовими II і IV факторів. На основі цього незалежність можна вважати певною „об'єднуючою ланкою”, через яку здійснюється взаємодія факторів „*ворожість*” та „*домінування*”. Таким чином, особистість, схильна до домінування з підвищеним рівнем агресивності та підозрюваності, буде егоїстичною – намагатиметься бути над усіма, але одночасно осторонь від інших, з певною мірою зверхності та відчуженості.

В групі досліджуваних виявлено прямий кореляційний зв'язок між потребою безпеки та показниками шкал, які сформували фактор „*потреба підпорядкування*”: підпорядкованість ( $r_{\text{емп.}} = 0,191$ ;  $r_{\text{крт.}} = 0,14$  при  $p \geq 0,05$ ,  $r_{\text{крт.}} = 0,182$  при  $p \geq 0,01$ ), залежність ( $r_{\text{емп.}} = 0,255$ ;  $r_{\text{крт.}} = 0,14$  при  $p \geq 0,05$ ,  $r_{\text{крт.}} = 0,182$  при  $p \geq 0,01$ ), схильність до компромісу ( $r_{\text{емп.}} = 0,202$ ;  $r_{\text{крт.}} = 0,14$  при  $p \geq 0,05$ ,  $r_{\text{крт.}} = 0,182$  при  $p \geq 0,01$ ), альтруїстичність ( $r_{\text{емп.}} = 0,1147$ ;  $r_{\text{крт.}} = 0,14$  при  $p \geq 0,05$ ,  $r_{\text{крт.}} = 0,182$  при  $p \geq 0,01$ ). На основі цього можемо припустити, що в основі такої квазіпотреби, як потреба підпорядкування лежить базова потреба безпеки.

Припускаємо, що в основі „*потреби домінування*” лежать особистісні потреби самоповаги та самоактуалізації, оскільки спостерігається прямий кореляційний зв'язок між потребою самоповаги й домінантністю ( $r_{\text{емп.}} = 0,205$ ;  $r_{\text{крт.}} = 0,14$  при  $p \geq 0,05$ ,  $r_{\text{крт.}} = 0,182$  при  $p \geq 0,01$ ); потребою самоповаги й незалежністю ( $r_{\text{емп.}} = 0,226$ ;  $r_{\text{крт.}} = 0,14$  при  $p \geq 0,05$ ,  $r_{\text{крт.}} = 0,182$  при  $p \geq 0,01$ ); тенденція до прямого кореляційного зв'язку між потребою самоактуалізації та домінантністю особистості ( $r_{\text{емп.}} = 0,158$ ;  $r_{\text{крт.}} = 0,14$  при  $p \geq 0,05$ ,  $r_{\text{крт.}} = 0,182$  при  $p \geq 0,01$ ). Вище ми говорили, що ці потреби прямо пов'язані з фактором особистісної спрямованості на свободу. Виявлено також тенденцію до прямого кореляційного зв'язку між особистісною спрямованістю на свободу та домінантністю. Факторний аналіз засвідчує, що при високому рівні „*потреби домінування*” (IV фактор) та

„спрямованості на свободу” (III фактор) особистість характеризуватиметься високим рівнем схильності до компромісу та альтруїстичності. Ці результати відповідають описаному вище використанню влади, при якому останню особистість трактує як засіб, джерело отримання додаткових ресурсів, які розширюють межі її свободи.

З іншого боку, в цій групі досліджуваних виявлено прямиї кореляційний зв'язок між показниками шкал, які складають фактор „ворожість” (агресивність, підозрюваність) та показниками, які формують і фактор „потреба домінування”, і фактор „потреба підпорядкування” (див. табл. 1).

Таблиця 1.

Результати кореляційного аналізу отриманих емпіричних даних  
( $r_s$  крит. = 0,14 при  $p \geq 0,05$ ,  $r_s$  крит. = 0,182 при  $p \geq 0,01$ )

шкали	агресивність	підозрюваність
підпорядкованість	0,168	0,329
залежність	0,365	0,384
схильність до компромісу	-	0,108
альтруїстичність	-	0,204
спрямованість на владу	0,16	-
домінантність	0,445	0,239
незалежність	0,577	0,375

За отриманими результатами, чим вищим буде рівень агресивності та підозрюваності особистості, тим нижчою буде її спрямованість на свободу та потреба самоактуалізації (див. рис. 1.).

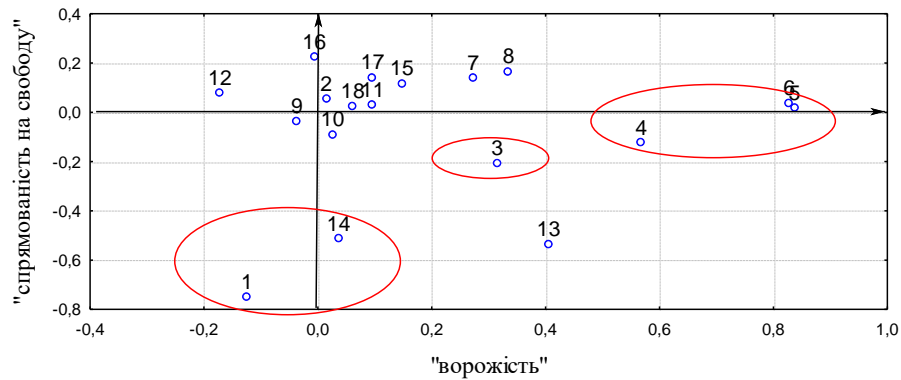


Рис. 1. Результати факторного аналізу: взаємодія факторів „ворожість” та „спрямованість на свободу”.

1 – спрямованість на свободу, 2 – спрямованість на владу, 3 – доміантність, 4 – незалежність, 5 – агресивність, 6 – підозрюваність, 7 – підпорядкованість, 8 – залежність, 9 – схильність до компромісу, 10 – альтруїстичність, 11 – потреба безпеки, 12 – потреба приналежності, 13 – потреба самоповаги, 14 – потреба самоактуалізації, 15 – цілісність політичної орієнтації, 16 – ціннісні орієнтації, 17 – декларована політична позиція, 18 – шкала інтегрованості (проективна методика)

Отже, при високому рівні „ворожості” підвищуватиметься рівень особистісної потреби влади та знижуватиметься спрямованість особистості на свободу. Ці результати ілюструють неінструментальне використання влади (влада як мета), про яке йшлося в теоретичній частині дослідження.

Згідно з отриманими результатами аналізу взаємодії факторів, при високому рівні „потреби підпорядкування” та низькому рівні „спрямованості на свободу” буде спостерігатись низький рівень особистісних потреб самоповаги і самоактуалізації та прямий кореляційний зв’язок між потребою безпеки, агресивністю, підозрюваністю та потребою приналежності (див. рис.2.).

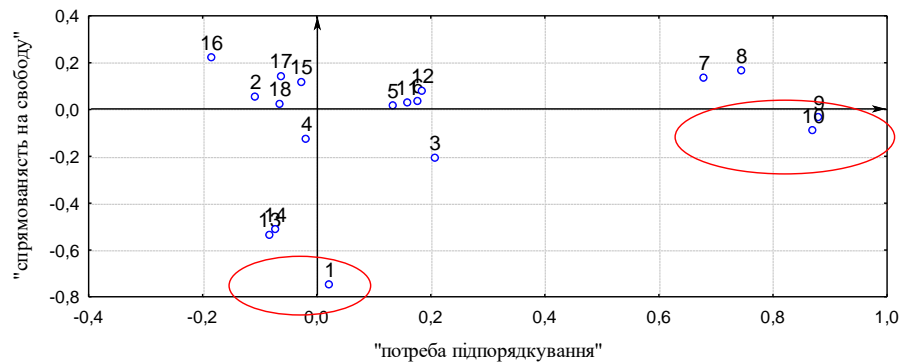


Рис. 2. Результати факторного аналізу: взаємодія факторів: „потреба підпорядкування” та „спрямованість на свободу”.

1 – спрямованість на свободу, 2 – спрямованість на владу, 3 – доміантність, 4 – незалежність, 5 – агресивність, 6 – підозрюваність, 7 – підпорядкованість, 8 – залежність, 9 – схильність до компромісу, 10 – альтруїстичність, 11 – потреба безпеки, 12 – потреба приналежності, 13 – потреба самоповаги, 14 – потреба самоактуалізації, 15 – цілісність політичної орієнтації, 16 – ціннісні орієнтації, 17 – декларована політична позиція, 18 – шкала інтегрованості (проективна методика)

Таким чином, результати дослідження, отримані в цій групі підтверджують висунуте припущення про зв’язок потреби влади з базовими потребами особистості.

В групі студентів, які взяли участь у нашому дослідженні на основі кореляційного аналізу виявлено обернений кореляційний зв’язок ( $r_{\text{смп.}} = -0,3$ ;  $r_{\text{срт.}} = 0,14$  при  $p \geq 0,05$ ,  $r_{\text{срт.}} = 0,182$  при  $p \geq 0,01$ ) між спрямованістю на владу (домінування) та підпорядкованістю (йдеться про показник за шкалою тесту Лірі, а не

про фактор). Це підтверджує думку про те, що одні люди більше схильні до домінування, а інші – до підпорядкування. Проте аналіз особливостей взаємодії виокремлених факторів між собою, дає підстави припускати, що зв'язок між особистісним домінуванням та підпорядкуванням не такий однозначний (див. рис. 3.)

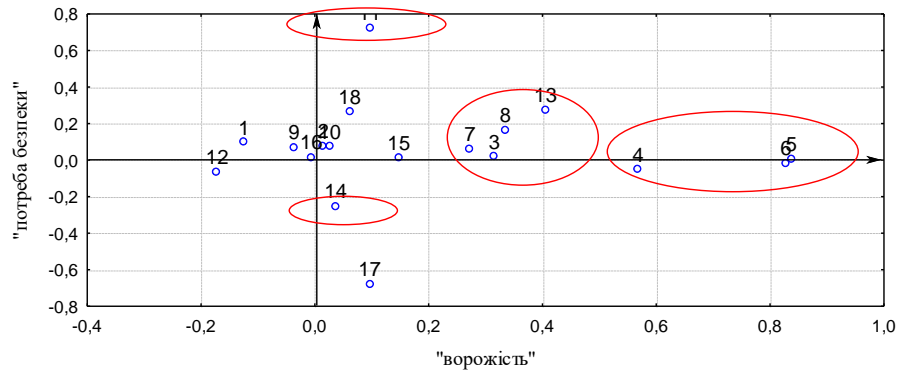


Рис. 3 Результати факторного аналізу: взаємодія факторів: „ворожість” та „потреба безпеки”

1 – спрямованість на свободу, 2 – спрямованість на владу, 3 – домінантність, 4 – незалежність, 5 – агресивність, 6 – підозрюваність, 7 – підпорядкованість, 8 – залежність, 9 – схильність до компромісу, 10 – альтруїстичність, 11 – потреба безпеки, 12 – потреба приналежності, 13 – потреба самоповаги, 14 – потреба самоактуалізації, 15 – цілісність політичної орієнтації, 16 – ціннісні орієнтації, 17 – декларована політична позиція, 18 – шкала інтегрованості (проективна методика)

Як бачимо на рисунку 3, при високому рівні „ворожості” та „потреби безпеки” спостерігається прямий кореляційний зв'язок між підпорядкуванням та домінуванням, а також низький рівень потреби самоактуалізації. Оскільки в цьому випадку підвищеними є рівень „ворожості” (агресивність та підозрюваність) і потреби в безпеці, можна вважати, що йдеться власне про неінструментальну потребу влади, що підтверджує висунуту нами гіпотезу.

На основі проведеного аналізу можемо зробити висновок, що особистісна потреба влади є квазіпотребою, яка складається з двох компонентів: потреби домінування та потреби підпорядкування. В основі потреби влади лежать базові особистісні потреби, зокрема потреба підпорядкування формується більшою мірою під впливом потреб безпеки та приналежності, а потреба домінування під впливом потреб самоповаги та самоактуалізації. При високому рівні „ворожості” (агресивність та підозрюваність) та „потреби безпеки” спостерігається прямий кореляційний зв'язок між складовими особистісної потреби влади: потребою домінування та потребою підпорядкування. Особистісна потреба влади значною мірою пов'язана зі спрямованістю на свободу.

Отже, отримані результати свідчать про те, що переживання влади особистістю може бути як нормальним, так і невротичним. Кожній особі властиве прагнення до влади. Нормальна реалізація потреби влади даватиме особистості переживання безпеки та додаткові можливості для самореалізації. Якщо механізми реалізації влади будуть невротичними, ймовірно, особистість потребуватиме психологічної допомоги. Ця допомога буде ефективною, якщо спрямовуватиметься на розвиток особистісної спрямованості на свободу та пошук шляхів адекватного задоволення потреби безпеки.

1. Адлер А. Наука жить / Пер. с англ. и нем. – К.: Port-Royal, 1997р., – С. 235– 240.
2. Вятр Е. Социология политических отношений / Пер. с польского. – М.: Прогресс, 1997. – 463 с.
3. Горни К. Зов власти // Психология и психоанализ власти. Т. 2. Хрестоматия. — Самара: Издательский Дом БАХРАХ, 1999. – С. 371–393.
4. Горни К. Стремление к власти // Психология и психоанализ власти. – Т. 2. – Хрестоматия. — Самара: Издательский Дом БАХРАХ, 1999. – С. 352–370.
5. Каверин С. Что такое потребность власти? // Психология и психоанализ власти. Т. 1. Хрестоматия. — Самара: Издательский Дом БАХРАХ, 1999. – С. 335–392.
6. Кемпински А. Психопатология власти // Психология и психоанализ власти: Хрестом. – Т. 2. – Самара: БАХРАХ, 1999. – С. 251–275.
7. Ледаев В. Власть: концептуальный анализ. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2001. – 384 с.
8. Мотивация и деятельность / Х. Хекгаузен. – М.: Смысл, 2003. – 860 с.
9. Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1990. – 272 с.
10. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности (Основные положения, исследования и применение). – СПб.: Питер Пресс, 1997. – 608 с.

## A STRUCTURE OF PERSONAL NEED FOR AUTHORITY

**Ruslana Karkovs'ka**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str. 1,  
L'viv, 79000, Ukraine,*

The results of the theoretical and empirical research of structure of features of formation of need for authority are given in the article. The need for authority is considered as kvazineed which consists of the need for domination and the need for submission. It is investigated, what basic needs of a person underlie the need for authority and what personal characteristics influence its formation.

*Key words: need for authority, domination, submission, basic needs of a person.*

*Стаття надійшла до редколегії 20.12.2004  
Прийнята до друку 24.09.2005*

УДК: 316.4:316.454.5

## ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ПРОЦЕСУ ПРИЙНЯТТЯ КОМАНДНИХ РІШЕНЬ

Юлій Верста

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Дорошенка, 41,  
Львів, 79000, Україна, YVersta@gng.com.ua*

Проведено теоретичний аналіз поняття команди, яка є специфічним соціальним утворенням, що відрізняється від групи, а також визначено співвідношення між цими поняттями. Розглянуто перелік основних характеристик ефективної командної діяльності. Визначено основні етапи процесу прийняття командних рішень. Проаналізовано основні чинники, які впливають на якість командних рішень. Зокрема, детально розглянуто вплив таких чинників, як: загальна характеристика вирішуваного завдання; склад учасників команди; командні цілі; лідерство та комунікації; індивідуальні характеристики членів команди.

*Ключові слова: група, команда, командна діяльність, прийняття командних рішень.*

Однією з найбільш яскравих характеристик сучасних організацій є використання команди для прийняття рішень. Планування, прогнозування, визначення політики та вирішення конкретних проблем – це все дії, які ще зовсім недавно доручалися окремим людям. Сьогодні такі завдання постають перед командами аналітиків, комісіями, оперативними бригадами, консультаційними групами та комітетами тощо. Отже, з цілковитою впевненістю можна відзначити той факт, що дослідження командних рішень є надзвичайно актуальним у контексті соціальної та індустріально-організаційної психології.

У статті розглядаються деякі особливості діяльності команди, яка є специфічним утворенням, що суттєво відрізняється від групи. Відтак необхідно чітко розмежувати ці два поняття та визначити їхнє співвідношення.

Група як одна з ключових категорій соціології та соціальної психології часто розглядається як людська спільнота, що виокремлюється в соціальному цілому на основі певної ознаки (соціальна належність, наявність чи специфіка спільної діяльності, рівень розвитку міжособистісних стосунків, особливості організації та ін.) [11, с. 110]. Таке визначення групи є одним із найзагальніших і дозволяє досліджувати її як певний об'єкт, що має набір чітко окреслених параметрів. Проте є й інші визначення, згідно з якими, група – це двоє чи більше людей, які взаємодіють між собою, впливають один на одного протягом певного часу, є взаємозалежними, переслідують спільні цілі та ідентифікують себе як “ми” [7, с. 356; 13, с.518]. Інакше кажучи, група – це, по-перше, певна сукупність людей, яка має свої

параметри, що відрізняють її від інших спільнот, а по-друге, – це своєрідний контекст в якому всі учасники не просто взаємодіють між собою з метою досягнення спільних цілей, а мають єдину ідентифікацію.

Команда базується на засадах групової організації, можна навіть стверджувати, що вона є типом групи, проте, на відміну від останньої, має ще додаткові характеристики. Сам термін “команда” дослідники трактують по-різному. Так, наприклад, за визначенням М. Армстронга: “Команда – це певна кількість людей із взаємодоповнюючими навичками, які зібрані для спільного вирішення завдань із метою підвищення загальної продуктивності та відповідно до підходів, за допомогою яких вони підтримують взаємну відповідальність”. Тоді як І. Салас, Р. Берд та С. Таненбаум називають командою невелику кількість людей (частіше 5–7, рідше 15–20), які поділяють цілі, цінності та загальні підходи для реалізації сумісної діяльності та взаємовизначають свою належність до цієї групи [5, с. 28].

Т. Базаров, І. Рибкін, Т. Пиркова подають таку розгорнуту характеристику команд: “... для цього типу груп характерним є відкрите обговорення проблем, хороша циркуляція інформації. Діяльність спрямована на вирішення завдань, а цілі змінюються по мірі необхідності” [5, с. 30]. Основна увага концентрується на досягненні конкретних результатів: відповідні учасники процесу та потрібні ресурси об’єднуються заради максимально швидкого та якісного виконання завдання, а терміни та етапи її вирішення постійно контролюються. Стосунки між членами команди будуються за принципом взаємозалежності. Ефективність спільної діяльності визначається індивідуальною успішністю у сукупності з можливістю поєднання особистих цілей зі стратегічними цілями команди.

Р. Дафт дає таке визначення: “Команда – це група з двох чи більше людей, які для досягнення певної цілі координують свою взаємодію та трудові зусилля, а також несуть колективну відповідальність та сповідують єдину місію” [3, с. 347].

Такі автори, як Д. Ньюстром та К. Девіс зазначають, що про командну роботу доцільно говорити лише в тому випадку, коли члени робочої групи усвідомлюють загальні цілі, демонструють відповідальність та ентузіазм, підтримують зусилля один одного [9, с. 329].

Отже, як видно з усіх наведених визначень, команда має такі суттєві ознаки: 1) командна робота – це спільна діяльність всіх її членів (сам термін “команда” пов’язаний насамперед із груповою діяльністю); 2) всі члени команди працюють заради досягнення спільних цілей, які однаково ними сприймаються, тобто характерним є єдине бачення командної цілі; 3) всі дії учасників чітко координовані за принципом співпраці; 4) всі члени команди несуть колективну відповідальність за кінцеві результати спільної діяльності; 5) існує єдина місія, яка дозволяє кожному учаснику ідентифікувати себе з невід’ємною частиною команди.

Перелічені властивості визначають основні принципи організації командної взаємодії:

- принцип колективного виконання роботи – кожний член команди виконує ту частину загального завдання, яку йому доручила команда;
- принцип колективної відповідальності – ціла команда втрачає довіру та суспільне визнання, якщо завдання не виконане через провину будь-кого з членів команди;
- принцип єдиної для команди форми стимулювання, оплати за кінцевий результат;
- принцип автономного самоуправління команди – управління діяльністю членів команди здійснюється її керівником, а не адміністративним керівництвом організації;
- принцип підвищеного рівня виконавчої дисципліни, що добровільно приймається кожним членом команди;
- принцип добровільності входження в команду. Це ключовий принцип формування команди: до складу команди може бути включений лише той, хто добровільно виявив готовність до цього на основі повного знання та розуміння всіх умов її діяльності [4, с.11].

Слід також зазначити, що в літературі часто згадується синергетичний ефект, або ефект системності, який притаманний роботі ефективної команди. Деякі автори схиляються до думки, що колективна ціль часто віддзеркалює свідоме (а інколи й несвідоме) бажання членів команди отримати та пережити дію цього ефекту [7, с. 22]. Суть його полягає в тому, що кінцевий результат діяльності команди перевищує арифметичну суму дій кожного члена. Тобто, умовно кажучи,  $2 + 2$  дорівнюватиме 5, а не 4. Синергетичний ефект – це те, на основі чого формується так званий “командний дух”.

З іншого боку, ефективну команду часто порівнюють із “рефлексивною самоорганізацією”, що передбачає гармонійний баланс між дією та рефлексією. Цей баланс, на думку В. Верхоглазенко, забезпечує оптимальність активності та усвідомлення цієї активності з точки зору ступеня досягнення поставлених цілей [1, с.17]. Інакше кажучи, йдеться про так звані “самоспрямовані робочі команди”, які є високоорганізовані, мають здатність адаптуватися до будь-яких умов, надзвичайно динамічні, постійно розвиваються і щораз ефективніше вирішують поставлені завдання.

Вважається, що ефективність командної форми організації робіт базується на максимальному використанні „людського фактора”. Це здійснюється за рахунок: а) необмеженої інтенсифікації праці (команда сама нормує свій робочий час залежно від темпів досягнення поставленої цілі); б) скорочення втрат робочого часу шляхом досягнення високого рівня організації праці всередині команди (взаємозамінність, підвищена особиста ініціатива, активне взаєморозуміння, раціональний розподіл ролей); в) використання колегіальних форм прийняття рішень, що ще більше підвищує мотивацію та самовіддачу всіх членів команди [4, с.10].

Ці та інші перераховані характеристики дозволяють констатувати той факт, що команда є потужним інструментом при розв'язанні складних завдань та прийнятті рішень. Недаремно в сучасному світі бізнесу так часто використовується ефект командної роботи. Можна, звісно, зауважити, що команді потрібно більше часу для прийняття рішення, ніж окремій людині. Якщо виходити з того, що час – це гроші, тоді спільні рішення є дорожчими, ніж індивідуальні. Але чому з'являється тенденція використовувати командні рішення в організаціях різного типу? Відповідь пов'язана з очікуваннями стосовно якості та оптимальності цих рішень. Адже коли над завданням працює більше людей, то можна використовувати більший обсяг інформації та спільний досвід. Окрім того, згідно з даними проведених досліджень, різні позиції, з яких члени команди підходять до ситуації, стимулюють творчий процес та сприяють генерації великої кількості ідей [2, с.598].

Для того, щоб детально описати особливості командних рішень та визначити чинники, які на них впливають, слід розглянути основні етапи протікання процесу прийняття рішення. В цілому, теоретичний аналіз літератури дозволяє виділити два такі етапи:

- інформаційна підготовка рішень;
- процедура прийняття рішення, що передбачає формування і співставлення альтернатив, вибір, побудову та корекцію еталонної гіпотези чи програми дій [12, с. 442].

Отже, прийняття рішення – це доволі довгий процес, який включає в себе, по-перше, збір первинної інформації про саме завдання та ситуацію її виникнення, по-друге, аналіз та інтерпретацію цих даних, по-третє, формування й оцінку можливих рішень, і нарешті – вибір найбільш привабливого розв'язання та забезпечення можливості розв'язання в межах контексту (конкретної ситуації) [6, с.7]. Цей перелік можна скоротити до трьох основних частин:

- ідентифікація та аналіз завдання чи певної проблемної ситуації;
- генерування та оцінка можливих способів дії;
- прийняття та здійснення рішення.

Команда, що приймає рішення, – це сукупність людей, які взаємодіють певним чином (переважно під час безпосередньої зустрічі) з метою прийняття спільного рішення, яке відображає загальну думку всіх її членів. Воно може бути у формі конкретного вибору, розв'язання певної проблеми чи рекомендації [2, с. 587].

Існує ціла низка чинників, які впливають на процес прийняття командних рішень та відіграють важливу роль на кожному з етапів. До них належать: загальні характеристики завдання; склад учасників команди; командні цілі; командні процеси; індивідуальні характеристики членів команди [2, с. 598]. Розглянувши кожний із них, можна зрозуміти те, від чого залежить ефективність командної діяльності й з чого вона складається.

Одним із найважливіших чинників, які впливають на процес прийняття командних рішень є характеристика самого завдання. Адже робота команди починається з того, що ідентифікується та вивчається саме завдання, тобто аналізуються всі його вхідні параметри, загальні характеристики та враховуються конкретні умови. Слід зауважити, що не всі завдання є однаково простими для команди. Є проблеми, які краще розв'язувати наодинці, проте є й такі, які потребують спільного розв'язання. До останніх належать ті, які а) складаються з великої кількості частин; б) ці частини припускають розподіл праці. Йдеться про комплексні, багатofункціональні завдання [2, с. 600]. Одній людині достатньо складно поєднати в собі декілька різних професійних умінь. Багатогалузевість завдання є однією з основних причин, через яку створюються спеціалізовані проектні групи [5, с. 30]. З іншого боку, є завдання, які не обов'язково доручати командам. Це зазвичай багатоступінні (проте не комплексні) проблеми, які не передбачають розподіл праці, а лише поетапне виконання окремих завдань.

Склад команди – це той чинник, який впливає на якість командних рішень особливо на етапі генерування альтернативних варіантів дій та їх оцінки. Можна припустити, що команди з надзвичайно компетентними та орієнтованими на розв'язання завдань членами прийматимуть кращі рішення, ніж команди, що не мають таких членів, проте компетентність та орієнтованість на результат – це ще не все, що потрібно для ефективного функціонування. Склад команди з врахуванням інших характеристик, зокрема таких, як стать, спосіб мислення, стиль прийняття рішень, також має значення. Гетерогенна (різнорідна) команда складається з осіб, які відрізняються між собою за деякими показниками чи характеристиками. Члени гомогенної (однорідної) команди схожі за тими чи іншими ознаками.

Слід зауважити, що більшість команд в організаціях є гетерогенними за одними показниками й гомогенними – за іншими. Дані проведених досліджень свідчать, що гетерогенні команди зазвичай результативніші за гомогенні, незалежно від характеру ситуації, яка розв'язується. Вважається також, що джерелом потенційних переваг у спільних рішеннях є індивідуальні відмінності [2, с. 601]. Більше того, цей чинник є надзвичайно важливим на всіх етапах процесу прийняття спільних рішень. Мередіт Белбін, один із авторів теорії командних ролей, зазначав, що для успіху команді потрібні актори, які повинні грати різні типи ролей [8, с. 24]. Він розглядав три основні групи ролей залежно від домінуючих видів активності: мислення, дія, управління. Відтак виділяв розумові, виконавчі та управлінські ролі. Різноманітність командних ролей дозволяє ефективніше розв'язувати спільні завдання та досягати синергетичного ефекту. Проте основною умовою, яка необхідна для того, щоб різні думки були почуті та розглянуті під час процесу прийняття рішень, є організація команди за принципом співпраці, а не конкуренції чи авторитарного лідерства.

Як зазначалось вище, єдине бачення цілей та конкретних результатів спільної діяльності є чи не найважливішою умовою ефективної команди. Тому однакове уявлення та розуміння цілі всіма учасниками є надзвичайно важливим на всіх етапах прийняття командного рішення. На практиці часто трапляється так, що деякі члени команди переслідують індивідуальні цілі або демонструють свої особливі здібності, а відтак домінують під час дискусії, проштовхують власні ідеї, не прислухаючись до думки інших, або відмовляються підтримати хорошу ідею, що пропонується іншими. З іншого боку, окремі члени команди можуть настільки перейматися тим, щоб виглядати розумними й компетентними в очах інших, що не беруть активної участі в розв'язанні проблем, утримуються від висловлення цінних думок, турбуючись про те, що може бути глузування з боку інших або повне ігнорування. Ці приклади свідчать про те, що в якийсь момент часу загальна ціль повинна стати більш важливою, ніж індивідуальні цілі окремих учасників.

Як вважають деякі автори, єдине бачення та розуміння цілі має бути представлено в членів команди на всіх так званих “логічних рівнях”, які, крім адекватної оцінки кожного учасника єдиної місії, повинні включати спільну ідентифікацію, однакові цінності, однакові дії та подібне сприймання оточення.

Часто виникають ситуації, коли ціль під час роботи змінюється і тоді замість досягнення правильного та найкращого рішення члени команди намагаються знайти такий варіант, з яким би всі погоджувались. У цьому полягає феномен “групового мислення” чи “ентропії”. Групове мислення – це спосіб мислення, який виникає в людей у тому випадку, коли пошуки консенсусу стають настільки домінуючими для згуртованої групи, що вона схильна відкидати реалістичні оцінки альтернативних способів дії [7, с. 384].

Наступний важливий чинник, який впливає на якість командних рішень, є динамічні процеси всередині команди, а саме: лідерство та комунікація. Особливо чітко це відображається на останньому етапі прийняття рішення, коли остаточно затверджується найоптимальніший варіант дій. Численні дослідження свідчать, якщо лідер команди не робить нічого для того, щоб відокремити свою функцію скерування дискусії від функції пропаганди та оцінки ідей, то командне рішення, швидше за все, відобразить варіант, який задовольняє самого лідера, а не інших членів [2, с. 602]. Згідно з концепцією ефективної команди, яка розглядалася вище, роль лідера є перехідною та ситуативною. Натомість одноосібне чи авторитарне лідерство на етапах розгляду та прийняття альтернативних варіантів рішень, може призвести до ентропії, а також до групової поляризації, тобто викликаного впливом групи чи лідера підсилення тих тенденцій, які існували раніше, а це свідчить про непродуктивність команди та обмеженість у способах дії [7, с. 375].

Комунікації в команді посідають не останнє місце і є надзвичайно важливими в процесі досягнення спільної мети. Ефективна комунікація полягає в тому, що циркуляція інформації в команді не повинна мати жодних перешкод. Зустрічі чле-

нів команди відбуваються тоді, коли це потрібно й не обмежені чіткими часовими межами. Це одна з найважливіших умов на етапі відбору та обговорення альтернативних рішень.

Існують й інші чинники, які безпосередньо впливають на прийняття командних рішень. Зокрема, це індивідуальні особливості членів команди. Вже згадувалось про командні ролі, які притаманні тим чи іншим членам і як вони відображаються в процесі спільної діяльності, проте важливо враховувати те, що через систему очікуваних рольових та поведінкових стандартів команда здатна контролювати поведінку своїх членів. Адже роль – це набір очікуваних поведінкових патернів, що приписуються людині, яка займає певну позицію в команді. Модель ефективної командної роботи передбачає рольову доповнюваність та гнучкість в діапазоні займаних ролей [10, с. 110]. Це означає те, що для ефективної командної діяльності притаманний не лише оптимальний набір командних ролей, а також – високий ступінь їх взаємодоповнюваності та ротації (перехід від однієї займаної ролі до іншої, залежно від загальних вимог та ситуації).

Командна діяльність – це потужний інструмент, який дає змогудосягти синергії, що сприяє максимальній продуктивності при вирішенні спільних завдань. Цей ефект відображається на всіх етапах процесу прийняття командних рішень та забезпечує не просто досягнення найоптимальніших з них, але й творчий, нестандартний підхід до розв'язання проблем.

1. Верхоглазенко В. Типы команд в деятельности // Бизнес-Академия. – 2003. – №7–8. – С. 13–17.
2. Джуэлл Л. Индустриально-организационная психология. Учебник для вузов – СПб.: Питер, 2001. – С. 587–602.
3. Дафт Р. Менеджмент. – СПб.: Питер, 2000. – 347с.
4. Зинкевич-Евстигнеева Т., Фролов Д., Грабенко Т. Технология создания команды. – СПб.: Речь. – С. 9–10.
5. Карякин А.М. Командная работа. Основы теории и практики. – М.: Б. в., 2002. – С. 28–30.
6. Келли Г., Армстронг Р. Тренинг принятия решений. – СПб.: Питер, 2001. – С. 7.
7. Майерс Д. Социальная психология / Перев. с англ. – СПб.: Питер, 1999. – С. 356–384.
8. Наврузов Ю. Командні ролі: впроваджуючи зміни // Києво-Могилянська Бізнес Студія – 2000. – №2. – С. 22–24.
9. Ньюстром Дж. В., Дэвис К. Организационное поведение. – СПб.: Питер, С. 329.
10. Практическая психометрия. Эффективное интервьюирование / Р.Эденборо. – СПб.: Питер, 2003. – С. 110.
11. Словарь практического психолога / Сост. С.Ю. Головин. – Минск: Харвест, 1998. – С. 110.
12. Халперн Д. Психология критического мышления. – СПб.: Питер, 2000. – С. 442.
13. Stephen L. Franzoi Social Psychology. – New York, 1996. – S. 518.

**PSYCHOLOGICAL FEATURES OF A TEAM DECISION-MAKING****Juliy Versta**

*L'viv Ivan Franko National University, Doroshenko Str., 41,  
L'viv, 79000, Ukraine, YVersta@gng.com.ua*

This article deals with the problems of a team decision-making. A notion of a team is also defined. A team is a special social formation, which is different from a group. A correlation between these notions is also considered in this article. Basic characteristics of the effective team performance were considered. Main stages of the team decision-making were clarified in this study too. The main factors, connected with a quality of team decisions were analysed, and among them such factors as: a general characteristic of a task, a group composition, group goals, leadership and communication; individual differences between team members were defined in the article.

*Key words: group, team, team performance; team decision-making.*

*Стаття надійшла до редколегії 20.01.2005*

*Прийнята до друку 24.09.2005*

## CONTENTS

### PHILOSOPHY

<i>Volodymyr Mel'nyk, Volodymyr Kondziolka.</i> PROBLEMS OF A RISE OF SCIENCE: A PHILOSOPHICO-METHODOLOGICAL ANALYSIS .....	5
<i>Liudmyla Ryzhak.</i> A SELF-SUFFICIENT PERSON AS AN IDEAL OF THE POST-NONCLASSICAL MODEL OF EDUCATION .....	12
<i>Andriy Dakhniy.</i> A MAN IN THE HORIZON OF DEATH: REFLECTION OF THE EXISTENTIAL THINKING.....	24
<i>Zoya Skrynnik.</i> THE EVOLUTION OF ONTOLOGICAL NATURE OF MONEY AS A PHENOMENON OF CULTURE.....	36
<i>Mariya Al'chuk.</i> GENDER COMMUNICATION: PROBLEMS AND PERSPECTIVES .....	46
<i>Borys Polyarush.</i> INCOMPLETENESS OF A PROJECT OF MODERNISM AND A SOCIETY OF RISK .....	56
<i>Nadiya Hapon.</i> SUBJECTIVITY OF A UKRAINIAN WOMAN: PHILOSOPHIC AND ANTHROPOLOGICAL DISCOURSE OF THE SECOND HALF OF THE XX-TH CENTURY .....	64
<i>Oresta Losyk.</i> PHILOSOPHICAL-SCIENTIFIC SOURCES OF THE POSTMODERN UNDERSTANDING OF FREEDOM .....	79
<i>Rostyslav Yakuts.</i> PHENOMENOLOGICAL AND SEMIOTIC PATTERNS OF INTERPRETATION IN THE CONTEXT OF A DESCRIPTIVE METHODOLOGY .....	86
<i>Natalya Sanots'ka.</i> COLLECTIVE UNCONSCIOUSNESS AS A SOURCE OF WORKS IN C. JUNG'S PHILOSOPHICAL THEORY .....	88
<i>Ihor Dutsyak.</i> PROBABILISTIC LOGIC WITH TWO VALUES OF ARGUMENTS AND ENDLESS AMOUNT OF VALUES OF FUNCTIONS .....	97

### THEORY AND HISTORY OF CULTURE

<i>Valeriy Stetsenko.</i> PECULIARITIES OF THE UKRAINIAN PHILOSOPHICAL THEOLOGICAL THOUGHT OF THE 17th AND 18th c.c.....	116
<i>Oleh Mal'chevs'kyi.</i> CULTUROLOGICAL ASPECTS OF THE UKRAINIAN NATIOGENESIS (the XVI-th – FIRST HALF of the XVII-th cen.) .....	126
<i>Halyna Huchko.</i> WORK OF THE “RUS’KA TRIYTSIA” IN THE RIVER-BED OF CYRIL AND METHODIUS TRADITION .....	134
<i>Daryna Skrynnik.</i> METHODOLOGICAL ASPECTS OF THE ANALYSIS OF COMPOSITION IN ART .....	143

<i>Iryna Pukas.</i> HRYHORIY SKOVORODA'S TEACHING ABOUT Θέωσις (WORSHIP).....	152
<i>Danylo Petrushenko.</i> POSTMODERNISM AS A PHENOMENON OF CULTURAL STUDIES .....	160
<i>Oksana Rudakevych.</i> EVOLUTION OF THE UKRAINIAN NATIONALISM IN THE CONTEXT OF THE UKRAINIAN-POLISH RELATIONS .....	170
<i>Kateryna Otkovych.</i> A PROBLEM OF THE WOMAN'S "OTHERNESS" IN THE UKRAINIAN CULTURE AT THE END OF THE 19th AND EARLY 20th century .....	179
<i>Volodymyr Kepysh.</i> ENLIGHTENING ROMANTICISM OF MARKIYAN SHASHKEVYCH .....	189

#### POLITICAL SCIENCE

<i>Anatoliy Romanyuk.</i> A NEW INSTITUTIONALISM AND A CONCEPT OF INSTITUTION IN POLITICAL SCIENCE .....	198
<i>Olexandr Sorba.</i> SPACE-TIME OF THE POLITICAL MEASUREMENT OF EXISTENCE OF A HUMAN .....	208
<i>Volodymyr Kholod.</i> RISKY TEMPTATION OF POLITICAL PROGNOSIS .....	218
<i>Serhiy Doroshenko.</i> PRINCIPLES OF THE POLITICAL IDEOLOGIES IN EUROPE: A CONTRASTIVE ANALYSIS OF A DEMOCRATIC TRADITION FORMATION .....	228
<i>Mariya Olishchuk.</i> LIBERTY AND REPRESENTATIVE GOVERNMENT IN CREATIVITY OF J. MILL .....	239
<i>Oksana Dashchakivska.</i> A PROBLEM OF POLITICAL AUTHORITY LEGITIMACY: THE MAIN CONCEPTUAL STREAM .....	249

#### PSYCHOLOGY

<i>Anna Vovk.</i> GENERAL CONCEPTIONS OF PSYCHOLOGICAL DETERMINANTS OF THE EXISTENTIAL FRUSTRATION IN MODERN PSYCHOLOGY .....	259
<i>Karina Shamlian.</i> A COMPONENT OF PERCEPTION IN THE RELATION "A PSYCHOTHERAPIST – A CLIENT" .....	268
<i>Ruslana Karkovs'ka.</i> A STRUCTURE OF PERSONAL NEED FOR AUTHORITY .....	279
<i>Juliy Versta.</i> PSYCHOLOGICAL FEATURES OF A TEAM DECISION-MAKING.....	287

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

**Вісник Львівського університету**

СЕРІЯ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

ВИПУСК 9

Виходить з 1999 р.

Підп. до друку 22.06.06. Формат 70x100/16. Папір друк. № 1  
Друк на різогр. Умовн. друк. арк. 23,2. Обл.-вид. арк. 25,8.  
Тираж 300 прим. Зам. 38.

Видавничий центр Львівського національного університету  
імені Івана Франка  
79000 Львів, вул. Дорошенка, 41.