

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Філософські науки

Випуск 5

Видається з 1999 р.

Мельник В.Т.

Львівський національний університет імені Івана Франка

Львів 2003

Міністерство освіти і науки України
Львівський національний університет імені Івана Франка

Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. 2003. Вип. 5. 555 с.

Visnyk of Lviv University. Series: Philosophical sci. 2003. Vol. 5. 555 p.

Висвітлено актуальні філософські, політологічні, культурологічні та психологічні проблеми розвитку духовного світу людини, проаналізовано його місце та значення для становлення громадянського суспільства, сучасного державотворчого процесу в Україні.

The actual philosophical, politological, culturological, psychological problems of the development of the spiritual world of a person are enlightened in the articles in Visnyk, its place and importance for formation of civil society of modern state formation process in Ukraine are analyzed.

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*, канд. філос. наук, доц.; *Марія Кацуба*, 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.; *Андрій Наконечний*, канд. філос. наук, асист. (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.

*Друкується за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету імені Івана Франка
Протокол № 12/11 від 19. 11. 2003 р.*

*Адреса редакційної колегії:
79000 Львів, вул. Університетська, 1
Університет, філософський факультет
Тел. (0322) 96-45-79*

Відповідальний за випуск В. Мельник
Редактор М. Мартиняк
Редактор (англ. анотацій) О. Висоцька
Макетування, комп'ютерна верстка О. Лозинський

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2003.

ЗМІСТ ФІЛОСОФІЯ

<i>Василь Лисий</i> Гегель та проблема розуміння діалектики як синтезу теоретичного і практичного	9
<i>Володимир Мельник</i> Наука та гуманістичні виміри цивілізаційного процесу	17
<i>Анатолій Карась</i> Громадянське суспільство з погляду консерватора і революціонера: полеміка про свободу і рівність між Е. Берком і Т. Пейном	25
<i>Тимофій Мокренко</i> „Догматичний суд над філософією”: С. Булгаков, П. Флоренський, В. Ерн і їхнє ставлення до гегелівської філософії	38
<i>Марія Альчук</i> Відродження риторики в національному університеті	53
<i>Ірина Добропас</i> Постфемінізм у контексті постмодернізму	61
<i>Надія Гапон</i> Гендерний “ландшафт” античного тексту: прочитуючи Фуко	68
<i>Андрій Наконечний</i> Проблема свободи у творчості М. Міхновського	76
<i>Уляна Хамар</i> Іван Франко про суб’єктивні чинники становлення й утвердження нації	84
<i>Тетяна Гайналь</i> Відношення людини до природи в історико-філософській традиції	93
<i>Наталія Городецька</i> “Ареопагітики” і духовна традиція Княжої Русі	100
<i>Олена Гунька</i> Міф і комунікативна функція філософії	111
<i>Вікторія Логвиненко</i> Значення Берестейської унії в контексті захисту національних прав українського народу	120
<i>Лариса Лойко</i> Національно-культурні товариства як форма організації та представництва інтересів етнічних громад	127
<i>Ореста Лосик</i> Аспекти постмодерністської свободи в ліберальній філософії Р. Арона (на прикладі “Есею про свободи”)	133
<i>Оксана Маліновська</i> Демократія чи ліберальна пермісивність? Аналіз суспільних ідей Ж. Марітена	141
<i>Людмила Остапчук</i> Проблеми глобалізаційних процесів у сучасному техногенному суспільстві	148
<i>Ярина Петрук</i> Концепція смислу буття та людського призначення у творі Г. Костельника “Пісня Богів”	157
<i>Михайло Пігош</i> Ісихазм у творчості Паїсія Величковського	165
<i>Оксана Свіжович</i> Проблема екзистенційного виміру буття людини у творчості Лесі Українки	174
<i>Людмила Слободянюк</i> Цілісність свободи та відкритість можливостей	183
<i>Людмила Харченко</i> Міфотворчість як дієвий чинник суспільно-політичного життя	191
<i>Олександра Шичула</i> Проблема зовнішньої і внутрішньої краси у творах Григорія Сковороди	200
<i>Тетяна Янчинська</i> Філософія комунікації в дискурсі ідентичності	207

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

<i>Анатолій Яртись</i> Українська національна ідея в науково-теоретичній спадщині та громадсько-політичній діяльності Миколи Міхновського	216
<i>Валерій Стеценко</i> Християнські джерела політичної культури Київської Русі ...	225
<i>Андрій Васьків</i> Українська Греко-Католицька церква в інфраструктурі сучасного соціального життя	232
<i>Ольга Ліщинська-Милян</i> Релігійний аспект культури в європейській філософській думці ХХ століття	239
<i>Тарас Грибков</i> Містичні вчення в середньовічному християнстві	247
<i>Оксана Гук</i> Сутність людини в українській філософській антропології першої половини двадцятого століття	255
<i>Галина Гучко</i> Ренесанс в Україні та Кирило-Мефодіївська традиція	264
<i>Ірина Кодлубай</i> До проблеми наявності у світогляді скіфів філософського мислення	273
<i>Ольга Папіж</i> Осмислення чоловічого та жіночого в сучасній цивілізації	283
<i>Оксана Пащук</i> Відображення духовності українського народу у кантаті М. В. Лисенка "Радуйся ниво неполитая"	292
<i>Наталія Полева</i> Концепція людини та історії у творах Карла Ясперса	300
<i>Лілія Фльорко</i> Самотність як характеристика людського буття	308
<i>Тетяна Ярошенко</i> Проблема страждання в історико-культурній традиції	317

ПОЛІТОЛОГІЯ

<i>Анатолій Романюк</i> Християнська демократія: стан та розвиток у ХХ столітті ...	324
<i>Лідія Леонтєва</i> Інформаційно-психологічний вплив у політичних процесах	334
<i>Любомира Мандзій</i> Політичні еліти постсоціалістичних країн: проблеми методології дослідження	339
<i>Федір Медвідь</i> Українська національна ідея в контексті релігійно-духовного життя періоду політичної модернізації	346
<i>Ніна Ржевська</i> Свобода як необхідна умова існування громади	352
<i>Любов Старецька</i> Соціокультурні виміри політичних трансформацій на рубежі століть у Східній Європі	362
<i>Юрій Шведа</i> Стан розвитку теорії політичних партій та партійних систем в Україні	368
<i>Мар'яна Здоровега-Грицак</i> Українознавчі проблеми в теоретичній і практичній діяльності Лонгіна Цегельського	374
<i>Василь Климмончук</i> Особливості визначення критеріїв політичних цінностей	385
<i>Вадим Маркітантов</i> Регіональна політична еліта у час виборчої кампанії	391
<i>Марія Оліщук</i> Поняття свободи в політичній філософії та філософії права Й. Г. Фіхте	397
<i>Павло Скотний</i> Україна в Європейському союзі – міф чи реальність	402

<i>Артур Яременко</i> Політичне рішення: співвідношення теоретичного та практичного аспектів аналізу	409
--	-----

ПСИХОЛОГІЯ

<i>Софія Грабовська, Олександра Левкова</i> Споживацька мотивація: психологічний ракурс	416
<i>Іван Баблицький</i> Етноцентричні установки студентської молоді	425
<i>Інна Галецька</i> Самоефективність у структурі соціально-психологічної адаптації	433
<i>Христина Василькевич</i> Прочитання експресії обличчя як психологічна проблема	442
<i>Наталія Жигайло</i> Формування національної самосвідомості та гідності як ціннісних рис особистості	452
<i>Галина Католик</i> Розвиток дитячої обдарованості на матеріалі аналізу навчальних систем Львівської області	462
<i>Тетяна Партико</i> Психологічні нариси з дитячої автономії	470
<i>Надія Булка</i> Специфіка застосування арт-технік у психодіагностичній і психокорекційній роботі з дітьми	476
<i>Тетяна Вишневська</i> Формування вольової поведінки дошкільника як необхідна умова успішності реалізації свободи вибору	483
<i>Жанна Вірна</i> Професійний досвід: особистісні резерви мотиваційної саморегуляції	492
<i>Ірина Вітенко</i> Професійна підготовка лікаря загальної практики, як психолого-педагогічна проблема	501
<i>Галина Воробель</i> Свобода волі як психологічна проблема	508
<i>Вікторія Гупаловська</i> Динаміка самореалізації особистості	513
<i>Олег Лозинський</i> Психосемантичні аспекти політичної ідентичності	521
<i>Галина Михальчишин</i> Експериментальна діяльність М. Кройца у Львівсько-варшавській філософській школі	537
<i>Наталія Пилат</i> Особливості формування соціальної ідентичності в студентської молоді	542
<i>Дана Ясакова</i> Погляд дитини на проблеми алкогольної залежності в родині	548

CONTENTS
PHILOSOPHY

<i>Vasyl' Lysyj</i> Hegel and a problem of understanding of dialectics as synthesis of theoretical and practical ones	9
<i>Volodymyr Mel'nyk</i> Science and humanism measurements of civilization process	17
<i>Anatolij Karas'</i> Civil society from the point of view of a conservator and revolutionary: discussion on the meaning of freedom and equality between E. Burke and T. Pane	25
<i>Tymofij Motrenko</i> "Dogmatic trial of philosophy": S. Bulgakov, P. Florens'kyi, V. Ehrn in their attitude toward hegel's philosophy	38
<i>Mariya Al'chuk</i> Renaissance of rhetoric in a national university	53
<i>Irene Dobropas</i> Post-feminism in the context of post-modernism	61
<i>Nadiya Gapon</i> The gender "landscape" of an antique text: interpreting Fuko	68
<i>Andrij Nakonechnyj</i> The problem of freedom in creativity of M. Mikhnovs'kyj	76
<i>Ulyana Khamar</i> Ivan Franko about the subjective factors of becoming and establishment of a nation	84
<i>Tetjana Hainal'</i> Human's attitude to nature in the historical-philosophical tradition	93
<i>Nataly Gorodets'ka</i> "Areopagitics" and spiritual tradition of Kyiv Rus'	100
<i>Olena Hun'ka</i> Myth and communicative function of philosophy	111
<i>Viktoria Logvynenko</i> Meaning of the union of Brest in the context of defence of the national laws of ukrainian people	120
<i>Laryssa Loyko</i> National-&-cultural societies as form of organization and representation of interests for ethnic communities	127
<i>Oresta Losyk</i> The aspects of postmodernistic freedom in the liberal philosophy of R. Aron (on the example of the "Essay on freedom")	133
<i>Oksana Malinovs'ka</i> Democracy or liberal permissiveness? Analysis of J. Maritain's social ideas	141
<i>Lyudmila Ostapchuk</i> The process of globalization: analysis, problems, perspectives ...	148
<i>Yaryna Petruk</i> Conception of the entity sense and the mankind's destination in the work "A song to a God" by G. Kostel'nyk	157
<i>Mykhaylo Pihosh</i> Hesychasm in the works of Payisij Velychkovs'kyj	165
<i>Oksana Svizhovych</i> A problem of the existential dimension of a person's life in Lesya Ukrayinka's works	174
<i>Lyudmyla Slobodyanyuk</i> Integrity of freedom and openness of possibilities	183
<i>Ludmyla Kharchenko</i> Myth-production as an active cause of social-political life	191
<i>Oleksandra Shykula</i> A problem of the external and internal beauty in the works by G. Skovoroda	200
<i>Tetyana Yanchyns'ka</i> Philosophy of communication in the discourse of identity	207

THEORY AND HISTORY OF CULTURE

<i>Anatoliy Yartys'</i> Ukrainian national concept in the scientific theoretical heritage and social political activity of Mykola Mikhnovs'kyj	216
<i>Valeriy Stetsenko</i> The christian sources of political culture of Kyivan Rus	225
<i>Andrij Vas'kiv</i> The Ukrainian Greek-Catholic church in the infrastructure of modern social life	232
<i>Ol'ga Lishchyns'ka-Mylian</i> A religious aspect of culture in the european philosophic thought of the XX-th century	239
<i>Taras Hrybkov</i> The mystical teaching in the middle christianity	247
<i>Oksana Hook</i> The existense of human being in ukrainian philosophical anthropology of the early twentieth century	255
<i>Halyna Huchko</i> Renaissance in Ukraine and the Cyrylo-Mephodiy's tradition	264
<i>Iryna Kodlubai</i> To a problem of philosophical thinking presented in the world outlook of scythians	273
<i>Ol'ha Papizh</i> Comprehension of feminine and masculine in modern civilization	283
<i>Oksana Pashuk</i> Reflection of ukrainian people's spirituality in M. Lysenko's cantata "Be happy, the field not watered!"	292
<i>Natalya Poleva</i> The conception of human being and history in the works of Karl Jaspers	300
<i>Liliya Fliorko</i> Loneliness as a characteristic of a human being	308
<i>Tetiana Yaroshenko</i> The problem of suffering in a historical-cultural tradition	317

POLITICAL SCIENCE

<i>Anatolii Romaniuk</i> Christian democracy: condition and development in the XX-th century	324
<i>Lidiya Leontyeva</i> Information and psychological in political influence on political process	334
<i>Lyubomyra Mandzii</i> Political elites of the post-socialist countries: problems of methodology of research	339
<i>Fedir Medvid'</i> The ukrainian national idea in the context of religious and ecclesiastical life in the political modernization period	346
<i>Nina Rzhivs'ka</i> Freedom as necessary condition for community being	352
<i>Liubov Starets'ka</i> Social-cultural measurement of a political transformation at the threshold of centuries in the Eastern Europe	362
<i>Yurii Shveda</i> Condition of development of the theory of political parties and party systems in Ukraine	368
<i>Maryana Zdorovega-Hrytsak</i> The problems of ukrainian studies in theoretical and practical activity of Longyn Tsehels'kyi	374
<i>Vasyl' Clymovchuk</i> Features of determination of criteria of political values.....	385

<i>Vadim Markitantov</i> Regional political elite during elective company	391
<i>Mariya Olishchuk</i> Understanding of freedom in political philosophy and law philosophy of J. H. Fichte	397
<i>Pavlo Skomyi</i> Ukraine in the EU – myth or reality	402
<i>Arthur Yaremenko</i> Political design: correlation between theory and practical aspects ..	409

PSYCHOLOGY

<i>Sofia Hrabovska, Oleksandra Levkova</i> Consumer's motivation: the psychological aspects	416
<i>Ivan Baklyts'kyj</i> Component structure of personal dispositions of students- psychologists	425
<i>Inna Haletska</i> Self-efficacy in psychosocial adaptation structure	433
<i>Chrystyna Vasyl'kevych</i> Reading of expression of a person as psychological problem	442
<i>Nataliya Zhyhailo</i> Development of national self-consciousness that of advantage as values of qualities of the person	452
<i>Galyna Katolyk</i> Educational systems in the L'viv region, that stimulate the development of a child's aptitude	462
<i>Tetyana Partyko</i> Psychological essay of a child's autonomy	470
<i>Nadiya Bulka</i> Specificity of usage of art-techniques in children's psychodiagnosis and psychocorrection	476
<i>Tetyana Vyshnevs'ka</i> Child's volitional behavior and the process of realize of choice freedom	483
<i>Zhanna Virna</i> Professional experience: personal reserves of motivational self- regulation	492
<i>Iryna Vitenko</i> Knowledge of a psychological component of gsp professional activity...	501
<i>Halyna Vorobel'</i> Freedom of will as a psychological problem	508
<i>Victoria Hupalovs'ka</i> The dynamics of a personality's selfrealization	513
<i>Oleh Lozyns'kyi</i> Psychosemantical factors of political identity	521
<i>Halyna Mykhal'chyshyn</i> Experimental activity of M. Kreutz at the L'viv-warsaw philosophical school	537
<i>Nataliya Pylat</i> Peculiarities of social identity forming in students' youth	542
<i>Dana Yasakova</i> A child's view at the problems of alcohol dependence in a family	548
	416

ФІЛОСОФІЯ

УДК 130.123.1(130)Гегель

ГЕГЕЛЬ ТА ПРОБЛЕМА РОЗУМІННЯ ДІАЛЕКТИКИ ЯК СИНТЕЗУ ТЕОРЕТИЧНОГО І ПРАКТИЧНОГО

Василь Лисий

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

Тільки в системі Гегеля вперше проаналізовано логічну діалектику як єдність (синтез) теоретичного й практичного. Такий синтез виявляється в понятті творчості, загальнодіалектичним аналогом якої є поняття методу, а далі – розвитку.

Ключові слова: теоретичне, практичне, метод, діалектика, творчість, ідея.

З'ясування й розв'язання проблеми усвідомлення (розуміння) діалектики як синтезу теоретичного й практичного може бути плідним тільки тоді, коли в основі аналізу лежить ідея структурування філософії, її системоутворення. Гегель, на відміну від своїх попередників (Канта, Фіхте, Шеллінга), не будує свою філософську систему як науку про діяльність (теоретичну, практичну, художню). Системоутворюючим поняттям для нього є "абсолютна ідея", яка водночас є спонукальною причиною усієї духовної й матеріальної реальності, зображенням якої є філософія. В окремих частинах своєї системи (або інакше – вузлах, ланках) Гегель усе ж уводить поняття теоретичного й практичного. При цьому останні виступають у нього як теоретична й практична ідея, ідея пізнання та ідея добра, теоретичного й практичного розуму тощо. У цьому переконуємось, розглядаючи структуру й зміст "Науки логіки", "Філософії природи", "Філософії духу" та інших творів. Зауважимо, що думки Гегеля та його попередників щодо природи теоретичного й практичного, їх співвідношення в основі своїй співпадають.

З іншого боку, Гегель по праву увійшов в історію філософії як творець діалектичного методу (діалектики), хоча й у логічній формі. Причому, на відміну від Канта, Фіхте і Шеллінга (а особливо двох останніх), він чітко й однозначно називає свій і свідомо ним застосований метод діалектикою. "В спекулятивній логіці, – підкреслює він, – міститься чисто розсудкова логіка, і першу можна зразу ж перетворити в останню; для цього потрібно тільки викинути з неї діалектичне і розумне, і вона перетвориться в те, що являє собою звичайна логіка..." [1, с. 210]. У чому ж полягає суть цього методу (діалектики)? Тут є та ж тріада (теза, антитеза, синтез), яку ми простежуємо у творах Фіхте і Шеллінга. "...Розкриття того, що єдино тільки й може бути істинним методом філософської науки, – підкреслює Гегель, – складає предмет самої логіки, адже метод є усвідомленням форми внутрішнього саморуку її змісту. У "Феноменології духу" я дав взіреть цього методу до

більш конкретного предмету, до свідомості” [2, с. 107–108]. Щодо вказаного методу Гегель веде мову у “Феноменології духу” таким чином: “Наука повинна організовуватися тільки власним життям поняття; в ній визначеність, яка за схемою зовнішньо наклеюється на наявне буття, є сама себе рухома душа наповненого змісту. Рух суцього полягає в тому, що, з одного боку, воно стає чимось іншим і тим самим – своїм іманентним змістом; з другого боку, суще повертає в себе це розгортання або це своє наявне буття, тобто перетворює себе само в деякий момент і спрощується до визначеності. В такому русі негативність є розрізнення і покладання наявного буття. В цьому поверненні до себе вона є становленням вже певної простоти. Саме таким способом зміст показує, що його визначеність не прийнята від другого і не причеплена (до нього), а він сам надає її собі і, виходячи з себе, визначає себе в якості моменту і встановлює собі місце всередині цілого” [3, с. 28]. Це є справді істинний метод, бо як справедливо підкреслює Вільгельм Віндельбанд, “...гегелівська діалектика з її визначеннями відносного права всіх окремих моментів давала ... рівновазі теоретичний вираз. Велика система розвитку відхиляла в певному смислі всяке однобічне твердження чи позицію і зводила їх до моменту цілого, яке одне являє істину” [4, с. 319]. Саме гегелівська теорія діалектики викладена в змісті “Науки логіки”, а діалектичний метод в останньому її розділі “Абсолютна ідея”. Наголосимо, що вказаному розділові безпосередньо передуює аналіз теоретичного й практичного (теоретичної й практичної ідей як ідей істини й добра).

З погляду принципу єдності логічного та історичного і з точки зору тлумачення діалектики як єдності (синтез) теоретичного й практичного це зрозуміло. Послідовність розгортання логічних категорій у Гегеля відтворює в стислому вигляді відповідну послідовність їх виникнення в історії філософії. Звідси історично теоретичне й практичне Канта (“чистий і практичний розум”), Фіхте (“теоретичне й практичне науковчення”), Шеллінга (“теоретична й практична філософія”) передували виникненню “Науки логіки” Гегеля, і, звичайно, останнього розділу її – “Абсолютна ідея”, у якому в концентрованому вигляді зосереджена власне діалектика німецького філософа. Тому й логічно: у структурі “Науки логіки” теоретична ідея (пізнання), практична ідея (добра) безпосередньо передують розділу “Абсолютна ідея”, тобто, діалектиці, діалектичному методу. У цьому випадку принцип єдності логічного та історичного, а можливо й аналіз природи самої діалектики дозволили філософові розкрити останню як синтез теоретичного й практичного. “Абсолютна ідея, – пише Гегель, – є тотожність теоретичної і практичної ідей, кожна з яких, взята окремо, ще однобічна і має всередині себе саму ідею лише як пошукове потойбічне й недосягнуту мету; тому кожна з них є синтез прагнення, настільки ж має всередині себе ідею, наскільки і не має її, переходить від одного до другого, але не зводить воедино цих двох мислених моментів (beide Gedanken), а залишається в їх суперечності” [5, с. 288]. Отже, існує знак рівності між діалектикою й абсолютною ідеєю. Що ж є насправді абсолютна ідея? Щодо цього існує не одна точка зору. Сам філософ вважав її єдиним предметом філософії: “все інше є туманністю, думкою, прагненням,

є туманністю, думкою, прагненням, свавіллям і тлінністю, єдино лише абсолютна ідея є буття, неперехідне життя, знаюча себе істина і уся істина.

Вона є єдиним предметом філософії, бо в ній міститься будь-яка визначеність і її сутність полягає в поверненні до себе через своє самовизначення чи відокремлення, то вона має різні формоутворення і завдання філософії полягає в тому, щоб пізнати її в них" [5, с. 228–289]. Особливе зацікавлення викликає гегелівський аналіз того місця "Науки логіки" ("логічного"), де викладається діалектика – в осягненні (пізнанні) абсолютної ідеї, у сфері якої, до речі, і знаходиться це логічне. Якщо прийняти до уваги взаємну протилежність форми й змісту в контексті логічної сфери "буття" абсолютної ідеї, то на основі міркувань Гегеля "сама абсолютна ідея, точніше кажучи, має своїм змістом лише те, що визначення форми є її власна завершена цілісність, чисте поняття. Визначеність ідеї і все розгортання цієї визначеності й склали предмет науки логіки; з цього розгортання сама абсолютна ідея виникла для себе; для себе ж вона виявилася такою, що визначеність виступає не у вигляді змісту, а цілком як форма, і що ідея тим самим виступає як цілком всезагальна ідея. Отже, те що передбачається тут ще розглянути, це не якийсь зміст, як такий, а всезагальність його форми, – тобто метод" [5, с. 289–290]. Таким чином, предметом науки логіки є усі визначення абсолютної ідеї та їх розгортання, виклад. Але самі ці визначення виступають у вигляді категорій, рефлексивних визначень та понять. Це й складає зміст логіки. Розгортання ж визначень, а точніше спосіб їх розгортання, тобто спосіб розгортання (викладу) змісту логіки (категорій, рефлексивних визначень та понять) є форма. Звичайно, зміст і форма в логіці злиті впродовж усього викладу логіки аж до початку розділу "Абсолютна ідея". На початку цього розділу форма немовби відшаровується від змісту, стає самостійною "для себе", вона виникає "для себе". Зміст же залишився позаду. Отже, визначеність ідеї виступає вже як форма, оскільки як форма завжди є більш загальною, ніж зміст, то в цьому випадку ідея виступає як всезагальна ідея (адже вона як форма стосується усього різноманітного змісту логіки). Ось ця всезагальність форми змісту логіки і є, за Гегелем, метод.

У наведеному вище висловлюванні Гегеля згадується термін "метод". Зрозуміло, що філософ мав на увазі саме метод діалектики. Філософ визначає його основоположні сторони (моменти): початок, аналіз і синтез, суперечність, заперечення, перше заперечення, друге заперечення, тріада, абстрактне й конкретне, коло, система, розширення методу в систему, усезагальне тощо. Нарешті, тут мова йде про діалектику Платона, Сократа, елеатів, софістів, Канта, Шеллінга та інших, а також дається визначення самої діалектики. Щодо цього Гегель зокрема, зазначає: "Цей стільки ж синтетичний, скільки й аналітичний момент судження, за яким першопочаткове всезагальне визначає себе із самого себе як інше у відношенні до себе, повинен бути названий діалектичним. Діалектика – це одна з тих стародавніх наук, яка більше усього ігнорувалася в метафізиці Нового часу, а потім взагалі в популярній філософії як античного, так і нового часу. Про Платона Діоген Лаерцій говорить, що подібно тому, як Фалес був творцем філософії природи, Сократ – моральної філософії, так Платон був творцем третьої науки, що

відноситься до філософії, – діалектики; стародавні вважали це величезною його заслугою, яку, проте, часто залишають цілком без уваги ті, хто більш усього говорить про Платона. Діалектику часто розглядали як мистецтво, так наче вона засновується на якомусь суб'єктивному таланті, а не належить до об'єктивності поняття, який вигляд вона набула у філософії Канта і який висновок він зробив з неї – це було показано вище на певних прикладах його поглядів. Належить розглядати як нескінченно важливий крок те, що діалектика знову була визнана необхідною для розуму. хоча потрібно зробити висновок, протилежний тому, який зробив звідси (Кант)" [5, с. 296]. Проте для нас є важливим дослідити, яким чином теоретичне і практичне, їх специфіка віддзеркалюється в структурі діалектики (методу)? В чому спорідненість теоретичного (теоретичної ідеї), практичного (практичної ідеї), абсолютної ідеї, діалектики (методу)? Якщо абсолютна ідея є синтезом (єдністю) теоретичного й практичного, вона "знімає" останні, тобто заперечує їх односторонність і водночас утримує їх у якості моментів, то яким чином можна простежити "утриманість" теоретичного й практичного у "тканині", в "матерії" діалектики як методу? Інакше кажучи, у чому причина ідентичності абсолютної ідеї й діалектики? Переконливих відповідей на ці питання у філософській та історико-філософській літературі ще немає. Щодо "Абсолютної ідеї" та діалектики, то, на наш погляд, влучну характеристику цьому поняттю Гегеля дав академік В. І. Шинкарук. Він зауважує, що "в гегелівському понятті абсолютної ідеї міститься також і глибокий раціональний момент. Він полягає в тому, що завдяки цьому поняттю Гегель намагався виразити об'єктивну закономірність розвитку філософської думки. За своїм раціональним змістом, абсолютна ідея – це система закономірностей людського мислення, яка історично складається, і які діють у теоретичному пізнанні і спрямовують мислення шляхом досягання абсолютної істини. Логічне пізнання цих закономірностей перетворює їх в єдино можливий усезагальний науковий метод пізнання. Осягнута абсолютна ідея – це осягнуті всезагальні закономірності, що управляють людським мисленням, і через це вона є методом. Наукою про абсолютну ідею в цьому її значенні (тобто в значенні всезагального методу) і є "Наука логіки". Гегель тому міг дати в своїй логіці дещо більше, ніж просто містичне зображення містичної абсолютної ідеї – сутність бога), бо він узяв цю ідею саме як систему закономірностей людського мислення, що історично складається. Знаменно, що найкраща з глав "Науки логіки" Гегеля – це глава про "абсолютну ідею", де "досягнуте" поняття абсолютної ідеї розкривається як діалектичний метод пізнання" [6, с. 125–126]. Але чому саме слово "ідея" використовував німецький філософ синонімом методу як синтезу теоретичного (пізнавального) й практичного? Виявляється, що стосовно методу саме "чудово й те, що Гегель називав його ідеєю. Ідея і метод споріднені: обоє є знання, за яким створюється чи відшуковується об'єкт. Тому подалі у Гегеля – "прикладна логіка" – "філософія природи" і "філософія духу". Відмінність ідеї й методу в тому, що метод є формою такого знання, ідея ж дає і зміст. У Гегеля вони співпадають, тому що в нього тут мова йде про загальний, абсолютний зміст, а він тотожний з формою.

Знання є єдність суб'єкта й об'єкта. Зміст тут суб'єкт і об'єкт, форма – їх зв'язок. В абсолютному знанні єдність їх є абсолютною, тобто суб'єкт і об'єкт нерозрізнені, цілком тотожні. Їх зв'язок є чиста форма – метод. Тому зміст “Науки логіки” – категорії. У розділі “Абсолютна ідея” мова йде вже не про категорії самі по собі, а про всезагальність їх зв'язку – метод” [7, с. 177].

Отже, у цілому досліджуваний синтез теоретичного й практичного як діалектики виглядає так. У теоретичному відношенні об'єкт виступає як даний, суший, об'єктивний. Це є пізнавальне відношення, воно споглядальне, оскільки теоретично (інтелектуально) об'єкт не змінюється. Тут теоретичне відношення є немовби позитивним, предмети залишаються в стані спокою. У практичному ж відношенні об'єкт виступає вже як дещо залежне, згідно з волею людини, її потреб. Отже, тут наявний момент негативності щодо сушого, прагнення його зміни, подолання даності. Перед нами, таким чином, очевидна протилежність. Результатом розв'язання суперечності є створення “добра” шляхом самої практичної діяльності (практичної ідеї). Тобто створене дещо предметне є єдністю “ідеї добра”, привнесеного суб'єктом, того, що зазнало зміни, і теоретичного (пізнавального), до якого повернулося практичне. Адже момент теоретичного тут полягає в тому, що утворене набуло сталої, сушої форми, форми наявного буття, об'єктивної реалізації. А те, що є, наявне буття, як зазначалося, є об'єктом пізнання, тобто теоретичного відношення. Ось ця єдність теоретичного (пізнання, істинного) і практичного (добра, належного, поняття), їх синтез у конкретному новоутвореному предметі і є абсолютною ідеєю. “Тим самим у цьому результаті, – зауважує щодо сказаного вище Гегель, – пізнання відновлене і поєднане з практичного ідеєю; знайдена в наявності дійсність визначена водночас як здійснена абсолютна мета, але не так, як в пошуковому пізнанні, тільки як об'єктивний світ, позбавлений суб'єктивності поняття, а як такий об'єктивний світ, внутрішня основа і дійсна стійкість якого є поняття. Це абсолютна ідея” [5, с. 287]. Як бачимо, теоретичне відношення за своєю природою є позитивним, бо воно залишає предмети на свободі, самостійними, недоторканими, сталими та сушими, орієнтується на них.

Практичне ж, навпаки, є негативним, воно знищує форму предмета, його визначеність, піддає її запереченню. Якщо теоретичне (пізнавальне) спрямоване на буття реальності, то практичне на перетворення буття в небуття. Це є односторонності. Саме “тому поєднання теоретичного і практичного дає такий процес, у якому форма предмету одночасно і знищується, і зберігається; такий процес Гегель називає творчістю, або формуванням предмету” [7, с. 204–205]. Отже, творчість і абсолютна ідея – синоніми, вони – синтез теоретичного й практичного. На творчу сутність абсолютної ідеї вказує і сам Гегель, коли пише: “Але абсолютна свобода ідеї полягає в тому, що вона не тільки переходить в життя і також не тільки в тому, що вона як конечне пізнання дозволяє життю світитися видимістю (*scheinen*) в собі, а в тому, що вона в своїй абсолютній істині вирішує вільно утворити із себе момент своєї особливості або першого визначення й інобуття, безпосередню ідею як свою видимість (*Widerschein*), вирішує із самої себе вільно відпустити себе як природу” [5, с. 423]. Тут може виникнути цілком закономірне питання: у якому

зв'язку знаходиться з нашими міркуваннями про єдність творчості та абсолютної ідеї діалектика, діалектичний метод? Виявляється, в прямому і безпосередньому. Річ у тім, що в "Науці логіки" Гегель дав зображення трьох усезагальних форм діалектичного: переходу, рефлексії (відображення), розвитку. У бутті, на думку філософа, панує перехід (взаємоперехід), у сутності – рефлексія (відображення), у понятті – розвиток. Саме розвиток є вищою формою діалектичного і все "Вчення про поняття", тобто третій, останній розділ книги "Наука логіки"; а глава "Абсолютна ідея" є "експозицією" виключно принципу розвитку. Ось як у вказаній главі Гегель розкриває зміст принципу розвитку: "Цей рух вперед визначає себе, насамперед таким чином, що він починає з простих визначеностей і що наступні за ними визначеності стають все багатшими і конкретнішими. Адже результат містить свій початок, і рух цього початку збагатив його новою визначеністю. Всезагальне складає основу; тому рух вперед не слід приймати за процес, що протікає від чогось іншого до чогось іншого. В абсолютному методі поняття зберігається в своєму інобутті, всезагальне – в своєму відокремленні, в судженні і реальності; на кожному ступені подальшого визначення всезагальне підносить всю масу свого попереднього змісту і не тільки нічого не втрачає від свого діалектичного руху вперед, не тільки нічого не залишає позаду себе, а несе з собою все набуте і збагачується і згущується всередині себе.

Це розширення (всезагального) можна розглядати як момент змісту, а всередині цілого – як першу посилку; всезагальне надане багатству змісту, безпосередньо збережене в ньому" [5, с. 306–307]. Як бачимо, принцип розвитку являє собою єдність моментів зміни і збереження, прямого й зворотного руху. Така єдність є, звичайно, суперечністю, яка розв'язується у формі процесу збереження того, що змінюється через поступальну переміну його форм, визначеностей у рамках конкретної міри його збереження.

Розвиток не є просто зміною, як і не є просто збереженням. Це є процес, в основі якого лежить діалектична суперечність одночасної зміни й збереження, перетворення та єдності. Розвиток є синтезом зміни (перетворення) і збереження (єдності, сталості, даності). Тому у своїй основі розвиток як логічний принцип, як "абсолютна ідея", відповідно, теоретичне й практичне джерело. Але творчість також є процесом, у якому одночасно суперечливо поєднані зміни, виникнення нового та збереження, "включення старого", сталість, продовження наявного буття в перетвореному вигляді. Тому і розвиток, і творчість є рухом, процесом створення нового із збереженням субстанції. У більш широкому плані слід погодитися з думкою М. Л. Злотіної, що людська діяльність включається в усезагальний процес розвитку як його вища форма. Саме як вища форма вона реалізує всі потенції розвитку, перетворення руху, виступає в своїй сутності як творчо-перетворювальна діяльність. Розвиток, таким чином, виступає загальнодіалектичним аналогом творчої діяльності, тому й Злотіна наголошує: "Відповідно принцип розвитку володіє всезагальністю як світоглядно-методологічним регулятором і орієнтиром того особливого виду соціальної діяльності, через який реалізується всезагальна (родова) сутність людської діяльності. Таким особливим видом діяльності, адекватним

її сутності, являється творчість. Логіка творчості – це в кінцевому рахунку логіка розвитку, спосіб діяльності за загальними законами утворення нового, що специфічно реалізується у відповідності з конкретною природою тієї чи іншої сфери діяльності. Ці закони виступають і як граничні критерії творчої діяльності” [8, с. 229–230]. Людська діяльність за своєю суттю завжди, першопочатково, була і є творчою. Вона має діалектично-суперечливу природу, будучи єдністю (синтезом) моментів свободи й необхідності. Процесійно ця суперечність розв’язується як свободне діяння, що регулюється об’єктивними законами. Але за певних умов єдина, творча за своєю внутрішньою суттю людська діяльність (творчість) як єдність моментів свободи й необхідності може набути перетворених форм і зовнішньо виявитися у вигляді полярно взаємовиключених сторін – свавілля й стандарту (примусу). Останні можуть навіть перетворитися в окремі, самостійні форми діяльності, розмежовані в “просторі і часі” і відмежовані від свого єдиного творчого джерела. Ось тоді й виникає поділ і протиставлення творчості як діяльності, що не підлягає наявному стандарту, результатом якої є те, чого раніше не було, і нетворчої діяльності як заданої алгоритмом, стандартом, репродуктивної за результатом, тобто відтворенням уже створеного (природою або самою людиною). “Таким чином, – цілком справедливо підкреслює М. Л. Злотіна, – як суперечлива в сутності детермінація розвитку реалізується через свої протилежні сторони – в формі однозначної і неоднозначної детермінації – так і людська діяльність, творча по суті, реалізується суперечливо, породжуючи в своєму русі полярності, що набувають відносно самостійного буття як протилежні сутності цієї діяльності форми. На протилежність цим формам діяльності, однобічно і перетворено реалізуючим ізольовано взяті моменти цілісної людської діяльності, творчість являється діяльністю універсальною, володіючи сутнісною всезагальністю... У вказаному смислі діяти універсально, діяти творчо, діяти за логікою розвитку – одне і те ж” [8, с. 233–234]. У чому ж ключ до розуміння творчо-перетворювальної діяльності людини? У розумінні всього універсуму не як чогось інертного, заскнілого, а як діяльної субстанції, самостворюючої за власними законами якісну різноманітність своїх форм.

Зі всього сказаного вище стає зрозуміло, що саме через принцип розвитку й поняття творчості реалізується синтез теоретичного й практичного, пізнавального й перетворювального в діалектиці. Діалектика тому є синтез теоретичного й практичного. Отже, у коло категорій, які дають систематичне зображення єдності теоретичного й практичного, окрім мистецтва, включається діалектика. Це дуже важливо, “адже в нашій філософській літературі, – підкреслює М. О. Булатов, – дуже мало досліджена початкова історична ступінь діяльності і її завершальна ступінь (синтез теорії і практики є особлива її форма).

Протилежні категорії в їх єдності дають дещо особливе (так, синтез кількості і якості є міра, синтез буття і небуття – становлення і т. д.). Тому й у цьому випадку не можна задовольнятися, як звично робиться, словом “єдність”, потрібно відкрити її конкретний смисл і особливу форму. Тільки тоді ми знайдемо загальнофілософську структуру діяльності” [9, с. 210].

Звичайно, у жодного з попередників Гегеля, та й після нього, ми не знаходимо розуміння діалектики як синтезу теоретичного й практичного. У Гегеля таке розуміння зустрічається вперше, і розвиток думок німецького мислителя в цьому напрямку буде вагомим кроком в історії філософії як історії самопізнання діалектики.

-
1. Гегель Г. Наука логики // Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1.
 2. Гегель Г. Наука логики: В 3 т. М., 1970. Т. 1.
 3. Гегель Г. Феноменология духа. М., 1959.
 4. Виндельбанд В. Дух и история. М., 1995.
 5. Гегель Г. Наука логики: В 3 т. Т. 3.
 6. Шинкарук В. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. К., 1964.
 7. Булатов М. Ленинский анализ немецкой классической философии. Логико-диалектические и историко-философские проблемы. К., 1974.
 8. Злотина М. Диалектические законы развития как мировоззренческие принципы человеческой деятельности // Практика, познание, мировоззрение. К., 1980. С. 223–239.

HEGEL AND A PROBLEM OF UNDERSTANDING OF DIALECTICS AS SYNTHESIS OF THEORETICAL AND PRACTICAL ONES

Vasyl' Lysyj

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

Only in Hegel's system the analysis of logical dialectics as unity (synthesis) of theoretical and practical ones for the first time is carried out. Such synthesis is found out in a concept of creativity, panto-dialectical analogue of which is a concept of a method, and further development.

Key words: theoretical, practical, a method, dialectics, creativity, idea.

Стаття надійшла до редколегії 14. 03. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 167/168:008

НАУКА ТА ГУМАНІСТИЧНІ ВИМІРИ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ПРОЦЕСУ

Володимир Мельник

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

Проаналізовано особливості розвитку науки як визначального чинника еволюції європейської цивілізації. Обґрунтовано важливу роль духовних факторів у побудові нової гуманістичної концепції цивілізаційного поступу.

Ключові слова: наука, техніка, цивілізація, гуманізм.

Історія людства досліджується в різних площинах залежно від пізнавальних та аксіологічних завдань – наукових цілей, методології та цінностей, через призму яких і оцінюється поступ людства. Сьогодні особливої актуальності, практичної гостроти набувають питання з'ясування перспектив людства, сутності смисложиттєвих орієнтирів і морально-етичних цінностей, що становлять зміст етики виживання, імперативів життєдіяльності людства, його перетворюючих можливостей та меж, і, найважливіше, – причин та механізмів, які визначають тенденції цивілізаційного процесу.

Передусім варто відзначити визначальну, фундаментальну рису сучасності – глобалізацію сучасного суспільства. Ці зміни пов'язані зокрема з появою нової техніки та технології, високими темпами їх розвитку та масовим, інтенсивним характером їх поширення, проникненням практично в усі сфери життєдіяльності людини. Виникають нові типи масової комунікації, передачі та збереження інформації, які суттєво трансформують характер просторово-часових обмежень комунікативних процесів.

На наших очах історія людства стає глобальною історією. Раніше вона, як зазначає В. Стопін, була історією окремих, багато в чому ізольованих, автономних сфер культури, науки, релігії. Усі ці історії раніше, як цього не прагнули навіть такі філософи як Г. Гегель, з великими “напругами” вдавалося зводити до єдиних основ. Тепер історія перетворюється в універсальну, єдину історію усього людства як інтегрованого цілого. Історія людства глобалізується. Все, що відбувається в культурі окремих спільнот чи країн, переростає їхній локальний статус і набуває самостійної значимості в широкому соціальному масштабі, резонує, відбивається на соціально-культурницькому розвитку інших країн, нерідко усього світу.

Тенденція глобалізації зумовлена формуванням у рамках європейського соціально-культурного простору техногенної цивілізації. Це методологічне зауваження має принциповий характер стосовно аналізу новітніх цивілізаційних процесів, а головне – розуміння механізмів та причин глобалізаційних тенденцій. Парадигмальні засади формування контурів нинішньої техногенної цивілізації знаходимо ще в античному світі – саме основи теоретичного мислення та демократії. Можливість вільного зіставлення власних висновків з існуючим теоретич-

ним доробком, критичне осмислення своїх думок та іншого підривали засилля авторитаризму і давали можливість осягнути істину практично усім. Цей чинник у поєднанні з практикою універсалізації використання досягнень абстрактної думки – понять – по-суті заклали вектор і структуру подальших цивілізаційних змін, стали новим фактором регуляції суспільних відносин і способів пізнання світу. В ієрархії цінностей техногенного суспільства пошук нового, загалом інноваційна діяльність, є визначальною, системоутворюючою в сукупності інших. Для техногенної цивілізації екстенсивний розвиток історії замінюється інтенсивним, просторове існування – часовим. Резерви росту поповнюються вже не за рахунок розширення культурних зон, втягуванням у перетворюючу діяльність все нових і нових матеріальних ресурсів, а за рахунок перебудови самих основ попередніх способів життєдіяльності [1, с. 184–185].

Творення нового штучного світу, власне сама людська здатність до творення і є “пружиною” розкручування динаміки тотального перетворення в епоху нового часу. Це перетворення стало можливим завдяки “підготовчій” роботі попередніх епох і, перш за все, інституціоналізації науки як специфічного способу опанування світу.

Варто зазначити відзначити зміну уявлень про людину як духовну та творчу особистість, що наділена автономією волі. Ідеологія християнської філософії формувалася на принциповому несприйнятті розуміння та інтерпретації людської особистості передусім як природно-космічної істоти, як “пилинки” всесвітньо-космічного законотворення. Філософський подвиг і своєрідність етики Сократа є винятком з тотально-домінуючого космоцентризму у філософсько-світоглядних шуканнях давніх греків. Створений ним напрям етико-морального філософування, який розвинула схоластична школа, “оплодотворив” філософсько-світоглядні шукання у пізніший, християнський час своєю націленістю на творчі та духовні виміри людського буття, її незводимості лише до природних основ.

Середньовічна філософія, яка має і точнішу характеристику, – християнська, – філософія, – завершила (і без перебільшення) етап “дорослішання” європейської цивілізації, інституціоналізувала культурницьку (передовсім у духовних вимірах) парадигму її подальшого розвитку. Християнська філософія з її опорою на ціннісно-духовний дискурс “вирвала” людину (а отже, і людство) з її предметно-космічного, природного буття, вивершила цінності космосу душі людського існування як вищий щабель над порядком (законом) космосу і склала закономірно-логічний етап сходження до Абсолютної Істини.

Констатуючи визначальну роль науки в творенні цінностей сучасного світу, треба зазначити, в контексті нашого розгляду, два стрибки, два епохальні, фундаментальні звершення, які передували і значною мірою зумовлювали “входження” в епоху техногенного суспільства.

1. Людство (у I ст. д. н. е. – прихід Месії) подвоює свої можливості пізнання природи завдяки долученню до чуттєво-образного відтворення навколишнього світу якісно нової форми його осягнення – понятійно-абстрактної. Людина почала відображати світ природи за допомогою понять, що подвоїло можливості осягнення світу – світ реальний поза мною і витворений у мисленні, світ ідеальних образів. Вважаємо, що цей період “дорослішання людства” ще недостатньо вивчено.

Особливу увагу треба звернути на визначальній ролі Християнського вчення у формуванні теоретичних понять і передусім загальних понять: вічність, справедливість, добро, істина, краса, любов тощо.

2. Другий стрибок – це перетворення науки в інструмент не тільки пізнання та освоєння природи, а й тотального її перетворення. Ця подія в історії європейської цивілізації зумовлена дуже важливою віхою – середньовіччям, а точніше поширенням християнства. Християнська філософія, християнська культура характеризується тим, що людину розуміють як таку, що створена за образом і подобою Бога. Отже, зміцнюється і поширюється культ людини-Бога та культ любові до Христа як мірила найвищих, істинних цінностей. Поширюється культ людського розуму здатного зрозуміти та осягнути тайну Божественного творіння. Пізніше, в епоху Ренесансу, на базі відродження античної традиції, відбувається представлення людини передусім як творчої одиниці. Людина-творець, її межі діяння неосяжні. Це при тому, що, по-перше, асимілюється ідея богоподібності людини, і, по-друге, – вона, тобто людина, має інструмент діяння – свій розум, а точніше науку.

Саме з цього моменту заклалася культурна матриця техногенної цивілізації. Так виник тип розвитку, який ґрунтується на прискореній зміні природного середовища, конструюванні нового предметного світу буття людини, зокрема соціального. В рамках техногенної цивілізації задається новий вектор людської активності. Перетворююча діяльність розглядається як головне призначення людини, визначальний чинник її самовираження та самоствердження. Творення не просто мистецького, а передовсім як штучного, що посилює владу людини над зовнішнім світом або іншими людьми, інтерпретувалось як вищий вияв людськості в людині.

Для сучасного європейського суспільства технізація практично усіх сфер життєдіяльності людини та технократизм як свого роду парадигма, організуючий принцип способу діяльності набули не тільки всеохоплююче-екстенціонального характеру, але значною мірою зумовлюють тенденції розвитку сучасної цивілізації. Під їхнім тиском окремі явища чи процеси переростають локальні чи регіональні виміри і набувають загально-соціального масштабу, або навіть і планетарного, загальносвітового.

Йдеться про глобальні проблеми сучасності, від перебігу і вирішення яких залежить доля кожного окремого "Я", і буття нашої цивілізації загалом. У цьому суть глобальних проблем. Їх сутнісна означеність полягає не стільки в кількісних вимірах, як у тому, що відбуваються якісні зміни в структурі буття людини і світу. А найважливіше – підриваються основи самовідновлення та саморегуляції в природній дійсності, нівелюються та перериваються процеси усталеності та традиційності, в соціумі трансформуються моральні та смисложиттєві цінності людини і спільнот.

Серед проблем, які суттєво змінили життєвий контекст людського існування є – екологічна. Саме завдяки кризі раціоналізму як способу осягнення і перетворення природної та конструювання соціальної дійсності, що особливо гостро відчувалося після Другої світової війни та загрози екологічної катастрофи, людство поступово відмовляється від утопії безсмертя життя на Землі. Нарешті людство усвідомлює реальність імперативів життєдіяльності. Значною мірою вони зумовлені

обмеженістю природних ресурсів як основи суспільного буття. На зміну домінуючій у науковій літературі та зворотній природоохоронній проблематиці, відбувається адекватне розуміння суті екологічної проблеми не стільки як такої, яку можна звести до забруднення чи деструктивного технологічного втручання, а як порушення процесів самовідновлення та саморегулювання в природних екосистемах.

Людину не треба мислити в опозиції до природи, а розглядати в широкому соціоприродному контексті. Ідеологія стабільного розвитку, відповідно до якої бажаний стан соціуму це не стільки зростання, а динамічна рівновага, є продуктивною у розробці екологічної проблематики. Резерви стійкості системи черпаються не стільки з природи, а з єдиного чинника соціоприродної системи, які є “невичерпними”, – з духовної сфери. Поняттям сталий розвиток фіксується неперервність процесу підвищення ефективності регульованого суспільного виробництва забезпечення гармонізації розвитку усіх сфер життєдіяльності людини та суспільства, відтворення цілісної природної сфери та її здатності до саморегуляції, самовідновлення. Сутність життя немислима без потенції, можливостей зростання. Вдосконалення й зростання неможливе, якщо не забезпечено основного складу – стабільність, постійність. Система, що не оновлюється, приречена на деструкцію та стагнацію. Отже, згадана категорія означає діалектичну єдність змінності та усталеності, відзначає необоротність та закономірність змін, які відбуваються у світі при забезпеченні оптимальності взаємодії елементів системи як основи, умови неперервності таких змін.

Причини наших неузгодженостей у діалозі з природою не у її спонтанно непередбачених “відповідях” на виклики технологічного тиску і, навіть, не технічному зростанню як такому, а скоріше всього – в самій людині, в її ціннісно-світоглядних принципах організації своєї життєдіяльності. В розумінні природи як чогось зовнішнього людському (духовному), в її інтерпретації як лише засобу технологічної діяльності. Втрата людиною духовних смисложиттєвих цілей призводить не тільки до моральної деградації, а й виявляється як це не звучить парадоксально та банально – у варварському ставленні до Природи! Історія цивілізації беззаперечно свідчить: відношення людини і спільноти до природи є виявом міри гуманності та прогресивності.

Сьогодні стає популярним перехід від стратегії “підкорення природи” до концепції “виживання” за умов тотального “олюднення” довкілля, від техногенного етапу розвитку цивілізації до антропогенного. Український філософ М. Кисельов наводить необхідні передумови переходу для досягнення усталеного розвитку, які зазначено у Доповіді Міжнародної комісії з навколишнього середовища:

- політична система здатна забезпечувати участь широкої громадськості у прийнятті рішень;
- соціальна система здатна забезпечити зняття напружень, що виникають при негармонійному економічному розвитку;
- економічна система, яка могла б забезпечити розширення виробництва та технічний прогрес на власній міцній базі;

- система ефективного виробництва, орієнтованого на збереження еколого-ресурсної бази;
- технологічна система, яка могла б стимулювати постійний пошук нових рішень;
- міжнародна система, що сприяла б усталеності торгових та фінансових зв'язків;
- достатньо гнучка, здатна до самокорекції адміністративна система [2, с. 40].

Варто зазначити надзвичайно широкий і комплексно представлений перелік заходів світової спільноти, які потрібні для забезпечення стабільного розвитку, стратегії виживання і варто звернути увагу на такий момент: проблема виживання мислиться як технологічна і зовсім аж ніяк не проблема духовності, моралі. Людина потрапляє в полон свого таланту, атрибутивної здатності - творчої діяльності. Вона мислиться як здатність виходити за свої межі і перетворювати зовнішній світ. Людина в лещатах сучасного світу перетворюється в "одномірну", духовно та естетично нерозвинуту. Людина – зникає і перетворюється на засіб виробництва. Від "царя природи" залишаються тільки ролі, професії, функціонально-виробничі здатності, а людське буття набуває ознак абсурдності.

Цілком аргументованим є висновок про те, що діяльнісний принцип розуміння людини є недостатнім. Його треба доповнити "буттєво-онтологічним підходом, який не виходить із суб'єкт об'єктивного розуміння ставлення людини до світу, а апелює до більш глибоких рівнів людського буття" [3, с. 146].

Зміна екологічної парадигми трансформує (пом'якшує) не просто перетворювально-споживацьке ставлення людини до природи, а надає цьому відношенню людині – вимірному, духовно-морального масштабу. Більше того – ставиться мета переглянути "ролі" людини і природи у нестримному технологічному поступі, який чомусь беззаперечно вважають цивілізаційним, а нерідко і критерієм культурницької прогресивності суспільств. Йдеться про ставлення до Природи не тільки (і не стільки) як до джерела задоволення утилітарних потреб людини, безумовної біологічної основи існування людини і розвитку суспільства, а як джерела, основи утвердження людського в людині – вищих моральних і естетичних цінностей. Одночасно людина стане елементом саморозвитку природи як системи.

Для українства сутнісною ознакою його внутрішньої природи є укоріненість у світ землі. І не рідко іронічно-зверхні теоретизування над філософією українського хуторянства як символом відсталості, як видається, є не що інше як нерозуміння філософії життя українства. Саме воно відображає своєрідний світоглядний досвід не просто пристосування до природи і панування над нею, але набутий позитивний культурницький досвід узгодженості та гармонізація життєдіяльності української спільноти з природою. Це пристосування передбачає рівноправність, навіть благоговіння і любов. Напевно тому і не дивно, що в українській духовній (поетичній, загалом мистецькій) традиції природа вшановується як матір. Термінологічно "природа" – "природі", що означає укоріненість у зовнішній світ, органічне соціологізоване продовження. Тому так органічно вписалась в українську духовну культуру сковородинська філософія серця з ідеєю "сродності" (спорідненості).

На фоні екологічних кризових явищ тотально-загрозливих масштабів виникає проблема “екології культури”. Йдеться про “зіткнення” етнонаціональної та техногенної культур сучасності, в іншій – культур різних спільнот. Технологічний розвиток стимулює не просто “зіткнення” різних культур, а інтенсифікує асимілятивні процеси. Внаслідок цього процесу, особливо у другій половині ХХ ст., з етнологічної карти світу зникло тисячі етносів.

Відзначаючи усю проблематичність процесів етнонаціонального розвитку в умовах техногенної цивілізації, варто акцентувати увагу на визначальних системозберігаючих чинниках етнонаціональних організмів. Варто зазначити, що в процесі переростання етногенезу в націотворення важливу роль в становленні науки відіграють чинники духовної природи. Найперше – релігія. Міфологічна та релігійна культура є атрибутивним чинником становлення та розвитку нації. На певних етапах цивілізаційного поступу технократичний спосіб самоорганізації європейських спільнот вступає в суперечність з традиційно-духовними чинниками буття.

Вплив техніки на розвиток людини і суспільства масштабніший та глибинніший, ніж це видається. Йдеться не тільки про технізацію практично усіх сторін життєдіяльності людини та суспільного буття. Техніка, розвиток технології трансформують смисложиттєві цілі та цінності людини, визначають парадигми якісних перетворень соціуму. Технічні інновації є визначальними чинниками найбільш крупних соціальних революцій, які призводять до зміни типу культури. Для прикладу варто пригадати оволодіння античним світом секретів технології масового виробництва заліза, яке стало пружиною соціальних змін. Виявилися переваги заліза перед міддю і бронзою не у твердості, а у відносній дешевизні та масовій доступності виробництва. Як результат – поширення залізних знарядь, що збільшило масштаби та географію землеробства, суттєво піднесли його продуктивність. Це спричинило вдосконалення суспільних відносин класичного рабства. Таких прикладів детермінації суспільних змін технічними інноваціями достатньо у кожній історичній епісоді, що і дає підстави бачити в ній не випадковість, а закономірність. Сьогодні переконано можна стверджувати, що технологічний прогрес у визначальному ступені не просто зумовлює соціальні процеси, а ототожнюється з ним: Крім того, сучасні технологічні засоби моделюють і посилюють практично усі функції життєдіяльності людини – від механічних до інтелектуальних. Це спричиняє реальність того, що нерідко людина стає додатком функціонування технічних систем.

Людський прогрес мислиться як ріст перетворювальних можливостей людини, в основі яких – здатність людського розуму раціоналізувати діяльність засобами конструювання техніки (технології) відповідно до встановлених закономірностей зовнішньої світобудови з метою перетворення (і творення) дійсності. Розвиток людини інтерпретується лише як приріст його розуму. Раціональність буття, діяльність людини визначається передусім тим, що вони організуються відповідно до смисложиттєвих цілей людського існування. Тому можна використовувати широкий ресурс технологічних засобів. Не тільки раціональних. Тобто таких, які ґрунтувалися на пріоритеті розуму як самостійної суб’єктивної реальності, що має свої логіко-концептуальні структури – закони та принципи. У цьому контексті ва-

рто звернути увагу, що по-перше, на маргінес розгляду виноситься роль і можливості власне людського (духовного) чинника, який відіграє (або має відігравати) чи не вирішальну роль у побудові раціоналістичних схем діяльності. Через постановку (вибір та конструювання) смисложиттєвих цілей та ідей. По-друге, характер їх опредметнення. Песимістична перспектива цивілізаційного процесу пов'язана з неминучою загрозою обмеженості (актуальна вичерпаність) природних ресурсів, тому доцільно звернутись до практично невичерпного джерела цивілізаційного поступу – духовності людини. Раціоналізм як принцип тотальної абсолютизації можливостей науки детермінувати параметри буття людини у світі неодноразово виявляв свої обмеженості. Крім технократизму як способу побутування людини, коли відбувається перетрансформація дихотомії “засіб–ціль”, – викристалізується і інша тенденція. Наукове пізнання з засобу самоутвердження та самореалізації людини перетворюється в самодостатній процес, в якому людина з її можливостями стає лише засобом розвитку науки. Можливо це ознака нового явища – “науко-технократизму”.

Нове світоглядне розуміння цивілізаційного процесу, джерелом розвитку якого є не тільки раціональні, а й духовно-ірраціональні чинники, відкриває перспективу побудови нових моделей і перспектив розвитку технологічного процесу: повороту від технократизму як принципу самоорганізації європейського суспільства до ідеології реального гуманізму з перспективою виживання людства.

-
1. *Степин В.* Проблемы цивилизации от культа силы к диалогу и согласию // Этическая мысль: Наук. публицист. чтения. М., 1992.
 2. *Киселев М.* Феномен діяльності в реаліях сьогодення // Філософія. Антигеологія екології. Природа. Технологія. Культура. Альманах. Вип. 1. К., 2000.
 3. *Булатов М., Макєєв К., Загороднюк В., Солонько Л.* Філософія ноосфери. К., 1995.

SCIENCE AND HUMANISM MEASURINGS of CIVILIZATION PROCESS**Volodymyr Mel'nyk**

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The features of development of science as determinative of evolution of European civilization are analysed. An exceptionally important role of spiritual factors in construction of a new humanistic conception of civilization advancement is based.

Key words: science, technique, civilization, humanism.

Стаття надійшла до редколегії 01. 10. 2003

Прийнята до друку 10. 10. 2003

УДК: 130.2+316.32+342.7

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО З ПОГЛЯДУ КОНСЕРВАТОРА І РЕВОЛЮЦІОНЕРА: ПОЛЕМІКА ПРО СВОБОДУ І РІВНІСТЬ МІЖ Е. БЕРКОМ І Т. ПЕЙНОМ

Анатолій Карась

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

Розглянуто теоретичні особливості інтерпретації громадянського суспільства в консервативних і раціонально-революційних інтерпретаціях. На прикладах концепцій Е. Берка й Т. Пейна показано, що розуміння природи громадянського суспільства змінюється залежно від визнання пріоритетного значення індивідуальної свободи чи рівності як основних теоретичних конститuant соціального порядку.

Ключові слова: громадянське суспільство, свобода, рівність, традиція, права людини, соціальний порядок, соціальний семіоз.

У сучасних умовах соціальних перетворень України актуальним є питання розвитку громадянського суспільства як соціальної сфери, що опосередковує відносини людини і держави. Висвітленню цих питань присвячені наукові праці багатьох вчених. Проте переважна більшість з них стосується політологічного підходу. Соціально-філософський вимір, що пов'язаний з епістемологічними й метафізичними парадигмами, поданий значно вужче. Серед дослідників останнього назву лише деяких українських вчених: В. П. Андрущенко, В. Ю. Борков, М. Г. Братасюк, Є. Головаха, С. О. Кириченко, Т. І. Ковальчук, А. Ф. Колодій, Ю. П. Корнілов, О. Б. Костюк, М. Мокляк, В. Нол, І. Пасько, Я. Пасько, В. В. Речицький, В. Ф. Сіренко, Л. В. Сохань, В. І. Тимошенко, В. В. Хміль, Н. Черниш, О. Шевченко, В. І. Шинкарук, Р. Шпорлюк та інші.

Названі автори основну увагу зосереджують на сучасних аспектах розвитку громадянського суспільства. Залишається недостатньо висвітленим його становлення в європейській цивілізації властиво в сенсі формування належного філософського рівня дискурсивної практики. Мета пропонованої статті полягає в тому, щоб виокремити проблему інтерпретативного розрізнення суті громадянського суспільства, що пов'язана з визнанням пріоритетного значення в соціальному розвитку свободи чи рівності. Класичним зразком тут стали концепції Е. Берка й Т. Пейна. Аналіз їх концептуальних особливостей визначає предмет цієї статті, тоді як об'єктом розгляду є процес теоретичного розвитку поглядів на природу громадянського суспільства.

Дилема свободи – рівності. Розвиток теорії громадянського суспільства у тісному взаємозв'язку з концепціями свободи і прав людини відбувався у XVIII ст. переважно в Англії. Іншою країною, де свобода усвідомлювалася як первинна по-

треба людини і суспільства, була Франція. Тут концепція свободи була під впливом раціоналістичної парадигми, чим, очевидно, можемо пояснити певну байдужість французів до власне теорії громадянського суспільства – вони були надто занепокоєні “пригодами розуму”. Натомість практична боротьба за свободи в Англії призвела не лише до створення трактатів і політичних заяв, але й до усталених соціальних традицій, що носили морально-етичні виміри. За понад дві сотні років політичної боротьби в Англії, потреба індивідуальної свободи стала провідним ідеалом, що втілювався в громадських традиціях та інститутах. Тому фактично всі англійські і шотландські теоретики так чи інакше визнавали роль і значення громадських традицій і звичаєвості в усьому, що стосувалося поширення свободи і досягнення соціальної стійкості. Справа розуму полягала в тому, щоб селекціонувати краще серед гіршого і нести універсальні принципи задля взаєморозуміння людей. З цього приводу Ф. Гаєк зазначав, що “історія знала дві основні традиції в теорії свободи: одну – емпіричну і безсистемну, а другу теоретичну, раціональну. Перша ґрунтується на інтерпретації традицій та інституцій, які мимовільно утворилися і недостатньо зрозумілі, друга націлена на створення Утопії, що часто була правильною, проте її ніколи не вдавалося втілити в реальність”. Остання виглядала раціональним і правдоподібним явищем “французької традиції з її підлесливим припущенням про безмежну силу людського розуму” [1, с. 64]. Гаєк висловлює думку, що “дві традиції остаточно злилися в ліберальному русі ХІХ сторіччя”.

Тим часом проблематизація свободи посилювалася ростом промислового виробництва і радикальними змінами в традиційному аграрному суспільстві, пов’язаними з розвитком міст та комерціалізацією економічної сфери. Домагання свободи приватної ініціативи переростало в ствердження громадянських прав. Процес їх розширення проходив надто повільно, зокрема, в ділянці виборчих прав. Скажімо, в Англії воно було надто обмеженим: на 1832 р. п’ять із шести чоловік були позбавлені таких прав. Принцип універсального політичного громадянства або повної громадянської свободи не визнавався в Англії до 1918 р.

З іншого боку, у Франції на період ХVІІІ ст. надто жорсткими залишалися феодално-васальні залежності. Вони стримували не лише політичну, але й комерційну свободи і приватну ініціативу. Заважали станові, корпоративні релігійні, політичні й традиціоналістські перепони. Прагнення політичної свободи ставало прагненням усунути “феодалний багаж” на шляху до соціальної рівності. Однак, коли свобода стосується індивіда і має приватне значення, рівність є таким явищем, що торкається передусім взаємозв’язку з іншими людьми. Проблема рівності має виразно суспільний характер; тобто людина може чути рівною чи обмеженою у можливостях тільки в контексті певної спільноти, або, як виголошувало гасло Великої Французької революції – у “братерстві”. Звідси виникає пряма претензія до політичної влади, яка не репрезентує більшості населення. Інакше кажучи, проблема свободи стосується прав людини, але останні можуть здійснюватися лише за умов представницької, демократичної влади. Існує деякий парадокс в тому, що демократичні режими, які виникають із запровадження певних концепцій рівності, у спробах самоствердження можуть набувати авторитарного характеру,

ворожого або щонайменше байдужого до гарантій індивідуальної свободи кожного члена спільноти. Тому вимога беззастережної соціальної рівності є політично загрозливою, а егалітарна ідеологія має тенденцію до тоталітаризму в соціальній організації, тяжіє до втручання влади у сферу індивідуальної свободи. Такої думки був, зокрема Е. Берк, вважаючи, що "рівність – це рабство". Він займав тверду позицію в тому, що традиційні інститути суспільства, серед них державна влада, є основою соціального порядку і таким чином – свободи. Необхідними елементами підтримування порядку є звичаї народу. Вони існують у вигляді інституцій самоврядування, сім'ї, громадських організацій, університетів або ж громадянського суспільства.

Отже, теорія громадянського суспільства може інтерпретуватися в цілком протилежних парадигмах в залежності від значень, які надаються взаємозв'язку свободи і рівності. Властиво в такому аспекті можна тлумачити думку Ф. Гаєка про злиття французької та англійської традицій: йдеться про взаємне визнання громадянського суспільства як соціальної основи забезпечення принципів свободи і рівності, незважаючи на відмінності щодо визначення змісту останніх.

Французька традиція тяжіла до надмірної вимоги свободи в сенсі соціальної рівності і справедливості. Умовою їх досягнення вважається здатність суспільства до мобілізації активної громадської, колективної волі, що на рівні політичної організації домагається свободи для всіх. Небезпека такої раціональної інтерпретації криється в тому, що межі колективного втручання у приватне життя санкціонується не просто розумом, а розумом того, хто домігся вершин політичної організації. Натомість в контексті британської традиції подібне втручання розглядається як шлях до абсолютизму чи аристократії.

Важливим моментом англійської лінії інтерпретації свободи через визнання звичаїв і традицій є їхні інтегрування з етичними (звичаєвими) нормами виживання, які не походять винятково з розуму і не є наслідками продуманого задуму. Традиції з системами взаємин, стосунків і відносин між людьми у приватній, публічній і державній сферах складаються в ногу з продукуванням відповідних норм, зобов'язань, інституцій та належних знаків, значень, понять, концептів, врешті мови і мовлення, які в сукупності певним чином зумовлюють *сприйняття* довілля *взаєморозуміння* людей. Іншими словами, традиція з такого погляду є явищем *семіозу*; саме в контексті останнього здійснюється суспільний розвиток "інституцій, моралі, мови і законів", разом з якими "зростає і може успішно діяти людський розум". Звідси випливає, що "успішне вільне суспільство, – на думку Гаєка, – буде завжди суспільством на межі традицій" [1, с. 68].

Едмунд Берк: свобода в контексті традиції. Отже, британська традиція свободи виросла на основі інтерпретації того, яким чином розгорталася звичаєвість та її інститути. До цієї інтерпретативної лінії належить також теорія француза Монтеस्क'є. Близькими до неї будуть також погляди А. Де Токвілля. У контексті названого підходу склалося переконання, що поширення свободи відповідає властиво *громадянському* поступові людства, в основі якого лежить розвиток таких норм, звичаїв та інституцій, що покликані визнавати передусім цінність свободи

людини. Прибічником “британської традиції” щодо пояснення свободи і рівності був Е. Берк (1729–1797)*. У трактаті “Роздуми про революцію у Франції” він виступив проти просвітницького проекту вільного суспільства, що опирався на раціоналізм французьких мислителів. Берк поділяв погляди Г'юма на природу людини і значення розуму, але підкреслював здатність останнього до самостійної і творчої активності. Зберігаючи упродовж життя глибоку прихильність до християнства, Берк інтерпретував свободу і громадянське суспільство у консервативному значенні традицій.

У розділі “Свобода і влада” він підкреслює, що свобода пов'язана з гідністю людини і шанує передусім її моральне значення. Метафізична абстракція свободи для нього є двозначною й оголеною щодо її справжнього значення. Хоча свобода й на рівні абстрактного підходу зарахована до “благодатей людства”, проте цього не достатньо, аби розуміти її сенс. Перше ніж вітати людей з благодаттю, потрібно переконатися, що вони її справді одержали. Щоб оцінити дійсне значення нової свободи, яка прийшла з французькою революцією, необхідно знати, “яким чином цю свободу поєднали з врядуванням, із силою громадськості, з дисципліною в армії; ... з моральністю та релігією, ... з громадськими та суспільними звичаями... Без них свобода, що існує, не є добродійною” [2, с. 287].

Е. Берк окреслює значення свободи як спроможність індивідів “робити те, що їм подобається”, проте суть її залежить від спрямованості дій. Бо “коли люди діють спільно, свобода стає *владою*”. Перетворення свободи на владу певної групи людей може мати виправдання лише тоді, коли наміри групи можуть бути ідентифіковані з добрими намірами народу. Єдиною умовою визначити ідентифікованість слугує не абстрактна метафізична схема, а інтегрованість намірів свободи з тим, що в минулому було перетворене у добрі звичаї і традицію. Останні, на погляд Берка, стають “інституціями добродійності”, що виникли задля “блага людини”. Сукупність “інституцій добродійності”, разом з традиціями і звичаями, що супроводжують їх утворення, стає основою *громадянського суспільства*. Контекст перетворення свободи в інституції благочинності визначає координати розмежування “*справжніх прав людей*” від “просто прав”. Тут думка Берка асоціюється з принципами Гоббса і Локка щодо розмежування природних прав і громадянських на основі залучення розуму і спільноти.

Таким чином, громадянське суспільство створюється в напрямку функціонування “інституцій благочинності”, через які здійснюються конкретні громадянські права у конкретній спільноті з її набутими традиціями свободи. Берк розрізняє *громадянські права* (справжні) від *прав людини* взагалі і вважає, що претензія людини на частку політичної влади не належить до природних прав у громадянському суспільстві, “адже я розглядаю тут громадянську суспільну людину і ніяку іншу” [3, с. 282], – наголошує він. Влада завдячується не природному праву, а

* Едмунд Берк [Burke] ірландського походження політичний і державний діяч Великої Британії. Основоположник консерватизму. Розвинув цілком нову концепцію парламентаризму, що ґрунтується не навколо окремих лідерів, а навколо принципів і програми, основою якої є національна користь, а не особиста.

традиції; вона штучного походження, “є винаходом людської мудрості”. З неї виростає “політичний розум”, що є принципом розрахунку; “він допускає – заради моральних переконань – додавання, віднімання, ділення, множення, але на моральній, а не метафізичній чи математичній основі” [3, с. 285].

Поняття прав людини в його метафізично-абстрактному аспекті Берк сприймає критично. Вони нагадають йому “щось *середнє*, тобто таке, що не піддається визначенню”, що займає “компромісне місце між добром і злом, а в деяких випадках – між злом і злом”. Допоки прибічники “прав людини” перебувають під впливом абстрактних уявлень про свободу на рівні природних прав, то “марна справа їм щось казати про звичаї предків, фундаментальні закони батьківщини, усталену конституційну форму – здобутки, які підтверджені тривалим досвідом, зростанням громадянської міці, національним процвітанням. Вони зневажають досвід як вияв розуму неосвічених людей... У них, бачте, “права людини” [3, с. 281].

Таким чином, Е. Берк визнає потребу обмежувати свободу, що інтерпретується на рівні її абстрактного, метафізичного образу у значенні природних прав людини, на користь визнання індивідуальної свободи на рівні практичного розгортання громадянських прав у громадянському суспільстві. Контекстом здійснення громадянського суспільства є не просто політична сфера, а властиво звичаєвість *національної* спільноти, організованої в державу. Послідовне розгортання звичаєвості, в якій наявні, так би мовити, загуслі громадянські права, має завершуватися створенням справедливого врядування (держави), відповідного до складеної етичності. Отже, дбайливе ставлення до набутої звичаєвості чи традиції творення громадянського суспільства є умовою здійснення індивідуальної свободи і справедливого врядування. У цьому чується голос консервативної настанови щодо інтерпретації громадянського суспільства Е. Берка.

Орієнтація на свободу в сенсі загальної рівності не переконувала Берка з двох причин: вона засновувалася винятково на раціональному проекті соціального порядку і передбачала революційний злам звичаїв, усталених народом. Небезпека впливала з перебільшення значення змін та новизни, що мали вноситися від імені, іронізував Е. Берк, “нечулого серця й неприступної для сумнівів совісті”. Навальні революційні зміни входили в суперечність з “мірою збереження сталості” засад культури і загрожували суспільній безпеці з боку залюбленого власним розумом революціонера. Берк вважав, „що терпінням ми досягнемо більшого, ніж силою”; терпіння працює засобами спільного досвіду багатьох генерацій [4, 487].

Томас Пейн: свобода як рівність. Трактат “Права людини” [Rights of Man] написаний Т. Пейном у 1790 р., коли він перебував у Франції і був під враженням другої – після американської – Великої Французької революції**. У присвяті Джо-

** Томас Пейн народився в Англії 1737 р. У 1774 р. емігрував до Америки, ставши поборником її незалежності. Опинившись у політичній немилості, п'ятнадцять років провів у Англії і Франції, де стає свідком Великої Французької революції. У 1802 р. повернувся до США, де в 1809 р. помирає. Книга “Права людини” – найбільший на той час бестселер від початку книгодрукування.

рджеві Вашингтону Пейн говорить, що трактат покликаний захистити принципи свободи: “це моя молитва за права людини”. Підбадьорений падінням Бастилії і особливо знаменитою “Декларацією прав людини і громадянина”, Пейн вітає проголошення народного суверенітету натомість абсолютистської влади. Він надто захоплений декларуванням розширення індивідуальної свободи і без вагань надає перевагу т. зв. “Новому світу” перед світом традиційним і застарілим, пов’язаним з авторитаризмом не лише державної влади, але й з деспотією й заскоружлистю станових звичаїв, пересудами та аристократичним гонором. Книга написана в жанрі полеміки з Едмундом Берком, який виступив з критикою Французької революції. Пейн має на меті довести, всупереч поглядам Берка, право людини і народу на опір “незаконному”, деспотичному правлінню, визнаючи базовий законодавчий принцип рівності й симетричності з ним республіканської соціально-політичної структури.

За Пейном, державна влада повинна бути обмежена на користь громадянського суспільства, оскільки всім індивідам притаманна природна схильність до суспільного життя, яке існує ще до виникнення держави. Людям властива природна “соціабільність”, яка спонукає їх до мирних і доброзичливих відносин, що складаються через конкуренцію і тяжіють до *солідарності*, ґрунтуються на взаємному зацікавленні та спільному розумінні соціальної мети. Держава з її законодавчими функціями – це лише делегована від народу влада задля загальної вигоди суспільства. “Уряди могли постати або з народу, або *над* народом”, – підкреслює Пейн [5, с. 51].

Приймаючи постулат про “*єдність людства*”, Пейн робить висновок, що “всі люди народжуються рівними і мають рівне природне право. Їхнє життя та права визначені *Творцем* цього світу, а не попереднім *поколінням*” [5, с. 46]. Один з найтяжчих гріхів держави полягає в тому, що вона віддаляє людину від її свободи та рівності й охороняє видумані спадкові бар’єри у суспільстві, привласнюючи при цьому владу. Індивід, заплутуючись у політичних тенетах влади, знеособлюється через відчуження від інших та втрату своєї природної свободи. За таких політичних і соціальних умов, – коли свобода індивіда не здійснюється, – складається система громадянського відчуження, а влада набуває деспотичного характеру. Це означає, що влада не ґрунтується на правах людини.

Концепція прав людини Пейна розмежовує природні і громадянські права – перші “лежать в основі” всіх других.

“*Природні права* – це ті права, які належать людині у її праві на існування” [5, с. 48]. До них, на думку Пейна, належать “всі інтелектуальні права, чи права на власну думку”, а також всі права на особисту діяльність задля власного щастя, “якщо вони не завдають школи природним правам інших”. Природні права індивід може здійснювати самотійно.

“Громадянські права – це ті права, які належать людині у її праві бути членом суспільства” [5, с. 48]. В основі громадянських прав лежить природне право, але для його задоволення потрібна співучасть суспільства. До них, вважає Пейн, належать усі права, що “стосуються безпеки і захисту”. Втім, суспільство нічого

не надає. Людина набуває у суспільстві свій капітал у вигляді права. Кожне громадянське право походить з природного. Недопустимо від імені уряду зазіхати на природні права індивіда. Т. Пейн застосовує методологічний принцип оцінки стану суспільства та уряду в сенсі їх взаємовідповідності чи адекватності. “Кинувши оком по світу, надзвичайно легко виокремити уряди, які постали із суспільства чи суспільного договору, і ті, про яких цього не можна сказати” [5, с. 49].

Варто наголосити, що запропонований Пейном підхід фактично порушує серйозну проблему т. зв. органічного чи природного походження держави відповідно до природного соціального і громадянського розвитку. Постає гостре питання про *адекватність політичних структур* певного суспільства та його *громадянського поступу*. На добу абсолютизму і поширення імперських структур державного панування над народами, подібна тема не могла мати великої прихильності серед влади панівних європейських країн. Справді, як висловився у ХІХ столітті лорд Ектон, “Європа була не готова стати домівкою вільних держав. Тільки в Америці зародилися прості ідеї, що люди повинні дбати про власну справу і нація відповідає перед Небом за дії Держави – такі ідеї, тривалий час замкнені в серцях самотніх мислителів і заховані серед латинських фоліантів, вибухнули назовні, покоривши світ, який вони мали змінити під назвою “Права людини” [1, с. 182]. Розв’язок проблеми адекватності “громадянського поступу” та його державного вивершення міг усвідомлюватися на основі логіки сталого поширення звичаєвості й традиції та їхнього заперечення з тим, аби надати особливі повноваження раціональним чинникам прогресу. Пейн, зрозуміло, притримувався другої точки зору і був прихильним до революційної творчості народу, яку виправдовує “найвищими поривами свободи”. Проте у будь-якому разі проблема адекватності суспільства й уряду чи народу і держави веде до розуміння того, що, за словами Пейна, “уряди постають або з народу, або *над* народом”. Водночас дана проблема усвідомлювалася в сенсі перетворення суспільства в *національну* державу, за умови адекватності громадянського поступу народу й соціокультурного сенсу врядування. Рух в напрямку адекватності, природності й виникнення національної держави відбувався на шляху просування до громадянського стану суспільства.

Пейн називає три категорії урядів (держав) за принципом їх адекватності суспільству чи народові. До *першої* категорії належать “уряди *ідолопоклонств*”, що виникають внаслідок інтриг духівництва, оракулів, жерців на початках історії. До *другої* категорії належать “уряди *сили*”, що історично виникали внаслідок завоювання одних народів іншими. Це уряди завойовників, які потребують підтримувати соціальну нерівність, ієрархію та поділяти народ на владу і підлеглих, або на вільних і рабів. Дух підкорення і деспотизму опановує людські стосунки, що підлягають відповідній диференціації за *титулами*, званнями, привілеями, станами, манерами. “Уряд сили” поширює васальний тип поведінки; велич свободи поступається перед принципом підкорення. Окрім сили, необхідним чинником підтримки штучної соціальної цілості стає обман і корупція.

До *третьої* категорії належать “уряди *спільних інтересів* суспільства та прав людини”, вони виникають “із суспільства” або “з народу”. Рушієм форму-

вання "народного уряду" є природне право людини на свободу, яке набуває громадянського або суспільного значення лише в контексті спільних дій народу. Такі спільні дії не обов'язково повинні бути масовими і щоденними. Достатньо аби вони знайшли оформлення у конституції як політичному документі, прийнятому на основі народного представництва, наприклад Національною асамблеєю Франції. Конституція країни є справою народу, а не уряду, вона має передувати владі і визначати принципи, на яких повинен ґрунтуватися уряд. Конституція розглядається як необхідна умова виникнення врядування із суспільства чи народу, делегати з якого здійснюватимуть законодавчу владу.

Таким чином, спільні дії народу в напрямку перетворення природних прав індивідів на рівні громадянські права призводять до формування відносин *рівності* перед законом і до створення громадянського суспільства. Необхідною умовою громадянського стану є виникнення "народного" уряду, що діє на основі конституції, яка диференціює владу з метою її контролю. Водночас здійснення громадянських прав, що вповні можливе лише при народному уряді, на переконання Пейна, вносить до соціальних відносин *демократичні* норми. Вони сприяють найкращому вияву талантів людей і вносять у суспільство дух рівності. Тому там, де діють громадянські права, громадська думка змінює традиційне значення таких слів, як герцог, граф, дворянин, надаючи їм "мізерного" і саркастичного сенсу. Адже те, що "в одних країнах зветься аристократією, а в інших дворянством, стало з урядів, які появилися після завоювання" [5, с. 63]. Разом з втратою ваги і значення титулів та станів зникатиме "дух підкорення та деспотизму", здійснюватиметься "універсальне право" громадянина.

Громадянське право разом з "урядом із народу" визначається на рівні творення *нації* або національної держави. Тепер "*нація є джерелом (чи основою) усієї суверенності*" [5, с. 72] натомість королівської влади. Логіка міркувань Пейна засвідчує, що поступ народу до стану громадянського суспільства є одночасно його рухом до національного суверенітету і демократії. Останнє складається за умови, що "уряд постає із суспільства чи народу".

Таку логіку було закріплено фактом Французької революції і виголошено за її наслідком "Декларацією". Наведу кілька її приписів: "1) люди народжуються і залишаються вільними та рівними у правах; 2) мета всіх політичних об'єднань – гарантувати природні і невід'ємні права людини. Такими правами є свобода, власність, безпека і спротив пригнобленню; 3) істотним джерелом суверенності є нація. Жоден *індивід* ані *група людей* не можуть бути наділені владою, яка явно не походить з цього джерела" [5, с. 95; 132].

У полеміці з Е. Берком Т. Пейн вважає, що видатний англієць не розуміє суті конституційного ладу і неправильно тлумачить Французьку революцію як "творіння з хаосу". Посилаючись на значення традиції, Берк не взяв до уваги, на думку Пейна, те, що революція відбувалась внаслідок ментального революційного перебудовування, що існувало у Франції. "Ментальність народу змінилася ще раніше і нова послідовність справ природно впливала з нової послідовності мислення"

[5, с. 76]. Найвагомішими чинниками ментальності були і залишаються “єдині виви духу свободи”.

Полеміки між Е. Берком і Т. Пейном була все ж не цілком адекватною стосовно розуміння взаємозв'язку свободи і розуму. Е. Берк, як людина з великим досвідом політика-практика в умовах сталого поширення політичних форм свободи в Англії, більше покладался на інституційну еволюцію в сенсі забезпечення громадянських прав індивіда. Він з пересторогою ставився до “революційного духу народу”, який не обмежений у своїх діях ні законодавством, ні навіть звичаєвими нормами. Велика Французька революція, проголосивши гаслом свободу і права людини, дуже швидко показала хибність припущення про те, що “відколи влада опинилася в руках народу, усі гарантії супроти зловживань цієї влади стали непотрібними” [1, с. 201]. Вибрані представники народу, покладаючись на свою нову політичну свободу і на свій же розум, незабаром почали значно більше турбуватися власними повноваженнями, ніж аби кожен індивід був захищений від сваволі представників влади. Берк радше передчував неминуче посилення державної влади, викликане самонадіям раціоналізмом революціонерів, а не послаблення її тиску на індивідуальну свободу. Берк покладался на еволюційний *громадянський поступ*, в якому беруть участь різнопланові чинники, зокрема, релігійний досвід народу. Т. Пейн віддавався радше романтичному баченню майбутнього людства, покладаючись на *принцип “рівності прав людини”*, що може бути втілений в житті з висоти його раціональної інтерпретації, апелюючи при цьому до республіканського напрямку розвитку, який має стати спільним для всіх народів світу. “Усі цивілізовані нації погодяться, що *громадянський уряд* необхідний, але громадянський уряд є республіканським урядом” [5, с. 111].

Таким чином, Т. Пейн, покладаючись на соціальну потребу дотримання прав людини, що веде до утворення “уряду з народу” і громадянського суспільства, вперше виразно обґрунтував чітку й істотну відмінність між громадянським суспільством і державою. Пріоритет щодо здійснення прав людини перейшов до самого суспільства, яке створює належну конституцію і державу для гарантування громадянських прав [6, с. 48–50]. Для Пейна громадянське суспільство постає як “земне втілення Богом даного природного права”.

Дж. Кін – відомий сучасний інтерпретатор творчості Т. Пейна – також вважає, що книга “Права людини” стала спробою “демократизувати” теорію національної ідентичності. “Пейн робив висновок, що боротьба за представницьке врядування, тобто регулярні вибори, обмежені часом повноваження урядів та парламентів, загальне виборче право, свобода преси, об'єднань та інші громадянські свободи – усе це призводить до необхідності визнання права кожної нації самій вирішувати свою долю” [7, с. 84]. Отже, шлях до громадянського суспільства є відновленням природного стану справ – “системи принципів, які об'єднують мораль з політичним щастям та національним процвітанням і є такими ж універсальними, як правда та існування людини” [5, с. 131]. Пейн вірить у те, що в історії людства прийде час, коли людина оволодіє своїми правами й окремі вільні нації утворять спільну всесвітню цивілізацію. Він красномовно стверджує, що “настав

час позбутися всіх тих пісень і тостів, які сприяють розвитку рабської свідомості та придушують здатність мислити... Якщо твердити, що якийсь народ непридатний для свободи, то це те ж саме, що сказати ніби народ сам вибрав собі бідність і що йому більше подобається стогнати від податків, аніж не відчувати цього тягря. Це лише служить доказом того, що ті, хто при владі, непридатні керувати цим народом..." [5, 145].

Отже, у теорії Т. Пейна соціально-політичний розвиток людства прямо залежить з громадянським поступом народів. Останній здійснюється завдяки виведенню значення свободи з-під опіки державної влади й інтерпретації її в сенсі здобуття *незалежності* індивіда й конкретного народу передусім від політичної деспотії. Здобуття політичної свободи і проголошення національного суверенітету є необхідною передумовою реалізації громадянських прав. З іншого боку, громадянські права можуть бути здійснені за умови відповідності (чи адекватності) напрямку громадянського поступу з врядуванням, яке має визначатися представництвом конкретного народу, який є суб'єктом цього поступу. Неадекватність між громадянським поступом і врядуванням є свідченням існування загарбницької влади, що діє силою примусу й авторитаризму. Навпаки, адекватність громадянського поступу спільноти (що визначений потребами свободи чи природних прав народу) до інституцій врядування виступає у формі суверенітету демократичної національної республіки. Зачатки подібної ідеї знаходимо вже у А. Фергюсона. Також у певному сенсі близькими у Фергюсона і Пейна є дискурс першого щодо "*свободи-гідності*" та означення другим тенденції *громадянського поступу*, що однаково протистоять "клієнталізму", або "рабським навичкам". Проте, на відміну від А. Фергюсона і надто Е. Берка, Т. Пейн імплікує громадянський розвиток з революційним духом і розривом традицій.

Т. Пейн чи не вперше поєднав соціальність громадянського суспільства з демократичними нормами політики і життя. Здобуття прав людини Пейн пов'язує з умовами солідарності, які мають довершуватися створенням національної держави. Окрім того, значення солідарності набуває виразних рис у незалеженні індивіда від проявів насильства і примусу, що походять від державної влади. Солідарність стає проявом здійснення свободи людини, яка виражається у громадянських правах та відповідному до їх забезпечення раціонально визначеному соціальному ладові. Очевидно, не можна також погодитися з поглядами, що поширені в оцінках Пейна, ніби він цілковито заперечував потребу існування держави як інституції, яка захищає громадянські права. Т. Пейн дійсно заперечував майбутнє деспотичної, монархічної держави. Однак він тримається думки, що громадянські права можуть допильновуватися лише у соціальному просторі національного суверенітету.

Теоретична інтерпретація громадянського суспільства у XVIII ст. увиразнює ще одну важливу ідею й відповідну соціальну дійсність. Вона полягає в тому, що свобода індивіда не стає фактом його дійсності автоматично, скажімо, після його звільнення від станових чи будь-яких інших, в тому числі й матеріальних, обмежень. Як влучно зауважувала Г. Арендт, на додачу до визволення потрібне

товариство інших людей, котрі були б у подібному становищі *сприйняття* свободи як *можливості* власного самоздійснення. Тобто має формуватися певний загальносприйнятий соціальний простір, і формується він заодно з належною дискурсивною практикою. Інакше кажучи, важливим є процес соціального і національного *семіозу*. Він складається щонайменше з трьох рівнів (цивілізаційного процесу): а) внутрішніх психологічних механізмів самоконтролю; б) зовнішніх соціальних інституцій, учасниками яких є індивіди з розвиненим самоконтролем (або потребою свободи); в) належної дискурсивної практики, що обумовлюється відносинами між вільним і відповідальним індивідом та соціальними інституціями. Сюди належить мовно-мовленнева практика з усіма створюваними текстами: від літературних до музичних. Таким чином, соціальна дійсність, в якій окреслюються інституції та чинники громадянського суспільства, по-перше, тісно пов'язується з процесами розвитку культури, а по-друге, *політичний процес з первинного в догромадянському стані перетворюється на допоміжний у власне громадянському просторі*. Тобто, політичні інституції є необхідною умовою закріплення громадянської соціальності, але не самодостатньою. Справді, там, де люди не створюють належної політичної структури, “поведінкою скеровує не свобода, а повсякденні потреби життя” (Г. Арендт). Однак політична активність сама собою також не є достатньою для ствердження свободи людини в модерному суспільстві. Ідеалом свободи тут справді стає “*суверенність*” свободи волі, або “*буття, незалежне від інших, а в кінцевому підсумку, панівне над ними*”. Властиво Томас Пейн, за словами Г. Арендт, наполягав на тому, що “*аби бути вільним, досить, щоб людина цього захотіла*”. Дану ідею Лафает використав стосовно сенсу революційного перетворення Франції в *національну* державу: “*щоб народ став вільним, досить, щоб він того захотів*” [8, с. 171]. Кажучи в дусі ідей ХХ століття, “якщо люди визначають ситуації як реальні, такі ситуації будуть дійсними за своїми наслідками”.

Соціальність, яка стає підґрунтям громадянського суспільства в сенсі солідарності автономних індивідів щодо розуміння свободи й потреби в ній, набуває *національного* характеру на основі синтезу власне дискурсивних практик. У зв'язку з цим слушною є думка, що соціальний лад, з якого “*виростає*” громадянське суспільство, історично набуває національного характеру і передусь або зумовлює належні політичні інституції. Це також обумовлює застереження про можливість політичного “експорту” громадянського суспільства.

З іншого боку, неповнота громадянського суспільства, що позначається неповнотою дії принципів свободи і рівності, є виявом наявності “феодалного багажу”. Такий стан соціальності неминуче супроводжується так званим “семіотичним зволіканням” у дискурсивних практиках, коли офіційна і неофіційна мови не знаходять нових значень термінів і слів для фіксації соціокультурних “зсувів”. Консервація “феодалного багажу” відбувається в тому числі і в свідомості на рівні семіотичного затримання знаків, значень і символів “феодалного” характеру. Це стосується розрізнення соціального статусу між людьми, репродукуванням “нових” табелів про ранги, відзнак честі і гідності, дарованих владою чи самопроголошеними олігархічними узурпаторами “всенародного визнання”, таємних і на-

півзакритих продуцентів сеньйоратів, кавалерів, “людей року” тощо, які реалізують потребу чиношанування від імені гільдій, лож чи церкви. Затримування “феодального багажу” в індустріальну еру було обернено пропорційним до розгортання дійсності рівних громадянських прав і свобод. Компенсаційною формою феодальних пережитків та їх семіотичного зволікання стає кристалізація радикальних політичних ідей та рухів ХІХ століття. З обґрунтуванням цієї думки можна познайомитися в книзі Адама Селігмана [9, с. 103–107].

Отже, там, де частина населення, – тут могли перебувати не лише робітничий клас, але й цілі етнічні групи за умов імперської структури влади, – була відлучена від членства в національній спільноті, або ж від повноцінного громадянського суспільства, – виникала потужна революційна ідеологія у вигляді націоналістичних і комуністичних (соціалістичних) проектів.

-
1. *Гаєк Ф.* Конституція свободи. Л., 2002.
 2. *Берк Е.* Свобода і влада // Консерватизм. Антологія. К., 1998. С. 286–288.
 3. *Берк Е.* Права людини // Консерватизм. Антологія. К., 1998. С. 281–286.
 4. *Берк Е.* Збереження та зміни // Консерватизм. Антологія. К., 1998. С. 474–481.
 5. *Пейн Т.* Права людини. Л., 2000.
 6. Обґрунтування цієї думки у Дж. Кіна: Keane John. *Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Civil Society and the State 1750–1850, in Civil Society and the State: New European Perspective.* London and New York, 1988.
 7. *Кін Дж.* Громадянське суспільство: Старі образи, нове бачення. К., 2000.
 8. *Арендт Г.* Між минулим і майбутнім. К., 2002.
 9. *Seligman A.* *The Idea of Civil Society.* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.

**CIVIL SOCIETY FROM THE POINT OF VIEW OF A CONSERVATOR
AND REVOLUTIONARY: DISCUSSION ON THE MEANING OF FREEDOM
AND EQUALITY BETWEEN E. BURKE AND T. PANE**

Anatolij Karas'

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

The theoretical peculiarities of the interpretation of differences between E. Burke's and T. Pane's essence of civil society are considered in the article. It differs in relation on to the recognition of the Freedom or Equality as the main discursive factors of social ordering.

Key words: civil society, freedom, equality, tradition, rights of a man, civil rights, social order, social semiosis.

*Стаття надійшла до редколегії 20. 02. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

**“ДОГМАТИЧНИЙ СУД НАД ФІЛОСОФІЄЮ”:
С. БУЛГАКОВ, П. ФЛОРЕНСЬКИЙ, В. ЕРН І ЇХНЄ СТАВЛЕННЯ
ДО ГЕГЕЛІВСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ**

Тимофій Мотренко

*Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України,
Київ, вул.Трьохсвятительська, 4*

Проаналізовано погляди С. Булгакова, П. Флоренського, В. Ерна на філософію Гегеля. Розкрито специфіку підходів представників релігійної філософії до гегелівської системи як зразка націоцентричної філософії.

Ключові слова: конкретний ідеалізм, „всеєдинство”.

Філософія „всеєдності” („всеєдінства”) Володимира Соловйова окреслила нові підходи до вирішення фундаментальних світоглядних питань. Вона, звісна річ, не могла не породити низку нових проблем, що так активно обговорювали представники української та російської релігійної філософії кінця XIX – початку XX ст.

Одна з таких проблем стосувалася можливостей суто філософськими засобами адекватно осягнути сутність буття, його глибинну природу, закономірності та рушійні сили розвитку. Зазначимо, що ця проблема має реальні підстави, вона об’єктивно постає перед мислителями незалежно від того, до якого філософського напрямку вони належать. Однак у межах релігійної філософії подана проблема набуває особливо гострих форм, оскільки в цьому разі розглядають віру як важливіше джерело і засіб осягнення дійсності, ніж розум. З огляду на це і виникає питання про розмежування функцій віри і розуму, що вже містить у собі так чи інакше тенденцію до обмеження “сфери компетенції” розуму.

В українській та російській релігійній філософії цю тенденцію досліджували, головню С. Булгаков, П. Флоренський і В. Ерн, які виступили з критикою філософського розуму, його надмірних претензій на повне й адекватне осягнення фундаментальних основ буття. Це був свого роду “догматичний суд над філософією”.

Варто зазначити, що головним відповідачем на цьому “суді” опинився Гегель. Зокрема, саме проти гегелівської філософії, її панлогізму, її претензій на абсолютну істину передусім спрямовані критичні стріли названих вище мислителів, в одних випадках – прямо, як у С. Булгакова, в інших – опосередковано, навіть завуальовано, як у П. Флоренського, який по суті, навіть не згадує імені Гегеля, хоча весь пафос його вчення має антигегелівське спрямування. Втім, як відомо, вони були далеко не першими серед тих, хто критикував гегелівський панлогізм і абсолютний ідеалізм. Те, що відрізняє їх від інших критиків Гегеля, – це більш чи менш чітко виражене визнання того, що головні вади гегелівської філософії водночас є вадами філософії як такої.

Найчіткіше ця тенденція виявлена у Сергія Миколайовича Булгакова (1872–1944), що зумовлено, перш за все, особливостями його духовної еволюції. Він пройшов дуже складний і довгий шлях у розвитку свого філософсько-релігійного світогляду. Можна сказати, що його духовна еволюція продовжувалася все життя. Вихований в умовах глибокої релігійності, що панувала в родині його батька-священника, він пережив у семінарії духовну кризу, яка обернулася довгим періодом відданості ідеалам „науковості”. Подібно до багатьох його сучасників він надовго потрапив у полон марксистської теорії, став знаним економістом і активним учасником соціал-демократичного руху. Подальший розвиток його поглядів („Від марксизму до ідеалізму”) відбувався під впливом трьох чинників: знайомства з Є. Трубецьким, „відкриття” В. Соловйова і Ф. Достоевського, тісного зближення з М. Бердяєвим, П. Струве і С. Франком, С. Булгаков влився в потік російського „релігійно-філософського Ренесансу”. Переходом до „ідеалізму”, однак, його духовна еволюція аж ніяк не закінчилася. До смерті світогляд С. Булгакова розвивався в напрямі щораз чистішої православної релігійності. „Два гради”, „Філософія господарства”, нарешті, програмна праця „Світло невечірне” – ось твори, що стали найважливішими віхами в процесі руху „від марксизму до ідеалізму”. У дуже важливий для розуміння трансформації поглядів С. Булгакова „кримський період”, що передував його висланню за кордон у 1922 р., він написав принципову працю „Трагедія філософії”, яка ознаменувала собою остаточний відхід мислителя від філософіє в її чистій формі. Подальша творчість перебувала під визначальним впливом богословських інтересів. Дві „богословські трилогії” С. Булгакова, створені в еміграції, відображають його складні софіологічні пошуки, що супроводжувалися гострою догматичною полемікою. Підсумком особистої духовної еволюції стало цілковите сприйняття соборного досвіду православної церкви.

М. Бердяєв цілком справедливо зазначав про те, що С. Булгаков є видатним представником того типу релігійної свідомості, для якого „характерна невтолена жага повернення, втеча від сучасності в материнське лоно Церкви, вічне повернення в християнство, яке ніколи не може бути завершене” [1, с. 583]. Природним проявом цих прагнень стало прийняття С. Булгаковим 1918 р. священства. С. Булгаков – священник, і цим визначено дуже багато в його духовній біографії. Ми маємо прекрасне свідчення, залишене самим С. Булгаковим: „Навіть у стані духовного здичавіння в марксизмі я завжди релігійно нудився, ніколи не був байдужий до віри. Спершу вірив у земний рай, але трепетно, іноді зі сльозами. Потім же, починаючи з певного моменту, коли я сам собі це дозволив і вирішив сповідувати, я швидко, різко, рішуче пішов прямо на батьківщину духовну з країни далекої: повернувшись до віри в „особистого” Бога (замість безособового ідола прогресу), я повірив у Христа, якого у дитинстві возлюбив і носив у серці, а потім і в „Православ'ї”, мене потягло у рідну церкву владно і нестримно. Однак минули ще роки, під час яких ця думка і бажання про повернення в дім Отчий залишались у мені ще безсилим, потаємним стражданням було оплакуване моє повернення. Воно відбувалося, звичайно, не тільки в серці й у житті, а й у думці, із соціолога я перетворювався на богослова (із вдячністю згадую духовний вплив Достоевського

і В. Соловйова в ці роки). Але одночасно в душі піднімалося і бажання, що таємно теж ніколи не вгасало, повного вже повернення до рідної домівки, із прийняттям священства. У ці роки я називав себе іноді в бесіді з друзями „зрадником віттаря”. Мені ставало недостатньо зміни „світогляду”, „левітська” моя кров говорила щораз владніше і душа жадала священства, рвалася до віттаря” [2, с. 37] Це свідчення дуже цінне, тому що відображає на глибинне духовне підґрунтя розвитку світогляду С.Булгакова: до якого б етапу його творчості ми не зверталися, називати його „філософом” у прямому значенні слова навряд чи коректно. Про це варто пам’ятати, розглядаючи його оцінки гегелівської філософії, адже дуже часто, вносячи вердикти з приводу філософії Гегеля, С. Булгаков вершив суд над філософією як такою.

Про специфіку духовної еволюції С. Булгакова варто пам’ятати, намагаючись розглянути питання про можливий вплив Гегеля на цю еволюцію. Відразу ж зазначимо, що ніякого „гегельянського” періоду в його творчості не було, хоча з Гегелем він ознайомився, можна сказати, „вчасно” і знав його блискуче. С. Булгаков узагалі дуже добре знав німецьку філософію. Почасти цьому сприяло його закордонне відрядження для підготовки до професорського звання, хоча його значення в засвоєнні німецької філософії переоцінювати не варто: у цей час С. Булгакова хвилювали інші інтереси. „Наукове університетське відрядження (1898–1900), – писав він, – повело мене, звичайно, насамперед у Німеччину як країну соціал-демократії і марксизму. Але тут-то, всупереч очікуванням, почалися швидкі розчарування, і мій „світогляд” став тріщати по всіх швах” [2, с. 36]. „Надія російського марксизму”, як називав С. Булгакова Г. Плеханов, надій не виправдав: у працях, опублікованих після повернення в Росію, явно простежується відхід від марксизму. У цьому русі „від марксизму до ідеалізму” С. Булгаков опирався на німецьку філософію дуже активно.

Про філософські схильності в цей час він чітко висловився в передмові до збірника „Від марксизму до ідеалізму”: „Повинен зізнатися, що Кант для мене завжди був безсумнівнішим за Маркса, і я вважав за необхідне перевіряти Маркса Кантом, а не навпаки” [3]. Подібні кантіанські симпатії були, як відомо, не дивною в середовищі тодішньої соціал-демократії. Дуже важлива для розуміння трансформації поглядів С. Булгакова стаття цього збірника „Основні проблеми теорії прогресу” буквально рясніє посиланнями на Гегеля, які, однак, не вирізнялись оригінальністю й інколи змушують згадати Енгельса, незважаючи на всі критичні випадки щодо „утопічності” марксистської теорії. Німецька філософія, і філософія Гегеля зокрема, стала своєрідним містком, що дола змогу С. Булгакову перейти з марксистського берега на ґрунт релігійної філософії. Про це зазначав В. Акулінін: „Основні проблеми теорії прогресу” – стали свого роду орієнтирами на його „кружному шляху”. Філософський вектор був заданий тим, що, „перепробувавши усі відтінки критицизму” від Ріля до Віндельбанда, Булгаков попрямував „за Канта” – через Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Гартмана – до Соловйова, система якого і по-стала перед ним як останнє слово філософського розвитку” [4, с. 10].

Справді, німецька філософія для С. Булгакова досить тривалий час відіграла роль своєрідного медіатора, посередника між економічним матеріалізмом і софіологією, яка формувалася під впливом В. Соловйова. Прикладом цього може слугувати його докторська дисертація „Філософія господарства” (1912), стосовно якої С. Хоружий дуже вдало зауважив: „Філософія господарства” – рідкісне сполучення православної релігійності, політекономічних тем і філософського арсеналу відразу всіх німецьких класиків – Канта, Гегеля, Шеллінга...” [5, с. 6]. Зазначимо, що в цій праці за досить частого згадування Гегеля особливої уваги удостоєний Шеллінг, якому навіть присвячено окремий параграф.

Зокрема, С. Булгаков висловив, без сумніву, неординарну думку про можливий зв'язок натурфілософії Шеллінга з марксизмом: „Проблема „економічного матеріалізму”, або вплив господарства, а в ньому природи, на людину і, у свою чергу, людини на господарство, а в ньому на природу, є насамперед проблема натурфілософська і тільки через філософське непорозуміння школа Маркса бере собі в хрещені батьки ідеалістичного інтелектуаліста Гегеля, не помічаючи, що для її цілей незрівнянно більш придатний натурфілософ Шеллінг” [6, с. 63].

Взагалі, якщо говорити про спосіб повернення С. Булгакова до Гегеля в період переходу „від марксизму до ідеалізму”, то його можна описати словом „згадування”. Звертався він до Гегеля часто, однак робив це, немов кажучи про речі загальновідомі, його оцінки абсолютно спокійні, як у тих випадках, коли він віддав йому належне, так і в тих, коли він писав про ідеї Гегеля, що не витримали перевірки часом. „У Гегеля досягнута була вершина філософської спекуляції, і його філософія панувала, хоча і короткочасно, у всіх найважливіших галузях думки. Потім настала катастрофа метафізики. Виправдалися пророчі слова Гегеля, який писав у передмові до „Логіки”: „Якщо наука з'єднається зі здоровим глуздом (до якого Гегель завжди ставився з презирливою іронією), для того, щоб викликати загибель метафізики, мабуть, може постати дивне видовище: стане можливим бачити освічений народ без метафізики, подібний до різноманітно прикрашеного колись храму без найдорожчої святині”. Те, що Гегель вважав малоімовірною можливістю, стало дійсністю незабаром після його смерті, і більш ніж півстоліття можна було бачити це „дивне видовище” [7, с. 301–302] – писав 1903 р. С. Булгаков. Він уважав, що сучасна йому епоха переживає нове метафізичне піднесення, причому „філософія Соловйова є в моїх очах поки що останнім словом у світовій філософській думці, її вищим синтезом” [7, с. 303], а „пульс могутньої думки Гегеля і дотепер б'ється в марксизмі” [7, с. 303]. Впродовж наступних п'ятнадцяти років в оцінках С. Булгакова мало що змінилося, якщо не брати до уваги остаточної відмови від спроб прощупування пульсу в марксистського трупа.

Навіть в опублікованому 1917 р. літературному шедеврї С. Булгакова – книзї „Світло не вечірнє”, що була, за визначенням автора, „родом духовної автобіографії або сповіді” [8, с. 6], філософію Гегеля оцінено ще досить традиційно, хоча емоційний тон у судженнях про „люциферичний екстаз”, „який власне кажучи є пафосом гегельянства”, свідчить про явну зміну настрою.

Для С. Булгакова, заклопотаного питанням про природу релігійної свідомості, філософія Гегеля – продукт протестантського раціоналізму, породження само впевненого розуму, переконаного в абсолютній здатності до богопізнання. „Для Гегеля, – писав він, – філософська вірогідність вище релігійної, точніше, вона складає вищий її щабель, перебуваючи із нею в одній площині. Ця думка у Гегеля виникає із загального його переконання, що можлива абсолютна система, яка була б не філософією, а вже самою Софією, і саме такою вважав він свою власну систему [8, с. 77]. Покажемо, однак, у цій праці є те, що С. Булгаков не просто вкотре відтворює традиційні обвинувачення на адресу гегелівської системи. Вади гегелівського вчення для нього є лише наслідком корінної вади філософії як такої, що мислить себе як автономне і самоцінне духовне утворення. Якщо колись С. Булгаков був заклопотаний пошуком нової філософії, здатної перебороти суперечності, що найчіткіше виявилось у вченні Гегеля, то тепер критика гегелівської системи привела його до переоцінки погляду на природу філософії як такої. „Взагалі „філософія”, – писав він, – в абстрактному, а тому і претендуючому на абсолютність розумінні – є раціоналістичний іманентизм у відриві від цілісності релігійного духу, є специфічно німецьке породження, що має корені свої в протестантизмі”.

Насправді ж, у супротив Гегелеві, релігійна вірогідність суттєво інша, ніж філософська, оскільки віра відмінна від дискурсивного мислення, а міфологема від філософеми... Повертаючись до нашої вихідної проблеми – чи можлива релігійна філософія і як вона можлива, – ми повинні рішуче зазначити: якщо справді в філософуванні є деяке „розумне відання”, безпосереднє, містично-інтуїтивне осягнення основ буття, іншими словами, своєрідний філософський міф, хоча і позбавлений яскравості й барвистості релігійного, то будь-яка справжня філософія міфічна й остільки релігійна, і тому неможлива іррелігійна, „незалежна”, „чиста” філософія” [8, с. 77].

Отже, критикуючи Гегеля за фактичне підпорядкування релігії філософії, С. Булгаков дійшов висновку, що єдино можливою формою філософії може бути філософія релігійна. Як бачимо, він уже безконечно далеко відійшов від колишніх ідеалів „наукової філософії”. Проте, як уже зазначено, перехід до „ідеалізму” був лише етапом у його духовній еволюції. Наступним цілком природним кроком на шляху до побудови цілісного релігійного світогляду в С. Булгакова стало розчарування в можливості взагалі відшукати для філософії істинну форму, сумнів у легітимності самого її існування. Роки перебування С. Булгакова в Криму (1918–1922) стали часом остаточного відходження мислителя від „філософії”. Підсумком цього процесу стала його праця „Трагедія філософії (філософія і догмат)” (1920–1921), у якій філософія Гегеля – об’єкт спеціального аналізу: критикуючи Гегеля, С. Булгаков розкрив внутрішню трагедію філософії як такої.

Уже коротке вступне слово „Від автора” свідчить про те, що С. Булгаков покинув філософський ґрунт і судив філософію „ззовні”. Він відмовився від внутрішніх критеріїв істинності філософії і порушив питання про її релігійне виправдання. Питання це, однак, суто риторичне, тому що для нього „історія новітньої

філософії виступає у своєму справжньому релігійному естві, як християнська ересиологія, а остільки і як трагедія думки, що не знаходить для себе виходу... Догмат християнський як не тільки критерій, але й *mira* істинності філософських побудов – таким є іманентний суд над філософією, яким вона сама себе судить у своїй історії й у світлі якого, за словами Гегеля, *die Weltgeschichte ist Weltgericht*” [9, с. 311].

Ця теза про „еретичність” філософських систем у С. Булгакова виявляється богословським обрядженням старої ідеї В. Соловйова про „абстрактні начала”, із тією тільки відмінністю, що для С. Булгакова „еретичність” є властивістю, на яку філософія приречена за своєю природою. Якщо пам’ятати, що *haeresis* („ересь”) це обрання частини замість цілого, однобокність, то „це обрання („ересь”), визначає мотив і характер філософської системи, робить її як тезою, так і антитезою стосовно інших систем і тим включає в ланцюг діалектики думку, у яку зробив спробу – і притому не безпідставну – вмістити всю історію філософії Гегель. Усі філософські системи, які тільки знає історія філософії, являють собою такі „ересі”, свідомі і явні однобічності, причому в усіх їх один бік хоче стати всім, поширитися на все” [10]. „Еретичність” філософії визначена вже ілюзією можливості побудови моністичної системи світу, здатної вичерпати собою всю повноту істини.

Історія філософії є не просто історія ілюзій, це трагедія, що закорінена в нездійсненності самого філософського задуму. І філософія Гегеля, на думку С. Булгакова, демонструє цю трагедію з граничною повнотою. „Справжній мислитель, – писав він, – так само як і справжній поет (що врешті-решт те ж саме), ніколи не бреше, не вигадує, він цілком щирий і правдивий, і, однак, доля його – падіння. Тому що він забажав системи: іншими словами, він захотів створити (логічно) світ із себе, із свого власного принципу – „будете як боги” – але ця логічна дедукція світу неможлива для людини. І насамперед з причин, які поза людською волею і здатностями розуму містяться: світ нерозумний у такому смислі, у якому хоче його осягти „дедукуючи” філософія, філософська система як така, що має класичне і граничне вираження в Гегеліві. Точніше, хоча у світі і панує розум, але не можна сказати, що все дійсне розумне, і розум зовсім не є єдиним, вичерпним і всесильним будівельником світу, яким його мимоволі сповідує всяка філософська система, що вибудовує світ” [10, с. 312].

Якщо розум, зазначив С. Булгаков, припускає наявність ступенів у самому собі (здоровий глузд, практичний розум), то чому він відмовляється визнати поряд із до-розумним ще і над-розумне, „заумне”? Ересь і виявляється наслідком прагнення до раціоналізації надраціонального, того, що розуму уявляється антиномічним. Наприклад, ересями оберталися різні прагнення до раціоналізації, до привнесення монізму в ідею троїстості, що є, на думку С. Булгакова, в основі „самовизначення думки”: „1) іпостась або особистість; 2) ідея або ідеальний спосіб, логос, смисл; 3) субстанційне буття як єдність усіх моментів або станів буття як реального всього. Я єсь Щось (потенційно все) – це формула, що виражає судження, містить у собі в скороченому вигляді не тільки схему сущого, але тому і схему історії філософії” [10, с. 314–315]. Ці три, за богословським визначенням

С. Булгакова, „нероздільні і незлитні” елементи відтворюють структуру судження: підмет – присудок – зв’язка. Залежно від того, який із цих елементів проголошувала чільним та чи інша система філософського монізму, вона виявлялася або ідеалістичною (похідною від підмета або суб’єкта), або панлогістичною (похідною від присудка), або реалістичною (у різних формах похідних від зв’язки – безособового божества). Вищою формою „філософії абстрактного присудка” – панлогізму для С. Булгакова є філософія Гегеля.

Хоча коренями своїми „філософія присудка” сягає до платонівського вчення про ідеї, однак, на думку С. Булгакова, саме Гегель „є у своєму роді єдиним радикальним пан логістом” [10, с. 317]. „Філософія Гегеля, – писав він, – ...є класичним і цілком закінченим вченням войовничого панлогізму, чистої присудковості, самого себе мислячого мислення. Це геркулесові стовпи філософічного дерзання, до яких може досягнути упоєна і сп’яніла своєю силою думка, це – екстаз думки і водночас людинобожеська несамовитість, ідеалістична хлистовщина” [10, с. 356].

Цікаво, що аналіз гегелівського „панлогізму” С. Булгаков ґрунтував на його протиставленні „ідеалізму” Фіхте, мислителя, якого несправедливо забували. На думку С. Булгакова, Гегель опинився в становищі, значно важчому, ніж Фіхте, який спробував вивести з іпостасі „Я” об’єктивність, „не-Я” як присудок. Гегель, що виходив з безособового, мислячого самого себе мислення, виявився взагалі не здатним зрозуміти індивідуальну природу „Я”, бачачи в ньому тільки абстрактну загальність. Однак річ не тільки в тому, що Гегель не зумів досягнути природу „Я” – „займенника як вказівного містичного жесту” [10, с. 356], проблема полягає, передовсім, у тому, що „Я” (як би його не розуміли) взагалі не може бути дедуковане, виходячи з принципів гегелівської системи.

Усе ліпше зі створеного Гегелем, на думку С. Булгакова, пов’язане саме з панлогізмом, який знайшов своє вираження в „Феноменології” і „Логіці”. З панлогізмом пов’язана перша проблема його вчення: неможливість виведення суб’єкта з предиката. З моністичним спіритуалізмом пов’язана друга проблема: неможливість виведення реальності з мислення. Гегелівський перехід до природи вражає своєю ірраціональністю. „Цей ірраціональний провал, – зазначив С. Булгаков, – дає поняттю подальшу можливість (у філософії природи й історії) переборювати цю ірраціональність, яка, однак, має неоціненну якість реальності. Система отримує смисл цілком спіритуалістичний, замість ідеї і поняття явно стає „дух”, субстанція і філософія Гегеля перетворюється в метафізичний еволюціонізм” [10, с. 362–363]. С. Булгаков постійно наголошував на двоїстому складі гегелівського вчення, зазначаючи про те, що справжню цінність має лише його панлогізм: „Весь інтерес, значущість, навіть одиничність і грандіозність філософського експерименту міститься саме в „Логіці”, тільки „Логіка” робить Гегеля гегельянцем” [10, с. 364], „панлогізм „Логіки” і спіритуалізм подальшої філософії суть зовсім різні системи, між собою не зв’язані, причому по-філософському цікава, значна й оригінальна тільки перша” [10, с. 465].

Проблемою, однак, виявляється те, що саме „найцікавіше, значне й оригінальне” обернулося проти самого Гегеля: „Споконвічним своїм задумом – войовни-

чого і абстрактного панлогізму – він замкнув себе в безповітряному підземеллі” [10, с. 489]. Гегелівські ірраціональні стрибки від поняття до „інобуття” „залишаться назавжди в історії прикладом не тільки логічної сваволі, але і філософського розпачу, втечі з тенет своєї власної системи” [10, с. 365].

Філософію Гегеля С. Булгаков уважав грандіозним експериментом, що закінчився трагічною невдачею. Трактуючи гегелівську філософію в богословських термінах, він називав її таким же моноіпостасним вченням, як і філософія Фіхте, з тією лише різницею, що у Фіхте єдиною іпостассю виявилася перша, а в Гегеля – друга. І тим самим становище Гегеля виявилось значно складнішим, „тому що перша іпостась є початком, із неї, справді, виходить рух, хоча нею і не обмежується. Навпаки, перетворення другої іпостасі в єдину, а отже, і в першу, із якої починається рух до двох інших моментів субстанціального відношення, супроводжується потворностями й утрудненнями вкрай особливими” [10, с. 365].

Остаточний висновок С. Булгакова, який у чомусь нагадує вирок собору, скликаного з приводу гегелівської ересі, звучить так: „Такий метафізичний обрис вчення Гегеля. І воно є типовою філософською ерессю у тому смислі, що воно ґрунтується на довільному і свавільному обранні одного з моментів триєдиної субстанції, саме логічного, із підпорядкуванням йому всіх інших. У результаті виникає філософське савелліанство, моноіпостасність, що діалектично перетворює себе в триєдність. ...І це еретицтво приводить його філософствування до трагічного зриву, і система розсідається, зсередини не будучи зв'язаною, за недостатністю філософських начал” [10, с. 367].

Однак якщо зазнав невдачі філософський задум Гегеля – навряд чи не найграндіозніший задум в історії філософії, чи свідчить це про те, що істина троїстості взагалі закрита для філософії? Відповідь С. Булгакова гранично ясна: „Догмат не є відповідь самого розуму, яка була б розуму іманентна як його власне породження, догмат даний розуму трансцендентно, тобто одкровенням, хоча він може бути освоєний або, принаймні, такий, що освоїться розумом” [10, с. 426].

З подібними висновками ми стикаємося вперше. Ніхто з російських мислителів із такими мірками до філософії Гегеля, як, утім, і до філософії взагалі, ще не підходив. Зазначимо, що на час створення С. Булгаковим „Трагедії філософії” подібне „догматичне” розуміння філософії в Росії вже зароджувалося. Однак все ж таки позиція С. Булгакова вирізняється безумовною незвичністю.

Справді, дотепер ми мали справу з досить широким діапазоном оцінок гегелівської філософії. Якщо перерахувати всі обвинувачення і докори на його адресу, що пролунали з численних таборів російської думки – від слов'янофілів і державників до нігілістів і „гегельянців”, – може скластися вельми дивовижна картина, багато чого зі сказаного з його приводу виявиться несправедливим і просто помилковим. Однак усе це говорили, так би мовити, за адресою: у Гегелеві бачили філософа і критикували його на філософському ґрунті. Непорозуміння, що виникали все-таки, – явище цілком нормальне в історії філософії, адже вони були наслідком зіткнення нехай різних, але філософських позицій. До Гегеля прикладали більш-менш адекватні мірки.

Роздуми С. Булгакова викликають запитання: а з якої, власне, речі філософія Гегеля повинна відповідати християнській (точніше, як свідчать останні глави „Трагедії філософії”, православної) догматиці? Чи погодився б Гегель із тим, що головним завданням філософії є обґрунтування догмата троїстості? Чим савелліанство Фіхте ліпше савелліанства Гегеля, та й про яке тут савелліанство взагалі можна говорити? Ці питання можна продовжувати, але всі вони будуть зводитися до одного: наскільки взагалі правомірний подібний ересіологічний (або, ширше, догматичний) підхід до філософії?

І Гегель, і Фіхте, мабуть, відповіли б на нього негативно. Однак досвід розвитку російської релігійної філософії свідчить: подібний підхід давно треба було очікувати. Вже у В. Соловйова богословський і філософський компоненти світогляду співіснували аж ніяк не мирно. З одного боку, як мислитель християнський, В. Соловйов не міг не філософствувати про питання догматичні. З іншого боку, роблячи це, він залишався філософом і впадав у гострі догматичні суперечності. Філософи – представники „раціоналістичного” табору – дорікали йому в „містицизмі”, вкладаючи в це слово абсолютно негативний зміст. Його критики, що прагнули до збереження догматичної ортодоксальності, обвинувачували його в „пантеїстичних спокусах”, обожненні тварин, спробах раціональної дедукції трійці, а причиною цього часто називали приховане або явне гегельянство, схильність до „розумових схем” і „діалектичного конструювання”. Якщо суперечності між філософією і богослов'ям мали настільки серйозні наслідки у В. Соловйова-мислителя, відверто кажучи, далекого від конфесійної ортодоксальності, то треба було очікувати, що в його послідовників, які зробили рішучий вибір на користь православ'я, виникне принципова потреба вибору між Православним Догматом та істиною філософуючого розуму.

Для С. Булгакова вибір на користь Догмата став наслідком довгої і, як свідчать його власні визнання, болючої еволюції. Від початкової переконаності в підставах „наукової філософії” судити все й уся він дійшов до необхідності суду над самою філософією. Відходячи від філософії, він розставався багато з чим у собі самому: він відмовлявся від того, що дуже добре знав і дуже довго сповідував. Легітимність догматичного суду над філософією в нього не викликала сумніву: тут вища форма духовного досвіду вгамовувала невиправдані домагання філософського розуму. Говорити про те, наскільки виправданий такий суд взагалі, – річ явно безглузда, настільки ж безглузда, як і спроба повернути в християнство за допомогою богословських аргументів. Важливо те, що для С. Булгакова цей суд мав абсолютні права. І тим більш показово, що головним об'єктом суду він робив філософію в її німецькій і, передусім, гегелівській формі.

Як ми бачили, протягом декількох десятиліть ніякої напруженості у ставленні С. Булгакова до Гегеля не було. Йому не потрібно було звільнитися від гегельянства, яким він ніколи не страждав, Гегель ніколи не належав і до його філософських антагоністів. І, проте, у відході від філософії С. Булгаков звертався саме до нього. Це зайвий раз свідчить про те, що навіть на початку ХХ ст. для російської свідомості Гегель залишався філософом „за перевагою”, „втіленою філософі-

єю”. Дуже часто критичні стріли, які випускали на адресу гегелівського „раціоналізму”, „панлогізму” тощо, були спрямовані саме у філософію, і за антигегельянським пафосом приховувався просто-напросто пафос антифілософський. На відміну від багатьох російських критиків Гегеля (як, утім, і „гегельянців”), С. Булгаков надто глибоко знав його, щоб не усвідомлювати цього. Тому в книзі „іманентного суду над філософією” він і звертався до Гегеля.

Наскільки ж виправданий „догматичний” суд над Гегелем? Для людини, що прийняла істину євангельську, цей суд не тільки виправданий, а й необхідний: адже це суд над мислителем, що відкрито проголосив панування над тим, чим він не володів, – абсолютною істиною.

Наскільки виправдане догматичне прочитання філософії Гегеля? У Росії, де в Гегеля раніш повірили, ніж вивчили, де Гегеля частіше сповідували, ніж розуміли, – абсолютно виправдане. Треба зазначити: якщо догматично-єресіологічний суд над Гегелем і є специфічно російським явищем, то підхід до Гегеля як до „релігійного типу”, використовуючи слова, сказані С. Булгаковим про Маркса, на Заході вже давно набув поширення. Про ознайомлення С. Булгакова з неогегельянською літературою, яка пропонує „теологічну” інтерпретацію Гегеля, свідчить текст „Трагедії філософії”. Ця книга містить також кількарізкові посилання на „Філософію Гегеля як вчення про конкретність Бога і людини” І. Ільїна – працю, що містить блискучу спробу виявити релігійні джерела гегелівського вчення. Можна не розділяти його догматичного пафосу, але неможливо не погодитися з тим, що обвинувачення С. Булгакова на адресу гегелівського вчення влучають у ціль. І в історії критики Гегеля в Росії вони безумовно є новим і оригінальним явищем. Хоча, ще раз повторимо, у „догматичному” підході до філософії він був не самотній.

„Єресіологічний” і „догматичний” погляд С. Булгакова на філософію змушує пригадати ідеї, що декілька років до того вже висловлював його близький друг й однодумець у „суперечці про Софію” священник Павло Олександрович Флоренський (1882–1937). П. Флоренський був також глибоко переконаний у тому, що догмат троїстості є пробним каменем істинності будь-якої філософської системи. Це задається вже самою природою істини: „Істина є єдиною сутністю в трьох іпостасях” [11, с. 49]. „Догмат троїстості, – писав він, – стає загальним коренем релігії і філософії” [12, с. 822]. П. Флоренський, який прагнув у творчості до граничної реалізації ідеалу церковності, пішов ще далі: від догматичного обґрунтування філософії він зробив крок до її культового обґрунтування. „Філософія, – зазначав він у „Філософії культу”, – самою сутністю своєю є не що інше, як розуміння й усвідомлення розумного, ...пренебесного, трансцендентного світу; але ми знаємо його, цей світ, тільки як культ, як втілення горнього світу в наших конкретних символах. Філософія є тому ідеалізм, але не думками зайнятий, а конкретним спогляданням і переживанням розумних сутностей, тобто культу. Так визначається, попередньо, той напрямок думки, захисником якого хотілося б мені бути: *конкретний ідеалізм*” [13, с. 126]. Подібний „культоцентризм” світогляду П. Флоренського аніскільки не перешкоджав йому створити філософське вчення, визначальними рисами якого були християнський платонізм, символізм та ідеаліс-

тичний реалізм. Поряд із темою про Софію, до стійких мотивів його філософської творчості належать проблеми антиномічності мислення, діалектика як метод філософії, філософія імені. У розробці цих проблем П. Флоренський активно звертався до різноманітного філософського (і не тільки філософського) матеріалу. У цьому разі впадає в вічі майже повна відсутність навіть згадувань імені Гегеля, не кажучи вже про серйозний аналіз його вчення.

Зокрема, П. Флоренський багато і дуже емоційно-напружено писав про Канта. „Боротьба” П. Флоренського з Кантом – одна з найяскравіших сторінок в історії „страшної ідіосинкразії до кантівської філософії”, якої зазнавала російська думка [14, с. 51]. У разі потреби він звертався до Беме, Лейбніца, Шеллінга і навіть Мендельсона, але немов не пам’ятав про Гегеля. Вражає практична відсутність згадувань про Гегеля в розгляді тем, обговорення яких, здавалося б, неможливе без звернення до Гегеля, наприклад, у його міркуваннях про діалектику. На сотнях сторінок творів П. Флоренського доводиться буквально розшукувати ім’я Гегеля, причому навіть у ліпшому випадку нічого принципового відшукати не вдасться. Наприклад, у дуже важливій для розуміння філософської позиції П. Флоренського праці „Зміст ідеалізму” він згадував про Гегеля як про типового представника „приреченого на номіналізм” західного мислення, обґрунтовуючи це тим, що в „Феноменології духу” Гегель (ідеаліст!) вважав за можливе замінити поняття ідеї поняттям сорту, класу [15]. Подібні випадки, однак, – рідкість, і створюється враження, що без подібних непринципових згадок про Гегеля П. Флоренський цілком міг би обійтися.

Про причини подібної „неуважності” до Гегеля з боку П. Флоренського можна лише гадати. На нашу думку, корені цього сягають скоріше ідейно-світоглядного, ніж теоретичного підґрунтя. Мабуть, Гегель для П. Флоренського настільки яскраво уособлював своїм вченням „розумове розтління” і „оземляніння душі” [15, с. 73] Заходу, що став для нього вже поза критикою. Можливо, на ставленні до Гегеля позначилося його складне ставлення до В. Соловйова: перебуваючи від В. Соловйова в безумовній філософській залежності, П. Флоренський її всіляко заперечував. Не виключено, що відторгуючи на рівні свідомих установок В. Соловйова, він „витиснув” і соловйовське „гегельянство”. Це, однак, лише припущення, які пояснюють далеко не все: адже з іншим втіленням усіх можливих філософських вад – Кантом – П. Флоренський полемізував більш ніж активно. Втім, це пояснюється тим, що „війна з Кантом”, яка велася в російській філософії вже давно, до моменту розквіту філософської й богословської творчості П. Флоренського, що збіглася з початком першої світової війни, досягла в Росії свого апогею. Заради справедливості треба зазначити, що повернення до творчості інших героїв цієї „війни” свідчить про те, що зосередження уваги на критиці Канта аж ніяк не припускало забуття Гегеля.

Прикладом цього може бути творчість ще одного близького друга П. Флоренського – Володимира Францевича Ерна (1882–1917). Вихований у сім’ї батька-лютеранина, що поєднував у собі кров шведських, німецьких, польських і російських предків, В. Ерн, охоплений неослов’янофільським пафосом, буквально

ввірвався в російське філософське життя, вістря критики він спрямував на „західництво” і „германство”, що нібито пустило корені в російській філософській свідомості. Вся його невелика за обсягом літературна спадщина буквально пронизана пристрастю боротьби з західницьким „раціоналізмом” і „втратою буття – меонізмом”. Захищаючи духовну спадщину сходу, тип світогляду, який у нього одержує назву „логізму” (від „Логос”), він висловив чимало різких і часом несправедливих міркувань про західну думку, міркувань, які з початком війни набули неприкрито германофобського характеру. Іноді це доходило до гротескних форм: у читачів деяких його статей, що ввійшли у збірник „Меч і хрест”, могло скластися враження, що Кант – прямий винуватець світової війни. Про характер його творчості так писав Г. Флоровський: „Він завжди саме бореться, б’ється, і не стільки з Заходом узагалі, скільки з новітнім Заходом і західництвом, із „монізмом” сучасної і всієї нової європейської думки, відірваної від буття, що втратила відчуття природи. І його завданням стає звільнення з-під влади уявного і тільки переживаного, повернення до буття, прорив знову до вічної і справжньої дійсності” [16, с. 489].

Проте настрої „боротьби” послужили не ліпшу службу Ерну-філософу. „Ерну дуже заважала палкість його характеру, – зазначав В. Зеньковський, – у філософії він нерідко ставав публіцистом, що дуже знижувало його філософську проникливість. Не кажучи вже про його статтю „Від Канта до Круппа”, яка прогриміла свого часу (в епоху війни 1914–1918 рр.), і його прекрасну статтю „Час слов’янофільствує”, що з’явилася в ті ж роки, навіть спокійніші статті, зібрані в книзі „Боротьба за логос”, часто шокують читача претензійністю і необґрунтованістю. Наприклад, головне для книги протиставлення *ratio* і *logos*, незважаючи на численні спроби сформулювати ясніше їхню різницю, так і залишається лише програмою нездійсненого філософського задуму” [17, с. 459]. Оцінкам В. Зеньковського не можна відмовити в справедливості. Судження В. Ерна про філософію „Заходу” більше яскраві, ніж глибокі.

Безумовно, найбільше від В. Ерна діставалося Канту. Канта Ерн не любив і своїх почуттів не збирався приховувати. Тому природно, що його судження про Канта, до якого він звертався десятки разів, найчастіше попросту шокували слухачів його доповідей і читачів його статей. Велика спокуса навести хоч деякі з них, але це абсолютно не вкладається в рамки теми нашого дослідження.

Що стосується Гегеля, то хоч висловлювання В. Ерна на його адресу і позбавлені невротичного надриву оцінок Канта, все ж і вони мають характер скоріше своєрідних ідейних вироків, ніж глибокого теоретичного аналізу. Найчастіше В. Ерн згадує Гегеля як типового представника „меонізму” і „раціоналізму”, і в цих випадках його судження позбавлені новизни: під ними часто просвічує стара слов’янофільська підкладка. Наводити ці судження тут немає ніякого сенсу. Ті ж його оцінки філософії Гегеля, що вирізняються певною оригінальністю, ми розглянемо.

Наприклад, однією з хиб західного мислення В. Ерн вважав „філософське самовдоволення”, якому він протиставляв „вселюдськість” („всечеловечность”), яку відзначав Достоевський у мові Пушкіна, у російських мислителів вона вияв-

лялася в постійному інтересі до західної філософії. Прикладом такої філософської „вселюдськості” В. Ерн уважав В. Соловйова. С. Франк, що полемізував з ним, вказав на Гегеля як на приклад західної „вселюдськості”. Заперечення В.Ерна заслуговують на увагу, тому що тонко помічають одну з хиб гегелівського вчення.

„Відповідаю: – писав В. Ерн, – у смислі „вселюдськості” філософії Гегель поступається В. Соловйову в двох відношеннях.

По-перше, думка Гегеля, раціоналістична у своєму *topos*’і, не могла з такою відкритістю, як у В. Соловйова, збагачувати себе натхненням поетів. Та дивна легкість, із якою В. Соловйов, увесь час стоячи на ґрунті своїх загальних філософських концепцій, – переходив до блискучого і тонкого тлумачення поезії Тютчева, поезії Пушкіна, поезії Фета, – вельми далека Гегелеві.

По-друге, – і це найголовніше, до чого б не підходила думка Гегеля, чи до Платона, чи до грецької філософії взагалі, або до чого-небудь іншого – вона залишалася конкретною, чуйною і „вселюдською” лише на перших своїх щаблях. У підході до історичного об’єкта Гегель геніально-„вселюдський”. Але варто було його думці підійти впритул до історичного об’єкта, як починалося своєрідне окислення: думка Гегеля, ніби обливши живий об’єкт мертвою водою, на подальших стадіях міркування підносилася в безглузду абстрагованість, забувала все засвоєне в перші моменти – і внаслідку ніхто так не меонізував конкретну дійсність, як Гегель [18, с. 84]. Ця, висловлена скоріш образно, думка у В. Ерна не отримує подальшого розвитку. На жаль, це є типовим для філософсько-публіцистичної манери В. Ерна: розсипаючи безліч обвинувачень на адресу Гегеля в „монізмі”, він жодного разу не бере на себе обов’язок докладно ці обвинувачення обґрунтувати.

Заслуговують на увагу, на наш погляд, міркування В. Ерна з приводу антиісторизму гегелівського вчення. „У філософії Гегеля, – писав він, – діалектичному руху надається величезного розмаху. Історія є самосвідомість всесвітнього духу. Абсолютне – лише момент цієї історії. Але при усьому видимому багатстві позірного динамізму, концепція Гегеля уражена внутрішньою статичністю. При зовнішній плинності її визначень, яка кидається у вічі, у ній зовсім відсутній рух внутрішній. Весь рух її феноменологічний. Вся історія співвіднесена із *суб’єктивністю* людини. Людина проголошена вищою точкою в епопеї світового процесу. Це дає ряд плідних поглядів на минуле космічного й історичного життя, але рішуче усуває органічне поняття майбутнього. У філософії Гегеля немає місця майбутньому, тому що немає в ній місця трансцендентному. Рух був до людини, але в людині він припиняється, тому що людина є *non plus ultra*... Філософія Гегеля не історична всупереч широко розповсюдженій думці про її виняткову історичність. Вона наповнена історичними термінами, але в ній відсутня історична сутність” [19, с. 458–459].

Висловлені тут В. Ерном думки безумовно заслуговують на увагу і потребують детального розвитку. Однак і в цьому випадку неординарне міркування про Гегеля висловлене ним мимохідь у праці, присвяченій В. Джоберті. Залишається лише шкодувати як про те, що Гегель так і не удостоївся особливої уваги В. Ерна, так і про те, що в його міркуваннях про Гегеля „боєць” завжди перемагав теорети-

ка. Взагалі, літературна спадщина В. Ерна залишає враження якоїсь недомовленості. Його рання смерть лише підсилює це враження: його життя обірвалося в момент, коли він був на підступах до власного цілісного вчення. Чи знайшлося б у ньому місце для тверезого аналізу філософії Гегеля, сказати так само важко, як важко бути впевненим, що, проживи він довше, таке вчення йому вдалося б створити.

С. Булгаков, П. Флоренський, В. Ерн – мислителі, пов’язані безліччю ідейних ниток і належні до однієї з гілок могутнього дерева російської релігійної філософії, що розвивалася на основі метафізики всеєдності. В особі, передусім, С. Булгакова і П. Флоренського явно простежується одна з можливих ліній розвитку цього напряму російської думки: від „передісторії” (в одному випадку „науково”-марксистської, в іншому – природничо-„наукової”) до релігійної філософії і від неї – до православного богослов’я. Цей вектор духовної еволюції визначив специфіку їх ставлення до Гегеля: це ставлення філософськи освіченого православного священника. У результаті для одного він – ересіарх, для іншого ж його просто не існує. В. Ерн священником не став, однак і його ставлення до Гегеля зумовлене прагненням утвердити філософію на засадах східного християнства. Тому всі вони, в підсумку, критикували Гегеля, виходячи з позафілософських передумов. Очевидно, що подібна позиція не могла привести до „гегелезнавчих” відкриттів: адже тут критикований не „історичний” Гегель, а Гегель, що живе в російській релігійно-філософській свідомості. Однак цей суд над Гегелем був необхідний російській релігійній думці перед остаточним розривом з філософією. С. Булгаков зробив цей суд з академічною обґрунтованістю і духовною ясністю. П.Флоренський, якого обвинувачував М. Бердяєв у „стилізованому православ’ї”, цього не зробив, як, утім, не побудував „філософії культу” і не переборював свого богословського „стилізаторства”. В. Ерн, розпрощавшись із ненависною йому „німецькою філософією”, встиг лише проголосити „боротьбу за Логос”, так ніякого „логізму” і не створивши. У будь-якому випадку, перед нами постає ставлення до Гегеля людей, які вже розпрощалися з філософією або внутрішньо готових це зробити.

Загалом, можна погоджуватись з поглядами мислителів, яких ми аналізували, а можна і категорично відкидати їх. Однак навряд чи хто стане заперечувати, що вони безпідставна. Адже вони по-своєму логічні, опираються на певні реалії, зокрема відображають окремі аспекти діалектичної природи філософії як специфічної форми теоретичного освоєння дійсності та її співвідношення з іншими його формами. Нарешті, вони впливають із дійсних суперечностей філософської системи Гегеля, певним чином інтерпретуючи її. Цим і визначена важливість аналізу самого феномена “догматичного суду над філософією”: адже він, як ми могли переконатися, дає змогу не тільки глибше осягнути специфіку однієї з течій в рамках російської релігійної філософії і не тільки під новим кутом зору поглянути на суперечності гегелівської філософії, а й повніше і конкретніше осмислити сам феномен філософського знання, його природу, можливості та співвідношення з іншими формами усвідомлення дійсності.

1. *Бердяев Н.* Возрождение православия (о. С. Булгаков) // Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 583.
2. *Булгаков С.* Мое рукоположение // Автобиограф. заметки. Париж, 1991. С. 37.
3. *Булгаков С.* От марксизма к идеализму. М., 1903.
4. *Акулинин В.* Булгаков С.: вехи жизни и творчества // Христианский социализм (С. Н. Булгаков). Новосибирск, 1991. С. 10.
5. *Хоружий С.* Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1993. С. 6.
6. *Булгаков С.* Философия хозяйства. М., 1990.
7. *Булгаков С.* Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 301–302.
8. *Булгаков С.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994.
9. *Булгаков С.* Трагедия философии // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 311.
10. Всесвітня історія є всесвітній суд: *Булгаков С.* Трагедия философии // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 311.
11. *Флоренский П.* Столп и утверждение истины // Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1990. С. 49.
12. *Флоренский П.* Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги „О духовной истине” // Соч. в 2-х т. М., 1990. Т. 1 (II). С. 822.
13. *Флоренский П.* Из богословского наследия // Богословские труды, сб. XVII. М., 1977. С. 126.
14. *Ахутин А.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // *Вопр. философии.* № 1. 1990. С. 51.
15. *Флоренский П.* Смысл идеализма. Сергиев Посад. 1914.
16. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1988.
17. *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 2.
18. *Эрн В.* Борьба за логос. Нечто о логосе, русской философии и научности // *Сочинения.* М., 1991. С. 84.
19. *Эрн В.* Основная мысль второй философии Джоберти // *Соч.* С. 458–459.

“DOGMATIC TRIAL OF PHILOSOPHY”:

S. BULGAKOV, P. FLORENS'KYI, V. EHRN IN THEIR ATTITUDE TOWARD HEGEL'S PHILOSOPHY

Тимofij Motrenko

The points of S. Bulgakov, P. Florens'kyi, V. Ehn in their attitude towards Hegel's philosophy are analysed. The specific character of approaches of representatives of religious philosophy to Hegel's system as a standard of nationcentric philosophy is shown.

Key words: concrete idealism, „vseedynstvo”.

Стаття надійшла до редколегії 20. 10. 2003

Прийнята до друку 10. 11. 2003

УДК 17(091)(38)(092) Арістотель: 808(045)

ВІДРОДЖЕННЯ РИТОРИКИ В НАЦІОНАЛЬНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ

Марія Альчук

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

Розглянуто риторику як науку й мистецтво про закони управління мислення, мови та спілкування. Сутністю риторики є духовність і гуманність. Сьогодні виникає потреба виділити необхідність легітимації риторичної традиції в національному університеті. В умовах духовно-культурного відродження України зростає значення класичних та сучасних риторичних традицій. Цілісний підхід до національної та загальнолюдської культури забезпечує риторика.

Ключові слова: риторика, духовність, гуманність.

XXI століття за прогнозами філософів – епоха відродження духовності. Відродження духовності особи – усвідомлення власної гідності, самоцінності свого життя, відповідальності за свою долю й долю суспільства. Проблеми духовного розвитку людини сьогодні – обов'язкова умова функціонування суспільства. Особистість духовна – не лише споживає культурні цінності, але й примножує їх. Вона – самоцінність і мета, а не лише засіб суспільного розвитку.

У статуті Львівського національного університету імені Івана Франка одним із головних завдань є “виховання громадянської позиції, патріотизму, власної гідності, готовності до трудової діяльності, почуття відповідальності за свою долю, долю держави, людства, поваги до моральних засад суспільства, соціально-екологічного мислення та гуманізму” [1, с. 5]. Це, як бачимо, завдання, що розкриває духовні прагнення студентів та викладачів університету. За своєю духовною сутністю кожна людина чутливо відгукується на заклики творити добро, красу. Величні слова, що втілюють найвище, найкраще і найсвятіше (істину, красу, добро) проникають у серце людини і подібно до музики пробуджують його та спонукають до творчої діяльності.

На міжнародному семінарі “Управління університетом: проблеми та можливі шляхи їх розв'язання” ректор Львівського національного університету імені Івана Франка акцентував увагу на автономії вищих навчальних закладів. “Світовий досвід переконливо доводить, що автономія вищих навчальних закладів неминуче призводить до пошуку різних моделей самоврядування, саморегуляції та необхідності формування політики прозорості і відкритості у їх діяльності” [2, с. 13]. Працівники університету розробляють та впроваджують нові курси, програми відповідно до вимог часу та потреб ринкової економіки. Тому внутрішня політика університету також має бути прозорою й відкритою. Інноваційна діяльність викладачів університету буде ефективною й конструктивною, коли створю-

ватимуться відповідні умови праці, встановлюватимуться гнучкі взаємозв'язки між нормативною кількістю годин (навантаженням на викладача) та ставками. Особливо це стосується філософського факультету. Необхідно відкривати нові кафедри й нові спеціальності. Адже від викладачів філософії (філософія читається на всіх факультетах) чекають аналітичної, освітньо-професійної та прогностичної оцінки діяльності університету.

Думки, слова, діяльність людей – основа їх культурного, національного, духовно-інтелектуального життя. Саме духовно-інтелектуальний потенціал творчості, що прагне до самореалізації на благо суспільства, розкривається гуманітарною наукою – риторикою. Вона ще з давніх часів служила високим ідеалам – Добру, Красі, Істині. Феофан Прокопович, професор Києво-Могилянської академії, визначав риторикю як “царицю душ, княгиню мистецтв, які всі вибирають з уваги на достоїнство” [3, с. 103]. Із античних часів риторика визначається як теорія, майстерність і мистецтво красномовства. Ми живемо в епоху риторичного відродження. У стародавньо-грецькій риторичній класиці – корені нашої словесної культури.

Слово – це божественний дар та одне із чудес світу. Його прославлять поети й філософи в усі епохи. За допомогою слова можна припинити страх, відвернути сум, викликати радість. Уміння впливати словами на людей – це ораторська майстерність. Оратор – людина, що володіє даром красномовства, яка не лише собі створює славу, й іншим людям і суспільству загалом приносить добробут і щастя.

Відродити національну культуру, збудувати демократичне громадське суспільство зможуть лише творчі, активні особистості. Плекання таких особистостей із активною громадською позицією – завдання риторики. Гуманістична риторика розкриває вищі моральні цінності та ідеали, переконує животворящим словом. Ліна Костенко виділила сутність нації в її гуманітарній аурі. Прислухаймось до її слів: “Кожна нація повинна мати свою гуманітарну ауру. Тобто потужно емануючий комплекс наук, що охоплюють всі сфери суспільного життя, включно з освітою, літературою, мистецтвом, – в їхній інтегральній причетності до світової культури і, звичайно ж, у своєму неповторно національному варіанті” [4, с. 141]. У дзеркалі української культури має відобразитися наша велична тисячолітня історія – від Київської Русі до сьогодні. Від Володимира Великого – до Богдана Хмельницького, від Нестора-літописця – до Г. Сковороди, Т. Шевченка, Івана Франка. Духовне відродження не просто передує, але є рушієм, підштовхує політичне, економічне відродження держави. В Україні має ґрунтовно розроблятися гуманітарна політика, координуватися зусилля вчених і митців. Тоді весь світ матиме правдиве бачення й розуміння української культури. Гуманітарні науки в комплексі із літературою, освітою, мистецтвом – система дзеркал кожної нації. “В складному спектрі цих дзеркал і віддзеркалень суспільство може мати об’єктивну картину самого себе і давати на світ не викривлену інформацію про себе, сфокусованому в головному дзеркалі” [4, с. 145].

Українська держава проголошена демократичною, а тому кожен громадянин має її будувати, створювати гідне життя для себе, а значить – відтворювати й гуманітарну ауру своєї нації. Саме в цьому суть духовного відродження.

На межі ХХ–ХХІ віків увага багатьох дослідників зосереджується на проблемах гуманізму. Це пов'язано, передусім, з еволюцією сучасних філософських напрямків, згідно з якими центром наукової картини світу стає людина. Дев'яності роки ХХ століття ввійдуть в історію як епоха піднесення особистості – основи суспільства та основного джерела соціальних перетворень. Триумф індивідуальності – важливе надбання нашого часу. З одного боку, це досить демократично, прогресивно, гуманно та вигідно для суспільства. З іншого боку, постає питання про індивідуальну відповідальність. Сьогодні ситуація така, що особа впливає на реальне життя, змінює його, будучи релігійною силою поступу суспільства.

В історії гуманізму виділяють чотири провідні ідеї, що не підвладні часові та не реалізовані повністю в життєвій практиці: а) ідея вільного розвитку особистості (Відродження, Просвітництво); б) кантівська ідея категоричного морального імперативу, з'ясовуюча сутність гуманізму (людина не засіб, а мета); в) пристосування системи виховання до людини, а не навпаки (Ж.-Ж. Руссо, Л. Толстой); г) ідея “філософії серця”, пізнання себе, своєї духовності (Бога) як Істини, Добра, Краси та Любові (Г. Сковорода, П. Юркевич).

З точки зору гуманізму ці ідеї діалектично взаємозв'язані, взаємозумовлені. Тому актуальною і сьогодні є ідея античності: “людина – міра всіх речей”.

Сьогодні відбувається радикальна зміна пріоритетів у структурі системи цінностей людства. Нинішнє покоління переходить з епохи раціоналізму до епохи духовності, що має подолати духовну кризу людства. Адже бездуховність породжує великі страждання й душевні муки, негативно відбивається на житті суспільства, природи, призводить до панування егоїзму, нестримного прагнення до влади й збагачення, панування техносфери над ноосферою.

У 60-х роках ХХ століття поживавилось зацікавлення дослідників риторики. Продовжують формуватись нові та перспективні напрями міждисциплінарних досліджень тексту, техніки мови. А Х. Перельман назвав “нову риторику” мовою в дії. Інтеграція риторики в сучасну науку визначає переосмислення цілей, завдань та її ролі в епоху масових комунікацій. Різні течії у мовознавстві не просто потіснили традиційну риторику, а значно використали та в деякій мірі поглинули її проблематику (це стосується стилістики, поетики, лінгвістики). Так, Р. Барт підкреслює, що нова лінгвістика є “наступницею риторики”.

Неориторика створюється зусиллями представників багатьох гуманітарних дисциплін (філософами, лінгвістами, теоретиками літератури). Для них характерне певне коло риторичної проблематики. У США ведуться дослідження в двох напрямках: у сфері риторичної критики та риторичної методології. В Італії – у сфері літературної критики. У Франції – у рамках літературної семіотики та лінгвістики. У Бельгії – як теорія аргументації. Х. Перельман, професор філософії Брюссельського університету акцентує увагу на вивченні різних дискурсів. Аргументативна риторика розширила межі логічного аналізу мови та суттєво вплинула на формування проблематики представників французького структуралізму. Теорія аргументації Перельмана дозволяє пробуджувати чи викликати співчуття аудиторії до тих положень, які їй представлені. Він виділяє важливу роль висновку за аналогією, розглядаючи також статус метафори. Тому з'являється можливість об'єднання логічної (функція мови) та естетичної (поетична функція) тенденцій. Р. Барт, Цв. То-

доров, Ж. Женетт, К. Бремон сприяли відродженню риторики. Їх неориторичні дослідження ведуться на перетині таких сфер, як літературна теорія, поетика, семіотика, лінгвістика.

Біля витоків сучасного відродження риторики відчутний вплив Р. Якобсона, його книги "Нариси загального мовознавства", у якій досліджуються метафора й метонімія. У Якобсона та його послідовників (які сприйняли його ідеї нової критики й семіотики) заява про мовну природу поезії означає, що в компетенцію лінгвістики включається вивчення особливих мовних структур, а саме структур поетичних. Проте багато дослідників піддають критиці класичну риторичну структуру особливо за складні терміни, що мають грецьке походження. Таку критику чуємо з боку представників стилістики, граматики. Ведуться диспути між представниками різних шкіл щодо переосмислення проблем, завдань та предмета риторики. Спостерігається також використання тематики й термінології риторики представниками науки про стиль – ораторського мистецтва, естетики творчості.

У сучасних умовах відроджується теоретична риторика Арістотеля та його послідовників. Антична теорія мовного впливу результативно використовується в лінгвістичних, семіотичних, соціологічних, психологічних дослідженнях. Викладачі Львівського університету, яких зацікавили питання вивчення засобів художнього вираження, об'єдналися для дослідження актуальної проблематики риторичної як теорії фігур. Вони назвали себе "групою μ" (перша буква грецького слова метафора). Представники цієї групи підкреслюють, що в сучасних умовах риторика є не лише наукою із великим майбутнім, але й модною (вона знаходиться на межі структуралізму, нової критики й семіотики). Автори "Загальної риторичної" поставили перед собою мету перебудувати складний конгломерат понять риторичних на сучасному логіко-лінгвістичному фундаменті та семіотично-орієнтованому літературознавстві.

Представники групи "μ" прагнуть накреслити ту сферу досліджень, яка стосується до риторичної. Вони підкреслюють, що мета, як старої, так і нової риторичної – це вивчення техніки переконання. Тому головними "поняттями" стають "аргумент" та "аудиторія". Звідси виділяється й практичний взаємозв'язок риторичної й діалектики. Арістотель вказував на діалектичність доказів, які стають дієвими завдяки промові оратора. Бельгійські дослідники наполягають на тім, що література – це особливе використання мови. "Теорія цього особливого використання і є, в першу чергу, предметом загальної риторичної, що має здатність до різних екстраполяцій" [5, с. 37]. У їх розумінні риторика – це дисципліна, що вивчає специфіку літературної мови. Література є об'єктом риторичного аналізу. Відомий лінгвіст (Якобсон) недостатньо чітко зробив аналіз мови, тому повідомлення він ставить в один ряд із іншими факторами комунікативного акту (дії). "В дійсності ж повідомлення – це не що інше, як результат взаємодії п'яти основних факторів, а саме, відправника і отримувача, які входять в контакт завдяки коду з приводу референта" [5, с. 54]. Поетичну функцію Якобсона львівські дослідники назвали риторичною. Дія риторичної функції опредметнює мову. Це дає можливість розширити сферу риторичного аналізу – від опису техніки переконань до виявлення механізму впливу передавача повідомлення на отримувача різних типів текстів, що імітують різні форми комунікації.

Риторика являє собою багато операцій над мовою та відображає деякі її властивості. В основу всіх риторичних операцій покладена одна із важливих властивостей лінійного дискурсу, а саме його ділимість на все більш і більш дрібні одиниці. Виділяють чотири фактори реалізації риторичної функції (метаболи). Ці функції (метаплазми, метаксиси, метасемемі, металогізми) чітко виражають сферу риторичного аналізу. Від теорії тексту риторика відрізняється тим, що розглядає не довільні тексти, а лише їх жанрову різновидність, тобто ті тексти чи їх частину, що здатні до ефективного функціонування.

Риторика (від грец. *ρητορικη*) – учення про ораторське мистецтво, теорію красномовства – виникла у Стародавній Греції в V–IV ст. до н. е. Із античних часів риторика не розглядається однозначно. Суперечливість між теорією риторики й дидактичною риторикою породила два розуміння предмета й дві різні традиції.

Арістотель, представник філософської теоретичної риторики, у праці “Риторика” підкреслював: “Риторика – це мистецтво відповідне діалектиці, оскільки обидві вони стосуються таких предметів, знайомство із якими може деяким чином вважатися загальним досягненням всіх і кожного... як і діалектика має відношення до всіх сфер і в кожному даному випадку знаходить способи переконання” [6, с. 15–16]. Арістотель визначає риторику як здатність знаходити певні переконання відповідно до кожного конкретного предмета. Виділяють три види переконань, що даються мовою: залежно від характеру того, хто говорить; від настрою слухачів; від самої мови. Концепція риторики як науки про переконання, про форми й методи мовного впливу на аудиторію розроблялись Ісократом, Цицероном. Основне завдання оратора й суть риторики – переконання.

Дидактична, нормативна риторика простежується у Квінтіліана. Риторика перетворюється в красномовство. Образність, прикрашення мови стає метою, а пізніше – самоціллю риторичної практики.

Виникає риторика в часи афінської демократії. Публічні виступи громадян на площі чи в суді були невід’ємною частиною культури демократичного суспільства античного світу. Занепад риторики тісно пов’язаний із нехтуванням демократичних прав і свобод особи. Демократичні тенденції суспільного життя стимулюють розвиток ораторського мистецтва, а тоталітарні – гальмують його. У радянські часи (сталінський режим) було знищено риторику як науку, ораторів розстріляно. Репресивна система створила людину безмовну, без історичної пам’яті, бездуховну.

Риторика є складовою частиною філософії (як етика, логіка, естетика). Вона є практичною філософією – філософією життя та спілкування. Це наука про закони мисленнево-мовленневої діяльності, що дозволяють людині вдосконалювати мислення, мову і поведінку. Риторична культура формує культуру мислення (самостійність, самокритичність, глибину, гнучкість, оперативність, ерудицію); культуру мовлення (правильність, ясність, виразність, точність, стислість, експресивність); культуру поведінки (ввічливість, тактовність, коректність, доброзичливість); культуру спілкування (повагу до співрозмовника, управління аудиторією, відповідальність за своє слово, риторичний вчинок, толерантність). Своєрідність риторики полягає в тому, що вона – комплексна наука, має багаторівневе пересічення із іншими науками (логікою, психологією, лінгвістикою, педагогікою, ети-

кою, сценічною майстерністю). “Риторика – це не просто сума різних змістовних компонентів, а наука, яка інтегрує в себе необхідні знання” [7, с. 51]. Г. Сагач у навчальному посібнику “Золотослів” виводить риторичну формулу, що розкриває закони управління мисленнево-мовленневою діяльністю:

$$P = K + A + C + T + M + EK + CA$$

(P – риторика, K – концептуальний закон, A – закон моделювання аудиторії, C – стратегічний закон, T – тактичний закон, M – мовленнєвий закон, EK – закон ефективної комунікації, CA – системно-аналітичний закон) [7, с. 49].

Мисленнево-мовленнева діяльність включає два аспекти: організаційний і управлінський. Ця діяльність спрямована на розвиток особистості. Закони риторики забезпечують ефективність вербального мислення, процес аргументації в прагматичному аспекті, функцією якого є переконання. Отже, риторика необхідна людині будь-якої професії, бо вчить володіти живим словом та вмінням переконувати співбесідника. Це є важливим для майбутніх спеціалістів, професіоналів – не лише гуманітаріїв, а й природничих спеціальностей університетської освіти.

Духовне відродження – основа національно-культурного, інтелектуального, риторичного відродження українського народу. Сучасний етап відродження риторики актуалізує проблему мовленневої культури людей. Особливо це стосується тих, хто працює в системі освіти – “викладач-студент”, “учитель-учень”, які активно спілкуються, користуючись засобами усного переконуючого слова.

В умовах духовно-культурного відродження України зростає значення класичних та кращих сучасних риторичних традицій. Важливу роль у відновленні національних традицій відіграють гуманітарні науки (філософія, психологія, педагогіка, мовознавство). Кожна із цих наук вивчає одну із граней мовленневої культури особистості. Цілісний підхід до риторичної культури (культура мислення, культура мови, культура етичного вчинку) може забезпечити риторика як наука й мистецтво про закони управління мислення, мови та спілкування.

Лектор – це передусім віртуоз, який володіє зіткненням різноманітних сфер (як гуманітарних, так і природничих). На жаль, у сучасній освітній традиції нехтування риторичною (мовленневою) практикою призвело до нудних лекцій та великих семінарів. В університеті не практикується оцінювання викладачів за їх риторичну майстерність (вона не відображається на їхньому академічному статусі). Водночас вдосконалення викладацької мовленневої практики вимагає не менше зусиль та майстерності, аніж написання кандидатської чи докторської дисертації.

Отже, виникає потреба виділити необхідність легітимізації риторичної традиції в університеті. Однією з основ, на яких тримається освіта у вищих навчальних закладах, є риторична традиція живого безпосереднього спілкування між викладачами та студентами. Нехтування цією традицією, неувага до неї призводять до значного спаду якості освіти.

Сьогодні значно зростає вагомість риторики у світі. Так, свідоме життя людини можна розглядати як послідовність і сукупність промов, якісної чи неякісної мови; від цього залежить і доля людини, й успіхи її. На Заході риторику називають теорією і практикою комунікації (комунікативна філософія – Апель, Хабермас), у Японії – теорією мовного існування людини, у Бельгії – нериторикою.

На стику епох лише раціональність людини не в силі подолати усілякі кризові ситуації. Тому звертаються до людини духовної. Більшість українських та зарубіжних філософів вважають, що без культу духовності людство загине. Що ж таке духовність? Представники екзистенціалізму М. Хайдеггер, В. Франкл розкривають духовну сутність людини, що виходить за межі свого тілесного, адже духовність людини виявляється лише тоді, коли вона піднімається над собою і стає відповідальним ставленням до себе самої.

У філософській літературі виділяють три основні напрями в трактуванні духовності. По-перше, залишається досить розповсюдженим розуміння духовності радянського періоду, але не виділяється його політико-ідеологічний аспект. Широко використовуються його дослідницькі настанови, аналітичний апарат. По-друге, є тенденція відтворення розуміння духовності в нашій аналітиці кінця ХІХ століття. Тут домінує релігійне тлумачення. По-третє, виділяється тенденція, що розкриває методологічний аналіз західної соціологічної та культурологічної думки. Їх аналіз зосереджується на окремих елементах, явищах духовності, ідеального. На практиці застосування цих понять, їх аналіз не зводять до цих трьох позицій. Прослідковується синтез у їх розумінні, особливо в останні роки ХХ століття.

Поняття “духовність” однозначно вживається в позитивно-онтологічному значенні. Прийнято вживати “Святий Дух”, особливо в християнській релігії. Використовується сьогодні “дух Сатани”, що означає протилежне “Святому Духу”. Саме в таких випадках потрібно використовувати поняття “дух”. По-своєму характеру “дух” – більш гнучке, багатозначніше поняття. Людина у своїй давній історії становлення не обмежувалась здобуттям та виробництвом матеріальних благ. Специфікою людського існування є її духовність. У сфері духовного людина намагається реалізувати своє земне призначення. Віднайти шлях та самореалізуватись у духовному світі допомагає людині філософія. “Ніхто окрім філософії не в стані підтримати життя духа і завести нас у світ вищих цінностей – Істини, Добра, Справедливості, Прекрасного, поза рамками якого життя людини було б абсурдом” [8, с. 162].

Духовність відрізняється від духу деякими змістовними відтінками. Так, духовність виступає суттєвим еквівалентом категорії духу, репрезентуючи всю змістову наповненість феномена духовного. При цьому несе в собі певну інтерпретацію, а саме: виділяє дух як людське досягнення. Тобто поняття духовності охоплює всю сферу духовних явищ, визначає дух як характеристику людини та її існування. З іншого боку, дух (феномен духовності) охоплює досить широкий спектр різних явищ – “від конкретних духовних утворень (знань, ідеалів, почуттів) до об’єктивованих, предметних і соціально-інституалізованих форм духовного життя” [9, с. 17]. Тому можна виділити духовний розвиток людини як специфічну форму її самовизначення у світі, а разом з тим – її саморозвиток. Духовність виражає розвиток, взаємозв’язок суспільного та індивідуального життя людини.

1. Статут Львівського національного університету імені Івана Франка. Л., 1999.
2. Вакарчук І. До нової парадигми автономності // Дзеркало тижня. 2002. №1.
3. Прокопович Ф. Філософські твори. Т. 1. К., 1979.
4. Костенко Л. Гуманітарна аура нації, або дефект головного дзеркала // Три зо-зулі з поклоном. К., 2000.
5. Дюбуа Ж., Пир Ф. Общая риторика. М., 1986.
6. Аристотель. Риторика // Античные риторики. М., 1978.
7. Сагач Г. Золотослів. Т. 1. К., 1998.
8. Кондзьолка В. Філософія і її історія. Л., 1996.
9. Пролеев С. Духовность и бытие человека. К., 1992.

RENAISSANCE OF RHETORIC IN A NATIONAL UNIVERSITY

Mariya Al'chuk

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The article is devoted to the increase of importance of classical and contemporary rhetorical traditions is an appointment of cultural and spiritual renaissance of Ukraine. The rhetoric assures a total approach to national and human culture. The rhetoric is a science and art about laws of thinking, speech and communion. It is necessary to outline the importance of legitimization the rhetorical tradition in the national university nowadays. The essence of rhetoric is spirituality and humanism.

Key words: rhetoric, spirituality, humanism.

Стаття надійшла до редколегії 20. 02. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 14:396]:7.038.6

ПОСТФЕМІНІЗМ У КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Ірина Добропас

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

Розглянуто особливості постфемінізму, який відображає розвиток феміністичної теорії починаючи з 90-х років ХХ століття по сьогодні. Обґрунтовано розуміння постфемінізму як докорінної концептуальної зміни теоретичних засад класичного фемінізму, яка відбулася на основі поєднання ідей фемінізму з постмодернізмом, постструктуралізмом та постколоніалізмом.

Ключові слова: постфемінізм, постмодернізм, суб'єктивність, ідентичність, політика відмінностей.

Фемінізм як теорія та політичний рух жінок за свої права виріс на ідеалах Просвітництва і втілює дух ліберального гуманізму, виплеканого соціально-філософськими ідеями цього періоду. У своєму розвитку він пройшов декілька етапів розвитку, кожен з яких характеризувався певними ідеологічними та теоретичними засадами та пріоритетною проблематикою. Сучасний фемінізм виступає в формі постфемінізму, що прийшов на зміну так званій другій хвилі фемінізму й поширився, починаючи з кінця 80 – початку 90-х років ХХ століття. Постфемінізм, постмодернізм та постколоніалізм визначили сферу інтелектуальних дебатів 90-х років у західноєвропейській та американській академічній думці, формуючи атмосферу поступу від модерну до постмодерну в сучасному світі.

Постфемінізм сформувався в результаті як зовнішньої, так і внутрішньої критики фемінізму (зокрема його другої хвилі). Його ідеї – це результат взаємодії фемінізму та його критичних оцінок з боку різних політичних і філософських рухів (включаючи постмодернізм і постколоніалізм) та теоретичних дискусій щодо тлумачення таких ключових понять феміністичної теорії, як-от: “суб'єктивність”, “сексуальність”, “жіночість”, “патріархат”, “пригноблення”.

Саме поняття “пост” не означає повного абсолютного розриву з класичним фемінізмом, який базувався на аналізі відносин домінування та пригноблення, але передбачає включення їх в контекст часових, політичних та культурних відносин. Отже, займаючи критичну позицію щодо другої хвилі фемінізму, постфемінізм є його продовженням.

Тереза де Лауретіс, визначаючи основний конфлікт у фемінізмі 70-х років, писала про суперечність між активізмом та академізмом, практикою та теорією. Основним конфліктом 90-х років вона вважала суперечність між центрованим та децентрованим гендерним суб'єктом, яка й привела до появи постфемінізму [1, с. 233].

Сутність постфеміністичного руху полягає в концептуальній трансформації феміністичної теорії, яка виражається в переході від поняття “рівність” до поняття “відмінність”. Якщо фемінізм 60–80-х років наголошував на пошуках того, що його теоретики визначали як “жіночість” (що мало б виражати сутність всіх жінок у їх відмінності від чоловіків), то в 90-х роках фемінізм виступив проти будь-якого пошуку дефініцій, розцінюючи їх як прояв есенціалізму у феміністичній теорії, а його представники відмовилися від спроб дати визначення жіночої ідентичності.

Автори книги, виданої під редакцією М. Баррет та с. Філліпс “Дестабілізувати теорію: сучасні феміністичні дискусії” (1992) називають три основні чинники, які лежать в основі цієї концептуальної зміни, а саме:

- 1) політичний вплив небілих жінок у самому феміністичному русі;
- 2) переосмислення ролі та значення сексуальних відмінностей у феміністичній теорії, а також підкреслення інших типів відмінностей (класових, расових, етнічних, національних) у самій структурі жіночої суб’єктивності;
- 3) вплив постструктуралізму та постмодернізму на еволюцію феміністичної теорії [2, с. 135].

Суперечлива природа основних понять фемінізму вперше була виявлена у дебатах, з ініційованих представниками небілих жінок. Саме завдяки їм розпочався процес інтелектуальної трансформації фемінізму у пост-фемінізм. Класичний фемінізм абсолютизував досвід переважно білих жінок, представниць середнього класу, гетеросексуальних; цей досвід феміністки “другої хвилі” розглядали як універсальний.

Б. Хукс відзначала, що расова та класова ідентичність зумовлюють відмінність у якості життя, соціальному статусі та способі життя, які є передумовами формування відмінностей у досвіді жінок, відмінностей, якими не можна нехтувати [3, с. 67]. Так, наприклад, універсалізація поняття “чорний”, яке має в більшості європейських країн та в Америці політичне забарвлення, не дозволяє виділити етнічну, національну, мовну, культурну та історичну особливості мислення та поведінки жінок, змішуючи, наприклад, афро-американську та карібсько-африканську етнічні групи, що мають різний історичний досвід рабства. В Австралії цей термін використовується для означення корінного населення – аборигенів маорі. Критика універсалізму, притаманного другій хвилі феміністичного руху, та обмежень для небілих жінок, які є його логічним висновком, була запропонована у Х. Карбі (1982), Б. Хукс (1984), В. Сікез (1984), К. Рамазаноглу (1986). Подібна критика була проведена щодо базових понять фемінізму, зокрема такого, як “патріархальність” (на думку критиків, воно має етноцентричне значення). Наголошувалося, що трактування цього поняття мало б відображати різні рівні досвіду пригноблення. “Це не лише питання розуміння етнічної нерівності та різного значення пригноблення для жінок, що представляють різні етнічні групи, але й специфічні шляхи формування особливих гендерних відносин та взаємодій в процесі їх історичного розвитку” [4, с. 34]. Відомий представник феміністичного постколоніального дискурсу Хамі Бхабха ввела поняття “гібридного” суб’єкта, у якому не має єдиної ідентичності (національної, історичної, трансцендентної), але, в якому спі-

віснують взаємовиключні характеристики, що взаємопереходять та взаємовпливають одна на одну. Очевидною є спрямованість такого дискурсу проти будь-яких форм західного центрризму.

Друге питання, яке постало в центрі теоретичних дискусій у межах критики “другої хвилі”, було питання про ідентичність, суб’єктивність та відмінності. Ця проблема близько пов’язана з питаннями феміністичної епістемології та взаєминами між феміністичним знанням і жіночим досвідом. Виступаючи проти конвенційної епістемології, фемінізм шукає альтернативну пізнавальну парадигму. Цей “виклик” основним пануючим ідеям соціальної науки спричинив появу багатоманітного спектра підходів до проблеми знання. С. Хардінг, аналізуючи феміністичні теорії наукового знання (1986), виділяє дві моделі, найбільш поширені у фемінізмі. На думку представників першого напрямку феміністичної теорії, зайнятих аналізом епістемологічних проблем, спосіб конструювання знання чоловіками має авторитарний та патріархальний характер і тому потребує ґрунтовної критики з боку епістемології, що базується на феміністичних засадах та підкреслює необхідність виробити нову феміністичну методологію. Основою такої методології мав би бути не розум, який по суті своїй є репресивним, а досвід. Це твердження викликало неоднозначну оцінку в самому феміністичному середовищі. С. Хардінг зауважила, що подібна позиція мало відрізняється від репресивної пізнавальної практики, що базується на патріархальних відносинах, оскільки передбачає бінарний поділ пізнавального простору та привілейовану позицію жінок. Заява про те, що виходячи з жіночої точки зору, можна подолати патріархальність та спотворений вигляд домінуючої андроцентричної/буржуазної/західної науки, безпідставна поки ми не подолаємо точку зору об’єктивізму, поки заперечуємо релятивізм та інтерпретаціонізм” [5, с. 87]. Такої ж точки зору дотримується і Дж. Грант (1987), зауважуючи, що феміністичне заперечення розуму – це заперечення маскуліності взагалі, яке відповідно ґрунтується на фундаментальній дихотомії, вкоріненій у нашому мисленні ще з часів Просвітництва (розум-тіло, чоловіче-жіноче) [6, с. 9]. Такі теорії, як підкреслює Л. Ніколсон, мають спільні есенціалістські та антиісторичні риси з метанаративами Просвітництва, залишаючись “байдужими до історичних та культурних відмінностей” [7, с. 14].

Другий напрям у феміністичних студіях пізнавальних проблем можна назвати емпіричним. Він являє собою застосування класичного емпіричного методу до феміністичних проблем. Річ у тому, що деякі з дослідниць вважали: жіночий досвід може бути основою феміністичного знання. Так, С. Хардінг поставила питання, чи здатні ті, що не мають досвіду пригноблення, не пережили його, знати, що собою являє пригноблення. Чи є легітимними такі явища, як чоловічий фемінізм, рух білих проти расизму, колоніалізму, чи не абсурдною є поведінка гетеросексуалів, що захищають права секс-меншин, чи не є нісенітницею, що добре забезпечені люди борються з експлуатацією. На думку дослідниці, існує небезпека змішування поняття “істина” з різними типами досвіду. Вона запропонувала ввести поняття “суперечлива ідентичність” і “суперечливе соціальне положення”

[8, с. 144]. Не досвід, а мислення, згідно із суперечливим соціальним станом, формус феміністичне знання, яке може бути вироблено не лише жінками.

Не менш актуальним для феміністичної теорії є питання стосовно природи суб'єктивності. “Друга хвиля” фемінізму займала чітко визначені есенціалістські позиції, обґрунтовуючи єдність та цілісність суб'єкта, його вкоріненість у біологічних (Суламіфь Фейерстоун, Мері Дейлі, Аріадна Річ) або в соціальних (марксистський та соціалістичний варіанти фемінізму) структурах.

Методологічні та епістемологічні дискусії 80–90-х років сприяли введенню ідей постструктуралізму щодо вирішення цього питання. Цілісний суб'єкт ліберально-гуманістичної традиції був децентрований та деконструйований, включений у контекст постмодерного дискурсу. Поняття дискурсу було надзвичайно важливим для феміністичної теорії. Воно виражало співвідношення та взаємозв'язок цієї теорії з системою смислів, значень та способів їх конструювання, специфічних для кожної соціальної групи, культури та історичного періоду. Особливе значення для розуміння поняття дискурсу мали роботи М. Фуко, присвячені дослідженню влади, владних механізмів, зокрема організації соціального й духовного пригнічення. Згідно з поглядами М. Фуко, існує багато різних дискурсів, які пропонують конкуруючі, різноспрямовані шляхи надання смислу світові, які виражають суб'єкт-об'єкту орієнтацію позиції індивідів.

Феміністично орієнтований постструктуралізм запропонував замінити загальноприйняте в ліберально-гуманістичній традиції поняття “суб'єктивність”, яке має універсалізуючий, уніфікуючий характер, поняттям “суб'єкт”, яке виражає розірваність, фрагментарність, нетотожність індивіда самому собі. Заперечуючи існування єдиної жіночої природи, постструктуралізм пропонує аналіз контекстів жіночого досвіду, даючи свободу вибору через обрання різних дискурсів.

Отже, постструктуралізм заперечує поняття гуманістичного суб'єкта, який уже не представляє собою незміну цілісність і не є проявом метафізичної сутності абстрактно зрозумілої природи людини, але є “суб'єктом в процесі”, ніколи не досягаючим цілісності, ніколи не завершуючим свого розвитку” [9, с. 108]. Деконструктивістський підхід М. Фуко зробив суб'єкт розпорошеним, децентрованим, але вільним від тоталітарного дискурсу. Дж. Батлер використала “генеалогічний” метод М. Фуко для деконструкції суб'єкта феміністичної теорії. Вона заперечила будь-яке поняття, яке б фіксувало жіночу ідентичність, та, аналізуючи гендер, ввела в характеристику гендеру поняття “перфомативність”. Ідея перфомативності спрямована як проти ліберального фемінізму з його вимогою встановити гендерну симетрію та гендерну рівність жіночого суб'єкту з чоловічим, так і проти радикального фемінізму з його підкресленням особливості жіночої суб'єктивності, принципово відмінної від чоловічої.

Відомий теоретик постфемінізму Роза Брайдотті декларує заміну єдиної цілісної жіночої суб'єктивності “номадичною” суб'єктивністю. На її думку, категорія гендера в сучасній феміністичній думці має бути замінена поняттям “криза ідентичності”, а проблема жіночої ідентичності повинна аналізуватися за межами досліджень категорій “стать” чи “гендер”.

Постфемінізм – це крок уперед порівняно з “другою хвилею” фемінізму, оскільки він звертається до історичних та культурних реалій буття жінок. К. Уідон так виразила цю позицію: “Теорія фемінізму, щоб бути політично необхідною феміністичному руху, повинна визнати роль суб’єктивності в конституюванні смислів тієї реальності, в якій живуть жінки. Вона не повинна заперечувати суб’єктивний досвід тому, що знання того, як люди надають своєму життю сенс, є необхідним для розуміння того, як владні відносини структурують суспільство. Теорія повинна бути здатною звертатися до жіночого досвіду, показуючи звідки він походить, і як співвідноситься з матеріальними соціальними практиками та владними відносинами, які їх структурують... В цьому процесі суб’єктивність набуває реального існування, пропонуючи індивіду можливості для розвитку та вибору, відкриваючи можливості для нових політичних змін” [10, с. 8–9].

Питання об’єктивності й досвіду у феміністичній теорії було деконструйоване постструктуралізмом та постмодернізмом. Відбулося радикальне переосмислення цих категорій, пов’язане з виходом за межі унітарного, уніфікованого дискурсу. Досвід виявив свій суперечливий характер, ідентичність – плюральний. Взаємодія постфемінізму з постструктуралізмом та постмодернізмом підготувала ґрунт для формування поняття диференціації. Як відзначає А. Уйтмен, поява категорії “відмінність” дала можливість феміністичній теорії дослідити реальну багатоманітність жіночого дискурсу й, отже, виявити значення відмінностей у реалізації політики, яка базується на їх визнанні [11, с. 15].

Політика відмінностей не наголошує на плюралізмі, але скоріш усього має на увазі неспіврозмірні відмінності, які не можна підвести під якусь універсальну дефініцію. Це був, за словами А. Уйтмен, виклик ідеям унітарної національної ідентичності та уявленням про можливість існування абстрактного людського суб’єкта [11, с. 15]. Поява постфеміністичного плюралізму в 90-х роках не лише продемонструвала, що й універсальний суб’єкт, і національна єдність внутрішньо фрагментарні, але й дозволила зрозуміти, що ця фрагментарність стосується також ідентичності самого фемінізму як представника конкретно-історичного та культурно-визначеного інтересу жінок. Сутність гуманістичної емансипації, як вважає А. Уйтмен, ось у чому: хоча суб’єкт може розглядатися як представник чорних жінок, але це означає, що надзвичайно складно описати його ідентичність [11, с. 53]. Це пов’язане з тим, що кожна жінка, яка представляє чорних або робітників, має підпорядковувати свої приватні інтереси інтересам своєї соціальної групи. Політики, що формуються на основі такого розуміння, – це політики сепаратизму.

Постфемінізм, засвоївши ідеї постструктуралізму та постмодернізму, знаходиться в пошуку нової парадигми. Аргументи постмодернізму на користь фрагментації понять модерної теорії зумовили тенденцію до зміни концептуального центру тяжіння – від структури до дискурсу. Ці парадигмальні зміни спостерігаються як у критичному ставленні постфемінізму до епістемологічного фундаменталізму, так і в питанні обмеження лише певними репрезентативними конструктами. Тереза де Лауретіс так охарактеризувала їх: “Це не просто розширення границь дослідження, але якісна зміна у політичній та історичній свідомості. Ця зміна

передбачає, на мою думку, як зміну положення, так і самозміну: ми залишаємо місце, де почуваємося безпечно, яке є нашою домівкою (фізичною, емоційною, лінгвістичною, епістемологічною) для того, щоб відправитися у інше, незнайоме, можливо небезпечне місце, яке не тільки емоційно, але й концептуально є іншим, у місце, яке називається дискурсом, і в якому і мислення, і слова не завершені, не визначені, непевні. Але ми не маємо вибору – залишатися на старому місці ми вже не можемо” [12, с. 138–139].

-
1. *Жеребкіна И.* Прочти мое желание. М., 2000.
 2. *Destabilising Theory: Contemporary Feminist Debates* (Barret M., Phillips A. (ed). Cambridge: Polity Press, 1992.
 3. *Hooks B.* *Feminist Theory: From Margin to Center.* Boston: South End Press, 1984.
 4. *Walby S.* *Theorising Patriarchy.* Oxford: Blackwell, 1990.
 5. *Harding S.* *The Science Question in Feminism.* Ithaca: Cornell University Press, 1986.
 6. *Grant J.* I Feel Therefore I Am: A Critique of Female Experience as the Bases for a Feminist Epistemology. In *Women and Politics*, 1987. N 17 (Fall). P. 99–114.
 7. *Nicholson L.* *Feminism/Postmodernism.* New York/London: Routledge, 1990.
 8. *Harding S.* Reinventing Ourselves as Other: More New Agents of History and Knowledge in L. Kauffman (ed.) *American Feminist Thought at Century's End, A Reader.* Oxford: Blackwell, 1993.
 9. *Marshall B.L.* *Engendered Modernity – Feminist, Social Theory and Social Changes.* Cambridge: Polity Press, 1994.
 10. *Weedon C.* *Feminist Practice and Poststructuralist Theory.* Oxford: Blackwell, 1987.
 11. *Yeatman A.* *Post Modern Revisionings of the Political.* New York-London. Routledge, 1994.
 12. *De Lauretis T.* Displacing Hegemonic Discourses: Reflections on Feminist Theory in the 1980s. *Inspirations*, 1988. N 3 (4), P. 127–145.

POST-FEMINISM IN THE CONTEXT OF POST-MODERNISM

Irene Dobropas

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

There are peculiarities of post-feminism which reflect the development of feminist theory since the 90th of the XXth century till nowadays. In the article post-feminism is investigated as a result of fundamental changes of conceptual premises of feminism that are based on the union of post-feminist, post-modernist and post-colonialist ideas.

Key words: post-feminism, post-modernism, subjectivity, identity, policy of difference.

Стаття надійшла до редколегії 10. 02. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 1:167:168. 522(09) "19"

ГЕНДЕРНИЙ "ЛАНДШАФТ" АНТИЧНОГО ТЕКСТУ: ПРОЧИТУЮЧИ ФУКО

Надія Гапон

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

Античний текст, який досліджує Фуко, виявляє соціально-культурну площину гендерної проблематики. Для античного чоловічого суб'єкта статеве поведіння має свої соціокультурні детермінанти. Уявлення про культуру себе в античного суб'єкта є обумовлене статусними концептами домінування та активності, які творять ландшафт гендерної асиметрії.

Ключові слова: гендер, гендерна асиметрія, дискурс, маскуліність, культура себе, чоловіча суб'єктивізація.

Впродовж другої половини ХХ сторіччя філософські праці Мішеля Фуко не виходять із поля критичного аналізу філософів, культурологів, політологів, психологів тощо. В його працях містяться багато цікавих теоретичних знахідок, методологічних концептів, які також цікавлять філософів гендеру. Опора на праці Фуко дозволила розробити методологічне підґрунтя багатьох гендерних концепцій у філософії, показати "генеологічні" детермінанти формування соціокультурної статі. Існує чимало сучасних наукових праць, які використовують відкритий Фуко науковий концепт "влада – знання". Передовсім це праці Джудіт Батлер, Джейн Флекс, Сергія Ушакіна та ін., в яких розглядаються проблеми філософії політики. Французькі постструктуралісти Люс Ірігарей, Гелен Сіксу теж зверталися до праць Фуко, щоб розкрити проблематику жіночої суб'єктивності. Філософам Розі Брайдотті, Гаятрі Співак теоретичні знахідки Фуко дали змогу розглянути проблему чоловічого та жіночого суб'єкта постколоніалізму. Це стосується також українських філософів Ірини та Сергія Жерьобкіних, Наталі Лавриненко та ін., які присвятили свої наукові розвідки гендерному аналізу сучасної соціокультури.

У даному дослідженні була поставлена мета розглянути стосунок до жіночого в античній дискурсивній практиці, опираючись на працю Мішеля Фуко "Історія сексуальності". Методологічні прийоми, які використав Мішель Фуко, досліджуючи античні тексти, зокрема працю Артемідора видалися нам вартими наукової уваги. Нашим завданням було розглянути проблему формування дискурсивної традиції асиметричного зображення становища жінок та чоловіків у соціокультурі. Крім цього, цікавими видались питання: як античні уявлення про статеве поведіння (у візії Фуко) висвітлюють соціокультурну "сценографію" життя? Яку роль може відігравати статевий ландшафт античного тексту для сучасних гендерних розвідок?

В останній праці “Плекання себе” (1984) відомий французький філософ Мішель Фуко звертається до важливої сфери прояву ірраціонального – сновидіння. Показово, що в поле його наукового інтересу потрапляє зовсім не фрейдівська робота “Тлумачення снобачень” [1], рівно як поза його увагою залишаються снобачення в аналітичній психології Карла-Густава Юнга [2]. Минаючи теоретичний доробок теорії снобачень ХХ сторіччя, Мішель Фуко зосереджується на античних роботах перших сторіч нашої ери, зокрема, на праці Артемідора “Сонник” (II ст. н. е.). Аналіз роботи Артемідора відкриває суттєву різницю між античним та сучасним підходами до сексуальності. Античне тлумачення еротичних сновидінь розглядало сексуальність в якості того, що позначає, а позначалося з її допомогою соціальне, економічне та інші сфери життя, лише побічно пов’язані зі статтю. Це суттєво відрізняє фрейдівську теорію, згідно з якою в сновидіннях будь-які соціальні діяння найчастіше позначаються саме через сексуальність.

Філософські дискурси античності містили переважаючий чоловічий погляд на проблеми становлення чоловічої суб’єктивності й сформували повний стосунок до жіночого “безмовного” й “безголосого” суб’єкта. Авторські античні тексти мігрували через різні текстові епохи, перетворилися в апріорні структури зручності для побудови нових теорій. Адже, відомо, що теорія – це робота з попередніми текстами. Так, Зігмунд Фрейд ґрунтує своє асиметричне бачення чоловічого й жіночого суб’єкта з опорою на грецьку міфологію, погляди Платона, а згодом – Канта, Шопенгауера, Ніцше.

Посилання на античну працю Артемідора із Ефеса “Онїрокритики”, присвячену тлумаченню снів, містять переважно всі серйозні сучасні наукові дослідження з проблематики снобачень. Особливу увагу до “Сонника” Артемідора виявляють представники аналітичної психології, зокрема, юнгівського напрямку [3, с. 28]. Що є спільного між способом юнгівської інтерпретації снобачень у сучасних дослідників та артемідором тлумаченням снів? Сполучною тканиною для інтерпретації снобачень є ідея колективного несвідомого. Снобачення багаті архетипною символікою, яку презентує сновидець на рівні своєї індивідуальної психіки. Іншими словами, розглядаючи за допомогою методу тлумачення снів психіку конкретного індивіда, завжди можна віднайти як прадавні архетипні образи, так і відгомін сучасних соціальних обставин, сімейних та міжособистісних подій.

Сучасні дослідники снобачень дійшли усвідомлення того, що побачене суб’єктом у сні залежить від вихідних установок інтерпретатора стосовно природи “реальності”. Існують лише два епістемологічні напрямки “впізнання” чогонебудь: конфронтуюче суб’єктно-об’єктне знання й співучасливе “містичне” знання цілого, частиною якого виступає “опізнавач”, інтерпретатор. У цьому сенсі принципи артемідорівської інтерпретації відображають типові для того часу установки щодо природи чоловічої/жіночої суб’єктивності, які нас цікавлять. Думки автора “Сонника” виступають частиною цілісних поглядів стосовно прийнятих для античності колективних уявлень про поведінкові стандарти домінантно-активної чоловічої поведінки, чоловічої сексуальності та суб’єктивності. Адже відомо, що

архетип – первісна подія, яка задає деяку культурну ситуацію на багато століть уперед. З таких архетипів надалі вкладаються античні тексти [4].

“Сонник” Артемідора дає змогу розгледіти загально визнані системи оцінкових значень, оскільки є утвердженням розповсюдженої пересічної манери мислення стосовно взаємин статі. Уся сфера значень сновидінь у текстах Артемідора має чіткий розподіл бінарного плану – між добром і злом, сприятливим та небезпечним, щасливим і нещасливим. Типовим спостерігачем своїх снів, до якого звертається Артемідор є “звичайна” людина, у якої є сім’я, добро, часто ремесло, слуги та раби. І найчастіше – це людина заклопотана здоров’ям, життям та смертю близьких, успіхом свого підприємства, збагаченням чи поневірянням, одруженням своїх дітей, існуючими в полісі обов’язками. Текст Артемідора є показовим для вивчення “образу життя та типу піклувань, притаманних звичайним людям”, – пише Фуко. Проте, ця “звичайна людина”, яка є типовим спостерігачем своїх снів, – завжди чоловік. Жіночі сні Артемідором наводяться суміжно, як можливі варіанти, у яких стать суб’єкта може змінити спрямованість сновидіння.

Артемідор, як дослідив Мішель Фуко, виводить загальне правило, що жінки в сновидіннях будуть “образами дій, які трапляються з тим, хто їх бачить” [5, с. 20]. Прогностичний сенс сновидіння, моральна якість статевої поведінки визначається статусом жінки, віком попри всі інші чинники, які вкупі означають соціальне домінування, фінансовий успіх або їх відсутність для спостерігача сновидінь.

Артемідорова інтерпретація еротичних снів, постійно виявляє, як зауважує Фуко, означення соціального. Зрозуміло, що сновидіння можуть означати й обіцяти зміни в стані здоров’я – хворобу або одужання, ознаку смерті. Але найчастіше вони за Артемідором віщують успіх чи невдачу (у справах, громадській кар’єрі), збагачення або розорення, прибутки або збитки, суперечки, суперництво, примирення, заслання, осудження. Еротичне сновидіння визначає долю сновидця, роль, що буде відведена йому в родині, продажі, суспільній діяльності. Фуко не обминає того факту, що в мові чітко виражена спорідненість сексуального й економічного змісту ряду слів. Тому сон в Артемідора осягається на зразок соціально-економічної сцени.

Простеження шляху Артемідорового аналізу дозволило Фуко побачити, що тлумачення еротичних снів у термінах соціальних успіхів, невдач, досягнень і провалів припускає певну єдиносутність обох сфер. Виявляється це на двох рівнях: там, де елементи сновидінь будуються як матеріал для аналізу, а також на рівні принципів, що дозволяють наділяти прогностичною цінністю ці елементи [5, с. 30]. Вихідний матеріал інтерпретації (erotична поведінка) і змістовне осереддя сну сприймаються безпосередньо всередині соціальної сценографії. Це бінарні поняття – перевага/залежність, домінування та підпорядкування, успіх/програш тощо. Чоловіче, сутніше завжди співвідноситься з першим поняттям бінарної опозиції, жіноче – з другим.

Статева поведінка, таким чином, розглядається в античності як перевага та залежність соціального та економічного статусу. У значно більшій мірі, ніж ті або

інші варіанти, що могли б виникнути внаслідок різноманітних вчинків або супутніх відчуттів, у значно більшій мірі, ніж всілякі картини, що можуть постати в сновидіннях, увагу Артемідора в ході аналізу притягають елементи статевих відносин саме як гри “стратегічної” (домінування/підпорядкування) й “економічної” (прибуток/витрата)” – зауважує Фуко [5, с. 30]. На перший погляд стосунки між чоловіками й жінками можуть виглядати як несуттєві, нейтральні, але Фуко відстежує той факт, що вони наперед насичують аналіз соціальнозначущих елементів. Автор “Сонника” знаходить на соціальній сцені об’єкти, персонажі (жінок, хлопчиків, рабів), що несуть всі її ознаки домінування/підпорядкування, і розташовує їх “навколо головного акту”, що відбувається водночас не лиш як плотський зв’язок, а як соціальне відношення зверхності/підпорядкованості, економічної діяльності збитків/прибутків.

Артемідор, інтерпретуючи еротичні сні в їх прогностичному значенні, у процесі аналізу розкладає сновидіння на елементи соціального характеру (персонажі й акти), а також кваліфікує залежно від засобу, за допомогою якого суб’єкт сновидного акту підтримує становище суб’єкта сну як соціального суб’єкта. Сон буде кваліфікуватися як хороший, коли сновидець (чоловік) зберігає на онейричній (від гр. *oneiros* – сон) сцені свою роль актора соціального. Сновидним “прогнозуванням” виявляється становище сновидця як суб’єкта діяльності: активне або пасивне, чільне або підкорене, виграшне або програшне, вигідне або не вигідне. Мала драматургія “володіння” та “підпорядкування” іншого у сексуальному сні “проорокує” про спосіб буття, приготований чоловічому суб’єкту його долею.

Архетип анімусу, мужність, жорсткість, упевненість як доленосного образу для чоловічої суб’єктивності й суб’єктності розглядається в роботах Фрейда, Юнга, присвячених снобаченням. Саме про це в новітній час історії напише К.-Г. Юнг: “... якщо наші снобачення відтворюють певні ідеї, то ці ідеї є, перш за все, нашими ідеями, в структурі яких розгортається наше цілісне буття. Вони виступають як суб’єктивні фактори, групуючись точнісінько так, як у снобаченні, і виражають те чи інше значення не за зовнішніми причинами, а за глибокими інтимними підказками власного психічного. Вся робота снобачення, по суті, суб’єктивна, і снобачення є театр, в якому сновидець виявляється сценою, актором, суфлером, режисером, автором, публікою і критикою. Ця проста істина утворює основу для розуміння змісту снобачення, яке я назвав тлумаченням на суб’єктивному рівні. Таке тлумачення розглядає всі персонажі снобачення, як персоніфіковані риси власної особистості сновидця” [2, с. 157].

Картина гендерної асиметрії, яку відкрив Фуко, у трактаті Артемідора типова для античності й презентує той ландшафт відносин між статями, який легко впізнається в текстах наступних епох. Ми опиняємось у світі, характерною рисою якого є центральне становище персонажа – чоловіка (і безумовна важливість його ролі в сексуальних стосунках). “Ми опиняємось в світі де шлюб цінується достатньо високо, щоб бути визнаним в якості кращого обрамлення плотських утіх. У світі, де одружений чоловік може мати коханку, володіти слугами (юнаками і дівчатами) і відвідувати повій. Нарешті, в світі, де зв’язок між чоловіками сприйма-

ється як щось звичне, втім, із застереженнями, що стосуються різниці за віком і суспільного становища" [5, с. 35].

Тканина інтерпретації снобачення в праці Артемідора явно показує менш-більш приховані особливості становлення чоловічої суб'єктивності в античності (до IV сторіччя н. е.). Кодифікація статевої поведінки античного чоловіка здійснюється не на остаточності моральних розмежувань природне/"противне еству", вона відображає його спосіб життя, його внутрішню ситуацію, його відносини з іншими і те становище, яке він займає стосовно них. Основне питання полягає не стільки в погодженні статевої (сексуальної) поведінки з її природною структурою або з позитивною моральною регламентацією, а скільки в стилі активності суб'єкта. Для античного чоловічого суб'єкта, який проглядається через інтерпретації Артемідором, важливим постає те, які відносини суб'єкт встановлює між сексуальною діяльністю й іншими аспектами свого існування: родинними, економічними. Фуко проникливо зауважив, що аналіз оцінювання спрямовано не від акту до простору сексуальності і не від оцінки припустимих меж, окреслених божественними, громадянськими або природними законами. Вони рухаються від суб'єкта як сексуального актора до інших сфер життя, у яких виявляється його активність.

Характерні риси чоловічої суб'єктивності й морального досвіду задоволень, які присутні в текстах класичної епохи формуються й проявляються без проголошення етичних формул. Суворі доктрини сформульовані філософами IV сторіччя, тексти Сорана та Руфа Ефеського, Мусонія та Сенеки, Плутарха, Епіктета та Марка Аврелія посилили теми етики чоловічої поведінки. Під впливом моралізуючих зусиль влади відбувається посилення статевої стриманості.

Етична думка починає визначати ставлення чоловічого суб'єкта до різних форм діяльності. Однак посилення не набуває форми статевої регламентації, кодексу, який визначає заборонені дії, швидше це інтенсифікація уваги до себе, що знаменує не стільки індивідуалізм, скільки проблемність типу чоловічої суб'єктивності.

Стосовно "індивідуалізму", то ця категорія може означати різноманітні реалії. Індивідуалізм може сприйматися через цінність, якою наділяють індивіда в його неповторності, і ту міру незалежності, наданої йому в межах групи та соціокультури. Індивідуалізм може виявитися через посилення акценту на родинних стосунках, на тих формах господарської діяльності в царині сімейних інтересів, які не завжди відповідають інтересам соціокультурним. Нарешті, індивідуалізм прослідкуватиметься через інтенсивність ставлення до самого себе, через форми діяльності, у яких індивід визнає себе об'єктом пізнання, зміцнюється, очищається, виправляється, забезпечує свій добробут та процвітання. Усі ці реалії можуть бути взаємопереплетеними, але не обов'язково. Індивідуалізм може викликати посилення цінностей приватного життя (цінності, якої надають стосовно себе), а може поєднуватись з "екзальтованим сприйняттям індивідуальної неповторності".

Існують суспільства чи соціальні групи (наприклад, військові аристократи), у яких індивід стверджується у своїй самоцінності через здобутки, героїство й

підноситься над іншими. Однак, індивід не надає великого значення своєму приватному життю та власному ставленню до себе. Чоловічий індивідуалізм тут виступає чистим у своїй маскулінності та мілітаристській забарвленості патріотичними почуттями. В іншому суспільстві, в окремих соціальних групах (наприклад, буржуазія західних країн у ХІХ сторіччі) приватному життю надається велике значення; з боку суспільства воно ретельно організовується й регламентується. Саме з цих причин індивідуалізм там був досить слабким, чоловіче і жіноче як важливі аспекти самосвідомості функціонували через задані зразки дієвості, раціональності, почуттєвості. Також існують суспільства або групи, у яких ставлення до себе було інтенсивне та розвинуте, а підвищення статусу індивідуалізму здійснювалося поза межами приватного життя (наприклад, аскетичний християнський рух, чернецьке самотництво). Сильне акцентування самого ставлення до себе породжувало людський феномен “позастатевої”, “сакралізованої” сутності. Суворі вимоги до чоловічої статевої поведінки, що виявилися в античності, зокрема, в імператорську епоху, не можуть розглядатися як прояви індивідуалізму. Як зазначає Фуко, ми маємо справу із тривалим історичним феноменом, що в цей час свого апогею: розвиток того, що можна було б назвати “культурою себе”, у якій була посилена й переоцінена значущість стосунку до себе” [5, с. 42].

Ідея того, що належить привертати більше уваги до себе, піклуватися про себе, є давньою в грецькій культурі. Ця тема започаткована Сократом, підхоплена надалі філософією й поставлена в “серцевину мистецтва існування”. Тема відходить від початкових значень своїх філософських витоків і набуває широкого загального значення. У різноманітних доктринах ця тема чоловічої суб’єктивності має характер імперативу піклування про самого себе (яка вміщує міжособистісні стосунки, обміни та спілкування).

Перші два сторіччя епохи Імперії, які позначали текст Артемідора, на думку Фуко, були часом, упродовж якого спостерігався повільний розвиток мистецтва життя (під знаком плекання себе) і поширився на малочисельні, елітні чоловічі групи. Немає вікових обмежень для занять самим собою. Але існує вибірковість статі, плекати повинні себе аж ніяк не жінки, це винятково чоловічі турботи – юнаків, мужів, старців. Чоловічий час не повинен дармуватися марно – це дотримання режиму здоров’я, фізичні вправи, медитації, читання, нотатки прочитаного чи почутого у бесідах. Навколо плекання себе як чоловічого завдання з новою силою розвиваються усна та письмова творчість, чоловіча філософсько-літературна та мистецька діяльність. Тут підходимо до одного із (важливих для гендерного аналізу) пунктів чоловічої діяльності, спрямованої на себе: вона постає не самотньою чоловічою справою, а справжньою соціальною практикою посилення чоловічого домінування у сферах філософії, літератури, мистецтва тощо. Плекання себе набуває форми практик у більш чи менш чоловічих інституціоналізованих структурах (наприклад, у неопіфагорейських спільнотах або епікурейських групах), де кожний з найбільш просунутих повинен скеровувати інших.

Звертаючись до специфічного призначення праці Артемідора, слід зауважити, що книга написана чоловіком, адресована чоловікам і призначена допомагати

їм у їхньому чоловічому бутті. Слід взяти до уваги й те, що практика тлумачення снів не була написана тільки задля задоволення пустої чоловічої цікавості. Це була праця, необхідна для облаштування чоловічим суб'єктом свого тодішнього існування у світі, а також і для підготовки до прийдешніх подій. Фуко вбачав саме таке призначення "Сонника", перспективу книги Артемідора, у якій античний автор намагається відшукати в образах еротичного (чоловічого) сну тканину соціально-економічного життя з його суперечливістю й мінливістю. "Оскільки ночі пророкують те, що приносять дні, то для того, щоб належним чином організувати своє існування в якості чоловіка, господаря дому і глави сімейства, слід уміти розшифрувати сновидіння" [5, с. 75].

Як показав Фуко у своїй праці зміни в матримоніальній практиці та політичній ситуації призводять до трансформацій тих умов, у яких стверджувалася традиційна етика чоловічого самовладання. Саме практика влади над собою була гарантом поміркованого застосування двох інших типів влади: пануванням у родині й соціальним (політичним) пануванням в умовах тодішнього суспільства. Панування в системі, об'єктами якого є дружина й домочадці, потребувало закріплення, а тому врівноваженості за допомогою принципу чоловічого панування над собою. Саме через етичний принцип чоловічої моралі можна було затвердити свою перевагу над іншими. Згодом потреба в певній рівновазі між нерівністю та обопільністю в матримоніальному житті породила певне роз'єднання влади над собою та влади над іншими – у суспільному, громадському й політичному житті.

Значення, якого в елінську добу надавали культурі себе і яка досягає вершин на початку імператорської доби, показує цю волю до переробки чоловічим суб'єктом етики самовладання. Уявлення про статеву поведінку, використання задовольень, які безпосередньо пов'язані із соціально-економічними величинами, а також з трьома формами панування (над собою, над домашніми та над іншими) укладають гендерний ландшафт античного тексту. Індивідуалістичне занурення в себе, про яке засвідчують античні тексти пізнього періоду, можна розцінити як кризу чоловічої суб'єктивності: про ускладнення засобів, за допомогою яких чоловічий суб'єкт може формувати себе як морального суб'єкта своєї поведінки, та про зусилля з метою віднайдення в роботі над собою того, що дозволить йому підпорядкуватись соціальним правилам та надати сенс своєму існуванню.

Отже, Мішель Фуко завдяки власним оригінальним ідеям "увійшов" у класичні погляди на статеву рівновагу і своєю роботою показав античний час як важливий період історії жіночої суб'єктивності. Античні філософські тексти, як і текст Артемідора, у повній мірі відображали проблематику становлення чоловічого суб'єкта, зміни його ставлення до жіночого в мінливому світі взаємопереплетеності соціальних, економічних, політичних чинників. Філософські дискурси того часу, з одного боку, відображали занепад старої змістовності чоловічої суб'єктивності, з іншого – вбачали її перспективи через творення культури себе в складному просторі боротьби за владні стосунки в приватному та суспільному житті. Античні тексти мігрували через різні текстові епохи, перетворювалися в апріорні структури зручності для побудови нових теорій про жіночу "об'єктність".

Адже, відомо, що формування теорії опирається на роботу з попередніми текстами. Так, Фрейд обґрунтовуватиме своє асиметричне бачення чоловічого і жіночого з опорою на грецьку міфологію, погляди Платона, а згодом Канта, Шопенгауєра, Ніцше. Теоретична візія чоловічої/жіночої асиметрії буде закріплена подальшою дискурсивною практикою й відтворюватиме цей муміфікований ландшафт в окремих сучасних наукових розвідках.

1. Фрейд З. Толкование сновидений. К., 1997.
2. Юнг К-Г. Аналитическая Психология. СПб., 1994.
3. Холл Дж. Юнгианское толкование сновидений. СПб., 1996.
4. Хиллман Дж. Архитипическая психология. СПб., 1997.
5. Фуко М. Історія сексуальності. Плекання себе. Т. 3. Харків, 2000.

THE GENDER "LANDSCAPE" OF AN ANTIQUE TEXT: INTERPRETING FUKO

Nadiya Gapon

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

According to Fuko's vision an antique text demonstrates a sample of describing the gender issues in the terms of social status. The gender ethic behaviour of antique subject has its own social and cultural determinants. The imagination about the gender behaviour of an antique subject is defined by status concepts of domination and activity that creates the landscape of assimetry.

Key words: gender, gender assimetry, discourse, masculinity, culture of oneself, a man's subjectivation.

*Стаття надійшла до редколегії 18. 02. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 141 (477) (091) (092)

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ У ТВОРЧОСТІ М. МІХНОВСЬКОГО

Андрій Наконечний

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

Розглянуто основні підходи до розкриття проблеми свободи у творчості видатного українського мислителя М. Міхновського. Проаналізовано складові концепції свободи М. Міхновського, як от: 1) утвердження національно-державної самостійності України; 2) плекання серед українців почуття національної солідарності; 3) побудова державного устрою на принципах соціальної справедливості.

Ключові слова: Міхновський, свобода, національна ідея, інтелігенція, державотворення, національна єдність.

Наприкінці ХІХ ст. українці Наддніпрянщини перебували у вкрай важкій національно-духовній неволі, що спричинило тут занепад національно-політичної думки та державницьких устремлінь. Незважаючи на яскравий спалах Шевченківських ідей щодо української нації, зокрема її історичного призначення й місії, а також широке культурне відродження в Україні, що започаткувалося в дошевченківську добу, велика частина тодішньої української інтелігенції, на жаль, задовольнялася здобутками на культурному поприщі.

Проте культурницька діяльність не могла задовольнити молодших діячів національного руху, з приходом яких у 90-х роках ХІХ ст. починається новий етап – політизації національного руху і на східноукраїнських землях. Одним із представників цього покоління був Микола Міхновський (1873–1924), який поставив питання національної свободи на якісно новий рівень.

Досліджуючи генезу становлення національно-патріотичних, державницько-самостійницьких поглядів Міхновського, слід зазначити: ще учнем та гімназистом, він з великим зацікавленням читав поетичні твори Шевченка, маючи при цьому можливість відчувати глибоку національну стихію душі українського народу.

На могилі Шевченка в Каневі 1891 року було засновано таємну українську політичну організацію “Братство тарасівців”, основоположниками якої стали М. Міхновський, І. Липа, М. Вороний, О. Черняхівський та інші. Національно-політичну програму братства уклав М. Міхновський, представивши її в окремій політичній декларації, яка була опублікована 1893 року у львівській “Правді” під назвою “Profession de foi молодих Українців”.

Основною засадою цього політичного “Вірую” українського патріота визначається така історична правда: кожна людина є складовою частиною своєї нації, тому й доля кожної людини залежить насамперед від долі її нації; вільний роз-

виток нації та кожного її представника можливий лише у власній самостійній державі.

Що ж до тодішнього становища нації, Міхновський підкреслює: причиною рабства України є московське поневолення, тому українські патріоти повинні “віддати усі свої сили на те, щоб визволити свою націю з того гнету, в якому вона зараз перебуває, і дати задля користи людськості ще одну вільну духом одиницю” [1, с. 201].

Цій справі (справі визволення України) кожен українець повинен присвятити всі свої сили. Рушійною силою в боротьбі за визволення є національні почуття й національна свідомість, наявність яких як серед української інтелігенції, так і серед українського простолюддя є необхідною передумовою здобуття національної волі: “Наука і життя Вкраїнського народу доводять нам, що Україна була, єсть і буде завсіди окремою нацією, і як кожна нація, так і вона потребує національної волі для своєї праці й поступу, ... як діти України, як сини свого народу, єсьмо націоналами і перед усім дбаємо о те, щоб дати своєму народови волю національну” [1, с. 202].

Національне питання й національні змагання неодмінно з’являються тоді, коли нація є пригніченою, коли їй забороняється користуватися власними духовними силами, культурно-національними надбаннями. На превеликий жаль, протягом багатьох століть, хоча й існували постійно національні змагання, що здійснювалися як “вогнем і мечем”, так “духом і розумом”, усе ж українській нації не вистачило моральних і фізичних сил, щоб довести своє існування як окремої самостійної нації. Однією з причин цієї невдачі Микола Міхновський вважає відсутність провідника, “генія” в політиці, національній справі, який повів би націю до її національно-державного визволення. На роль такого “генія” претендували кирило-мефодіївці і Костомаров, але вони “повели українську націю іншою, непрямою дорогою – не навпростець, а манівцями через усю Московщину, і за ними сим далеким і непевним шляхом пішло багато народу” [1, с. 203].

Міхновський закликає українську інтелігенцію не обмежуватися так званим “українофільством”, тобто ідеалізуванням українських пісень, милозвучності мови, краєвидів тощо, а свідомо взятися до праці на ґрунті народному, чого вимагає ідея відродження й усесвітнього поступу України. Щоб українці зробились освіченими й могли принести користь українській національній справі, національній ідеї, вони повинні вимагати від себе самих “дрібної, повсякчасної, непомітної для інших духової роботи, бо кожна велика ідея вимагає духової сили. З міцною ж душею, певним почуттям і послідовністю, ми поставимо нашу національну справу так, що вона не залежатиме від сьогочасних обставин; своєю істотою і моральною силою ми знищимо сі обставини й виробимо з себе українську інтелігенцію в самому високому розумінню сього слова” [1, с. 205].

Вільнодум М. Міхновський чітко усвідомлює той факт, що українська нація є роз’єднаною між двома імперіями, але, тим не менше, у свідомості кожного національно-свідомого українця “єсть один українсько-руський народ”. “Україна

ціонально-свідомого українця “єсть один українсько-руський народ”. “Україна Австрійська і Україна Російська однак нам рідні, і жадні географічні межі не можуть роз’єднати одного народу, – продовжує Міхновський, – і, аби була у нас моральна міць, то ні нас не зможуть відірвати від Галичини, ні Галичини від нас, бо ідеї, духа розірвати на два шматки не можна, як нічим не можна спинити Дніпрової течії: вона завсіди опиниться у морі, які б перепони не були” [1, с. 205].

Отже, головними засадами політичного Profession de foi (“Вірую”) молодих українців були такі: а) відновлення національно-державної самостійності України; б) боротьба за права нації і плекання серед усіх верств українського народу почуття національної солідарності; в) створення в українській державі справедливого соціального ладу; г) ідейна відданість кожного українця справі національного визволення. В українській політичній думці 90-х років XIX ст. ці тези були небуденними, революційними, вони вносили справжній переворот у національно-політичні погляди тодішньої української людини.

Політичне “Вірую” молодого українця, проголошене Міхновським, мало позитивний вплив на формування національно-політичного світогляду галицьких українців. Якщо в 1895 році молодий галицько-український публіцист Ю. Бачинський підняв у праці “Ukraina itredenta” гасло боротьби за національно-державну самостійність українського народу, а вслід за ним це гасло прийняли у свої програми галицько-українські партії (Українська радикальна партія – у 1895 році, Українська національно-демократична партія – у 1900 році), то, без сумніву, особлива заслуга в цьому належала саме політичній декларації українського мислителя, надрукованій у львівській пресі 1893 року. Як бачимо, Міхновський від самого початку своєї політичної діяльності став ідеологом новітньої національної ідеї – ідеї державно-незалежної й соборної України.

У 1900 році відзначення річниці від дня народження й смерті Тараса Шевченка Микола Міхновський використав для того, щоб поєднати ідеологію та політичну програму РУП з ідеями Кобзаря, які висувалися вже й раніше у формі політичної програми “Братства тарасівців”. 19 лютого 1900 року в Полтаві, а 26 лютого цього ж року в Харкові (під час Шевченківських свят) Міхновський виголосив промову, яка через кілька днів була ухвалена як програмна політична декларація РУП і видана окремою брошурою під назвою “Самостійна Україна”.

Програмно-політичні гасла, проголошені в цій брошурі, внесли перелом в політичне мислення тодішньої української інтелігенції, велика частина якої орієнтувалася на революційні погляди й гасла всеросійської революції та соціалізму. Тому не дивно, що клич “За самостійну Україну!” видався тодішнім соціалістам чимось дивним, неактуальним, таким, що не підлягає серйозному обговоренню. Істинну боротьбу за самостійність власного народу повинна очолювати й керувати нею його інтелігенція. На превеликий жаль, стверджував Міхновський, українська інтелігенція в часи посиленого ворожого наступу на свою націю не встоялась. Сильна, освічена й культурна інтелігенція України постійно зраджува-

ла інтереси власної нації, переходячи то в польський, то в російський табір. Досить назвати Четвертинських, Чорторійських, Вишневецьких, Тимкевичів, які протягом XVI – XVII ст. перейняли польську національність, а також Безбородьків, Прокоповичів, Яворських, Прошинських, Гоголів, Гнідичів, Потапенків, Короленків, які протягом XVIII – XIX ст. поповнили ряди росіян. На думку мислителя, українські інтелігенти (ця “плоть і кров наша”) зраджували власний народ у найважчі і найтрагічніші часи його історії, і це відступництво М. Міхновський вважав гіршим і руйнівнішим у своїх наслідках навіть за війну чи пошесть, адже війни і пошестьі “... косять без розбору і вчених, і темних, бідних і багатих, відступництво забрало ж цвіти нації – найкультурнішу її верству” [2, с. 27].

Великий патріот засуджував ті покоління інтелігенції, які протягом століть виплекали цілий культ страху за самих себе, зневіри у власні сили, покори супроти поневолювачів; вони відзначалися “безідейністю”, “інертністю”, “страхополохством”, відсунули від себе молодіжні рухи, що стояли на позиціях самостійності та соборності України, а сам український рух зробили чимось “ганебним, чимсь смішним, чимсь обскурантним. Ці покоління надали українофільству характер недоношеної розумом етнографічної теорії... Вони не хотіли навіть звати себе українцями” [2, с. 28].

Незважаючи на той прикрий факт, що українська інтелігенція піддалася процесу винародовлення, а новонароджена виявилася духовно скаліченою, Міхновський аж ніяк не робив з цього висновку, що боротьба за самостійність українського народу повинна надалі вестися без участі національної еліти. І цією новою генерацією української інтелігенції буде, на тверде переконання Міхновського, “молода Україна”, яка вже тоді мужньо підносила прапор боротьби з чітким гаслом: “За самостійну Україну!” “Сучасна молода Україна” вважала себе безпосереднім спадкоємцем Шевченка, її традиції брали початок від Мазепи, Хмельницького та короля Данила. “Часи вишиваних сорочок, свити та горілки минули, – тлумачив Міхновський, – і ніколи вже не вернуться. Третя українська інтелігенція стає до боротьби за свій народ... Вона вірить у сили свої і національні, і вона виповнить свій обов’язок... Вона віддає себе на служіння цьому великому ідеалові... Потреба боротьби впливає з факту нашого національного існування. Нехай наша історія сумна й невідраднa, нехай ми некультурні, нехай наші маси темні, подурені, ми все ж існуємо і хочемо далі існувати. І не тільки існувати, як живі істоти, ми хочемо жити, як люди, як громадяни, як члени вільної нації. Нас багато – цілих 30 мільйонів. . . Наша нація у своєму історичному процесі часто була не солідарною... але нині увесь цвіт української нації по всіх частинах України живе однією думкою, однією мрією, однією нацією: “одна, єдина, нероздільна, вільна, самостійна Україна від Карпатів аж по Кавказ”. Нині ми всі солідарні, бо зрозуміли, через що були в нас і Берестечки, і Полтава... Як не можна спинити річку, що, зламавши кригу навесні, бурхливо несеться до моря, так не можна спинити нації, що ламає свої кайдани, прокинувшись до життя. Наша нація ступила на новий

шлях життя, а ми мусимо стати на її чолі, щоб вести до здійснення великого ідеалу. . . Нас мало, але голос наш лунатиме скрізь на Україні... Вперед, і нехай кожний із нас пам'ятає, що коли він бореться за народ, то мусить дбати за весь народ, щоб цілий народ не згинув через його необачність” [2, с. 29–30].

Згодом Міхновський повернувся до цієї актуальної теми у праці “Справа української інтелігенції в програмі УНП”, чітко визначаючи роль і місце представників української еліти в складному процесі українського державотворення.

Українська інтелігенція на той час складалася з трьох таборів: 1) з українського; 2) з незначної частини, яка ще була під впливом ідей Драгоманова й ішла стежкою соціалістичного федералізму; 3) тих, що стали під крило московських соціалістичних революційних партій, які з байдужістю, а то й вороже ставилися до українського національного руху, ігноруючи всякі його вияви.

Отже, розглядаючи політичну діяльність та політичний світогляд української інтелігенції наприкінці XIX ст., автор акцентує увагу на жахливих явищах: ідеї “москалефільства” інтенсивно поширюються серед українських інтелігентів, які переходять до табору революціонерів-росіян, зрадивши тим самим “організування свого власного народу за його економічні і політично-національні інтереси...” [3, с. 3]. Основні причини цього, констатує Міхновський, слід шукати в самому становищі української нації, а саме в “становищі безправного і безсилового раба”, адже “рабство політичне і рабство економічне Українців виховувало і виховує в них психологію рабства духовного” [3, с. 4]. На його думку, значна верства української інтелігенції навіть не може собі уявити існування національно-державної незалежної української нації, а той, у чий свідомості відсутній ідеал незалежності України, не може мати цього ідеалу й у майбутньому. Для нього ця думка є навіть смішною і цілком нереальною. Тому природним є те, що такі люди шукатимуть кращої долі у згоді “з панами становища” (тобто з росіянами) і всі їхні ідеали й переконання стосуватимуться москвофільства. Міхновський, натомість, закликає українську інтелігенцію прямувати зовсім іншим шляхом. Вона не повинна повторювати помилок своїх предків (починаючи з XVII ст.), у яких були відсутні національна свідомість і свідомість вигоди від національної незалежності, що й призвело до втрати останньої, а пам'ятати споконвічну правду, що “треба бути державно-незалежною нацією, треба не бути рабом, треба бути паном себе і своєї долі, щоб лаштуватися в своїй державі, на своїй території по своїй уподобі” [3, с. 44].

Те саме, вважає Міхновський, стосується й української інтелігенції на українських землях під владою Австрії, серед якої панувало полонофільство, та української інтелігенції на Закарпатті, серед якої панувало мадярофільство, – витвори такого самого духовного рабства, як москвофільство серед української інтелігенції Наддніпрянщини.

Не приносить користі українському народу й праця української інтелігенції в галузі російської культури, науки й мистецтва. Навпаки, вона лише збагачує та зміцнює московську націю, послаблюючи тим самим позиції нашої нації. Наскрізь

помилковою, на думку автора, є й участь українських студентів у боротьбі за “академічні свободи” в російських університетах: “Самий факт існування московських університетів і шкіл з московською викладною мовою на території Українців – є глуфом над свободою, є нехтованнем наших загально-людських прав, є ганьбою і зневаженнем нашої нації, а надто освічених її членів – української інтелігенції. Не за “академічну свободу” нам треба боротися, а за саму академію, за право мати її своєю, національною власністю” [3, с. 83].

За приклад Міхновський ставить наддніпрянським студентам їхніх галицьких ровесників, які виступили до боротьби не за “академічні свободи” в польських університетах, а за український університет, тісно пов’язуючи цю боротьбу з загальною боротьбою українського народу за національні інтереси [3, с. 88–89].

Справжньому пробудженню національної свідомості серед найширших мас сприяло використання саме національних ідей у боротьбі українського студентства Галичини. З приводу цього автор захоплено й повчально мовить: “Маленька Галичина, завбільшки Полтавської губернії (3.444.000) а проявила який героїзм! Нам, російським Українцям, великій 25 мільйонній масі, доводиться у Галичан учитися...” [3, с. 90].

Далі у брошурі „Самостійна Україна” Міхновський доводить, що, навіть виходячи з класових, економічних інтересів, українська інтелігенція все одно повинна поєднувати свою боротьбу за кращу долю з українською національною справою: “Націоналізація школи, преси і літератури на території України – є ґрунтом добробуту української інтелігенції і економічним інтересом її, як свідомої частини українського народу” [3, с. 97]. В умовах національного поневолення українського народу, продовжує автор, український учитель упосліджений, український письменник не може друкувати своїх праць, український журналіст не може заробити на гідне прожиття, тому що пануюча нація ширить свою пресу, настановлює своїх учителів, тому українські митці, артисти, робітники мусять іти в найми до чужинця або помирати з голоду. Зовсім інакше буде, коли Україна стане вільною і самостійною, коли інтелігенція зможе з гідністю служити власному народу, який в подяку за це дасть українському інтелігентові матеріальне забезпечення, а український вчитель, друкар, артист і журналіст теж стануть на твердий економічний ґрунт, бо “годуватимуться від власного народу, служачи йому, задовольняючи його духовні, культурні і економічні інтереси” [3, с. 96].

Але Міхновський рішуче застерігає, що цю оборону політичних і культурних прав українського народу не слід розуміти як легальне намагання випрохати їх у ворога. “Московська нація, а надто її індустріальні класи, звикли дивитися на Україну, як на дійну корову, як на певне джерело їх добробуту, і уступлять тільки силі, а не чому иньшому”, – зазначає автор [3, с. 100–101]. На думку Міхновського, треба бути цілком заслпленим, щоб мріяти про піднесення культурної ниви України лояльним шляхом. Це абсолютно не є реальним, тому що російські закони не передбачають “жодної дірки” для використання українцями якихось шляхів

чи методів проти російської імперської влади, і тому кожна спроба культурного піднесення нації розглядається Москвою як “протизаконна” і “нелегальна”.

Концепція свободи „апостола української державності” М. Міхновського мала епохальне значення в тяжкі часи занепаду національної свідомості українських мас, часи (за словами П. Мірчука) “найнебезпечнішого викривлення політичної думки” насамперед тієї української інтелігенції, яку “зуміли затруїти московські соціалісти блахманом кличів про всесвітнє пролетарське об’єднання і соціальну перебудову всього світу, для якої національне питання являється перепоною” [4, с. 48–49], а також старшого покоління інтелігенції, яка свій патріотизм виявляла в боротьбі за право вживати українську мову, співати народних пісень, носити національний одяг тощо, натомість, з другого боку, лякалася часто визнати свою приналежність до української нації. З огляду на такий стан української політичної думки, значення гасла “За самостійну Україну від Карпат по Кавказ!”, що його висунув Міхновський, було і є переломним для подальшої історії української нації. Переломне тому, “що пророчі, величні кличі національного відродження, піднесені Тарасом Шевченком у поетичній формі, Микола Міхновський убрав в організаційну форму активної політичної дії і надав їм характер живого політичного постулату” [4, с. 49].

-
1. *Міхновський М.* Profession de foi молодих Українців // Правда. Л., 1893. Т. 16–19. С. 201–207.
 2. *Міхновський М.* Самостійна Україна. Аугсбург, 1948.
 3. *Міхновський М.* Справа української інтелігенції в програмі УНП. Чернівці, 1904.
 4. *Мірчук П.* Микола Міхновський – апостол української державності. Філадельфія, 1960.
 5. *Міхновський М.* Робітницька справа в програмі Української народної партії. Ч. 3. Чернівці, 1902.
 6. *Фартушний А.* Українська національна ідея як підстава державотворення: Л., 2000.
 7. Українська державність у ХХ столітті. Історико-політологічний аналіз: Зб. наук. праць. К., 1996.
 8. *Приходько С.* Політичні аспекти теорії еліти в українській суспільно-політичній думці ХХ ст. К., 1999.

THE PROBLEM OF FREEDOM IN CREATIVITY OF M. MIKHNOVS'KYJ

Andrij Nakonechnyj

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The article is devoted to the main approaches in the exploration of the problem of freedom in creativity of M. Mikhnovs'kyj an outstanding Ukrainian thinker. It is emphasized, that M. Mikhnovs'kyj determined such basic tasks of conception of freedom as: 1) statement of the Ukrainian national and state independence; 2) development of the feeling of solidarity among Ukrainians; 3) creation of the state building of the principles of social validity.

Key words: Mikhnovs'kyj, freedom, national idea, intelligentsia, creation of a state, unity of a nation.

Стаття надійшла до редколегії 05. 05. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 325.8+323.21

ІВАН ФРАНКО ПРО СУБ'ЄКТИВНІ ЧИННИКИ СТАНОВЛЕННЯ Й УТВЕРДЖЕННЯ НАЦІЇ

Уляна Хамар

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

Оскільки обов'язковими умовами утвердження державності нації є сукупність об'єктивних і суб'єктивних чинників, виявлено нами суб'єктивні чинники становлення й утвердження нації, держави у філософській спадщині Івана Франка. Обов'язковими умовами такого становлення й утвердження нації, держави є наявність національної свідомості; позитивне ставлення до своєї етнічної групи; усвідомлення важливості активних дій відповідно до високої мети.

Ключові слова: суб'єктивні чинники утвердження нації, Іван Франко.

Аналіз чинників становлення й утвердження, тобто існування, життя нації, має велике практичне значення в умовах українського сьогодення. Такий аналіз здійснювали українські мислителі ще до формування Української держави (саме з метою її творення). Зокрема, багато міркувань з приводу цього міститься в працях Івана Франка. Він чимало уваги приділяв питанням чинників становлення нації, утвердження української етнічної спільноти як держави, зокрема, аналізу суб'єктивних чинників такого становлення, тобто й існування, життя нації, держави.

Іван Франко ставив питання про *творення української нації* не просто як теоретичну проблему, а насамперед – як необхідну практичну вимогу буття українського народу. Адже в кінці XIX – на початку XX століть український етнос був пошматований і поділений між різними імперіями, а в Московії – ще й ґрунтовно зденаціоналізований, штучно містифікований під назвами “малороси” або “хохли”, при категоричній забороні таких назв, як “українець” та “Україна”. Великодержавні маніпулянти трактували український народ як утворення “без роду і племені” або як “польсько-німецьку вигадку”, як різношерсту племінну масу, у кращому разі – якимсь складником “южнорусского племени”, що є “частью великорусской нации”.

У таких історичних умовах Іван Франко пов'язував творення української нації насамперед з *національною свідомістю*, тобто з розумінням того, що українці не є “малоросами”, “новоросами”, а тим більше глумливими “хохлами”, – українці почали свій родовід від *русичів*, а то ще й раніше – з глибини віків. Іван Франко наголошував, що душа й серце, свідомість і всі помисли кожного українця мусять бути глибинно пройнятими почуттям українства. “Ми, – писав Каменярь у статті “Одветрий лист до галицької української молодезі”, – мусимо навчатися

чутти себе українцями – не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіціальних кордонів. І се почуття не повинно у нас бути голою фразою, а мусить вести за собою практичні консеквенції” [1, с. 405].

Формування національної свідомості ставилось Іваном Франком не як самоціль – усвідомлення кожним українцем своєї приналежності до українського етносу має привести до єднання всіх українців (у якій би імперії вони не перебували) у єдину національну спільноту, привести в кінцевому підсумку до національної незалежності та державної самостійності українського народу. Для нього, поділеного між різними державами, (до того ж його ще й штучно ділили на окремі групи, щоб не допустити до етнічної єдності), формування національної свідомості було першою умовою, аби “витворити з величезної маси українського народу *українську націю*”. Таким чином, національна ідея була і є ідейною силою політичної консолідації українського народу, його етнічного єднання.

Формування в українців розуміння їх етнічної приналежності рівнозначне утвердженню думки про окремішність українців, просвіти українського народу в його ж правдивій історії, що він є народом *українським*, а не “племенем великого русского народа”, є автохтоном на своїй прадідівській землі і має бути на ній господарем, а не наймитом у “зайд-чужинців”. Іван Франко наголошував на тому, що метою повинно стати досягнення не просто окремішності певної території, на якій проживають українці. Метою повинно бути уявлення про окремішність саме нації (усієї нації, а не її частин). Як пише А. Герасимович у статті “Національна свідомість українців: оцінка і прогнози Івана Франка”: „Франко вважає, що усвідомлення своєї відрубності – це ще далеко не проявлена національна свідомість. Відрубність „русинську“ – галицьку він не визнає засадничо“ [2, с. 218].

Національна свідомість є обов'язковою, однак недостатньою умовою творення нації – потрібне ще позитивне ставлення до своєї нації. Адже людина може усвідомлювати, до якої етнічної групи належить, але в неї може бути сформоване негативне ставлення до цієї групи. Отже, потрібно не тільки сформувати в кожного українця національну свідомість, але й прищепити йому національну гордість і національну гідність, очищаючи його душу від рабської психології.

Творення української нації просто неможливе при наявності нав'язаного українському народові комплексу неповноцінності, тої національної меншовартості, яку так старанно плекали, вирощували й насаджували у свідомості українців їх загарбники. Усе українське принижувалося, зневажалось, применшувалося, усе представлялося низькосортним. Усі ці “меншовартості” різними способами впоювали й прищеплювали українцям, і все це супроводжувалося, з одного боку, насильствами й заборонами, переслідуваннями й диким гнітом, денаціоналізацією й змосковщенням українського народу, а з іншого – наділенням ласками “хазяїна” за добру службу, лояльну й вірнопіддану поведінку. Принцип “батоба і пряника” здійснювався на всю потужність на користь загарбника й нищення українського народу. “Український народ, що налічує понад 20 мільйонів і займає великі простори від Сяну до Кубані, перебуває у вкрай ненормальному становищі. Історія останніх сторіч склалася так нещасливо для нього, що він відстав від своїх сусідів

щодо розвитку як політичного і суспільного, так й інтелектуального. Поділений на дуже нерівні частини між двома могутніми державами, в одній з яких усіма засобами політичної влади і адміністративного свавілля утримується на рівні користування такою мірою, що навіть його мова там є недозволенним плодом. У другій користується, щоправда, опікою конституційних законів, але, позбавлений імущих і впливових верств, надто мало може з неї скористати” [3, с. 259].

Негативне ставлення до нації мало свої причини. Посилаючись на твори О. Герцена, Іван Франко для ілюстрації дикого зневажання й принизливого трактування українського народу, перетворення в безпросвітне тягло, не варте доброго слова у “вищих” сферах, наводить трагічний з історії України приклад:

– Чого ти хочеш, звісивши ніс? – спитав якимсь граф Завадовський чи Зорич, – словом, один з наложників цариці Катерини II, у одного чесненького дворянина, котрий служив у нього за блазня. Дворянин, до котрого було звернене те питання, був чоловік надзвичайно товстий і пожерливий, і завсіди обідав у графа. Коли граф бував особливо веселий, то давав знак рукою, лакей надівав на дворянина хомут і, затягнувши на шиї, пускав його на їду. Дворянин бився в хомуті, як звір, кидався з усієї сили на страви, давився, був дуже гидкий, словом, з усього серця потішав свого добродія, котрий реготався до сліз.

– Хотя не хотя звісиш ніс! – відповів упряжений дворянин. – Ваше сіятельство зволите всіх щедротами своїми наградити, лиш мене нещасливого позабули.

– А се як? – спитав граф.

Ваше сіятельство всім подарували дідицтва в Україні, а мені хоч-би яку-небудь сотеньку дрантливих козаків.

– Який хлоп’яга! – відповів крізь сміх граф, – у нього рот не дурень. Так і тобі козаків забаглося – ха, ха, ха! Чим же ти заслужив на козаків?

– Але ж змилюйтеся, ваше сіятельство, – відповів блазень, – адже ж я не Бог знає чого прошу. Що вам значать козаки, – а мені милість була би дорога, я й до гробу молився б за ваше здоров’я.

– Ще ліпше! – замітив веселий граф, – адже ж він зовсім не такий дурень, як бачиться. А й в самій річі, чого ж жалувати козаків? Ну, нехай і так, дам тобі козаків!

– Ваше сіятельство, ваше сіятельство! – говорив зрушений блазень і повз на колінах, щоб поцілувати графову ручку, – невже ж таки правда?

– Ну, годі, годі, – відповів граф, милостиво простягаючи руку, – говорю тобі: будуть у тебе козаки!”

Отож український народ, козаки і ...блазень наложника Катерини II?! “Се було в ту саму пору, коли Катерина II вводила кріпацтво в Малоросії. Тороплена ненаситною німфоманією, заплямлена всіми проступками, тота “мати отечества” дала самим своїм наложникам більше як триста тисяч душ мужчин-козаків” [4, с. 173]. Власне це й було джерелом комплексу неповноцінності, національної меншості, нав’язаних українському народові шляхом його поневолення, зневажання, упереслідження.

Немає сумніву в тому, що відсталість українського народу була результатом русифікаторської політики Москви, яка все робила, щоб використати український народ у своїх інтересах, перетворити його в тяглову силу московського ярма. Століттями нав'язувані "неповноцінності" мали на меті вже апріорі, генетично перетворити український народ у соціальному відношенні в несвідому, під'яремну масу, позбавлену взагалі людської гідності, а щодо національного буття – у безбатченків, яких ласкаво зачислили в розряд "южнорусского племени" як частини "великого русского народа". Звідси випливають усі інші наслідки, що стосуються національного існування українського народу.

Наявна ще третя умова, реалізація якої є необхідною для становлення й утвердження нації – усвідомлення важливості національного чинника для життя кожної людини, що відповідно формує мотиви діяльності на утвердження власної нації. Недостатньо почувати себе українцем і позитивно ставитися до рідної нації – потрібні усвідомлення потреб нації, формування на цій основі відповідних інтересів, активна реалізація цих національних інтересів (у формі діяльності, наслідком якої є підвищення життєвості нації, а отже, і кожного з її членів).

Іван Франко наголошував, що творення нації – це не самочинний, не стихійний процес; це усвідомлена, цілеспрямована творчість і окремих осіб, і народного загалу. Нація тоді твориться, стабілізується й утверджується, коли кожен – чи то галичанин, чи то волинянин, чи то буковинець, чи то наддніпрянець і так далі, – свідомий того, що він є *українцем* і що вся земля, на якій він живе, його українська земля – Україна, коли він, незважаючи на те, де живе (в якій частині України), є свідомим будівничим української нації, патріотичним учасником діяння на благо процвітання нації. Отже, українці повинні бути „будівничими української нації“, „учасниками діяння на благо процвітання нації“. Повинні бути особи, які сповнені національною свідомістю та національною гордістю і з глибоким почуттям патріотизму невтомно борються за утвердження національної свідомості серед мас народу й за утворення нації з наявного етносу, частин народу. Власне ці особи стають вагомим чинником, оскільки вони є живими та реальними носіями національної свідомості, яка в процесі націотворення відіграє визначальну роль. Адже через свідомість кожної особи проходять та утверджуються в її житті (а через неї – у суспільстві) ідеал нації, національні ідеї, ідеї єднання окремих частин народу у свідому національну спільноту – націю.

Розуміння цих проблем було доступне небагатьом, лише одиницям. Тому Іван Франко із сумом писав, що визначні українці йшли блудними шляхами, служачи фактично московській ідеї. Адже скільки було тих Наумовичів, Гоголів, а далі Желябових, Кибальчичів та інших подібних українців, що приносили себе в жертву в ім'я "всмирных идей" і "славянских начал", "всероссийских идеалов" і "всероссийской революции"? "Ми, – наголошував Іван Франко, – певні, що в Росії і на Україні не виродились сильні, енергійні, геройські натури, що зуміють і тут піти на пролом, як пішли Желябови, Кибальчичі і сотки других Українців на боротьбу за всеросійську революцію. Згадуючи про тих дійсно новочасних героїв, ми ніколи не можемо позбутися безконечного жалю. Кілько сили, кілько золотих ха-

раakterів потрачено і з яким результатом? Усунули особу Олександра II, щоб зробити місце Олександрові III. Адже ж якби ті люди зуміли віднайти український національний ідеал, оснований на тих самих свободолюбних думках, якими були пройняті, і якби повернули були свої великі сили на працю для рідного народу, якби поклали свої голови в боротьбі за той ідеал, ми були б нині величали їх пам'ять в ряді наших найліпших борців і – справа вольної, автономної України стояла би нині і в Росії, і в Європі як справа актуальна, що жде свого рішення і може зовсім іншим ішов би розвій молодих українських поколінь!” [5, с. 406–407]. І рідну мову як найцінніший скарб, і свій талант, і свої сили та й все своє життя проміняли ні на що. Яким доробком примножили вони “добро Батьківщини?” [5, с. 407].

Ці слова зі статті Івана Франка “З кінцем року” викликали певний резонанс в інтелектуальних колах та серед діячів різних політичних орієнтацій на Наддніпрянщині, зокрема деяку полеміку з боку Лесі Українки, започатковану в її статті “Не так тії вороги, як добрії люде”.

Важливо зазначити, що згадана стаття Івана Франка настільки заімпонувала самостійницьким ідеалам Миколи Міхновського та його гуртка, що він розповсюдив її з допомогою гектографа на Великій Україні. Загальновідомо, що автор першої брошури “Самостійна Україна” (1890) М. Міхновський, іменованій нині творцем новітнього українського націоналізму, був організатором українського війська й самовідданим борцем за незалежність України в епоху великого національного зриву.

Не обійшов мовчанкою згадану працю Івана Франка й В. Ленін, який жваво цікавився такими питаннями, готуючи в Кракові (1912 р.) статтю про національне питання. Аналізуючи роботу с. Щеголева “Украинское движение как современный этап южнорусского сепаратизма”, Ленін звернув увагу на твердження Івана Франка про Желябових, Кибальчичів і сотні українців, які марно тратили свої сили для всеросійських ідеалів, не звертаючи уваги на самостійність України. Ці ідеї Івана Франка Ленін оголосив реакційними і, річ ясна, націоналістичними [6, с. 3]. Звісно, ленінські погляди щодо національного питання мінялися як у калейдоскопі, залежно від політичної кон'юнктури: право нації на самовизначення аж до відокремлення дуже легко мінялося на проголошення того, що ідея національної незалежності є реакційною, особливо, якщо це стосувалося України.

У статті “Не так тії вороги, як добрії люде” Леся Українка висловила здивування з приводу заклику Івана Франка до радикальних сил Наддніпрянщини вести “радикальний по ідеям і свідомо національний український рух по характеру серед нашого селянства” подаючи приклади такого руху в Галичині, а також у російській імперії у поляків, литовців і латишів [5, с. 407]. Леся Українка була здивована й тим, що Іван Франко посилає наддніпрянців учитись до недержавних народів, а не до самих росіян. Вона міркувала так: “Адже ж колись були люди, що пробували сю роботу на всьому просторі європейської Росії. Ми, власне, не будемо говорити виключно про Україну, бо хоч у ній працювало багато і головно українців зроду, але вони переважно були людьми без виразної національної свідомос-

ті, отже, й не могли мати тих національних ідеалів, яких вимагає Іван Франко від українців-діячів" [7, с. 19]. Суть проблеми полягала в тому, що за словами Івана Франка, ці "українці зроду" й "були людьми без виразної національної свідомості" і тому проливали свою кров і клали свої голови в ім'я торжества "всероссийских идеалов", служили Москві, а не Україні.

До речі, Леся Українка звертала увагу на "брак елементарних прав слова і людини" в Росії. Саме це заставило передових діячів насамперед вибороти ці права, розчищаючи простір для всіх інших дій. "Тоді, – наголошує поетеса, – соціалісти в принципі стають політиками на практиці, являється Желябов з товаришами здобувати політичну волю, свою *conditio sine qua pop** можливості корисної роботи в інтересах найгірш пригнобленого класу народу. Така зміна діяльності була конечною еволюцією, і нам дивно, що д. Франко не бачить сього й обвинувачує Желябова і товаришів за те, що вони змінили напрямок своєї роботи для здобування всеросійської політичної волі. Д. Франко чомусь думає, що якби ті люди лишились на Україні, шукали серед селянства національних ідеалів, основаних на вільнолюбних думках, то Вкраїна було б тепер країною свідомою і готовою виповнити ті завдання, які їй поставить політична воля" [7, с. 20].

Необхідно підкреслити, що Іван Франко не так спрощено й прямолінійно трактував ці суспільні процеси в Росії. *По-перше*, Каменяр бачив брак свободи слова й елементарних прав людини в Росії, але вважав хибним шлях і методи боротьби Желябових, Кибальчичів та їх товаришів за свободу, бо вони її не здобули й такими діями не могли здобути, а зрештою, досвід та історія це показали незважаючи на їх героїзм. *По-друге*, здивування може викликати закид Іванові Франкові в тому, що він не бачив необхідності зміни діяльності Желябова з товаришами; Іван Франко добре бачив цю зміну, але вважав її помилковою й недоцільною, бо вона не спричинила ніяких істотних змін в суспільному та державному житті імперії (хіба що зміни царів). *По-третє*, Іван Франко розглядав у широкому плані діяльність українських борців за свободу українського народу; вони повинні служити йому, а не чужим інтересам, що видаються за "всеросійські", у яких нібито спасенне місце повинні знайти й українці, – адже це звичайнісінькі ілюзії. Чому нічого не домоглися Желябов, Кибальчич та всі інші українські борці, що йшли в руслі "русской революції", для свого народу? Це і є приклад для всіх інших українських борців, які клали й кладуть свої голови "для здобування всеросійської політичної волі", плекаючи марні надії, що цим вони несуть свободу українському народові – і це в кращому разі, а в гіршому – вони зовсім над цими питаннями й не задумувалися, бо їх полонила всеросійщина. *По-четверте*, Іван Франко далеким був від ілюзій про кардинальні зміни в Україні внаслідок того, що згадані діячі залишились би для праці свого ж народу, але Каменяр усвідомлював, що якби ті діячі (і не тільки вони) працювали для українського народу, для здійснення "національних ідеалів", то національна свідомість народних мас була б на незрівнянно

* Конче неодмінну умову.

високому рівні, що підносило б Україну в очах світу і сприяло б досягненню її свободи, а в рамках “всеросійської свободи” Україна ніколи не визволилась би. Як бачимо Іван Франко в основу свідомості клав українську національну ідею.

Що ж до тверджень Лесі Українки, її полеміки з Іваном Франком, то вони, безсумнівно, свідчать: українська поетеса спочатку обстоювала співпрацю з росіянами щодо здобуття політичної волі в Росії, висловлюючи при тому деякі застереження й непевність. “Тільки ми, – писала вона, – повинні при тому постаратись, щоб так здобуті права не послужили переважно інтересам державно пануючої народності, а пішли б на користь усьому величезному складові російської держави, отже, політична воля була крайовою, національною, децентралізованою і рівно для всіх демократичною” [7, с. 20]. Слушно зазначає І. Денисюк: “Полемістка все ж побоюється, що пануюча нація може спільні здобутки присвоїти собі, але наївно вірить у якусь рівноправність і можливість не допустити імперіалістичного диктату” [8, с. 61].

Саме із цими поглядами Лесі Українки щодо національного питання не погоджувався Іван Франко. У статті “Коли не по конях, то хоч по оглоблях” український філософ і політик тлумачив: “Я не без розмислу посилав і посилаю українських радикалів учитися практичної агітації до Поляків, Литовців, Латишів, Грузин і інших недержавних народностей Росії, а не до Дейчів, Стефановичів і тих Росіян, що ходили в народ [9, с. 256]. А чому? А тому, що “російське ходження в народ, хоч і як героїчне, повне посвячення, було роботою зовсім хибною і безплідною”, причому інтелігенти-народники, яких народ не розумів і не сприймав, йшли в народ “для себе, для очищення свого сумління” [9, с. 256]. Однак, стверджує Іван Франко, цього недостатньо для здобуття політичної свободи. “Віддатися зтяжній праці серед народа, службі його буденним інтересам вони не хотіли й не вміли... Се зовсім не те, що у Латишів, Литовців і ін., де сотки інтелігентів без усякої пози на геройство довели до того, що кождий мужик уміє читати і – має в руках нецензурну, за границею друковану газету та брошуру, нецензурну не своїм змістом, а головно тим, що надрукована латинськими буквами. Та, маючи нестанно в руках нелегальну лектуру, народ привикає до політичної самостійності, знає своїх провідників і чує себе з ними за одно, а рівночасно робиться свідомий своєї національності і свого людського я, виховується і для політики, і для цивілізованого життя” [9, с. 256]. Якщо Леся Українка поки що виступала за співпрацю з російськими силами, то Іван Франко рішуче наполягав на самостійницьких ідеалах, на вихованні національної свідомості серед українського народу, що є прямим і незаперечним обов’язком української інтелігенції.

Проте крок за кроком Леся Українка переживала світоглядну еволюцію й поступово ставала на національні позиції, відходячи від ідей своєї статті “Не так тії вороги, як добрії люде”. Як обґрунтовано зазначає Іван Денисюк, “...Леся Українка, яка щойно знайомилася з ідеями соціалізму в другій половині 90-х років, дала підставу своєю статтею назвати її передусім соціалісткою, а лише потім – українкою. Проте письменниця проходить швидку світоглядну еволюцію” [8, с. 65–66]. Процес цієї еволюції призвів до утвердження Лесею Українкою ідеї

самостійництва, ідеї державної незалежності, (вона облишила “братерський союз”, якщо він не дуже то братерський). “Отже, Леся Українка, – робить висновок І. Денисюк, – через кілька років полеміки з Іваном Франком фактично повторила й визнала, навіть пропагувала всі ті постулати Франка, з якими раніше воювала. Свою дискусію з Франком, котра, зрештою, не вплинула на погіршення їх особистих стосунків, вона назвала незабаром “публіцистичним контроверсом” [8, с. 55].

Цей “політичний контроверс” був важливим у тому відношенні, що розкрив слухність і далекоглядність поглядів Івана Франка на національне питання та його історичну роль у вирішенні визвольних змагань українського народу, на визначальну основоположність національної свідомості в здобутті свободи, на жертвенне служіння рідному народові, а не “всеросійській революції” та “ідеям слов'янської єдності” під егідою московської імперії.

Здійснений нами аналіз дає змогу зробити такі висновки. Для становлення та існування держави потрібна реалізація цілої низки умов, які можна поділити на об'єктивні та суб'єктивні. Кожна з умов, яка належить до об'єктивних чи суб'єктивних, є необхідною, хоч і недостатньою для становлення й утвердження нації, держави. Роль суб'єктивного чинника проявляється таким чином. Існування (становлення) держави залежить від того, чи домінує в соціальних групах, які складають цю державу, діяльність, спрямована на утвердження державності. Для наявності свідомої мотивації дій на утвердження (становлення) держави потрібно, аби реалізувалась низка чинників. У великого мислителя Івана Франка знаходимо їх декілька. 1. Національна свідомість. Не усвідомлюючи своєї приналежності до етнічної спільноти, людина не може свідомо діяти на користь тієї спільноти, членом якої вона є (а отже, опосередковано, і на свою користь). 2. Позитивне ставлення до своєї нації (тобто наявність національної гідності, гордості). Буває, що людина ідентифікує себе як українця, але соромиться цього, називає себе “холом”, прагне до зміни національної приналежності. 3. Усвідомлення важливості активних дій на користь нації, важливості національного чинника для кожного члена етнічної спільноти. Саме це є умовою активної дії на користь своєї нації; без цього людина може ідентифікувати себе як українця, позитивно ставитися до своєї нації, але нічого не робити для її утвердження.

Якщо зазначені суб'єктивні чинники відсутні, то етнічна спільнота не зможе здобути державності (якщо вона її не має) або не зможе її утримати. Така держава існуватиме лише доти, поки в якійсь іншій державі не сформується прагнення до анексії. Ідеї Івана Франка щодо суб'єктивних чинників становлення та існування держави актуальні для України й на початку третього тисячоліття.

1. Франко І. Одвертий лист до галицької української молодіжі // Збір. творів: У 50 т. К., 1986. Т. 45. С. 401–409.
2. Герасимович А. Національна свідомість українців: оцінка і прогнози Івана Франка // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали між-нар. наук. конф. Л., 1998. С. 215–220.
3. Франко І. Дещо про польсько-українські відносини // Збір. творів: У 50 т. К., 1986. Т. 46. Кн. 2. С. 258–279.
4. Франко І. Хуторна поезія П. А. Куліша // Збір. творів: У 50 т. К., 1980. Т. 26. С. 161–179.
5. Франко І. З кінцем року // Життє і слово. Л., 1896. Т. 5. Кн. 6. С. 401–407.
6. Ленин В. Конспект книги С. Н. Щеголева “Украинское движение как современный этап южнорусского сепаратизма” // Ленинский сборник. М., 1937. Т. 30. С. 19–21.
7. Леся Українка. Не так тії вороги, як добрії люде // Збір. творів: У 10 т. К., 1965. Т. 8. С. 17–24.
8. Денисюк І. Національне питання у полеміці “Між своїми” // Укр. літературознавство. Л., 1996. Вип. 62. С. 55–66.
9. Франко І. Коли не по конях, то хоч по оглоблях // Життє і слово. Л., 1897. Кн. III. С. 251–258.

IVAN FRANKO ABOUT THE SUBJECTIVE FACTORS OF BECOMING AND ESTABLISHMENT OF A NATION

Ulyana Khamar

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

As combination of the subjective and the objective factors is the necessary condition for confirmation of a nation, the subjective factors of becoming and establishment of a nation, state in philosophical heritage of Ivan Franko were discovered. The necessary conditions of becoming and establishment (life) of a nation, state are: the availability of national consciousness; positive attitude to the ethnical group; realizing of the importance of active actions for becoming of a nation.

Key words: subjective factors of becoming (life) of a nation, Ivan Franko.

*Стаття надійшла до редколегії 04. 03. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 168.522:113/119

ВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ ДО ПРИРОДИ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Тетяна Гайналь

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

Розглянуто західноєвропейську парадигму ставлення людини до природи, якій властиві, з одного боку, керування природою, а з іншого, – співробітництво з нею, любов до неї. Специфічно ця проблема виявлялася в теоретичному та практичних аспектах ставлення людини до природи в українській філософській традиції (як формування утилітарних та екофільних засад).

Ключові слова: природа, екологічна культура, традиція керування, традиція співробітництва, утилітарне та екофільне ставлення до природи.

У сучасній науково-філософській літературі західну культуру звинувачують у формуванні споживацького (навіть деспотичного) відношення до природи і, врешті-решт, у сприянні глобальній екологічній кризі. Мало дослідженою є специфіка української ситуації: поєднання “східної” та “західної” парадигм відношення до природи з одночасним загостренням екологічних труднощів. Тому завданням статті є аналіз вказаних труднощів у системі “людина-природа”.

Розглядаючи західноєвропейську культуру з точки зору формування ставлення до природи, Л. І. Василенко виділяє дві традиції: традицію керування й традицію співробітництва. Окремо розвиваються та виділяються ідеї “любові до природи”, “спілкування з природою”, “поєднання з природою”, які менше розвинуті теоретично. Звичайно, такий поділ умовний. У такому разі можна було б включити до традиції співробітництва з природою і любов до природи, і спілкування з природою. Проте це було б неправильно, бо, виділяючи ідею “любові до природи”, маємо на увазі не емоційне ставлення, а про ставлення таке, що ґрунтується на принципах екологічної етики, яка намагається визначити, що є благом для біотичної спільноти як вихідного мірила цінності її представників, а звідси – і дати оцінку, що є добре, а що – погано в людських діях стосовно природи.

Історично первісне вираження “традиції керування” є в міфі про Едем, головна ідея якого (людина виконує обов’язки господаря щодо природи) продовжується в давньогрецькій та давньоримській спадщині.

Традиційна грецька культура розвивала тривалий час зовсім інше ставлення до природи, розцінюючи панування над нею як гординю, прагнення людини стати такою, як боги, що спричинює врешті-решт біди цій людині (згадаймо Прометея), але ситуація змінилася після грецького просвітництва, коли поняття гордині було відкинуто.

Найбільшої критики зазнають антропоцентризм стоїків, який підносить людину над природним світом, та платонізм з його дуалізмом духовного та природного (варто згадати “світ ідей” та “світ речей” у Платона; еманацию Єдиного до найнижчого свого ступеня – матеріального світу – у Плотина). “Отож традиція управління в західноєвропейській культурі сформувалася не лише під одностороннім впливом стоїцизму, а й під впливом платонізму, аристотелізму, та особливо під впливом біблійного вчення про людину як “вінець творіння”, як центральну істоту в світі, що наділена владою над природою” (Дж. Пассмор) [1, с. 148].

Проте слід зауважити (на противагу Дж. Пассмору), що саме в стоїків формування чеснот було пов'язане зі ствердженням у людини філософського розуму, який повинен був заволодіти стихією людських пристрастей. Це наче “нове народження”, що перетворювало людину в морально зрілого філософа. Оскільки стоїки були пантеїстами, то бачили природу й найвище начало – Логос – нерозривно пов'язаними. Логос був душею природного буття, вів його своїми шляхами. Тому філософ, вивчаючи природу, досягав і вищу сутність Логоса, наслідував її в житті. Бути мудрим – означає жити морально й згідно з природою. Доречно було б у такому випадку пояснити розуміння стоїками такого поняття, як “природа”. Природа–Логос – це розумність та доцільність світобудови, гармонія Всесвіту. Пізнання останньої (як “слідування за природою”) породжує філософа.

Неодмінною передумовою формування “традиції керування” під впливом біблійного вчення стало визнання природи реальністю не священною; людина виступає керівником дорученої їй природи й несе тепер відповідальність за всі свої дії та їх наслідки, що означає бережливе ставлення до неї й виходить з ідей про покликання й призначення людини, про смисл її діяльності на моральних основах.

Можна пов'язувати “традицію керування” з відповідальністю людини перед майбутніми поколіннями, знявши, таким чином, біблійну традицію “відповідальності перед Богом”. Однак посилення на майбутнє покоління залишилося зовнішнім, тому що так і не було знайдено інстанцію, яка була б посередником та регулювала відносини між майбутнім поколінням, сьогоdnішніми людьми та природою. Хоча Августина й приймають за “основоположника” зарозумілого ставлення до живих істот “не-людей”, деякі течії середньовічного християнства витримали спокусу переродитися в деспотизм, тому що орієнтувалися на завдання вдосконалення створеного з метою його розвитку, завершення й досягнення повноти. Виникнення у VIII ст. восьмилемішного плуга часто розцінюється як початок інтенсивної експлуатації природи з негативними екологічними наслідками. Звичайно, можна все подати так, наче з початку існування західноєвропейська культура вже несла в собі екологічно деструктивні настанови, які породили екологічну кризу. Але якими б зарозумілими не були Августин, стоїки та інші, ніхто з них не думав, щоб переробити природу в щось інше; екологічна ж проблема стала проблемою останніх двох століть.

З Ренесансу “традиція керування” поступово еволюціонує в те, що тепер називали “деспотичним антропоцентризмом” щодо природи. Ренесанс став добою переходу до нового вільнодумства, де дужа й вільна індивідуальність привласнила

собі те, що колись вважалося божественним повноваженням щодо природи, і зосередилася на тому, щоб заволодіти природою. Л. Василенко не погоджується з таким баченням, бо вважає, що ренесансний антропоцентризм був далекий від техніко-економічного підкорення природи, це був естетизований антропоцентризм; крім того, природа мислилася як живе тіло, що наділене душею – “вітальною основою космосу”. “І коли б традиція керування за доби переходу від Відродження до Нового часу зробила вибір на користь такої космології, то вона б опинилася в залежності від демонізму окультно-магічної практики” [2, с. 11].

Новий час позначений становленням науки, метою якої стало прагнення досягнути істину як об’єктивне, раціональне, упорядковане знання. Природа як безособова об’єктивна єдність світу характеризується впорядкованістю й передбачуваністю поведінки. Закони природи оголошені такими, що можна досягнути їх науковими методами.

У середині XIX ст., приблизно тоді, коли поширюється думка про етичну нейтральність наукового знання, “панування над природою” перетворюється в безвідповідальне її підкорення. Завдання полягає не в дискредитуванні науки, бо багато чого з того, що робилося від імені науки, не завжди було справжньою наукою. Звичайно, в Новий час вона ще була вільною від антиекологічної діяльності. Однак є слушність у тому, що в науковому світогляді Нового часу не було створено перепон тому, щоб зробити неможливим використання наукових знань у діяльності, яка руйнує живу природу. Керування природою заручається допомогою могутньої наукової культури, а згодом – і науково-технічної діяльності, а відтак починає розумітися як контролювання поведінки будь-якого природного об’єкта на ґрунті знання його законів.

У “традиції співробітництва”, що менш розвинута теоретично, людина покликає вдосконалювати природний світ, відкривати його нереалізовані можливості, які не можуть проявитися самі без творчої співдії людини. Сприймання світу як таємниці, у глибині якої діють доброзичливі до людини животворні сили, – джерело досвіду, до якого тяжіють представники “традиції співробітництва”. Як не парадоксально, але боротьба з жорстокістю до природи починається посправжньому з Нового часу. У західноєвропейській традиції вважалося, що суб’єктами моральних відносин можуть бути лише люди. Тепер таке антропоцентричне розуміння моральності ставиться під питання з різних точок зору: екологія виходить із того, що людина як біологічна істота – частина в глобальному цілому, тому екологічне розуміння слід узгодити з етичним (надати еквівалентний статус і людині, і будь-яким іншим істотам). На таких позиціях стоїть екологічна етика. Починаючи з XVIII ст., так звані “звільнювачі тварин” висунули аргументи, що якщо тварини здатні відчувати страждання, вони самоцінні як істоти, що мають душу, тобто входять у сферу нашої відповідальності й у якомусь значенні, можливо, “володіють правами” (право на життя, на свободу від страждань).

У сучасній літературі антропоцентричному підходу протиставлено екоцентричний (чи біоцентричний), що робить основний акцент на “самоцінності” природи, якою люди нехтують при утилітарному підході, та на єдності з природою.

Яким чином її можна досягнути? Можливо, завдяки біофілії як прагненню приєднатися до інших форм життя. Е. Уїлсон постулює так звані біофільні якості людини, а саме: людині властива вроджена схильність до благоговіння перед життям, причому воно виявляється не результатом, як у А. Швейцера, росту самосвідомості людини, процесу етичного самовдосконалення. За Е. Уїлсоном, біофілія – передзана якість людини, що передається генетичними каналами, це засновок до компоненту моральності – любові до природи, поваги до проявів життя. Тому людина не може бути жорстокою та нещадною до подібних до себе істот й до природи. “Природа – життя, вона не виштовхнула, а випестила людину. Людське в людині формується як історично, так і індивідуально, й аж ніяк – у відриві від контактів із природою” [3, с. 38].

Яким же є досвід ставлення до природи й природокористування в Україні? Формування такого ставлення В. Крисаченко та О. Мостяєв пропонують розглядати через призму поняття “екологічна культура” [4, с. 35].

Термін “екологічна культура” – новий, уперше з’явився в 20-х роках ХХ ст. Згадані автори вказують на необхідність розгляду екологічної культури з двох боків: “по-перше, це – сукупність певних дій, технологій освоєння людиною природи, які забезпечують принаймні стійку рівновагу в системі “людина-довкілля”, по-друге, це – теоретична галузь знань про місце людини в біосфері як істоти діяльної, організуючої її структурні та функціональні блоки” [4, с. 35]. Тобто, навколишнє середовище зумовлює не лише пристосування до нього людини як природної істоти, бо людина ще прагне до надприродності і, як істота розумна, вона є чинником, який організує природний світ, вона надає об’єктам природного довкілля соціально ціннісного звучання. Проте, за В. Крисаченком, природне середовище накладає відбиток на культуру (у різних її складових: моралі, естетиці, традиціях тощо) через особливості ландшафту, клімату, флори, фауни (до певної міри біологічний детермінізм культури. – Г. Т.).

Україна за еколого-географічними ознаками здебільшого репрезентована лісостеповими ландшафтами із вкрапленнями інших екосистем. Мешканці краю потерпали від “синдрому страху перед гомогенним простором” [4, с. 215], який утримував їх у межах рідної землі, крім того, вони намагалися оволодіти степом (Диким Полем), але творчо – через ландшафтотворення (кургани, зокрема, крім ритуальних, сторожових та інших функцій, слугували розчленуванню двохвимірного простору на об’ємний світ). “Маємо внаслідок цього постановня перед людиною подвоєної реальної Природи – Природи олюдної собою і для себе, з одного боку, і Природи або ж неолюдненої взагалі, або природи-для-інших, з другого... Тому-то в українському світобаченні треба вишукувати генезис архетипів мислення та поведінки не від довкілля взагалі, а від такої його частини, яка згармонійована, принаймні, узгоджена людністю, яка замешкує її” [4, с. 297–298].

М. Костомаров у науковому дослідженні слов’янської міфології розповідав: “Слов’яни, незважаючи на очевидне багатобожжя, визнавали одного Бога, батька природи... творця грому та блискавки, і, крім того, шанували духів, котрими, за власним розумінням, населяли природу” [5, с. 34]. Бо “докорінний принцип

слов'янської релігії – еманация; за слов'янськими уявленнями, і моральна, і фізична природа є живлющою, такою, що містить у кожному явищі життєвий дух, випромінюваний творцем” [5, с. 35]. Проте і людськість світогляду виявляється виразно, боги символізують природні явища або галузі діяльності людини. “Даний народ славив світлі небесні сили, догоджав темним силам, щоб присилувати всі сили служити його практичним цілям” [4, с. 312].

Усе це знаходило свій вияв у народній творчості. Згадаймо, наприклад, систему замовлянь як засіб гармонізації взаємин з довкіллям, приборкання темних негативних сил і стихій; згадаймо й обрядові традиції, які пов'язані з осмисленням упорядкування хаосу, облаштування неба й землі, місця людини у світовому устрої; проаналізуймо прислів'я, де міститься сконцентроване знання про типові явища природи й людського буття; пригляньмося до системи символів, які увібрали в себе ознаки тієї території, на якій проживає населення, завдяки яким воно відрізняється від інших народів. Крім того, “не лише на зоряному небі “записано” найвищі цінності людини та начала світу, а й зафіксовані вони у звичних, повсюдно поширених представниках царства чудової флори” [4, с. 335] (і фауни також – Г. Т.).

Вплив первісних уявлень про ставлення людини до природи залишався потужним, незважаючи на прийняття християнства та формування відповідного світогляду. Тісне переплетення християнських та первісних уявлень залишається аж до наших днів (в обрядовості). Язичники підносили до рангу богів природні явища, це ж християнством не сприймається: там, де Бог творить явища, вони будуть похідними.

З прийняттям християнства відбувається усвідомлення виокремленості людини з природи. Картина світу подвоюється: світ бажаний виступає як божественний. Центр смислової ваги переноситься на надприродне начало – Бога. Природа вже не є об'єктом поклоніння, вона створена Богом, людина ж покликана бути її господарем. З іншого боку, природа, яка своїм існуванням засвідчує наявність божественного, причетна до нього. “Надчуттєвий світ творця, який проглядає крізь чуттєвий світ створеної природи, позбавляючи її самодостатності, все ж надавав їй певного значення в пізнавальних зусиллях людини, спрямованих на досягання світу позачуттєвого” [6, с. 71]. Світ природи сприймається як книга, яка потребує розгадки і символічного прочитання. Крім того, результат символічного витлумачення природи є не так пізнавальним, як морально-повчальним.

Поряд із цією та всупереч їй розвивається й інша тенденція – початки наукового пошуку знань про природу (зокрема, у літописах), де виявляється прагнення до більш точного й об'єктивного методу в описі навколишніх явищ. Пізніше гуманісти надаватимуть великого значення природничим наукам, які допомагають людині пізнавати світ – від найзагальніших питань його будови до конкретних питань медицини, географії тощо.

У перший період розвитку Києво-Могилянської школи проглядається тенденція до поступового перенесення акценту з пізнання Бога на пізнання людини та природи. Професори Академії, використовуючи вчення пізньої схоластики та Від-

родження, наблизилися, з одного боку, до ідеї ототожнення Бога з природою, а, з іншого, схилилися до деїзму. Поняття природи – багатозначне, чітко не визначене; природа – це і її творець, тобто Бог, і сутність кожної речі, й універсум. Спроби об'єднати тлінний нестійкий і випадковий світ із Богом (через світ прообразів речей), що уособлював ідею необхідності, стабільності, вічності, створювали умови для переходу на позиції пантеїстичної натурфілософії, однією з ознак якої було уявлення про самозбереження як сутності універсуму.

У Григорія Сковороди Бог виступає вже як невидима натура, пружина, першооснова видимого світу. Природа – уже не лише найдосконаліше творіння Бога, а й світ із властивим йому комплексом незалежних від постійного й безпосереднього втручання закономірностей, що сам по собі гідний бути самостійним предметом наукових досліджень.

Романтизм сакралізує природу, виявляючи в ній не лише видиму, “світлу” сторону, а й невидиму, “темну”, населяє природу міфічними істотами, звертається до фольклору для підсилення первісної, таємничої сутності природи.

Згодом “Монопольне володіння істиною історичного “процесу” призвело до сталінського плану перетворення природи” [7, с. 8]. Нарком землеробства Я. О. Яковлев у своєму виступі (1931) закликав до наукових відкриттів, які “революціонізують життя тварин та рослин”. У 1931 р. М. М. Завадовський, біолог, змушений виступити на засіданні Наркомзему з доповіддю “Наздогнати й перегнати природу!” Журнал “Охорона природи” з 1931 р. почав виходити під назвою “Природа та соціалістичне господарство”. У цьому журналі читаємо: “Природу слід поставити під тотальний контроль, “олюднити”, тобто зробити її підпорядкованою й другорядною частиною “світу людини”, пересічним ресурсом людської діяльності” [7, с. 9].

Історично в українській думці визріло припущення, що, з одного боку, “природі властиві певні моральні закони, а з іншого, – що найвищі чесноти у людині повинні (і мають бути) природними... Тому в минулому людині не вільно було дарма зрубати дерево, звернутися до якоїсь із стихій із непоштивим словом... І порушення українських екосистем мало таке саме ж негативне значення для життя та розвою нації, як і занечещення і заперечення традиційної моралі – для здоров'я довкілля” [4, с. 343]. Традиційне природокористування в Україні характеризувалося, таким чином, екофільністю, відсутністю прагнення підкорити світ природи чи пасивно підкорятися йому.

Отже, можна прослідкувати дві стратегії природокористування: утилітарну та екофільну. Якщо застосування кожної з них окремо не було виправдано, то слід зробити спробу їх об'єднати задля гармонізування відносин природи та людини в час екологічної кризи та спроб її подолання.

1. *Василенко Л.* Отношение к природе: “традиция управления” и “традиция сотрудничества” // *Вопр. философии.* 1987. № 7. С. 145–155.
2. *Василенко Л.* Доля традиції “керування” природою // *Філосо. і соціол. думка.* 1991. № 6. С. 3–21.
3. *Карпинская Р.* Человек и природа – проблемы коэволюции // *Вопр. философии.* 1988. № 7. С. 37–46.
4. *Крисаченко В., Мостяев О.* Україна: природа і люди. К., 2000.
5. *Костомаров М.* Слов’янська міфологія // *Хроніка.* 2000. 1992. № 1. С. 34–49.
6. *Історія філософії на Україні.* У 3 т. К., 1987. Т. 1.
7. *Кисельов М.* Гуманістичні засади сучасної екології // *Філосо. думка.* 2000. №3. С. 4–24.

HUMAN'S ATTITUDE TO NATURE IN THE HISTORICAL-PHILOSOPHICAL TRADITION

Tetjana Hainal'

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The article is devoted to consideration of the Western European paradigm of a human's attitude to nature, which is characterized, on the one hand, by management of nature, and, on the other hand, by cooperation with it, by love to it. That problem specifically manifests itself in the theoretical and practical aspects of a human's attitude to nature in the Ukrainian philosophical tradition (as the forming of the utilitarian and ecofilian positions).

Key words: nature, ecological culture, management tradition, cooperation tradition, utilitarian and ecofilian attitude to nature.

Стаття надійшла до редколегії 02. 04. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 141.131.(477) (09)

“АРЕОПАГІТИКИ” І ДУХОВНА ТРАДИЦІЯ КНЯЖОЇ РУСИ

Наталія Городецька

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

У статті розглянуто позиції Ареопагітського Корпусу, які отримали неодноразове трактування в період Княжої Русі. “Ареопагітики” є прикладом релігійно-філософського синкретизму в якому поєднані звернені до пантеїзму погляди на світ і апологія трансцендентного. Саме тому ці твори отримали таке широке розповсюдження на Русі.

Ключові слова: християнство, суспільна свідомість, Бог, ієрархія, ідеальне буття, матеріальне буття, катафатичне богослов'я, апофатичне богослов'я, неоплатонізм, світобудова.

Характеризуючи наукові дослідження, що стосуються релігійно-філософських традицій Княжої Русі потрібно насамперед відзначити, їх різноплановий характер. Ідейні джерела давньоруської філософської думки були предметом досліджень В. Пустарнакова, С. Бондаря, М. Брайчевського, Й. Будовніца, В. Горського. Про вплив містики, ісихазму та неоплатонізму за ареопагітським зразком йде мова у дослідженнях М. Громова, А. Замалеєва, В. Зоц, О. Компана, А. Камчатова, К. Куєва, В. Микитась, М. Рогович, Г. Флоровського. Детальним розглядом впливу “Ареопагітиків” у слов'янській традиції займався Г. Прохоров.

Після офіційного прийняття християнства на Русі у 988 році у суспільну свідомість почали проникати цілком відмінні від язичництва світоглядні настанови. Вони були представлені текстами Святого Письма, їх тлумачили отці церков, але, головно, церковно-вчительні збірники, які містили в собі квінтесенцію християнської доктрини і основи біблійно-монотеїстичних уявлень. Як зазначає В. Ф. Пустарнаков, такими релігійно-філософськими компендіумами періоду християнізації були: “Ізборник 1073 року”, “Ізборник 1076 року”, “Толкова Палея” і “Шестиднев” Іоана екзарха Болгарського [1, с. 188–203].

Нова ера несла з собою суттєво відмінний від язичництва християнський погляд на буття. У релігійно-світоглядній концепції проголошувався принцип абсолютного домінування ідеального та вічного першопочатку над матеріальною реальністю. Бог, як сутність трансцендентна, виводився за межі матеріального світу. Роздвоювався образ світобудови. Природному світу був протиставлений “інший світ”, світ вищих ідеальних сутностей. І саме цей надприродний світ був наділений статусом вищої абсолютної реальності. Божественний Абсолют виводить із небуття у буття природу і людину.

Християнство вносить у суспільну свідомість фундаментальні ідеї. З дуалістичної онтології випливає першопочаткова гріховність людини, яка стала резуль-

татом недосконалості її матеріальної природи. Адже буттєва неповноцінність людини була компенсована христологією – ядром нової релігійної доктрини. З христологією пов’язана ідея викупу людства жертвовною смертю Христа, який прийняв страждання за гріхи усього людства. З цієї передумови випливала також ідея спасіння. Шлях до спасіння відкривало хрещення і праведний спосіб життя.

Свідомість віруючого була повністю переорієнтована на моральне сприйняття життя, яке оцінювалося з позиції моральних максимумів: або безумовне благо і добро, або зло і пороки. Така полярність моральних орієнтирів була задана онтологічним розмежуванням духовного і матеріального.

В межах християнської концепції спасіння, яка також була наслідком дуалістичної онтології, безсмертя передбачалося лише для ідеальної людської субстанції – душі. Вводився невідомий язичництву елемент залякування, або покарання і вічні муки в Аду, або насолоду у Раю. Божество виступало у ролі спасителя і месника одночасно. Заслуги кожного залежали від морального вибору особистості.

З появою християнства у свідомість увійшло уявлення про ієрархічну впорядкованість буття. Земну ієрархію треба було сприймати як відображення небесної. Тобто вся картина світу була побудована за ієрархічним принципом: Бог – архангели – ангели – людина – тваринний світ – неорганічна природа. При цьому все було підведено під концепцію “єдиного начала”.

Гостро постала проблема двовір’я в період введення християнства на Русі, яку досліджували В.Мільков та Н.Пілюгіна у праці “Християнство и язычество: проблема двоеверия”. Вони відзначають, що до XIII століття світоглядні принципи християнства, які ґрунтувалися на основі біблійної онтології вже досить міцно утвердилися у офіційній книжній культурі Княжої Русі. Водночас у народній культурі продовжувала домінувати пантеїстична стихія, яка дуже повільно адаптувалася до сприйняття християнства через компромісні двовірні форми [2, с. 263–273].

Після перемоги над татарами-монголами у 1380 році Русь знаходиться на стадії нового культурного підйому. І вже наприкінці XIV – початку XV століть спостерігають відродження інтересу до культурних досягнень Київської Русі [3, с. 54–62]. Ідеалізацію древньокиївського спадку супроводжує неабияка інтенсивність тиражування домонгольських пам’яток писемності. Про це свідчить історія існування таких богословсько-філософських текстів, як “Ізборник 1073 року”, “Толкова Палея”, та “Шестиднев” Іоана екзарха Болгарського, найбільший інтерес до яких з’являється у XIV–XVI столітті [4, с. 50–56]. Виходять у світ нові, досі невідомі древньоруській культурі тексти, кількість яких наприкінці XIV – на початку XV століть збільшилася вдвічі. Найяскравішими та незвичними для книжності цієї епохи є твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта та Пилипа Пустинника [5, с. 491–493]. На відміну від уже засвоєних у християнській Русі творів, що ґрунтувалися на жорсткому розмежуванні ідеальної та матеріальної сфер буття [6, с. 110–114], вони відкрили дещо новий пласт релігійно-філософських інтересів, що співпадали з ідейно-світоглядними запитамі двовірного середовища. Пантеїстичні пристрасті

цього періоду опиралися на гармонійне сприйняття буття, що здатне примирити дух і тіло [7, с. 216–220].

Корпус Діонісія Ареопагіта та “Діоптра” Пилипа Пустинника – це слов’янські переклади грецьких текстів, початок розповсюдження яких на Русі датується кінцем XIV століття [8, с. 5]. Ці набуті пам’ятки є прикладом високого рівня філософської та релігійної літератури, які дають філософське вирішення релігійних проблем.

“Ареопагітики” отримали неабияке розповсюдження у християнському світі. У VIII столітті вони були перекладені на вірменську мову, в IX – на латинську, в XI – на грузинську, а в 1371 році, завдяки старанням афонського старця Ісайї, був зроблений слов’янський переклад, який вже найближчим часом став відомий на Русі, і був початком багатой рукописної традиції пам’ятника, що збереглася і після XVII століття. Треба зазначити, що древньоруські списки Псевдо-Діонісія, які відносять до слов’янського перекладу 1371 року, супроводжуються детальними богословсько-філософськими коментарями відомого візантійського релігійного мислителя Максима Сповідника, який намагався примирити ортодоксальне богослов’я з ідеями Аристотеля і неоплатоніків [9, с. 68–73]. Доповнення Максима Сповідника стали невід’ємною складовою частиною “Ареопагітиків” і, навіть, у деяких списках були включені у основний текст творів. Максим Сповідник не мав сумніву, що цей текст дійсно належить сподвижнику апостола Павла Діонісію, а наявність неоплатонівських ремінісценцій пояснював тим, що самі “Ареопагітики” були тим джерелом, з котрого Прокл запозичив основні свої ідеї [8, с. 13–14]. Такий авторитетний захист зі сторони поважного у християнському світі автора без сумніву відіграв неабияку роль в утвердженні думки про “непорочне православ’я” автора корпусу “Ареопагітиків”.

Водночас ідейно-світоглядне сприйняття “Ареопагітиків” було далеко неоднозначним. Починаючи з Константинопольського собору 533 року, тексти Діонісія цікавили не лише представників християнського правовір’я. З одного боку, певний інтерес до “Ареопагітиків” виявляли такі відомі ідеологи християнства як Йоанн Дамаскін на християнському Сході, Тома Аквінський на християнському Заході і Максим Грек у православній Русі. З іншого боку, на ідеях Псевдо-Діонісія розвивав свої неоплатонівські пантеїстичні спекуляції ірландець Іоган Скот Еріугена, під впливом якого розвивалися середньовічні пантеїстичні ересі. З початком ісихастських суперечок у Візантії в XIV столітті на “Ареопагітики” опирались і містико-аскетично налаштовані паламіти і їхні суперники варлааміти, які орієнтувались на світськість і антикоцентризм в межах християнського гуманізму. У своєму дослідженні В. В. Соколов відзначив, що у подальшому величезний інтерес виявляли до Псевдо-Діонісія Микола Кузанський, Марсіліо Фічіно і один з найбільших представників флорентійського платонізму Джованні Піко делла Мірандола, який, відповідно визнавав значення Діонісія більшим за досягнення Платона і Аристотеля [10, с. 85].

На Русі також повторюється двоїсте сприйняття “Ареопагітиків”. Тексти з іменем Діонісія отримали широке розповсюдження завдяки офіційному визнанню

зі сторони Церкви. Існує також припущення, що перший список творів Ареопагіта потрапив на Русь через наставника ісихастів митрополита Кипріяна [8, с. 49–51]. А вже у XVI ст. офіційний статус текстів Ареопагіта підтвердив митрополит Макарій, який включив “Ареопагітики” до складу “Великих Миней Четъих” разом з багатьма апокрифічними і науковими текстами. Тому цілком закономірним є те, що “Ареопагітики” увійшли до складу найбільш популярної серед еретиків літератури.

Беручи до уваги наукові дослідження В. В. Мількова, треба зазначити, що неоплатонічні тенденції “Ареопагітиків” знайшли відгук у прихильників пантеїстичної ересі стригольників наприкінці XIV – у XV ст. [11, с. 33–46]. З вищесказаного бачимо, що ареопагітські писання одночасно відповідали світоглядним запитам відразу декількох ідейно-релігійних напрямків духовного життя Княжої Русі.

В історії давньоруської думки це текст, який можна кваліфікувати як богослов'я. Адже в “Ареопагітиках” сформульована і витлумачена чітко визначена дуалістична концепція буття, але поряд з цим у текстах присутні також містико-пантеїстичні мотиви сприйняття дійсності, що суперечили полярній онтології. Саме на філософсько-теоретичному рівні тут подано характеристики ідеального і матеріального першоначал, запропоновано трактування фундаментальних законів світобудови: “...Он дарует бытие самым высшим [духовным] существам, называемым в Писании “Эонами” (див. Еф. 3,9; Кол. 1,26), ни одно существо во вселенной не лишено дара бытия, поскольку и само бытие – из Предсущего, то есть бытие принадлежит Ему, а не Он – бытию, бытие в Нем, а не Он – в бытии, Он обладает бытием, а не бытие – Им, ибо существую прежде времени, прежде сущего и того, что в сущем, Он является для бытия временем, началом и мерой, то есть созидательным началом всего сущего, Его продолжением и завершением” [12, с. 423].

Псевдо-Діонісію належить оригінальна гносеологія, згідно з якою методи чуттєвого і раціонального пізнання доповнюються способами містико-символічного досягнення дійсності: “...только прекратив деятельность нашего сознания и нашего мышления в целом мы достигнем согласно уставу (иерархии) пресущественного сияния, в котором совершенно неизреченным образом предсуществуют все основания любых знаний и которое ни уразуметь, ни изречь, и вообще созерцать каким-либо образом невозможно...” [12, с. 398]. Крім цього в текстах пропонується ідеальна модель суспільного устрою, яка, за Діонісієм, є: “..святейшая наша Иерархия образована по подобию премирных небесных чинов, и невещественные чины представлены в различных вещественных образах и уподобительных изображениях с тою целью, чтобы мы, по мере сил наших, от священнейших изображений восходили к тому, что ими означается, – к простому и не имеющему никакого чувственного образа” [13, с. 441].

У корпусі “Ареопагітиків” неоплатонізм поєднаний з викладом ідей античної філософії. Тут ми знаходимо запозичення цілих блоків, що відтворюють платонівську схему світобудови, завершену Деміургом: “И само миротворение всего видимого происходит из невидимого Божия, как говорит и Павел, и истинное Слово” [14, с. 263]. На вихідних платонівських засадах побудоване “Послання до

Тита-ієрарха”, де розробляється тема Софії-Премудрості: “Двойную ведь пищу божественная Премудрость предлагает: одну – твердую, плотную, а другую – жидкую, изливаемую, каковую и подает в чаше промыслительной ее благодати” [14, с. 267]. Існує також багато паралелей з діалогом Платона “Бенкет” в роздумах про красу: “Прекрасным же Благо называется вследствие того, что оно всепрекрасно и вместе с тем сверхпрекрасно, и в своем вечном существовании оно пребывает всегда прекрасным, не будучи то одним, то другим, прекрасным по сравнению с одним и безобразным по сравнению с другим, но само по себе вечно пребывает самосущей единообразною Красотою, в качестве преизбыточествующей Красоты являясь источником всего прекрасного” [12, с. 408–409].

Тут не можна не відзначити елементів досить критичного відношення автора до деяких Біблійних постулатів. Як наслідок – богословські поняття трактують символічно. “Ареопагітики” пропонують філософську інтерпретацію Бога, яка замінює прийняті у християнському віровченні догматичні характеристики головного об’єкта поклоніння. Наприклад, тринітарна проблематика з’являється в контексті інших міркувань і тлумачать її досить своєрідно, адже більша частина творів присвячена природі Божественного, і лише кілька разів згадується Трійця, однак чіткого догматичного визначення трипостасі ми тут не знайдемо. Відсутні також сюжети про творення світу, сцени зі священної історії, не акцентують уваги на місії Христа у світі. Відповідно з поля зору виходить моральна характеристика дійсності. Замість типового для богословів поєднання горизонтального історичного, земного плану буття з вертикальним, що відображає теоцентризм релігійної свідомості, “Ареопагітики” містять вибудовану за законами філософського теоретизування концепцію світобудови.

Саме такий пам’ятник, що розповсюджується на Русі на межі XIV–XV століть є яскравим прикладом релігійної за формою і філософської за змістом літератури. Для древньоруської культури він став цілком новим явищем. В цей час філософія розвивається паралельно з богослов’ям.

Ідеї трактату “Про таємниче богослов’я” більше, ніж інші частини “Ареопагітиків”, відповідають нормам ортодоксальної церковної традиції, але говорити про абсолютну тотожність його з доктринальними основами віровчення ми не можемо, адже в розумінні Божественного християнський неоплатонізм суто формально не збігався з буквою канону. В цьому випадку ми говоримо про фундаментальні концептуальні ознаки, які були загальними і для християнської доктрини і для неоплатонівських в своїй основі формулювань Діонісія: адже у неоплатонівській методології найвищий Божественний абсолют сприймався як невизначений і неосяжний. Ареопагіт каже: “не есть тело; не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины” [15, с. 172–173]. Тут формулюється принцип трансцендентності Божественного начала у природному світі. Бог зображений началом непізнаваним, яке знаходиться над всією світобудовою. Він перебуває на позамежовій висоті, яка ізолює Його від усього тілесного, є вищою сутністю, що знаходиться понад всякою іншою сутністю. “Поскольку Бог выше всего сущего, к нему прилагается понятие – Сверхсущий”, – таке узагальнююче

нему прилагається поняття – Сверхсущий”, – таке узагальнююче резюме до Псевдо-Діонісія робить у своїх коментарях Максим Сповідник [15, с. 160–161].

Однак найбільшим доказом надприродності Бога, Його абсолютній несумісності зі світом речей є метод апофатичного (негативного) богослов'я. Цей метод Ареопагіт формулює так: “чтобы пресущественного пресущественно воспеть путем отъятия всего сущего, подобно создателям самородноцельной статуи изымая все облажающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием как таковую сокровенную выявляя красоту” [15, с. 166–167]. Причому Діонісій вважає спосіб відняття якостей при визначенні сутності Бога більш доцільним, аніж будь-які його прями визначення: “Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям. Ибо, прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним” [15, с. 166–167]. Такий підхід справді більше відповідає церковно-канонічній точці зору, адже багатойменність Абсолюту, так зване катафатичне богослов'я, що також розвивається у “Ареопагітиках”, допускає додавання до Нього як вищих (любов, краса, мудрість), так і нижчих (повітря, вогонь, камінь) предикатів, що передбачають пантеїстичну матеріалізацію божественного.

У Діонісія Бог – це деяке без'якісне буття, що перевищує будь-яке конкретне буття, і це міркування, на перший погляд, цілком відповідає християнським уявленням про ідеальний першопочаток. Але, коли автор відзначає, що для Божественного буття “не свойственны ни слово, ни имя”, це призводить до роздвоєння канонічних споглядань на Бога як на особу.

Критиці піддають також постулат про фізичне Богонародження, опис якого автор вважає надто “тілесним”, щоб правильно передати сутність Бога [15, с. 178–181]. Окрім очевидних монофізитських симпатій, що виявлялися у трактуванні Боголюдини, Ареопагіт відкидає порівняння Бога-Творця з майстром: “и глина, и плавильня словно ремесленнику некоему приданы ему” [15, с. 180–182]. Бог для Діонісія – таїна, а тому і богословське вчення двоїсте, воно “неизреченно и таинственно”, але й досягне завдяки сфері явного, через котру таємниче досягається символічно.

Стосовно викладеного вище Божественного буття, справедливо буде визнати думку Ареопагіта про те, що коли Святе Письмо буде сприйматися, підпорядковуючись лише людській логіці в буквальному розумінні, то це призведе до спотвореного розуміння Божественної природи, тому реалії необхідно приймати як умовні знаки (символи) вираження Божества.

Отож, ми переходимо до ще однієї запропонованої Діонісієм Ареопагітом гносеологічної теорії символу, яка також побудована на неоплатонізмі. Передусім, як ми вже відзначали, проповідується відмова від логічних шляхів пізнання Бога, який є неможливим і принципово недосяжним в таємничому мороці нерозуміння і незнання. А тому, пізнання “положившего тьму покровом своим” (Пс. 17, 12) неможливе по шляху чуттєвості і розсудливості. Пропонується інший, містичний шлях пізнання через любов, через прагнення до надфеноменального і сокровенного, використовуючи при цьому нелогічні способи. І саме символ відіграє роль ланки, яка з'єднує дві природи світу: “следами и оттисками божественных начер-

таний и преславных видений” [15, с. 190–191]. Ці символічні знаки, що несуть в собі відбитки божественного, роблять доступним для людини те, що є недосяжним і невідомим для простого, буденного знання. Характерним є також те, що феноменальне значення символів не розкривається. Символами виявляються не конкретні емпіричні ряди і деякі стани, а особливі містичні способи, які дозволяють долати бар'єр між чуттєвим і невиразним. Це стан любові, відречення від усього явного, стан внутрішнього мовчазного зосередження, що породжує деяке посереднє єднання з Божественним [15, с. 176–177]. “Ареопагітики” пропонували шлях символічного, несутнісного пізнання Бога, що відкривається перед людьми в їхньому прагненні до Божественного. Це зустрічний і ніколи недосяжний рух людини до Бога, рух сходження по сходинках божественної еманачії. Це містичне знання, що полягає у переживанні і приналежності до Божественного, тому символізм такого роду знання зводиться до знаходження деякого стану (граничного) між двома світами: “Состояние пограничности, дающее доступ к тому, кто выше знания и разумения, открывается в молчаливом неведении ума, через которое познается Бог, а также в молитвенном сосредоточении” [15, с. 164–167].

Не можна не відзначити певну близькість ідей Псевдо-Діонісія з доктриною ісихазму, суть якої полягає у введенні людини у стан екстазу шляхом розумної безмовної молитви. Екстаз відкривав шлях до надприродного, ідеального, вічного. Це не що інше, як свідоме відчуження від усього земного заради досягнення божественного. У текстах мова йде про дуже своєрідні форми символічного богопізнання у зв'язку з неможливістю висловити надсутнє словами. Загальним виявляється тільки прагнення до надприродного начала. Але для ісихастів це прагнення у розумній безмовній молитві було способом медитації, умовою для прижиттєвого несутнісного поєднання з Божественним в осяянні Фаворського світла, а Діонісій зосереджував увагу на вираженні містичної гносеології. З ісихазмом асоціюються думки Діонісія про те, що споглядальні сили у простоті німого розуму торкаються деяких невиразних священних символів, через які відкривається можливість “восходит к простой сверхъестественной, находящейся выше символов истине”.

У текстах “Ареопагітиків” є місця, якими дуже сильно цікавилися еретики. Розвиток положень негативного богослов'я логічно підводить до богозаперечення. Тому з точки зору загальноприйнятих релігійних понять такі визначення Бога як: “не-ум, не-жизнь, не-дух, не-сыновство, не-отцовство, ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию” були неприйнятними [15, с. 177]. Адже заперечення божественних атрибутів призводить до заперечення не тільки божественних якостей, але і самого Бога. Згідно з “Ареопагітиками”, початково-кінечний світ є єдиним. Він об'єднаний творчою енергією Бога та існує тільки тому, що причетний до Божественного (добра, сутого), яке, як деяка вища і всеоб'єднувальна сила присутнє у бутті. Тому Діонісій робить висновок про те, що Божественне і природне начала при всій їхній протилежності беруть спільну участь у бутті не тільки відштовхуючись, а й пронизуючи одне одного [8, с. 11–19].

До Бога, як до всезагальної причини буття, прикладаються усі якості суцього. В “Ареопагітиках”, переважно в трактаті “Про божественні імена” формулюються принципи позитивного катафатичного богослов'я. Визначення Бога виражається через всеймення. Основи взаємовідношення Бога і світу ґрунтуються на принципах неоплатонівської філософії. І, згідно з трактатом “Про божественні імена” Бог одночасно і трансцендентний і іманентний у світі. Він – початок і кінець, він – причина і ціль: “Бог есть в духах и в душах, и в теле, и в небесах, и на земле, во всех вместе (что он есть) в мире, о мире, над миром, над небесами, над существенным; (что он) – солнце, звезда, огонь, вода, ветер прохладный, облако; что он – камень основополагающий – все, что существует и ничто из существующего” [16, с. 319]. Пантеїстичний зміст неоплатонівського позитивного богослов'я присутній також і в іншому місці “Ареопагітиків”. Він полягає у ствердженні, що: “силы обожительные творят сущее и оживотворяют все, наполняют мир благом” [8, с. 17].

Наслідком містико-пантеїстичного неоплатонізму є виправдання існування матерії. Благість матеріального начала у формулюваннях Псевдо-Діонісія виглядає так: “Но не в материи пресловутое зло, как это говорят, потому, что материя и та красоте, добру и форме причастна. Если же, говорят, что материя необходима для наполнения вселенной, то какая материя зло? Одно дело зло, другое дело необходимость. Как же Благой производит нечто из зла к бытию?” [16, с. 320]. А тому, онтологічно самостійної буттєвої постаті зла не існує у світі. Зло є лише зменшенням блага, недугою, хворобою. Це цілком ортодоксально-християнська точка зору. Матеріальне, через причетність до благодійних променів першопочатку, наділене такими якостями як добро і краса: “Добро же, яко прекрасно вкупе и предобро и присно и ниже бываемо, ниже растлеваемо, ниже растимо, ниже умнеемо, ниже ово и убо добро, ово же студно, ниже тогда убо, тогда жени ниже к овому убо добро к овому же студно, ниже идеже убо идежени, или некоем убо сущее добро, некоем же не добро, но яко само по себе с собою единовидно присно сый добро” [16, с. 318]. Так неоплатонічна інтерпретація матерії виявляє естетичний аспект в оцінці природної сфери. Життя виявляється наповненим добром і красою. Усе решта є недостатком добра, як наслідок недосконалості або хвороби. Згідно з такою світоглядною настановою і причина гріховності має духовне походження. А ісихазм, як відомо, сприяв гармонізації тілесного і духовного начал, його ідеологія коректувала ранньохристиянське неофітське просвітництво, з характерним для нього різким неприйняттям усього тілесного [17, с. 3–6].

Тому, у зв'язку зі спробами зблизити “Ареопагітики” з ісихазмом, потрібно також відзначити і певні розбіжності у трактуванні такого принципу як мовчання, а також поглядів на існування матерії. Так, наприклад, у ісихастів мовчання – це наслідок відчуження від світу і символ смерті, а для Діонісія мовчання – це безсловесний захват від усвідомлення живої співучасті з Богом.

Пантеїстична сутність є також у тлумаченні творення світу як еманції Божественного. Саме під цим кутом зору ведуться роздуми у трактаті “Про божественні імена”. Згідно з Діонісієм, із Сутого виникає вічність, час, і все, що наро-

джується. З точки зору еманатизму ведеться виклад у трактаті “Про небесну ієрархію”, де описується світлове злиття, яке перетворюється у багатоступеневу картину світобудови. Творення світу здійснюється як богоявлення, як особистий прояв Бога у світі. Божественне безкінечне дає початок кінченному і присутнє в ньому. У “Містичному богослов’ї” еманатійні мотиви виражені так: “А остуда сверху, до пределов нисходя, слово по мере нисхождєния соответствующим образом распространяется... И все соединится с невыразимым” [15, с. 170–171].

Потрібно також відзначити, що в тексті присутні і прямо протилежні до пантеїстичних формулювань твердження. Наприклад, таке: “Божественная Премудрость сама в себе тождественно и вечно будучи, стоя и пребывая, и всегда одним и тем же неизменным являясь, и никогда вне себя не оказываясь, ни от своего собственного седалища и неподвижного пребывалища и очага не отлучаясь” [15, с. 195].

Тому саме завдяки своїй філософсько-світоглядній різноплановості “Ареопагітики” зуміли задовольнити запити представників різних ідейно-релігійних напрямків періоду Київської Русі. Антипантеїстичні мотиви були найбільш близькими для представників ортодоксальної церковності. Пантеїстичні ж мотиви, відповідно, могли більш зацікавити представників двовірно-пантеїстичної ересі стригольників, розповсюдження якої наприкінці XIV століття збіглося з часом появи на Русі списків Псевдо-Діонісія. Не виключено, що популярність текстів була пов’язана з цим яскравим ідейно-релігійним явищем. Можливо, навіть і сама поява пам’ятника на Русі була ініційована потребою засобів боротьби з антицерковними пантеїстичними настроями.

Щодо категорії любові – однієї з центральних у християнській доктрині, то вона не передбачає подолання розірваності меж двоприродного світу. Можливість подолання цієї розірваності обґрунтовували і ісихасти, і Діонісій, однаково парадоксально вирішуючи онтологічне протиріччя.

У розділах “Про небесну ієрархію” і “Про церковну ієрархію” викладені уявлення про ідеальний устрій суспільства. В основу соціальної схеми, як відомо, покладений принцип строгої ієрархічності, що впливає з неоплатонівської онтології. Звідси випливає, що нижчі повинні виявляти абсолютну покірність перед вищими. Це загальний принцип для земної і небесної сфер. У цьому випадку “Ареопагітики” повністю входять до традиції середньовічної соціології.

Як бачимо, вирішення протиріч між різними філософсько-світоглядними позиціями “Ареопагітиків” можливе лише на позалогічному рівні. Тому у статті ми намагалися показати саме ті місця з ареопагітського корпусу, де трапляється неоднозначне їхнє трактування і сприйняття з боку офіційної церкви, а також з боку різних ідеологічних тогочасних напрямків. Проаналізувавши усі ці моменти, можна зробити висновок про те, чому “Ареопагітики” отримали таке широке розповсюдження на Русі, адже твори є прикладом релігійно-філософського синкретизму, в якому парадоксальним способом поєднані в єдине ціле і звернені до пантеїзму погляди на світ і апологію трансцендентного. Як наслідок, різні ідейні сили могли акцентувати увагу на різних аспектах творчості Псевдо-Діонісія.

1. *Пустарнаков В.* Идеи́ные исто́чники древнорусской филосо́фской мысли // Введение христианства на Руси. М., 1987.
2. *Мильков В. Пилюгина Н.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987.
3. *Пашуто В.* Культурное возрождение Великороссии и роль древнерусского наследия // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.
4. *Куев К.* Археографические наблюдения над сборником Симеона в старославянских литературах // Изборник Святослава 1073 года. М., 1977.
5. *Прохоров Г.* Корпус сочинений Дионисия Ареопагита // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. II (Вторая половина XIV–XV вв.). Ч. I. Л., 1988.
6. *Горский В.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI–начала XII веков. К., 1988.
7. История философии в СССР. Т. I. М., 1968.
8. *Прохоров Г.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987.
9. Культура Византии. IV–первая половина VII вв. М., 1984.
10. *Соколов В.* Средневековая философия. М., 1979.
11. *Мильков В.* Учение стригольников // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1993. Вып. 4.
12. *Дионисий Ареопагит.* Божественные имена // История средневековой философии в 2 ч. Патристика. Ч. I. Минск. 2002.
13. *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии // История средневековой философии в 2 ч. Патристика. Ч. I. Минск. 2002.
14. *Дионисий Ареопагит.* Послание Титу иерарху. СПб., 2001.
15. Тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита // Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987.
16. *Клибанов А.* Реформационные движения в России в XIV–первой половине XVI вв. М., 1960.
17. *Громов Н.* Исихазм в отношении к вербальному и невербальному аспектам культуры // История философии. М., 1998. № 2.

“AREOPAGITICS” AND SPIRITUAL TRADITION OF KYIV RUS’**Nataly Gorodets’ka**

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

A Neoplatonic tradition of writing in “Areopagitics” is considered in the period of Kyiv Rus’. Particularly in keys of theology, in the world creation and conciliation of spirit and body, “Areopagitics” is the monument of religion and philosophical sincritism. Different ideological movements can focus their attention on varied aspects of the creativity of Dionisij.

Key words: hierarchy, public sense, ideal existence, material existence, kathaphatic theology, apophatic theology, universe, Christianity, God, neoplathonism.

Стаття надійшла до редколегії 10. 05. 2003

Прийнята до друку 20. 05. 2003

УДК 165.191

МІФ І КОМУНІКАТИВНА ФУНКЦІЯ ФІЛОСОФІЇ

Олена Гунька

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

Характеристику комунікативної функції філософії доповнено розглядом природи та функцій міфа, символу, знака як філософських і світоглядних категорій. Проаналізовано їх взаємозв'язок і взаємозумовленість. Підкреслено зростання їх значимості в умовах сьогодишньої глобалізації та актуалізації загальнолюдських цінностей.

Ключові слова: міф, символ, знак, комунікація.

В аналізі історичного призначення філософії та ролі в сучасному суспільстві, дослідженням комунікативної функції її поталанило менше, ніж розкриттю, наприклад, світоглядної, методологічної, аксіологічної та інших. Ще менше маємо робіт, у яких би розглядалась роль міфа в процесі соціальної комунікації, оскільки акцентуючи увагу на міфі, як історично першому типові світогляду, відповідно й соціально-комунікативна роль його обмежувалась рамками історично перших типів людських спільнот. Особливо виразним такий підхід спостерігається у філософській літературі марксистсько-матеріалістичної орієнтації. Слова К. Маркса про те, що в прогресивному ході історії міф через необхідність витісняється наукою, і по сьогодні визначають свідому, а чи неусвідомлену парадигмальність багатьох робіт. Як наслідок, комунікативна роль міфа виглядає в них неактуальною, слабо пов'язаною з запитамі сучасності.

На наш погляд, суттєвий аналіз сучасних соціально-комунікативних процесів потребує доповнення його розглядом ролі співвідношення "міф-символ-знак" як на рівні міжособистісних відносин, так і на рівні відносин між великими соціальними групами. Такий висновок диктується самою природою та комунікативними особливостями виділених феноменів, які в українській філософській традиції відіграють доволі помітну роль. Варто згадати хоча б філософсько-світоглядну позицію Г. Сковороди, Т. Шевченка, П. Юркевича, О. Потебні, чітко виражені екзистенційні мотиви в творчості В. Стефаніка, М. Коцюбинського та інших, у тому числі і сучасних, майстрів українського письменства.

Усіх їх об'єднує шанобливе й бережливе ставлення до високого духовного світу людини як до багатоманітної, але нерозривної цілісності раціональних та чуттєво-емоційних моментів, ігнорування бодай одного з яких загрожує втратою самої духовності, підміною її ерзацами бездуховності, розрахованими хоча й на тимчасове, часто разове, але масове споживання.

Щодо сприйняття й відношення до світу як цілісного, переживання його (а переживання неможливе без почуттів і емоцій) як "свого" провідну роль відігра-

ють такі духовні формоутворення, як міф і символ. Вони за природою своєю не можуть бути нецілісними. Чи зберігається за ними ця провідна роль і в сьгоднішньому відношенні людини до світу як цілісності? Що означає світ як цілісність для людини?

Однією з особливостей освоєння світу сучасною людиною є те, що "світ" надзвичайно розширив свої географічні межі. Ще для багатьох людей кінця XIX – початку XX століття "свій" світ не простягався далі свого села, а сусіднє сприймалося вже як не "своє", чуже [1, с. 51]. Сьогодні "своім" є світ-країна, світ-континент, світ-уса земна цивілізація. Сьогодні людина відчуває себе причетною до будь-якої соціально значимої проблеми, де б вона не виникла – чи в Ічкерії, чи в Македонії, чи в США. Сьогодні світ виступає ареною буття загальнолюдських цінностей, і це відчувається кожною нормальною людиною. Першопочатково таке відчуття фіксується чуттєво-емоційним рівнем свідомості, як ґносеологічно первинним, і лише в результаті подальшого осмислення розвивається до рівня теоретичних форм з їх логічно-раціональним змістом. Шлях факту свідомості від чуттєво-емоційного рівня до теоретичного є загальною закономірністю людського пізнання.

Такою ж загальною закономірністю є й переживання отриманого результату. Тобто, у процесі пізнання чуттєво-емоційний компонент його ніколи не залишається остаточно десь там позаду, а є атрибутивним моментом будь-якої стадії пізнавального процесу. Цей момент може бути більш-менш вираженим, але обов'язково зберігається. Саме завдяки йому забезпечується переживання людиною світу (як "свого", так "чужого") з відповідною переживанню реакцією, яка набирає форми символічного відношення до певної конкретної проблеми.

Символічне відношення, символ, символіка – це категорії, які є часто вживаними як у теорії культури, мистецтві, науці, релігії, філософії, так і в сфері повсякденного спілкування. В останньому випадку ними деколи позначають дії несправжні, умовні, ілюзорні. Таке розуміння символу може бути некритично перенесене зі сфери буденної свідомості на теоретичний рівень і вилитись у дещо скептичне, а то й відверто негативне ставлення до нього як філософської і світоглядної категорії.

Тому необхідно підкреслити, що символ – це не просто плід уяви самої по собі, а він завжди є смисловим відображенням якогось буття і не є чимось цілком самостійним. Смислове ж відображення не лише узагальнює "щось", але й веде за межі цього "щось". Осмислення такого виходу "за межі" вимагає логіки безперервного становлення, логіки саморуху й саморозвитку, тобто діалектичної логіки, а не логіки кінцевих форм мислення.

О. Лосев дає таке визначення символу: "Символ є принципом нескінченного становлення із вказівкою на всю ту закономірність, якій підкоряються всі окремі точки даного становлення" [2, с. 35]. Таким чином в один і той же час символ є чимось фіксованим і однозначним, оскільки він є "закономірність", і разом з тим він є безкінечністю точок свого становлення, що надає можливість неоднозначного його трактування. Багатозначність символу ніби застерігає про можливі непо-

розуміння неосмисленого його використання, попереджає про необхідність теоретично-виваженого до нього відношення, оскільки одні й ті ж дії (речі) можуть мати різний смисл для представників, наприклад, різних культур, вікових та інших соціальних груп, професій тощо. І навпаки, один і той же смисл може передаватися різними речами.

Багатовимірність символу зростає тим більше, чим більшу сферу людських відносин він охоплює, чим вагомішою стає його соціально-історична значимість. Особливо це стосується всесвітньо-історичних символів, “вже на одному Прометеї видно всю залежність його смислових функцій від соціально-історичних формацій, які часто надавали йому цілком невпізнаного вигляду” (О. Лосєв) [2, с. 291]. Цю ж властивість символу підкреслює і Я. Голосовкер: “Гегель, наслідуючи Платону, і німецькі філологи, наслідуючи Гегелю, звинуватили Прометея і виправдали Зевса. Маркс і Шлегель – виправдали Прометея і звинуватили Зевса. Гете і Шеллі виправдали Прометея: перший відкинув Зевса, другий – його скинув. Шеллінг виправдав обох. Ніцше як філософ відмовився від ролі судді” [3, с. 113].

Такі різні підходи й оцінки одного й того ж символу вустах людей геніальних не лише показують багатовимірність символу, вони ще й можуть і спантеличити будь-кого, породити сумнів щодо спроможності символу виразити спільну мету, об’єднати цією метою як принципом усі одиничні точки (інтереси та практичні дії індивідів) нескінченного становлення, про яке йде мова у прийнятому нами лосєвському визначенні символу. Але зводити зміст символу до чистої релятивності аж ніяк не можна. У цьому переконує аналіз його взаємозв’язку з іншими близькими по змісту, “сусідніми” категоріями, у тому числі – і з міфом. Саме у взаємозв’язку проявляється зміст філософської категорії, і в той же час її зміст та місце в системі категорій зумовлюють тип взаємозв’язку та його особливості.

Останнім часом усе частіше починає вживатися термін “знакова подія”, яким позначають подію, що містить у собі подальші смислові її прояви в іншому місці й з іншими учасниками, але в руслі основної ідеї тої події, яка визначена як знакова. По суті, спостерігаємо заміну категорії “символ” терміном “знакова подія”, останній вживається як синонім символу. Таке слововживання має певні підстави, адже символ завжди виражається у певній знаковій формі як мовній так і немовній. Тобто “знакова подія” виступає першоначалом розгортання прихованого в ній символічного змісту і озовнішення його різноманітних проявів. Таким чином, не існує різних і несхожих Прометеїв, він залишається одним і тим же, а є різні прояви його як символу, які визначаються типом культури, конкретно – історичними умовами, інтересами, ментальністю та екзистенцією носія й можливого коментатора символу. Ці чинники піддаються більш-менш однозначному поясненню й допомагають бачити Прометея, як Прометея: різняться ж бо Протей і Прометей.

Природа знака та його функції не збігаються з природою та функціями символу. Знак – це насамперед знак певної реальності, яка передує людині, тобто знаходиться у зовнішньому відношенні до неї. Людина не живе в знакові, він для неї ніколи не є “моїм”, він завжди знак “для мене”. Природа знака – роз’єднувати лю-

дей, як, наприклад, знак переходу дороги розділяє людей на пішоходів і водіїв, а військові знаки – на командирів і підлеглих і т. д.

На відміну від знака, символ – це сама реальність, у якій перебуває, живе, екзистенціоє людина, він повністю зберігає субстанційну тотожність буття і його мисленної конструкції, тобто остання така ж реальна для людини, як і саме буття. Символічне мислення “являє собою пряму протилежність картезіанському методу, бо це відмова розділяти реальність, прагнення ніколи не вдовольнитися частковою відповіддю, прагнучи пояснень, які охоплювали б усю сукупність явищ” [4, с. 434]. А це зумовлює об’єднуючу роль символу. Вона простежується протягом усієї історії людства, починаючи з найперших відомих нам символів. Таким є, наприклад, „тотем”, який символізував нерозривну єдність індивіда та роду і був предметним втіленням родової самосвідомості архаїчних спільнот. Ця ж функція притаманна й тим символам, які покликані до життя потребами сьогодення. Аналізуючи духовну ситуацію в США після трагічних подій 11 вересня 2001 року, американські журналісти відзначають, що знищення тероризму стало для країни державним і громадським символом єднання нації перед лицем жахливої загрози. До цього можна додати, що не лише національним, але й міжнаціональним.

Як бачимо, що роль символу можуть виконувати не лише матеріальні речі, що символом можуть бути і ідеальні формоутворення. В наведеному прикладі символом є прагнення знищити тероризм, забезпечити безпеку населення відповідними практичними діями, вибір і конструювання яких є похідним від духовного феномена “прагнення”. Такий символ виражається певними знаками: плакатами, демонстраціями, теле- і радіопередачами, газетними статтями, розмовами між людьми і т. д. Ці знаки різні, але вони виражають один і той же символ. Тобто символ – це і не слово, і не образ, і не метафора, і не поняття, і не емблема, малюнок чи знак. Символ – це трансцендентне, що виражається з допомогою названих форм, смисл, що не зводиться до жодної з них.

Символ – це живе відношення, що містить в собі невичерпне багатство чуттєво-емоційного світу людини. Об’єктивувати можна лише знак цього відношення, а не саме відношення як таке. Бо “об’єктивувати” – означає зафіксувати в конкретній речі, у конечних просторово-часових вимірах і в результаті зробити предметом споглядання. Об’єктивовані знаки символічного відношення є не що іншого як символіка; вона може за певних умов перерости в символ, але й може залишитись на рівні знака.

Чуттєва наповненість символу не лише консолідує людей, вона є також збудником до практичних дій, оскільки будучи відображенням, символ не є відображенням чогось тільки зовнішнього щодо людини (тут він виступає у перетвореній формі як знак), а є відображенням самого переживання людиною свого відношення до життєвоznачущих предметів. Це означає, що символ не береться і не засвоюється як вже існуючий десь у готовому вигляді, а виробляється кожною особою, соціальною групою, нацією, набуваючи при цьому значення принципу їх практичних дій.

Побудовані на раціональних засадах з урахуванням соціальних інтересів практичні дії можуть призводити до різних, часом протилежних наслідків. Якщо практичні дії орієнтовані на реалізацію в індивідуальних, групових і національних цінностях цінностей загальнолюдських, то вони відповідають глибинній гуманістичній сутності призначення людини як особистості. Тоді вона постає “спрямованою до світу й до інших людей, зливаю з ними в *єдиному пориві до універсального* (виділено нами – О. Г.). Інші особистості жодним чином не обмежують її, вони – запорука її буття та розвитку. Особистість існує лише через “іншого” і знаходить себе лише в “іншому” [5, с. 39]. Ця спрямованість на “іншого”, постійна відкритість “Я” для “іншого” є рухом і положенням самого буття особистості або ж комунікацією. “Коли комунікація послаблює свою напруженість або приймає спотворені форми, – продовжує свою думку Е. Мунье, – я втрачаю своє глибинне “Я” [там само].

Утрата комунікації означає втрату людиною відчуття цілісності свого світу; відчуженість до інших продукує і відчуженість до самої себе, заводить людину в стан такого душевного неспокою, який може набирати навіть хворобливих психічних форм, спонукає до пошуку того, що могло б замінити втрачене, відновити першопочаткову цілісність. У реальному житті такий пошук може увінчатись сприйняттям людиною нових міфів та символів, закликів до руйнації і спотворення універсального, загальнолюдського в ім'я інтересів певних політичних партій, соціальних груп, націй, чиї інтереси, буцімто, і є дійсними інтересами особистості. Сприйняття ерзац-міфів підсилюється виключно цинічним психо-ідеологічним тиском на свідомість людини; у її духовність буквально вмонтовуються стереотипи й шаблони мислення бездумного виконавця; усе що сприяє комунікативній відкритості, підтримці в ній творчого начала, нейтралізується або ж просто знищується.

Усе це є характерною рисою практики всіх без винятку тоталітарних імперських режимів, існування яких базується на підкоренні інших держав і народів, на геополітичних амбіціях і без цього просто неможливе. Історія свідчить, що у випадках захоплення чужих територій, ворогом номер один для загарбників є державна й національна символіка поневолених народів, знищення й утрата якої веде до втрати національної культури, історичної пам'яті й самосвідомості народу, що значно полегшує його колонізацію. А на тому місці, яке займала вироблена тисячоліттями національна символіка, насаджується нова, штучно створена, яка теж використовує знаки як земного так і астрального плану, але вже в перекрученому і сфальсифікованому вигляді.

Серед багатьох чинників, які могли б унеможливити чи, принаймні, послабити трагічні наслідки таких агресивно-антигуманних дій, у сучасній філософії виділяються такі: людина не повинна бути просто пасивним слухачем – вона му- сить постійно й активно вести діалог зі своєю трансценденцією; до того ж, кожен свій виклик, вихід у зовнішнє вона повинна перевіряти власною екзистенцією. Саме такого висновку доходить у філософії комунікації К. Ясперс; “Екзистенціалізм – це гуманізм” – так назвав одну зі своїх праць Ж.-П. Сартр. Як бачимо, від-

повідальність за те, що вибирає людина, К. Ясперс покладає на саму людину, а М. Гайдеггер підкреслює значення влади буття, часу, епохи. Він закликає повернутися до буття і, критикуючи класичні форми метафізики, у цьому поверненні явно тяжіє до античності й у цілому – до архаїки. Невипадково його філософські шукання порівнюють з пошуками нової міфології.

Не вдаючись до детального викладу інтерпретації Гайдеггером головної теми своєї філософії – питання про смисл буття, – відзначимо, що він, як і К. Ясперс, пов'язує поняття про буття зі структурою екзистенції. Він вводить поняття "Dasein", тобто такого людського буття (екзистенції), яке інтенційно спрямоване на буття, є трансцендентним, відкритим, раціонально невизначуваним. Dasein є ірраціональною реальністю, відкритою всій нескінченній множинності можливостей людського існування. Отже, воно є своєрідною мікромоделлю світу, мікрокосмосом, усеохопним і всезагальним. "Така загальна "всеохопність" Dasein, – підкреслює І. Бичко, – вказує на його духовний характер, виявляє його як певного роду "свідомість". Але це ще "дореклексивна" свідомість, подібна до первісної свідомості, яка ще не розділяє образ і річ і, відповідно, слово і річ. Саме такою єдністю образу (слова) й реальності (буття) є міф (міф давні греки тлумачили як "упорядковуюче" світ слово на відміну від "логоса", що є вже "впорядкованим" словом, відповідним "впорядкованому" світові)" [6, с. 269]. Атрибутивною характеристикою Dasein є присутність у світі, який завжди є світом людини, світом взаємовідносин її не лише з речами, але й з іншими людьми; Dasein – це комунікативно наповнена екзистенція.

До новітніх форм екзистенційної філософії відносять і сучасну герменевтику, яка чітко проголошує мову (слово) конкретним втіленням реальності (буття). "За Гадамером, мова є тим фундаментальним рівнем буття, який без вагань можна назвати мовною конституцією світу. Її можна уявити як історично-діяльну свідомість, що є випереджуючою схемою всіх наших пізнавальних можливостей. Тим самим екзистенційна філософія повертається на ґрунт міфологічного тлумачення реальності" [6, с. 274]. Подібну позицію в цьому питанні займає Л. Вітгенштайн: "Ми повинні перебрати всю мову... В нашу мову вкладена ціла міфологія" [7, с. 255, 257].

Однією з найбільш фундаментально розроблених теорій міфа, його співвідношення з мовою, у тому числі з мовою символів і знаків, є концепція О. Лосева. Перегукуючись в основних своїх рисах з концепціями Шеллінга, Гегеля, Потебні, Кассіраера, Гуссерля та згаданих вище мислителів, вона в той же час є цілком оригінальною й самобутньою (нею пронизана вся творчість філософа).

Виходячи з учень Лосева, будь-яка існуюча культура є нічим іншим, як розробкою і втіленням у життя тих чи інших міфів, що є її основою. Окрім того, міф – "основа і опора будь-якого знання, і абстрактні науки можуть існувати лише завдяки тому, що вони мають ту повнокровну і реальну базу, з якої вони можуть черпати ті або інші абстрактні конституції" [8, с. 163]. У загальному вигляді наше відношення до світу є відношенням до нього як до зовнішнього і внутрішнього. Внутрішнє проявляється у зовнішньому. Формою такого безпосереднього прояву

є вираз. Уже сам термін “вираз” вказує на активний напрямок внутрішнього у бік зовнішнього, на самоперетворення внутрішнього у зовнішнє, це є “синтез і тотожність внутрішнього і зовнішнього, самототожна відмінність внутрішнього і зовнішнього” [9, с. 423]. О. Лосев приймає три основні види виразу, виділені Шеллінгом у його “Філософії мистецтва”.

Для першого характерною є перевага внутрішнього над зовнішнім. Тут внутрішнє (ідея) повністю підкоряє собі зовнішнє, використовує його для того, щоб виявити лише себе для самого себе. В цій формі виразу загальне виступає таким, для якого одиничне є несуттєвим, незначущим, не вартим уваги. Такий вираз є схемою; найпростішим прикладом його може бути будь-який механізм. У ньому дана загальна ідея, а всі частинки, з яких він складається (усі ці шестерні, гвинтики тощо), нічого нового до ідеї не додають. Ідея механізму цілком байдужа до кожної з цих одиниць, вона дає лише свій метод їх механічного об’єднання. У сфері суспільного життя прикладом такого виразу, у якому внутрішнє (загальне) переважає часткове (одиничне) і в цій своїй перевазі загальне набирає форми байдужості й презирства до своїх одиниць, є тоталітарне суспільство. Зрозуміло, що можливості відкритої комунікації одиниць у ньому різко обмежені.

Другою формою виразу є алегорія. Це такий вираз, у якому, навпаки, зовнішнє має перевагу над внутрішнім. Зовнішнє виглядає більш реальнішим, повнішим і цікавішим, ніж внутрішнє – ідеальне. Прикладом виразу, у якому зовнішнє – образ є розписаний, розмальований, приковує до себе увагу – це байка. Ось чому, щоб не втратити остаточно свою ідею, вона обов’язково закінчується моральним повчанням. Суспільство, у якому часткове (приватні інтереси) відсуває на задній план головне (загальнонародні, загальнонаціональні, загальнодержавні інтереси), – це суспільство соціального хаосу.

Третя форма виразу – символ. На противагу схемі й алегорії, “тут ми знаходимо повну рівновагу між “внутрішнім” і “зовнішнім”, ідеєю і образом, “ідеальним” і “реальним” [9, с. 426]. Принципом взаємодії цих опозицій у символі є взаємозумовлення, взаємодоповнення, взаємозбагачення.

Е. Кассіерер, як відомо, розглядав людину як істоту, яка творить символи, зокрема, найважливіший серед них – слово. Проблема природи слова, проблема “мова – мислення”, співвідношення “слово – символ” аналізуються також і О. Лосевим. В роботі “Філософія імені” він відходить від традиційного ототожнення слова й думки, у якому слову відводилась скромна роль її знеосібленого носія. Навпаки, він дає характеристику слова як світоглядно-філософської категорії, як того, без чого людина залишається бранцем самої себе, є принципово антисоціальною й некомунікабельною, а значить і не унікальною, не індивідуальною: “Таємниця слова в тому і полягає, що воно – зняття спілкування з предметами і арена інтимної і свідомої зустрічі з їх внутрішнім життям ” [8, с. 39].

Витончений діалектичний аналіз еволюції слова від такої його першопочаткової смислової іпостасі, як ейдос, а через логос – до понятійного змісту символу й міфа, дозволив йому зробити висновок (яким би не дивним здавався він матеріалістично деформованій свідомості), що міфологія, як логос міфа – це перша й ос-

новна наука про буття, а міф (ідеться не про міф взагалі, а про конкретний ось-тут даний міф) завжди є особистість; кожна ж особистість у свою чергу – міф. Не можна не помітити смислової тотожності між “ось-тут – буття” (Dasein) Гайдеггера і “ось-тут – міф” Лосева. Уважне співставлення їх поглядів приводить до логічного висновку: “У Лосева, здавалося б, таж послідовність: міф увінчує собою еволюцію смислу й переростає в Ім’я. Але “Філософія імені” зовсім не пропонує вам повернутися до архаїки, її пафос – у подоланні в раціональному недостатньо раціонального, у прориві до діалектично-надраціонального. Не безіменна стихія (у Гайдеггера – “ерайгніс”. – О. Г.), а Ім’я виявляється центром тяжіння діалектичного руху” [10, с. 10].

Філософію ХХ століття образно іменують філософією слова, однак не буде принципової помилки, якщо до цього додати: “і міфа та символу”, бо саме в них слово найповніше проявляє свою таїну, і міф – цю “одну з найважливіших категорій сучасного життя” (М. Еліаде) – сучасна філософія комунікації через необхідність мусить включити у свій предмет.

-
1. Попович М. Мировоззрение древних славян. К., 1985.
 2. Лосев А. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
 3. Голосовкер Я. Логика мифа. М., 1987.
 4. Леві-Стросс К., Ерібок Д. Зблизька і здалеку / Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. К., 1998.
 5. Мунье Э. Манифест персоналізму. М., 1999.
 6. Бичко А., Бичко І., Табачковський В. Історія філософії: Підручник. К., 2001.
 7. Витгенштейн Л. Заметки о “Золотой ветви” Дж. Фрзера // Историко-философский ежегодник. М., 1989.
 8. Лосев А. Диалектика имени // Из ранних произведений. М., 1990. С. 11–192.
 9. Лосев А. Диалектика мифа // Из ранних произведений. М., 1990. С. 393–599.
 10. Доброхотов А. “Философия имени” на историко-философской карте ХХ века // Лосев А. Ф. Философия имени. М., 1990. С. 5–10.

MYTH AND COMMUNICATIVE FUNCTION OF PHILOSOPHY

Olena Hun'ka

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The communicative function of philosophy is characterised as well as the nature and function of myth, symbol and sign as philosophical and worldview categories. Their interrelation and natural determination are analysed. Their increasing significance in the conclusion of contemporary globalisation and actualisation of human value is emphasised.

Key words: myth, symbol, sign, communication.

Стаття надійшла до редколегії 20. 10. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 141. 7:323(477)(091)"15"

ЗНАЧЕННЯ БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ В КОНТЕКСТІ ЗАХИСТУ НАЦІОНАЛЬНИХ ПРАВ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Вікторія Логвиненко

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

Розглянуто причини укладення Берестейської унії та досліджується її соціальне значення. Проаналізовано внесок Берестейської унії в захист національних прав українського народу, вплив на усвідомлення національних інтересів та національної ідентичності, на зміцнення патріотичних настроїв усіх суспільних верств.

Ключові слова: Берестейська унія, церква, полеміка, національні права.

Берестейська церковна унія 1596 року була значною подією на історичному шляху українського народу. Виникнувши на тлі конкретних релігійних обставин, вона мала не лише релігійно-конфесійний, але й соціально-політичний, культурно-національний характер. Змінюючи загальний стан українського суспільства протягом століть, вона впливала на духовне й суспільне життя українців, тому факт укладення Берестейської церковної унії спонукає до осмислення її оцінки в національному розвитку українського народу.

Кінець XVI – I половина XVII ст. є важливою епохою в житті українського народу. Це був час пробудження національної свідомості, культурно-національного самовизначення, перетворення українського народу в українську націю, час, "коли українська нація ледве пробудилася з віковичного сну, її спізнене національно-культурне життя щойно народжувалося" [1, с. 316]. Водночас це був складний період випробування життєвих сил і здібностей українського народу, коли розвиток національного буття відбувався під грізним наступом Польщі, експансія якої поширювалась на всіх ділянках як політично-культурного, так і релігійного життя, що стосувалось усіх верств населення й було провідним у процесі колонізації. У справі окатоличення українців значну роль відіграли єзуїти, які в цей час розпочали енергійну діяльність щодо піднесення католицької церкви в Польщі та проти реформаційного руху. Ведучи боротьбу проти лютеранства, кальвінізму, соціанства, єзуїти боролися й проти православ'я, яке вони сприймали як схизму, а православних – як "іновірців", яких потрібно повернути до "істинної" віри. Православна церква потребувала захисту й допомоги. Константинопольський патріарх не міг підтримати її, бо й сам був у важкому становищі, тож українська православна церква була залишена напризволяще, і духовенство її змушене було шукати підтримки в Римі, вибравши шлях саме церковного об'єднання.

Ідучи на союз з Католицькою Церквою, українські єпископи попередньо підготували проект статей, за якими Українська Православна Церква приступала

до з'єднання з Римом. В основу цього проекту лягли постанови Ферраро-Флорентійського Собору [1439 р.], на якому було проголошено примирення й об'єднання Західної і Східної Церков, узгоджено певні доктринальні розбіжності між ними, а саме: 1) про походження святого Духа – “всі християни повинні вірити, за правду віри приймати та ісповідувати, що Святий Дух від Отця і Сина відвічно є, і свою істотність і своє буття має від Отця разом і від Сина, і від обох відвічно, як від єдиного початку і від єдиного подиху, ісходить” [2, с. 86–87]; 2) про причастя – “... і на прісному, і на квашеному пшеничному хлібі справді звершується Тіло Христове. Нехай священники це чинять на одному з них, згідно зі звичаєм своєї Церкви – Східної чи Західної” [2, с. 87]; 3) про чистилище – “...ті, що розкаяно, в любові Божій померли, не мавши змоги принести плодів покаєння за свої гріхи і прогрішення, то їхні душі після смерті очищуються очисними муками...” [2, с. 87]; 4) про примат Папи – “...святий апостольський престол і Римські Архiereї мають примат по всій землі, а сам Римський Архiereй з наступником святого і верховного апостола Петра та правдивим намісником Христа і головою всієї Церкви” [2, с. 87].

Крім того, що українська церква прийняла ухвали Флорентійського собору, в артикулах були також вимоги церковного й світського характеру для забезпечення інтересів нашої церкви. Обговоривши й затвердивши 33 умови укладення унії на Берестейському синоді в червні 1595 р., український єпископат передав їх (через апостольського нунція у Варшаві Маляспіну) Папі Клименту VIII. Провівши переговори з Римською курією, єпископи-делегати Іпатій Потій та Кирило Терлецький 23 грудня 1595 року підписали в Римі акт з'єднання української церкви із Вселенською, який згодом (6 жовтня 1596 р.) був ратифікований на соборі в Бересті й дістав назву Берестейської унії.

В укладенні унії були зацікавлені як Рим, так і Українська Православна Церква. Апостольський Престол розумів, що після упадку Царгорода і невдач Флорентійської унії відновлення загальної єдності Західної і Східної Церкви стало неможливим, тому Апостольська Столиця прагнула поступового об'єднання з нез'єднаними церквами, відриваючи їх з-під юрисдикції і канонічної залежності від патріарших престолів. Українська церква була першою, яка мала стати взірцем і мостом для з'єднання інших церков. Для українського ж духовенства це з'єднання із Вселенською Церквою мало, передусім, національно-політичне значення, а вже потім – екуменічне. Берестейська унія виступила як союз між національною Церквою українців-русинів (з її традиційною ієрархічною структурою та успадкованим від предків літургійним звичаєм) і Католицькою Церквою. Це дало змогу зберегти українську культурно-релігійну традицію, яка була стержнем національного життя народу, і зрівняло в правах православної ієрархію із латинською в Речі Посполитій. “Йдучи на підписання унії, українські ієрархи зберегли обряд Православної церкви, літургію, мову, все, що було пов'язане з українською традицією...” [3, с. 44]. Це означало, що Польська держава повинна була змінити своє ставлення до української церкви, і мали б припинитись переслідування, що їх терпіли православні. Після Берестейської унії мало наступити покращання в суспіль-

ному житті руського народу в складі Речі Посполитої. Українське духовенство дістало рівні права з польським, “духовники нашого обряду аби втішалися такими самими почестями і пошаною, як і особи римського обряду та нехай користуються вольностями і привілеями” [2, с. 58], вони звільнялися від сплати податків зі своєї особи та церковних маєтків і “підлягатимуть єдиним єпископам та лише ними каратимуться за будь-які промахи...” [2, с. 58]. Вище духовенство могло вирішувати внутрішні релігійні питання самостійно, обирати митрополита чи єпископів серед представників лише руської чи грецької нації, які затверджувалися б королем. “Достоїнства Митрополита, Єпископів та інших духовних санів нашого обряду, щоб не давали людям іншої нації чи релігії, - крім руської і грецької. Тому, що в наших канонах зазначено, що такі особи як Митрополит і Єпископи мають спершу бути обирали духовенством з-поміж гідних людей, то просимо його Королівську милість, щоб ми мали свободу їх обирати, зберігати за його Королівською милістю права цього надання, кому забажає” [2, с. 55]. Це дало б змогу обирати на ці становища людей гідних, дбаючи за свою паству. Для збільшення авторитету в Речі Посполитій і для більшої пошани й послуху з боку своїх правовірних, українські ієрархи мали отримати дозвіл “допустити нашого Митрополита і Єпископів нашого обряду до сенату його Королівської милости, а це з багатьох і слухних причин: бо ж ми маємо той самий уряд і гідність, що й Єпископи Римської Церкви” [2, с. 56]. На той час митрополит і єпископи вважалися представниками всього народу, який був позбавлений іншої політичної репрезентації. Також відповідно до одного з артикулів унії, уніатське духовенство могло мати дві духовні особи свого обряду в державних трибуналах поруч з духовенством римської церкви, які б відстоювали права й вольності своїх церков. Руські патріархи могли б повернути церковні маєтки православної церкви, покращивши тим самим матеріальне становище церкви. Цитуємо далі уривки з історичних документів Берестейської унії: “...прохаємо, щоб ці маєтки були повернені нашим церквам: бо ми притиснені такою нуждою й убожеством, що не лише не можемо подбати про потреби наших церков, але й самі не маємо з чого жити” [2, с. 57]. В артикулах унії йшлося й про заборону перетворення церков та монастирів на костели. Стосовно братств, з яких церква має користь в поширенні Богочитання і які хочуть долучитися до унії, висловлено таку просьбу: “...нехай залишаються цілими й непорушними, однак, під послухом митрополита і єпископів тієї єпархії, в якій існують” [2, с. 59].

Унія обіцяла захист щодо соціально-побутових прав українців-русинів. До прийняття унії православних у Речі Посполитій вважали іновірцями, прирівнюючи їх до євреїв. Православним не дозволяли обіймати високих постів, чинили всілякі утиски соціального плану, спонукаючи прийняти римський обряд. Після підписання унії перехід православних у католицизм заборонявся: “...якщо на майбутнє люди нашого обряду, погордивши своїм обрядом і церемоніями, забажали б прийняти римські обряди й церемонії, то нехай їх не приймають, бо всі ми вже будемо перебувати в одній Церкві і під проводом одного Пастиря” [2, с. 57]. Тому будь-яка дискримінація майбутніх уніатів при обійманні посад і одержанні привілеїв, виключалася. У створенні сім’ї дозволялися змішані шлюби, “нехай будуть

дозволені подружжя між людьми грецького і римського обрядів, але подруги хай не примушують одне одного приймати обряд другої сторони..." [2, с. 57] – на відміну від доунійського періоду, коли члени новостворюваної сім'ї були різних віросповідань, сім'я зазвичай ставала католицькою, починала вести польський спосіб домового життя, користуватися польською мовою, дотримуватися польських традицій.

Згідно з артикулами Берестейської унії, захищалося право руського народу на розвиток культури й освіти: "...нехай нам буде дозволено засновувати семінарії і школи грецької і слов'янської мови, де це буде видаватися найвигідніше, а також друкарні для друкування книг..." [2, с. 59].

Заснування шкіл і друкарень було надзвичайно важливою справою, адже через недостатню освіту занепадали й культуру народу, і його національне життя. Нові школи могли б стати альтернативою єзуїтським – цим кузням національної безхарактерності для русинів, які з метою освіти віддавали туди дітей. Заснування шкіл і друкарень давало б змогу виховувати покоління, котре б не цуралося своєї мови, звичаїв, обрядів і було б гідним представником свого народу.

Усі ці умови робили унію принадою і для пригніченого населення і для вищих класів, які хотіли дійти компромісу з Річчю Посполитою. Виконання всіх умов унії папа Римський обіцяв домогтися в короля Речі Посполитої – Зигмунда III. Таким чином, Святійший Отець став гарантом та захисником української пастви. Він повідомив український єпископат, що "на віки схвалює східний обряд та всі прохання єпископів і звертається до польського короля щодо підтримки з'єднання і наділення потрібних привілеїв" [4, с. 37].

Така модель унії не влаштовувала лише Польщу – вона суперечила її інтересам. Польський уряд прагнув спольщити український народ шляхом переходу його в католицизм, а за такої унії це було неможливим. Слушно зауважує М. Чубатий: "Унія як окремішня форма релігійної культури ... сприяла духовному усаможливленню українського народу, його внутрі консолідувала, віддавала під охорону Апостольського Престолу і католицької Європи і внаслідок цього замикала дорогу польській експансії на українській землі" [5, с. 22]. Проте король, будучи ревним католиком, не міг піти проти авторитету Папи й обіцяв свою підтримку Православній Церкві, схвалював внутрішню церковну реформу яка відповідала інтересам православного єпископату, але стосовно зміцнення станових позицій духовенства – таких, як місця в сенаті чи впровадження двох духовних осіб до трибуналу, – не обіцяв упевнено нічого й зволікав з виданням відповідних постанов.

Водночас Берестейська унія не знайшла розуміння й підтримки в частини православних, що призвело до поділу української церкви й народу на два ворожі табори. Православний табір, очолюваний Костянтином Острозьким, також скликав собор у Бересті, на якому була засуджена унія й розірвано зв'язки з уніатами. Обидва табори визнали правосильним лише свій собор і відкинули рівнозначність іншого. Це призвело до завзятої боротьби між ними, яка в свою чергу викликала інтелектуальне пожвавлення, наслідком якого постала організована полемічна література. І. Франко писав: "Берестейська унія відразу внесла величезний фермент

в лоно руського народу, причинила тимчасовий запал, пожвавлення, інтелектуальний рух, жваві диспути, викликали з однієї і другої сторони гарячий зелотизм і дала життя надзвичайно цікавій полемічній літературі...” [6, с. 193]. З боку православ'я на літературному полі виступили Стефан Зизаній, Христофор Філарет, Клірик Острозький, дещо пізніше Мелетій Смотрицький, Іван Вишенський та ін. З уніатського боку найбільш видатним полемістом був Іпатій Потій, який дуже переконливо й заповзято обороняв свої погляди.

Письменники-полемісти як з православного, так і з уніатського боку сходились на запереченні національно-релігійного гніту українського народу, але розходились у питанні про шляхи та засоби порятунку української церкви й народу із ситуації, яка склалася в Речі Посполитій. Позиція антиуніатських діячів полягала в тому, щоб залишити Українську Православну Церкву в юрисдикції Константинопольської патріархії, бо тільки при такій умові можна зберегти її від окатоличення, тоді як унія з Католицькою Церквою спричинить ліквідацію православ'я, а разом з ним – і українства. Прихильники унії, усвідомлюючи небезпечність становища східного християнства й занепад Православної Церкви, добре розуміли її внутрішній стан та суспільне становище в Речі Посполитій, як і православні, розуміли її роль та історичну місію щодо захисту прав і свобод українського народу, щодо розвитку й утвердження його духовності й національної свідомості, захисту традицій, звичаїв, національної самобутності, збереження його як етносу. Прийняти унію, на їх думку, було чи не найоптимальнішим рішенням для українського народу в цей нелегкий для нього час.

У своїх творах уніатські й православні письменники вели полеміку насамперед стосовно обрядових відмінностей між римською й грецькою церквами, як от: про першість папи Римського, про чистилище, про походження Святого Духа, про форму причастя, новий календар та ін. Полемічна література мала релігійний характер, але за об'єктивним змістом і функцією в неї було значно складніше завдання. У богословській формі полемічних творів відгукувалось прагнення вирішувати актуальні соціально-політичні, культурно-національні проблеми. Саме життя вимагало таких творів, у яких би порушувались злободенні питання, давалася б оцінка подіям, указувався б можливий вихід з дуже важкого становища. Полемісти глибоко вболівали не лише за суто церковні справи, а й за цілком реальні, земні: за свій народ, його інтереси, за гідність своєї Вітчизни, виявляючи таким чином свій патріотизм. Шукаючи обґрунтування своїх позицій і відповідей на поставлені питання, вони звертались у своїх творах до історичного минулого свого народу, осмислювали й аналізували його, а це спонукувало до роздумів над долею народу, будило національну свідомість, сприяло зміцненню патріотичних настроїв. Відгукуючись на злободенні події, письменники-полемісти, пронизуючи своїм запальним словом не лише релігійне, а й суспільне життя, будили дух поступу. Отже, полемічна література активізувала громадську думку, таки спричинила певний поступ у сфері суспільно-політичного та культурного життя, вплинула на духовне життя України в усьому обсязі філософської думки.

Підсумуємо сказане. Берестейська унія була покликана до життя об'єктивними суспільними процесами, які відбувалися в кінці XVI – у першій половині XVII ст. на українських землях; вона постала як вихід із кризи, у якій перебували Українська Православна Церква й українська суспільність. Зблизившись із Вселенською Церквою, православні ієрархи зберегли певну самостійність і самобутність своєї церкви, що стало на заваді польської експансії. Хоча ставлення до українського народу в Речі Посполитій залишалось дещо зверхнім, проте польський уряд не міг дозволити собі тих переслідувань і утисків, які чинилися до унії. Берестейська унія спричинила інтелектуальний рух, який активізував процес пробудження самосвідомості українського народу, тобто усвідомлення ним своїх національних інтересів та національної ідентичності, унія концентрувала громадську думку навколо цих питань.

Сила Берестейської унії в тому, що вона виникла не з вузько-релігійних інтересів, а з необхідності національного захисту. Унія була викликана сподіванням тодішніх кіл православної ієрархії на усунення політичних та культурно-релігійних утисків українського населення з боку польського уряду. Берестейську унію 1596 року та процеси, пов'язані з нею, можна розглядати як історичну закономірність.

Пройшовши складний шлях свого розвитку, уніатська (греко-католицька) церква зберегла українські народні традиції і, не втративши ідеї самостійності та незалежності України, виражала протягом століть українські національні інтереси, перетворившись у духовну спору українства.

-
1. *Возняк М.* Історія української літератури. У 2 кн. Л., 1992. Кн. I.
 2. Основні документи Берестейської унії. Л., 1996.
 3. *Пашук А.* Церква і незалежність України. Л., 1998.
 4. *Сапеляк А.* Київська церква на слов'янському сході. Буенос-Айрес; Львів, 1999.
 5. *Чубатий М.* Суспільно-національна роль унії в житті українського народу. Л., 1934.
 6. *Франко І.* З історії Берестейського собору 1596 р. Зібр. тв.: У 50 т. К., 1986. Т. 46. Кн. 2.

**MEANING OF THE UNION OF BREST IN THE CONTEXT
OF DEFENCE OF THE NATIONAL LAWS OF UKRAINIAN PEOPLE**

Viktoria Logvynenko

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The article under this title considers the causes of conclusion of the Union of Brest. We research the social meaning of this Union. The Union of Brest upheld the national laws of the Ukrainian people, and it helped to realize the national interests and national identity. The Union of Brest has the great meaning of consolidation of the patriotic moods of all social layers.

Key words: Union of Brest, church, polemics, national laws.

Стаття надійшла до редколегії 10. 10. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 323.

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНІ ТОВАРИСТВА ЯК ФОРМА ОРГАНІЗАЦІЇ ТА ПРЕДСТАВНИЦТВА ІНТЕРЕСІВ ЕТНІЧНИХ ГРОМАД

Лариса Лойко

*Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова,
вул. Пирогова, 9, Київ-30, 01601, Україна*

Розглянуто етапи становлення та організаційного оформлення національно-культурних товариств, з'ясовано характерні риси їхнього сучасного розвитку і функції, які вони виконують у суспільстві: агрегування етнокультурних і загальнодержавних цінностей та інтересів, забезпечення у суспільстві етнокультурного діалогу, формування міжетнічної толерантності, виховання у громадян України почуття патріотизму, національної гідності та "культури миру".

Ключові слова: етнічні групи населення, національно-культурні товариства, етнокультурне відродження, міжетнічна толерантність.

Україна є державою з поліетнічною структурою населення. Це зумовлено низкою історичних, етнокультурних, економічних та геополітичних чинників. Згідно з офіційним повідомленням Державного комітету статистики про кількість та склад населення за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 року, в країні проживає 48 млн. 457 тис. осіб, представники 130 національностей і народностей. Найчисельнішими етнонаціональними групами населення є росіяни, білоруси, молдавани, кримські татари, болгары, угорці, румуни, поляки, євреї, вірмени, греки, татари, цигани, азербайджанці, грузини, німці, гагаузи. Питома частка неетнічних українців у загальній кількості населення становить 21,9 % [1].

Подальша побудова мирного поліетнічного суспільства потребує комплексного наукового дослідження поєднання процесу етнічної самоідентифікації і формування сучасної нації у розумінні її як громадянського співтовариства. Значне місце у цьому процесі посідають громадські національно-культурні організації.

Аналізуючи дослідження і публікації, у яких започатковано розв'язання даної проблеми, можна стверджувати, що національно-культурні товариства України досі ще не стали предметом окремого дослідження. Взагалі ж дослідження вітчизняних етнологів можна згрупувати за такими напрямками: теоретико-методологічні та правові засади етнонаціональної політики України, правове становище національних меншин в Україні, історіографія. Цілком природно, що в цих дослідженнях автори приділяють увагу і такому феномену, як національно-культурні товариства, але тільки в межах і контексті свого предмета дослідження [2].

Мета нашої праці є відтворити головні етапи становлення й діяльності національно-культурних товариств, починаючи з кінця 80-х років минулого сторіччя,

коли за умов руйнації системи радянської ідентичності в українському суспільстві розпочався активний процес консолідації за національною (етнічною) ознакою.

Аналіз причин, які спонукали тоді людей створювати національно-культурні товариства (НКТ), дає змогу визначити й головні напрями їхньої діяльності в перші роки. Як з'ясували, такими причинами стали: захист прав та інтересів представників національних груп, реалізація культурних потреб, залучення підростаючого покоління до національної мови та культури, можливість спілкування із представниками своєї національної групи [3]. Одними із перших НКТ створили представники єврейської, польської, грецької, караїмської, російської громад Києва, Львова, Одеси, Сімферополя, Донецька, Харкова, Ужгорода.

Етапними з погляду зростання НКТ не лише кількісно, а й підвищення рівня їхнього авторитету в суспільстві стали перші роки після проголошення незалежності України. На підтвердження цього можна навести такі дані: восени 1990 р. в країні було 87 НКТ, а через рік їхня кількість подвоїлась [4]. Розпочався процес легітимізації національно-культурного руху: проведення установчих зібрань, затвердження програм і положень, статутів, організаційне будівництво, реєстрація Міністерством юстиції України. На той час всеукраїнського статусу набули 12 НКТ. Вирішальним фактором, який сприяв цьому, стало ухвалення у 1991 році Декларації прав національностей України і Закону України "Про національні меншини в Україні" 1992 р., створення у 1993 р. на базі Комітету у справах національностей при Кабінеті Міністрів України Міністерства України у справах національностей і міграції – центрального державного органу виконавчої влади, який відповідає за реалізацію етнополітики держави [5].

На перших етапах діяльності національно-культурні товариства як у центрі, так і в регіонах активно включилися у процес відновлення мовно-культурної мозаїки багатонаціональної України, працювали над вирішенням завдань збереження етнічної самосвідомості, поверненням громадам культових споруд, їхньою реставрацією, будівництвом нових храмів, відкриттям національних шкіл, створення радіо та телепрограм, присвячених життю етнічних громад, історії етносів на українських землях, їх національним традиціям, заснуванням силами національно-культурних товариств або за їхньою ініціативою аматорських і професійних творчих колективів, проведенню різних культурних заходів – фестивалів, святкувань національних дат тощо. В результаті цієї діяльності, співпраці з органами державної влади, місцевого самоврядування в країні було створено 227 театрів та театральних труп, 338 танцювальних колективів, 343 хорових колективи, 258 музичних ансамблів [6]. Стали традиційними, з широким колом учасників і культурно-мистецькі акції: Форум національних культур "Всі ми діти твої, Україно", Міжнародний циганський фестиваль "Акмала", фестиваль єврейської культури "Шолом, Україно", всеукраїнський фестиваль чехів "Чеська бесіда", обласні фестивалі національних культур, такі як "В сім'ї вольній, новій" – на Харківщині, "Ми – українські" – в Запоріжжі, "Мелодії солених озер" – на Закарпатті [7]. У середині 90-их років низка етнічних громад – азербайджанська, єврейська, болгарська, вірменська, польська, румунська, кримсько-татарська, грецька – заснували свої друковані періодичні видання: "Голос Азербайджану", "Єврейські вісті", "Роден край", "Дзеннік Кійовскі", "Конкордія", "Голос Криму", "Елліни України".

Наступним етапом у становленні й розвитку національно-культурних товариств можна вважати кінець 90-х років ХХ–перші роки ХХІ сторіччя. Розглянемо його характерні риси.

Передусім намітилася тенденція відцентровості й роздробленості національно-культурних товариств. Діяльність національно-культурних товариств у центрі почала дедалі більше набувати формально-представницького характеру, збільшилась кількість національно-культурних товариств, у тому числі таких, що претендують на репрезентування однієї й тієї ж етнічної групи. Наприклад, станом на 2001 р. із 33 громадських національно-культурних організацій з всеукраїнським статусом було чотири єврейські, чотири російські, три німецькі, дві польські. Між ними склалися досить суперечливі стосунки. Ситуацію ускладнювала часта реорганізація у структурі центральних органів виконавчої влади, зміна їхнього керівництва. Було ліквідовано Міністерство України у справах національностей і міграції й утворено Державний комітет України у справах національностей та міграції, який 1999 р. реорганізовано у Державний департамент України в складі Міністерства юстиції України. Організаційні ресурси створеного департаменту не відповідали обсягу завдань, які тоді потребували вирішення. Крім того, частина функцій була передана іншим міністерствам і відомствам, що ставало бюрократичною перешкодою у діяльності національно-культурних товариств. Дослідження, які виконано у той час, фіксували низький рівень задоволення потреб етнічних громад завдяки діяльності НКТ. Наприклад, у Харкові результати дослідження виявили, що тільки 46% із опитуваних (загальна кількість – 800) лише частково задоволені діяльністю НКТ, а 22% – зовсім не задоволені. Зокрема, респонденти зазначали, що вся робота передусім спрямована на задоволення потреб вузького кола керівництва організацій, не відчувається допомоги з боку працівників владних структур на місцях, фінансування діяльності НКТ є недостатнім, безсистемним, нема чітко визначених критеріїв фінансування НКТ [8].

З огляду на необхідність подолання ізольованості, потребу в інтеграції зусиль і координації діяльності у вирішенні спільних проблем актуальною стала ідея створення об'єднань організацій, які представляють різні етнонаціональні групи. Наприклад, у 1999 р. Конфедерація національних товариств Західної України із центром у Львові об'єднала 49 організацій, [9] на Харківщині була створена Асоціація національно-культурних об'єднань України, яка невдовзі стала одним із найпотужніших об'єднань зі своїми регіональними представництвами і друкованим органом – газетою “Моя Батьківщина. Моя Родина”.

Ще однією характерною рисою етапу, який охоплює кінець ХХ–перші роки ХХІ ст., для НКТ стала їхня ширша й активніша участь у вирішенні загальнодержавних проблем, утвердження партнера держави у розробці та реалізації етнонаціональної політики. Це підтверджують дані анкетування керівників НКТ, проведеного нами під час роботи Всеукраїнської наради 17 грудня 2002 р. В анкетному опитуванні брало участь 430 керівників НКТ або їхніх заступників [10]. На запитання: “Які проблеми, на Вашу думку, у сфері міжнаціональних відносин є найбільш гострими і потребують першочергової уваги”, дали такі відповіді: вирішення проблем депортованих за часів існування Радянського Союзу народів, визнання історико-культурних надбань етнічних спільнот загальнонаціональними ціннос-

тями, правове забезпечення національно-культурної автономії, запровадження механізмів протидії будь-яким проявам ксенофобії, антисемітизму, дискримінації за національною ознакою.

Характерною рисою діяльності НТК України і передусім, таких численних за складом організацій, як Асоціація національно-культурних об'єднань України (президент народний депутат України О. Б. Фельдман), Конгрес національних громад України (виконавчий віце-президент Й. С. Зісельс), Асоціація "За міжнаціональний мир і злагоду в Україні" (голова Г. П. Куценко), є формування толерантності в міжнаціональних відносинах, особливо в галузях освіти та інформації, розробка та реалізація спеціальних цільових програм. Наприклад: організація літніх таборів толерантності для дітей та юнацтва, проведення всеукраїнських уроків толерантності в навчальних закладах усіх рівнів, круглих столів, семінарів, присвячених проблемам журналістської етики у висвітленні цієї делікатної теми, підготовка та надання пропозицій в органи державної влади щодо вдосконалення нормативно-правової бази регулювання міжетнічних відносин та забезпечення прав національних меншин. Результати перепису населення 2001 р. відображають підвищення актуальності роботи НТК у цьому напрямі (див. табл.)

Формування в багатонаціональному українському суспільстві почуття взаємоповаги між представниками різних етнічних груп тісно пов'язане з проблемами стимулювання інтересу до їхнього спільного минулого. Саме тому НКТ запроваджують Всеукраїнські конкурси серед учнівської та студентської молоді, започатковують радіо- і телепрограми, присвячені особливостям культури, народних традицій, віросповідань, розповідають про представників різних національностей, які зробили вагомий внесок в ім'я України. Однією із проблем, до вирішення якої долучаються НКТ, є вивчення молоддю історії України. Як зазначає більшість фахівців, в навчальних програмах практично немає матеріалів, присвячених історії народів, тобто молодь вивчає не історію України, а історію етнічних українців. Як свідчать узагальнені матеріали згаданого вище анкетування, НКТ Харківщини, Донеччини, Закарпаття, Запоріжжя, Автономної Республіки Крим ініціювали створення етнографічних музеїв і окремих залів в історичних музеях. Асоціація національно-культурних об'єднань України, її регіональні представництва разом з фахівцями-істориками проводять роботу зі збирання матеріалів, що будуть покладені в основу спецкурсів для студентів-гуманітаріїв.

Етнокультурна сфера життя української нації тісно пов'язана із релігійно-конфесійною. За даними Державного комітету України у справах релігій, у країні діє 16,5 тис. релігійних громад, 67 конфесій, напрямів і сект. Збільшується кількість мусульманських громад, діють 70 іудаїстських громад. Зважаючи на делікатність сфери духовного життя, негативний вплив відомих міжнародних подій, НКТ проводять інформаційно-просвітницьку роботу разом з релігійними організаціями: тематичні семінари, зустрічі з духовними лідерами релігійних громад, участь у проведенні релігійних свят представників різних конфесій.

Національність	Кількість осіб за переписом		Збільшення (у скільки разів)
	1989 рік	2001 рік	
Румуни	134825	150989	1,1
Татари кримські	46807	248193	5,3
Азербайджанці	36961	45176	1,2
Грузини	23540	34199	1,4
Корейці	8669	12711	1,5
Туркмени	3399	3709	1,1
Ассирійці	2759	3143	1,1
Чеченці	1844	2877	1,6
Араби	1240	6575	5,3
Абхази	990	1458	1,5
Буряти	729	965	1,3
Китайці	679	2213	3,3
В'єтнамці	472	3850	8,2
Афганці	360	1008	2,8
Турки	262	8844	33,8
Курди	238	2088	8,7
Американці	11	709	64,4

Отже, національно-культурні товариства за 12 років новітньої історії України пройшли шлях від організацій, головним призначенням яких була консолідація за етнонаціональною ознакою, до реальних суб'єктів процесу формування української політичної нації.

1. Моя Батьківщина. Моя Родина. 2003. № 2 (87). С. 2.
2. Этничность на постсоветском пространстве: роль в обществе и перспективы. Материалы конференции. К., 1997. С.110; Етнонаціональні процеси в Україні: історія та сучасність/ О. Б. Беренштейн, Н. А. Зіневич, В. Т. Зінич та ін. / За ред. В. І. Наулка. К., 2001. С. 424; Рафальський О. О. Національні меншини України у ХХ столітті: Історіографічний нарис. К., 2000. С. 447; Наукові записки / Збірник. Сер. Політологія і етнологія. Вип. 15. К., 2001. С. 294.
3. Состояние и тенденции развития межнациональных отношений в городе Харькове (по результатам социологического исследования, апрель-май 2000 года) // Архів лабораторії соціологічних досліджень Харківського національного

- університету імені В. Н. Каразіна (Автор статті брав участь у проведенні соціологічних досліджень). С. 66–67.
4. Національні меншини України у ХХ столітті: політико-правовий аспект. К., 2000. С. 307.
 5. Етнополітика в Україні. Документи та матеріали / Під ред. В. Євтуха К., 1998. С.15.
 6. Міжнаціональні відносини та задоволення етнокультурних потреб національних меншин в Україні. Державний комітет у справах національностей та міграції. Бюро інформації Ради Європи в Україні. К., 2002. С. 20.
 7. Київ: національно-культурні товариства та земляцтва: Довідник. К., 2000. С.104
 8. Состояние и тенденции развития межнациональных отношений в городе Харькове // Архів лабораторії соціологічних досліджень Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (по результатам социологического исследования, апрель-май 2000 года). С. 67–68.
 9. Національні меншини України у ХХ столітті: політико-правовий аспект. К., 2000. С. 316–317.
 10. Вісник Держкомнацміграції України. К., 2002. № 4. С. 40.
 11. Моя Батьківщина. Моя Родина, 2002. № 2 (75). С. 3.

NATIONAL-&-CULTURAL SOCIETIES AS FORM OF ORGANIZATION AND REPRESENTATION OF INTERESTS FOR ETHNIC COMMUNITIES

Laryssa Loyko

*Dragomanova M. P. National pedagogical university,
Pirogova St., 9, Kiev – 30, 01601, Ukraine*

National-&-cultural societies in Ukraine are integral parts of social and cultural life in Ukrainian community, in times of its newest history. They have come from small ethnic groupings to real figures in ethnic national politics of the government during the late part of the eighties in the 20th century up to beginning of the 21st century. Nowadays, the national-&-cultural societies are a form of national-&-cultural autonomy; they play a big role in dual self-identification of the Ukrainians.

Key words: national-&-cultural societies (organizations) NCS(O), population ethnical groups, interethnic tolerance, ethnic cultural rebirth.

*Стаття надійшла до редколегії 15. 09. 2003
Прийнята до друку 20. 09. 2003*

УДК 130.32+172.12+321.01

**АСПЕКТИ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ СВОБОДИ
В ЛІБЕРАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ Р. АРОНА
(НА ПРИКЛАДІ “ЕСЕЮ ПРО СВОБОДИ”)**

Ореста Лосик

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

Проаналізовано соціально-філософську концепцію публічних та приватних вимірів свободи в суспільних дискурсах сьогодення, викладену французьким інтелектуалом-лібералом Р. Ароном у праці “Есей про свободи”. Лібералізм (як поширена ідеологічна й світоглядна доктрина в окремих країнах Заходу) вплинув на специфіку теоретичних ідеологем сучасної філософії права й практично втілюється в політично-економічній, культурній, духовно-етичній сферах життєдіяльності демократичних спільнот. Ідейно-правові засади ліберальної свободи стали підґрунтям для осмислення її новітніх “радикалізованих” суспільних вимірів, зокрема дискурсу постмодерності.

Ключові слова: лібералізм, ліберальна свобода, постмодерністська свобода.

Проблематика інституційного й ціннісного здійснення свободи в суспільних дискурсах, зокрема свободи сучасної (постмодерністичної), присутня в аналітичних розвідках багатьох науковців, громадських і державних діячів, інтелектуалів. Як одна з основних категорій формування й визначення соціально-правового тла дійсності, вона підтримує неперервний зв'язок зі всіма передумовами самоусвідомлення й самореалізації індивіда, як члена спільноти, та суспільства, як механізму легітимного врегулювання прав законних та прав природних. Ліберальна ідеологічна доктрина про свободу та пов'язане з нею філософське вчення про знаки й значення, притаманні цьому феномену, знаходять широкий резонанс не тільки в наукових спільнотах, виявляючи нові ракурси осмислення своїх пріоритетів і недоліків.

Тематична бібліографія з філософської проблематики лібералізму формується як на основі класичної спадщини відомих інтелектуалів (зокрема Ш.-Л. Монтеск'є, Дж. Локка, Дж. с. Мілля, А. де Токвілля), так і завдяки модернішим розвідкам (Ф. Оппенгайм, Ф. А. Гаєк, Г. Арндт, Дж. Роулз); у сучасній українській філософській публіцистиці варто виокремити розвідки А. Карася, І. Лосева, О. Погорілого, О. Шевченко, М. Поповича.

Новизна проведеного дослідження полягає в апробації методу інтерпретативної компаративістики для проведення соціально-філософського аналізу феномена сучасної політичної й моральної свободи. Завдяки цьому аспекти постмодерністської свободи аналізуються з точки зору не її апологетів, а провісників, тим

самим підтверджуючи свою реальну соціальну (а не віртуальну) вкоріненість у процеси суспільного розвитку.

Феномен свободи в кожному історичному добу отримує “прикладні” вектори свого впливу на плин людських життів і долі, на звершення тематичних проєктів і проєктів, на виправдання задуманого й здійсненого. Свобода як ціль відіграє незамінну роль у коригуванні змінної реальності й нарівні з іншими основними важелями (що керують особами, спільнотами й цивілізаціями) спонукає до увиразнення її особливостей. Модернізація модернізму породила нову термінологію, але навіть її опозиціонери й критики згоджуються, що словником справа не обмежлася [1]. Філософські, культурологічні, ідеологічні конотації її впливів на життя європейської (не кажучи вже про американську) цивілізації очевидні: т. зв. “дискурсивні ігри” давно полишили межі інтелектуальних закритих дебатів і мистецьких гешпелінгів і проникли в щоденність. Під впливом трансформації об’єктного (знакового, візуально-архітектурного) й об’єктивного (значенневого, символічного) просторів змінюється й сама суб’єктність індивіда.

Францію вважають епіцентром явища постмодернізму в новітній історії Європи. Повоєнна європейська культурна територія в проєкціях французьких інтелектуалів виступила глобальним пластом реформування досвідів і винайдення дієвих наступників давнім суб’єкт-суб’єктивним та суб’єкт-об’єктивним відношенням. Серед фахівців високої професійної обізнаності (Вацлав Гавел називав їх інтелектуалами, які вповні усвідомлюють свою “відповідальність” перед людством), що аналізували де-конструкцію просвітницько-модерністичної парадигми, відомим є прізвище французького політичного філософа Раймона Арона (1905–1983).

Категорія “свободи” як важлива ланка процесу суспільного семіозу стала центральною темою наукової (зокрема публіцистичної та есеїстичної) спадщини вченого. Крізь призму зіставлення соціологічних констант і модерної філософії права, економічних статистик і культурологічних спостережень, Р. Арон осмислював “ідеологічні джерела”, з яких формувалося тло новітніх світоглядних розумінь. Філософ не належав до кола засновників постмодерністського інтелектуального дискурсу, однак численна тематична бібліографія дозволяє назвати його політичним аналітиком прото-постмодернізму. Серед помітних монографій автора – “Есей про свободи” (*Essais sur les libertés*), написаний у 1963 році [2]. Ця розвідка присвячена аргументованому викладу тез про історичні й культурно-правові особливості взаємозв’язків політичних і економічних доктрин з потенційними можливостями індивідів здійснювати свої громадянські та приватні акти свободи [3].

Як соціальний філософ, Р. Арон віддавав перевагу ліберальній платформі осмислення свободи як “здатності до рефлексій та рішень”, спроможної утримати “єдність суспільного тіла” демократичного світу при всіх колізіях релятивної плюралізації в нашому “постідеологічному столітті”. У двох розділах есею “Свободи формальні та реальні” й “Політична свобода і технічне суспільство” автор поступово виокремив основні суперечливі відміни в розумінні свободи в кількох країнах північного Заходу (Франції, Англії, Сполучених Штатах Америки).

Згідно аналітичної дефініції свободи (за Ф. Оппенгаймом), жоден член спільноти не є абсолютно вільним, як і неможливо, аби особа цілковито позбавлялася волі. Необхідність досліджувати значення, властиві свободам, очевидна, як очевидно й те, що “істота свободи у властивому сенсі не полягає у виборчому праві чи відсутності примусу”. Свобод є багато і вони різні, зокрема “реальні” й “формальні”. На думку Р. Арона, якщо обрати тільки один критерій здійснення свободи у вільному сучасному суспільстві, то “дійшли би до парадоксу, згоджуючись на правомірний утиск в ім’я демократичної свободи, або визнаючи визволення за утиск” [2, с. 197]. Недаремно основне питання, сформульоване ним у вступі до есею, є наступним: “Чи в суспільстві, в якому буде щораз більше рівності, можна зберегти свободу? ... Чим стає або стане свобода в суспільстві, керованому динамікою господарського зросту та технічного поступу?” [2, с. 23–24].

Свобода в розумінні Р. Арона не буває ані єдиною, ані властивою “обраним” суспільствам. “Не існує цілості, яку можна було б назвати властивою свободою осіб або властивою свободою народів” [2, с. 182–183], а “вільне суспільство” залишається вільним, допоки існують “справи”, у яких особа є залежною тільки від себе, коли влада не буде належати до вузької групи керівників і ніхто не матиме тотальної свободи. Проте саме лібералізм залишається для нього символом вільної поведінки індивіда й поступального розвитку моделі громадянського суспільства, здатним до зовнішньо відкритих і внутрішніх видозмін. Нагадаємо, досягнення ліберальної програми за більше, ніж сто років її історичного й ідеологічного структурування зводилися до наступного: 1) політика – явище штучне й умовне; 2) лібералізм – не ідеологія, а стратегічний метод компромісу суспільних і культурних варіативностей; 3) основний ворог будь-яких форм суверенності – тоталітаризм і диктатура лівих; 4) права громадянина важливіші за повноваження, визначені для державної влади; 5) ідея національної єдності (націоналізм) не суперечить ідеї ліберального устрою; 6) приватна сфера (морально-етичні засади) – автономна справа кожного [4].

Р. Арон, як ліберал, визнає два головних права, що роблять суспільство вільним. Це право власності і право утворювати громадянські об’єднання (товариства). У межах такої політичної громадянської волі “кожен член суспільства позбавлений свободи для нечисленних дій (усіх, які забороняє право) і вільний до багатьох дій саме завдяки праву” [2, с. 182]. Зокрема, “сучасний ідеал становить свободу для всіх у цілому їх житті” [2, с. 131], але двояка натура проблеми, на думку дослідника, полягає у тому, що нарівні зі “свободою від” існує і “свобода до”, а саме: до участі громадянина за посередництвом своїх представників, “дбаючих інституцій” та особистих виборів (наприклад, шляхом голосування) у долі спільноти. Свобода “ліберальна” тому є “категоричною негацією” свободи в марксистському роз’ясненні.

Народи й нації, зокрема з колишнього Радянського Союзу, реально відвоювали право на самовизначення та ряд свобод (слова, пересування), але можуть мати відмінні від ліберального устрою успадковані духовні ідеали “вільного буття”. Дослідник, проте, переконаний, що “немає одного розуміння свободи на Сході, а

іншого – на Заході”, особливо якщо воно “замість виростати з історичних коренів народу, є імпортованим ззовні” [2, с. 111]. Принципова вимога для рівних учасників “справедливого” політично-правового дискурсу формулюється ним в не-утилітаристсько-примусовому, а радше ціннісно-ситуативному контексті: “Свобода – це не легалізація опозиції і багатопартійність. Це гармонія вартостей з дійсністю” [2, с. 96].

Очевидно, що “постмодернізація” культурного життя внесла свої корективи в соціально-філософські, філософсько-правові концепції укладання оптимальної формули “істинної” свободи. “В міру того, як зростає рівень життя щораз більшої частини народних мас, – писав Арон в “Есеї”, – і в міру того, як міжлюдські відносини, типові для промислового суспільства, замінюють відносини, проникнуті феодалним чи міщанським духом (у сенсі, який цьому терміну надавав Бальзак), у міру того, як універсалізм і самозреалізація замінюють партикуляризм та характерність (*qualité*), або ж також у міру того, як технічна й адміністративна раціональність заступає авторитет традиції, сім’ї або грошей, вкорінюються процедури виборчого й представницького суперництва, зникають смутки за старим устроєм та стихають революційні неспокої” [2, с. 72]. За Р. Ароном, історичну суперечку поміж прихильниками конкретних свобод і натхненниками єдиної свободи, “встановленої через знищення старого устрою”, варто розглядати згідно трьох умовних сенсів: а) зв’язок поняття “свободи” з поняттям “влади”; б) ототожнення “браку свободи” з “нездатністю” ефективної дії інституцій, що забезпечують законні права, обов’язки й вибори, і, відповідно, “свободи” – з їх “здатністю”, що виправдовує повагу до них, підтримку й добровільний послух громадян; в) зрівноваження значення свободи цілої спільноти й ваги персональної свободи в межах правових зв’язків.

Якщо розуміти свободу в значенні “здатності”, то, звичайно, сучасна людина має більше джерел для самозреалізації. Якщо ж до цього додати розуміння “свободи” в сенсі ідеологічно-політичному чи економічному, то воля особи повинна обов’язково співвідноситися з домінуючими впливами потреб, що рухають спільнотою. Виникає ризик, що вона буде “замкнutoю в сітці зобов’язань, стаючи в’язнем спільної раціональності”. Пригадаймо: класичний лібералізм розглядає “свободу” крізь призму економічних відносин; ще від Монтеня плекалася традиція зв’язку ідеологічних пріоритетів із зростанням добробуту; а далі – за Ароном: “В нашій епосі найкращою обороною і похвалою формальним свободам є переконання, в якому йдеться, що воно дається погодитись з господарчою ефективністю” [2, с. 75]. Тільки вільна економічно людина може вважатися такою, що диспонує свободою. Але чи дійсно привілей заможності є специфічним результатом саме західної спадщини, чи багате суспільство завдяки примату недоторканності власників-громадян та регулюючих законодавчих механізмів дійсно уникає міжособистісних та особистісно-інституціональних конфліктів, а чи ж є “тільки приємною оманною, або цілковитою містифікацією, що служить упривілейованим групам” [2, с. 184].

Р. Арон намагається уникнути фальшивого перебільшення, яке пов'язує свободу з кореляцією відносин між господарським розвитком і ліберально-демократичними інституціями. Він зауважує соціальну непевність життєвого горизонту індивідуальної свободи, базованої згідно правил ринку: "В сучасному суспільстві економічна діяльність охоплює обсяг, на якому більшість людей не є вільними ... Якщо за модель господарської діяльності визнаємо активність споживача, її засадничою рисою виявиться свобода, а, докладніше, свобода вибору" [2, с. 194]. Однак, продовжує він, якщо це здійснення вільного вибору обмежити "виробничою" сферою, то свобода належатиме не всім, а тільки виробникам. Небезпечно й недоцільно обмежувати теоретичне розуміння категорії свободи індивіда економічними орієнтирами. У такому випадку страждатиме приватність особи: включаючись у ритм економічних відносин, індивід здобуває ступінь матеріальної незалежності, але не ступінь повноцінної незалежності у своїх персональних виборах. Як власник акцій, прихильник ліберальної економіки цей громадянин стає членом спільноти й репрезентує її економічно. Така обмежена репрезентативність шкодить його індивідуальному автентичному самоздійсненню. "Працівник є вже тільки коліщатком у механізмі підприємництва або фігурантом в державному ритуалі, тому що вибір того чи іншого колективу не змінює застосовану політику і самі владці стають в'язнями схованих в тіні сил, про які мовчить конституція і які є тим грізніші для індивідів, а навіть для тих, кому виборці довірили владу" [2, с. 78].

Політична свобода допомагає особам "бути вільними" та ставати гідними "вільного буття", тобто "критичними і відповідальними громадянами – ані конформістами, ані бунтівниками" [2, с. 201]. Сучасна людина, про яку пише філософ, не є "новою" в марксистсько-ленінському розумінні, а такою, що створює інституції, "які будуть вільні щодо суспільства, шануючи його права і критикуючи недосконалість", і яка буде бажати права й отримувати його задля пошуків "правди й власного спасіння", навіть у поєдинку, тобто через визволення, вивільнення, боротьбу. "Немає революції без шибениць, немає національного визволення без революції, а, отже, немає національного визволення без шибениць" [2, с. 82].

Однозначно, міркує дослідник, що монопартійний (ідеократичний) устрій не є стабільним для здійснення свободи. Теперішній "конституційно-плюралістичний" лад європейські нації собі вибороли, тому він – демократичний і громадянський. Алексіс де Токвіль, один з "позитивних героїв" у філософсько-політичних уподобаннях Р. Арона, ототожнював правдиву свободу передовсім з визнанням дійсних своїх меж (тобто площин активації вільних дій) та з обов'язковим існуванням інституцій, які захищають свободи членів однієї спільноти й забезпечують внутрішнє порозуміння між "партикулярними" ініціативами та волездійсненнями. Р. Арон називає це дискурсом, який "відчувається не як примус, а як сама свобода" [2, с. 185]. Він проголошує основне мотто своїх розмірковувань: "Визнаймо, що критерій, на які погоджуються всі учасники сучасної ідеологічної суперечки, голосить наступне: суспільство залишає тим більше сво-

боди своїм членам, чим меншим є ризик, що не буде кари за вчинки, які не вважали спірними з правом або які фактично не були заборонені” [2, с. 191].

Та чи не перетворюється з часом ліберальний спосіб політикування й розвитку культурного середовища на славно (сумно?)звісне пост-дискурсування, заманіфестоване в наступному десятилітті ще одним французьким філософом Ж.-Ф. Ліотаром? Адже передумовами постмодерністської поліфункціональної свободи стали “традиційні критерії”, закладені ліберально-демократичним устроєм, – обмеження влади владців та недоторканність і незалежність індивіда. Крім того, ліберальні пріоритети (автономізація приватної сфери від політики, послаблення політичної вагомості мета-оповідей (*grand-records*), заміна етики вкорінених традицій на глобальну толерантність) стали зародком поступової кризи й навіть деструкції духовних значень людського буття. Довільність та неперебірливість творення й провадження дискурсів спостерігаємо й у соціальному просторі: риси постмодерністського мистецтва (колажування, мульти-візуальність, пара-експерименталізм тощо) стають притаманними повсякденному світогляду. Легковажність виховним значенням інституцій та сімейним вогнищем породило масовий кіч у смаках середнього класу, вульгаризувало медіальний простір. Молоде покоління змушене вибирати в умовах, коли його свідомість майже не тримає тяглою зв’язку з історичним пластом (етнічним, родинним), керуючись плінними, короткими стимулами-згадками про “автентіку” й дещо неперебірливою гендерною ідентифікацією. Такий вибір полі-варіантів, з одного боку, є виявом зростаючої гуманістичної толерантності до співжиття величезного конгломерату вподобань, а з іншого – створює пресинг-тест, у ситі якого не кожен зможе залишитись неповторною особистістю. Найчастіше свобода починає асоціюватися з невтручанням і лінивством, заміною субтельності на перверзійність, етики – на байдужість, правдивих емоцій – на віртуально замасковану десперацію. “Ліберальні чесноти” сублімують природний потенціал людини, перетворюючи її в тотальну посередність – “семпл” (за Ж. Дельозом) [5]. Тільки мізерний відсоток індивідів здатен збалансувати й розвинути позитивне навантаження, що несе сучасна свобода. Вивільнення суб’єкта є подвигом на тлі дискурсивних станів-пасток, які заміняють стан правди й прагнення істини привабливим, але порожнім сурогатом. Тому постмодерністська свобода в суспільстві з ліберальними домінантами в деяких її критичних дослідників асоціюється з ентропією, анти-людськістю, анти-життям.

Але повернімося до прозірливості соціального філософа Р. Арона: попри глибокий політично-культурологічний аналіз сучасних йому змін та вірних прогнозувань розвитку їх імовірних форм у майбутньому, він уникає песимізму. Незважаючи на різку, почасти справедливую критику “репресивної” постмодерної реальності, політику “подвійних стандартів” та надмір політкоректності, стратегічна орієнтація на свободу як парадигму європейської цивілізації себе виправдовує. Адже бурхливий розвиток європейської історії та постмодерністська “ситуація” дозволили вести мову про усталення нової, іншої фази комунікативного порозуміння індивіда з індивідом, особи з спільнотою, громадянина з державою [6].

В “Есеї...” Р. Арон не ідеалізує “ліберальні” передумови свободи: “словами інших, вона є і карикатурою автентичної свободи”. Сучасність уже не пропонує “віри, яка долає гори” й уряд, “опертий на загальні вибори і багатопартійність”, не виявляє якихось особливих цнот. Однак цей період “кінця ідеологій” і “конформізму сучасного західного оптимізму” не свідчить про збайдужіння суспільства й окремої особи до ціннісних характеристик проблеми свободи. Р. Арон стверджує: “Свобода, а радше свобода в нейтральному та аналітичному сенсі ... не є вартістю остаточною... Коли однак від аналізу соціологічного перейдемо до філософської рефлексії, виявиться, що свободи політично-суспільні не є найвищою метою або найвищою вартістю, а джерелом, необхідним для здійснення вищих вартостей” [2, с. 200].

“Конфлікт ідей і темпераментів” у розвинутих промислово-інформаційних краях інтенціонує в бік підвищення рівня самоусвідомлення, впливає на громадянські ініціативи пострадянських держав. Ідеї лібералізму покликані регулювати співіснування множинних публічних репрезентативностей у правовому й культурному контекстах, уникаючи як космополітичних зрівнялівок, так і пасток неоконуністичних утопій. Сенс свободи, отже, не в існуванні достатньої кількості інституцій, чи безконфліктному співвідношенні повноважень влади, можливостей спільноти та волевиявлення індивідів, чи у завжди очікувано-напруженому, “екстремістському” стані готовності оборони волі. “Інтелектуальні свободи та демократичні процедури становлять забезпечення щодо Влади та арбітральності, але дають також і, може, передовсім шанс на те, аби люди ставили мудрішими, більш розумними і більш моральними” [2, с. 198].

Політична філософія Раймона Арона стала невід’ємною часткою історії сучасної європейської гуманітарної думки. Вона чинить вплив на інтелектуальні прогнози розвитку “Нової Європи” і на теоретичному рівні, і як прикладний довідник передуючих їй досвідів. Інтерпретація дослідницьких переконань і припущень цього вченого виходить поза межі політологічного й соціологічного аналізу та вникає в культурно-історичні й семіотичні аспекти сучасних проявів свободи. Проведений аналіз “Есею про свободи” свідчить про міждисциплінарну виправданість спроб дослідження явища постмодернізму поза вузько-“постмодерністським” ракурсом. Постмодерністська “свобода” таким чином починає функціонувати як закономірна фаза розвитку дискурсу ліберальних ідей та знаків, а постмодерністське “вивільнення” – як одне з потенційних супровідних плюралістичних аспектів демократизації громадянського простору.

1. *Habermas, Rorty, Kolaęowski*. Stan filozofii wspolczesnej / Pod red. J. Niznika. Warszawa, 1996.
2. *Raymond Aron*. Esej o wolnoscjach. Warszawa, 1997.
3. *Арон Р.* Мир і війна між націями. К., 1999 (див.: <http://www.demlib.org>).
4. Енциклопедія політичної думки / За ред. Д. Міллера. Пер. з англ. К., 2000. С. 101–107; 203–208.

5. Дельоз Ж. Суспільство контролю. Post scriptum // Література Плюс. 1999. № 14. С. 6–7.
6. Malis Ch. Raymond Aron et le concept de puissance (див.: [www. stratisc. org](http://www.stratisc.org)).

**THE ASPECTS OF POSTMODERNISTIC FREEDOM
IN THE LIBERAL PHILOSOPHY OF R. ARON
(ON THE EXAMPLE OF THE “ESSAY ON FREEDOM”)**

Oresta Losyk

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The author has analysed the social-philosophical conception of public and private features of freedom within the social discourses of nowadays in the present article. Such a conception was stated by French intellectual-liberal philosopher R. Aron in his "Essay on Freedom". Liberalism has influenced the specificity of a theoretical ideologemes of the modern philosophy of right and has been practically embodied in political and economical, cultural and inner moral domains of activities of democratic communities. The ideological legal principles of liberal freedom became the sources to comprehension of the newest "radicalised" social features, particularly, the discourse of postmodernism.

Key words: liberalism, liberal freedom, postmodernistic freedom.

*Стаття надійшла до редколегії 11. 05. 2003
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 141. 30 (091) (44) "19" (092) Марітен

ДЕМОКРАТІЯ ЧИ ЛІБЕРАЛЬНА ПЕРМІСИВНІСТЬ? АНАЛІЗ СУСПІЛЬНИХ ІДЕЙ Ж. МАРІТЕНА

Оксана Маліновська

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

З'ясовано сутність феномена "пермисивність", притаманного сучасній цивілізації, та його принципову несумісність із концепцією "нової демократії" Ж. Марітена на засадах інтегрального гуманізму. Проаналізовано персоналістські основи творення християнської демократії. Показано вплив практичного втілення томізму на становлення пріоритету духовно-моральних цінностей як вектора досягнення загального блага.

Ключові слова: пермисивність, свобода, демократія, інтегральний гуманізм.

В Україні соціально-філософська проблематика у творчості Ж. Марітена (1882–1973) не досліджувалася, хоча персоналістська концепція інтегрального гуманізму французького мислителя є вельми актуальною для держави в часі розбудови християнської демократії та становлення громадянського суспільства. Будучи однією зі 172 країн, з якими Святий Престол має зносини за посередництвом нунціїв, Україна входить до храму, офіційною доктриною якого є томізм (філософсько-теологічне вчення св. Томи Аквінського), що йому Ж. Марітен інтегрально слідував. При з'ясуванні історичних реалій цілком імовірним може виявитися той факт, що соціальне вчення Ж. Марітена мало безпосередній вплив і на осмислення суспільно-політичних процесів у радянській на той час Україні. Це могло здійснюватись через таких сподвижників української церковної єдності, як А. Шептицький та Й. Сліпий, що, ведучи боротьбу із "пан-нівелюючим" тоталітаризмом, співпрацювали з Ватиканом, зокрема, з Папою Йоаном ХХІІІ – прибічником ідей Ж. Марітена. Тому дослідження інтелектуальної спадщини Ж. Марітена, його поглядів на історію політичних режимів є для сьогодення тим об'єктивним намаганням слідувати істині, що може виявити не одну фальсифікацію в українській (і світовій) історії, яку продовжують творити сучасність та лженаукові системи. І таким чином уникнути помилок, яких припустилися в минулому через духовне засліплення, що й надалі застається неспростовною загрозою, зважаючи на однобоке трактування загального блага (як достатку, гіпертрофованого матеріального добробуту) і знецінення таїнства людської особистості через прогрес та глобалізаційні процеси в ХХІ столітті. Соціально-філософська проблематика у творчості французького католицького мислителя й надалі залишається гостро актуальною, оскільки незмінною застається основна причина непорозумінь: одні приймають науку Христа, інші – ні.

Цього питання у своїх публікаціях побіжно торкалися с. С. Аверінцев [1], А. Барс [8], Н. А. Бердяєв [2], Б. Л. Губман [3,4], Ж. Дожа [9], К. М. Долгов [5], Е. Жільсон, І. С. Захара, П. де Лоб'є [6], Ю. Майка [7], Р. Цяпало. Зважаючи на таку коментаторську літературу, наша розвідка головно ґрунтуватиметься на аналізі оригінальних франкомовних джерел пера самого томіста, що містять суспільну проблематику [10; 11; 12].

Підвалини соціально-філософської концепції Ж. Марітена, безсумнівно, слід шукати в персоналізмі св. Томи Аквінського, а самі погляди французького мислителя – розглядати в контексті аналізу праць християнських філософів і теологів (у тому числі й папських енциклік), що сприяли томістському відродженню кінця ХІХ століття; не можна оминати ще й представників інших філософських течій, чії ідеї Ж. Марітен спростовував (критика картезіанства, кантіанства, берґсонізму, марксизму etc.). Зазначмо, що в Католицькій Церкві Європи ідеї соціального християнства розвивалися здавна, а 1891 року одержали й офіційне визнання у відомій енцикліці Папи Лева ХІІІ *Reverentiarum*. Так поступово склалося розвинуте соціальне вчення Католицької Церкви. Сьогодні воно пропонує християнські відповіді на всі запитання, у тому числі міжрелігійні, культурні й соціально-економічні. Релігія, таким чином, може спонукати людей не лише до особистісної добродіятності, а й до чесної праці, до покращення політичних та економічних систем, до благочинності й доброзичливого діалогу з усіма людьми доброї волі.

Своєю творчістю Ж. Марітен долучився до томістського ренесансу, історична значимість якого полягає в тому, що представляє тривалу й прогресивну співпрацю Церкви й мирянського християнства, засновану на загальних принципах і живій традиції. Засадничо його ініціатором був Папа Лев ХІІІ (1878–1903), а одним із перших видатних зодчих – Кардинал Дезіре Мерсьє. Такі теологи, як Зіґліара, дель Прадо, Білло, Гардейль, Гаріґу-Лагранж, Шарль Журне, долучились до відродження вчення св. Томи як філософа й поета; цей рух викликав також жвавий інтерес у некатолицьких колах та університетських центрах, зокрема в Англії й Америці. Відомо, що в останній повернення метафізики, значимість якої для прийдешньої культури, на думку Ж. Марітена, визначальна, відбувалося під егідою св. Томи Аквінського зокрема завдяки творчості д-ра Феллана та Етьєна Жільсона (з Інституту медієвістики в Торонто), а також Мортімера Адлера й багатьох інших філософів.

Наприкінці ХІХ століття суперечки між католиками-лібералами й прибічниками “соціального католицизму”, усе відчутніші розходження в розв’язанні практичних проблем, які турбували Ватикан, вимагали вироблення чіткої позиції з низки конкретних питань. Праці Фрібурзької унії* (1884) полегшили це завдання. І як зазначає Ю. Майка, “фактором, що відіграв визначальну роль у зміні підходу Апостольської Столиці до соціальних проблем, став особистий виступ з питань

* Її засідання відбувалися в католицькому університеті в м. Фрібурзі (Швейцарія); дані напрацювання послужили основою для розробки енцикліки “*Reverentiarum*” (1891).

соціальної політики самого Папи, яким у 1878 р. став Вінченцо Джоакіно Печчі (1810–1903)” [7, с. 291].

Розуміючи, що між Церквою і сучасним світом прірву долати стає дедалі важче, Лев XIII висунув гасло “*assomodata renovatio*” [7, с. 292] – пристосування християнства до нових умов. Намагаючись привести католиків до згоди й взаємопорозуміння та вказати їм орієнтири їхньої діяльності, Папа видав цілу серію енциклік**, у яких упорядкував християнську позицію не лише в царині філософії та богослів’я, а й суспільно-політичного життя.

В історії сучасної християнської філософії (для Ж. Марітена – у площині визначення векторів діяльності), доленосною стала енцикліка Лева XIII *Aeterni patris* (1879), у якій систематизовано погляди св. Томи Аквінського, а томізм офіційно визнано основою католицького світогляду. Таким чином розв’язано давню суперечку між католиками – прибічниками августиніанства й томізму. Відтак офіційна католицька доктрина ставила інтелектуалізм Томи понад волюнтаризм Августина.

Борючись із посереднім інтелектуальним рівнем на семінарах*** та заохочуючи до вивчення творів св. Томи, Папа з допомогою Ангельського Доктора сподівався подолати політичне й соціальне зло свого часу****. Заклик було підтри-

** У “*Diuturnum illud*” (1881) папа Лев XIII аналізує актуальне питання походження державної влади. Не поділяючи ні теорії суспільного договору, ані поглядів реформаторів і цілковито відкидаючи ідеї “комунізму, соціалізму і нігілізму”, він зостається на позиції визнання походження влади від Бога. Енцикліка “*Immortale Dei*” (1885) присвячена християнському способу державного устрою; у ній спростовується теза про абсолютну рівність людей, критикується теорія суверенності народу, правовий та політичний позитивізм, ідея відділення Церкви від держави, засуджуються факти переслідування релігії й Церкви. Слід підкреслити, що в ній папа закликає католиків не відсторонюватися від політичної діяльності (йому вторить і Ж. Марітен). У “*Libertas*” (1888) викладено християнську концепцію свободи, яку протиставлено ліберальній концепції, оскільки релігійну свободу не слід сплутувати з релігійним лібералізмом, як і толерантність – ототожнювати з релятивізмом у питаннях істини й релігійних переконань. “*Sapientiae Christianae*” (1890) уточнює обов’язки християнина-громадянина. Для розвитку католицького соціального вчення, найважливіше значення мала енцикліка “*Regum novarum*” (1891). І, нарешті, – “*Graves de communi*” (1901) – присвячена проблемі християнської демократії, основним принципом якої повинна бути турбота про благо людей [7, с. 293-299].

*** Досі християнська філософія зводилася до сентименталізму в школі Руссо й Шатобріана, тож не могла гідно відповісти на запитання, що їх ставили розквіт модерних філософій та НТР, зостаючись ізольованою від актуальності.

**** Мова йде про три явища. Перше: коли природничі науки наприкінці XIX ст. чітко відповіли на запитання щодо способу існування світу; матеріалістична філософія використала ці досягнення, сформулювавши образ світу як самоіснуюче буття без Бога, яке слідує внутрішнім законам. Завданням томізму було протистояти атеїстичному натуралізму й раціоналізму, для чого й знадобилася нова інтерпретація томістських доказів існування Бога та нероздільності природного й надприродного одкровення. Друге: лібералізм (початки якого коріняться у філософії Канта) у всіх його проявах – від індивідуального до суспільного. Папа вказує, що тільки послух Богові робить людину вільною, тоді як у ліберальних доктринах мова йде про свободу без влади, а безбожна держава по суті є диктатурою й тиранією. І третє – це суспільно-політичні питання, пов’язані з капіталізмом, зокрема й проблема майнової нерівності. Папа рішуче відки-

мано, і неотомізм як філософська школа, що інтегрувала елементи феноменології й екзистенціалізму (розгалужуючись на три напрями: консервативний, асимілюючий та екзистенціальний), поширився у Франції (А. Сертійанж, І. Конгар), Бельгії (А. Дондейн, Л. де Рейменер, Ф. ван Стенберген), Німеччині (В. Бруггер, А. Демпф, І. Лоц, М. Грабман, І. де Фріз, К. Ранер), Польщі (К. Войтила), Італії (У. Падовані, Ф. Ольджаті, К. Фабро), Іспанії, США (Р. Хатчінз, М. Адлер) та країнах Латинської Америки.

Тож осмислюючи суспільні явища, Ж. Марітен спирається передусім на томістське вчення, у руслі якого з'ясовує причини, а відтак і можливість вирішення злободенних проблем. Так, французький мислитель констатує поширення у ХХ столітті феномена, котрий с. С. Аверінцев у словнику "Софія – Логос" влучно окреслює поняттям "пермісивної цивілізації" [1, с. 288]. Це – плід нігілізму, атеїзму, пропагуючий ліберальну вседозволеність, яка нерідко сплутується з ідеєю демократичної свободи, що в свою чергу нівелює духовно-моральні цінності. Якщо перефразувати давнє прислів'я – "роби, що хочеш, але пам'ятай про наслідки" – на гасло сучасної доби, то цілковиту слухність матиме: "роби, що хочеш, і тобі за це нічого не буде". Повна безкарність і спростування наявності будь-якого сумління. Для сучасної людини Бог не тільки помер, а й забрав із собою в домовину єдиний орієнтир її життя – совість. Повіривши в це, одразу стало немовби легше дихати, людина узаконила наслідки сексуальної революції, на гуманних (не будь-яких інших) засадах узяла на себе право розпоряджатися не тільки власним, а й чужим, ще ненародженим життям... І це під благовидним прикриттям ідеалами так званої демократії, що начебто пропагує свободу совісті й свободу волі. Однак про яку свободу може йтися взагалі, коли усувається чи пак спотворюється саме поняття совісті, волі, добра?

Причини такого явища, на думку Ж. Марітена, коріняться в антропоцентризмі, за який несе відповідальність головно дух епохи Ренесансу. "Часто зазначалося, що розвиток буржуазного лібералізму, який прагне все обґрунтувати, виходячи з індивіда, котрий сприймається, як маленьке божество, з його вибору, абсолютної свободи власності, комерції і життєвих благ, неминуче завершується етатизмом... Комунізм може розглядатися як реакція на цей індивідуалізм; він претендує на абсолютне звільнення людини, яка стає Богом історії; та в дійсності це звільнення... було б звільненням для колективної людини, а не для особистості, і суспільство як економічна спільнота поневолило б усе життя особистостей, оскільки... те, що робиться заради звільнення колективної людини, обертається поневоленням людських особистостей. Щодо антикомуністичних та антиіндивідуалістичних реакцій тоталітарного чи диктаторського штибу, то вони мають тенденцію повністю вмонтовувати людину в соціальне ціле, де лише одна-єдина особа керівника може насолоджуватися привілеями особистості, і робиться це не заради соціальної спіль-

дас як комунізм, який пропонує лише перенести форми власності з людини на державу, так і капіталізм, що зводить людину до статусу речі, раба. У цьому питанні томізм також покликаний допомогти Церкві розробити власну соціальну концепцію, яка б не зводилася до апологетики соціалізму чи капіталізму [12, с. 121–122].

ноти чи свободи колективної людини, а саме заради суверенної санованості Держави, Держави хижацького типу, чи в ім'я рас і крові" [11, с. 11–12].

Перед лицем буржуазного лібералізму, комунізму й тоталітарного етатизму Ж. Марітен не перестає наголошувати на необхідності нового рішення (персоналістського й суспільного), яке бачить у людській спільноті організацію свободи. Таким чином приходимо до концепції демократії, тобто спільноти вільних людей, яку можна назвати "плюралістичною, оскільки вона вимагає від міста органічних свобод різним духовним об'єднанням і соціальним утворенням, зібраним у ньому, відштовхуючись від базисної спільноти – сім'ї" [10, с. 12].

Ця персоналістська демократія передбачає, що "кожен покликаний в силу загальної гідності людської природи брати активну участь у політичному житті, а носії авторитету, який виступає живою функцією суспільства і втілює реальне управлінське право, повинні вільно призначатися народом. Ось чому у всезагальному виборчому праві міститься перший із практичних кроків, за допомогою яких демократичне суспільство набуває самосвідомості і від чого воно ніколи не повинне відрікатися... Братерство в місті вимагає, аби найвища й найблагородніша чеснота, ця любов, до якої Євангеліє закликала наш невдячний рід, перейшла на рівень політичного життя. Персоналістська демократія, правду кажучи, не може бути представлена поза надбудовою, яку природа й люди, що живуть у часовій цивілізації, отримують на певному етапі від енергій християнської закваски" [10, с. 2–13].

На думку Ж. Марітена, ніщо так не суперечить демократії, як фашистський тоталітаризм – соціал-націоналістичний і націонал-соціалістичний, – коли капіталізм "долається" лише загостренням ним самим породжених хвороб [10, с. 13]. Тому засоби досягнення цілей повинні відповідати самій меті. Так, для здійснення соціального християнського ладу потрібні християнські засоби, тобто справжні справедливі, а якщо необхідно, то й жорсткі, але керовані істинним духом любові. Такий дух властивий ученню св. Томи Аквінського, на яке Ж. Марітен і спирається в розбудові концепції нової демократії.

Отже, відштовхуючись від томістського розуміння особистості, католицький мислитель приходять до визначення основ і принципів соціально-філософського напрямку, який називає інтегральним гуманізмом, або персоналізмом. Філософ розрізняє три етапи в розвитку гуманізму: середньовічний гуманізм із його теоцентричним і сакральним характером; раціоналістичний гуманізм, позбавлений будь-яких елементів духовності; і, нарешті, інтегральний гуманізм, який високо ставить усі людські й громадські цінності, хоча й визнає необхідність підлеглості громадських цілей – як земних і минучих – меті духовній, вищій і вічній. Цю істинну людяну концепцію і подає нам традиція "вічної філософії" – *philosophia perennis* – як синтез античних і християнських основ, принципи якої сформулював св. Тома Аквінський. Услід за Арістотелем Аквінат підкреслює, що політика й економіка належать не до природничих наук, а складають частину етики – науки про людські вчинки. "Її мета, – узагальнює томіст Ж. Марітен, – чесне, добропорядне людське життя тут, на землі: уклад життя, достойний людини і того,

що є головним у ній, тобто духа. Політичні й економічні закони не є законами природи в чистому вигляді, як закони механіки чи хімії, це закони людської діяльності, яка доповнює їх моральними цінностями. Справедливість, людяність, щира любов до ближнього складають суттєву частину самої структури політичної й економічної дійсності. Пригнічення бідних і багатство як самодостатня мета не лише заборонені в особистій моральності, а й *економічно невігідні*, оскільки скеровані проти кінцевої мети самої економіки, а її кінцева мета *гуманна*" [11, с. 3].

Щодо дихотомії "природа – культура", то розлам між природничими й гуманітарними знаннями долається в томістському-таки трактуванні сенсу культури. Так, на думку Ж. Марітена (у чийй концепції поняття культури й цивілізації – то-тожні), культура не суперечить природі, будучи повнотою її вияву. Як приклад – томістська теза про те, що людина є особою і водночас уповні нею ще не є. Відтак культура постає плодом актуалізації потенціалу людини (талантів, закладених у ній, які належить розвинути), яка, долаючи траєкторію від "тварини розумної" до вірного слуги, що використовує й примножує ввірені йому таланти, входить у радість свого Пана.

На цій підставі ми поділяємо позицію Ж. Марітена, згідно з якою кожна держава, кожна політична спільнота засадничо повинні бути персоналістськими, а отже, визнавати автономію особистості й полегшувати її розвиток шляхом соціалізації, тобто шляхом входження в різного роду спільноти. Подібне включення особи в суспільне життя має відбуватися свідомо й добровільно. Звідси випливає: будь-яка політична спільнота є спільнотою людей вільних, оскільки свободою волі людина наділена від народження. І, як показує досвід, тільки вибір добра робить людину по-справжньому вільною; натомість зло уярмлює. При цьому критерій їх розпізнавання не ґрунтується на такій хисткій основі, як людина на її свавільних антропоцентричних принципах самовгоджання, – цей критерій визначений Творцем, з чиеї волі все постало. З урахуванням пріоритету духовно-моральних цінностей і побудована концепція нової демократії Ж. Марітена.

-
1. *Аверинцев С.* София – Логос. Словарь. К., 2001.
 2. *Бердяевъ Н.* Неотомизмъ // Путь. Париж. 1925. № 1. С. 135–176.
 3. *Губман Б.* Символ веры Жака Маритена // Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 172–192.
 4. *Губман Б.* Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М., 1991.
 5. *Долгов К.* Диалектика и схоластика: Критический анализ философии неотомизма. М., 1983.
 6. *Лобье П. де.* Социальная доктрина Католической Церкви. Опыт воплощения христианского идеала. Брюссель, 1989.
 7. *Майка Ю.* Социальное учение Католической Церкви. Опыт исторического анализа. Рим; Люблин, 1994.
 8. *Bars H.* La politique selon Jacques Maritain. Paris, 1961.

9. *Daujat J.* Maritain un maître pour notre temps. Paris, 1980.
10. *Maritain J.* Christianisme et démocratie. Paris, 1945.
11. *Maritain J.* La personne et le bien commun. Paris, 1947.
12. *Maritain J.* L'Homme et l'Etat. Paris, 1953.

**DEMOCRACY OR LIBERAL PERMISSIVENESS?
ANALYSIS OF J. MARITAIN'S SOCIAL IDEAS**

Oksana Malinovs'ka

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

The author clears up the essence of phenomenon of "permissiveness", inherent to the modern civilization and its principal incompatibility with the concept of "new democracy" by J. Maritain on the basis of the integral humanism in the article. The personality basis of creating the Christian democracy is analysed. The author shows the influence of the practical application of Thomism on the foundation of spiritual and moral values in reaching of the universal well-being.

Key words: permissiveness, freedom, democracy, integral humanism.

*Стаття надійшла до редколегії 30. 04. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК [141.7+168]:62

ПРОБЛЕМИ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У СУЧАСНОМУ ТЕХНОГЕННОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Людмила Остапчук

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

Розглянуто глобалізацію як визначальну характеристику сучасного світу. Розкрито її природу та об'єктивний характер. Доведено, що в розв'язанні глобальних проблем важливо керуватись морально-етичними принципами.

Ключові слова: глобалізація, наука, техніка, людина.

Однією з актуальних характеристик сучасного техногенного світу є розвиток процесів глобалізації. Необхідність наукового пізнання цих процесів диктується перш за все реальним ходом розвитку, результатом якого слід вважати не тільки прогрес та позитивні досягнення, але й досить відчутні негативи.

Етимологічне походження слова "глобалізація" пов'язане з французьким Global (загальний, всесвітній) та латинським Globus (куля). Щодо визначення поняття "глобалізація", в сучасній науковій літературі намітилося чотири основних підходи [1, с. 215]. У першому вона постає як процес зміцнення зв'язків між найвіддаленішими куточками планети. Другий визначає її як процес поширення по всій планеті єдиних, спільних для всього людства технологій, культури, ідей, ціннісних орієнтацій, способу життя та поведінки. З позицій третього підходу, глобалізацію тлумачать як виникнення спільних для світового співтовариства проблем (економічних, політичних, військових). І, зрештою, четвертий означає її як процес зростання вселюдських інтересів у всіх сферах людського буття, породжуваних поглибленням взаємозв'язків і взаємозалежності країн і народів. Отож, як бачимо глобалізація асоціюється перш за все з такими ключовими словами як "спільне", "взаємопов'язане", "взаємозалежне". Це дає можливість характеризувати її як загальноцивілізаційний процес.

Уперше у традиційному для нашого часу значенні термін "глобалізація" було вжито Т. Левіттом у 1983 році. Він підкреслив цим словом соціально-економічний бік проблеми – появу феномена злиття ринків окремих продуктів, які виробляють великі багатонаціональні корпорації. Уже нині викристалізуються деякі нові тенденції у розумінні природи розвитку цього явища:

1) процес глобалізації – це передусім тенденція до гомогенізації світу, життя за єдиним принципом, прихильність до єдиних цінностей, дотримання єдиних норм і звичаїв поведінки;

2) глобалізація постає нині як процес визнання зростаючої взаємозалежності, головним наслідком якого є підрив, руйнування наднаціонального, державного

суверенітету під натиском дій нових акторів усепланетарної сцени: глобальних фірм, релігійних угруповань, транснаціональних компаній;

3) глобалізація виявляє себе як сукупність процесів та структур, що співвідносяться з явищами взаємозалежності, взаємопроникнення та взаємообумовленості в планетарних рамках, результатом чого є формування цінностей буття людства.

Фактично глобальний характер сучасного суспільства, на думку фахівців, сформований декількома визначальними тенденціями: високими темпами розвитку техніки, переростанням нею рамок власне засобу, перетворенням її в автономну малоконтрольовану соціальну сферу; масовим характером сучасного виробництва; систематизацією різноспрямованих контактів різноманітних культур, яка підриває цивілізаційну ідентичність останніх; прискореним розвитком засобів масової комунікації, завдяки чому долаються просторово-часові обмеження і т. д.

З'ясовуючи причини розвитку явища глобалізації, варто зауважити, що людство є його свідком та учасником уже віддавна. Світовий масштаб двох воєн у ХХ столітті, міжнародні політичні блоки й пакти, транснаціональні монополії й спільні ринки, міжнародні недержавні організації й молодіжні та жіночі рухи, транснаціональні ЗМІ та Інтернет, екуменічний рух – багато з цих явищ стали для нас уже звичними, без деяких уже й не уявляємо свого життя. Втім більшість дослідників вважають, що треба розрізняти т. зв. “пізню”, або новітню глобалізацію (часом точкою відліку називають 60-ті роки ХХ століття), в якій процеси набули значного прискорення й інтенсифікації. Так, характеризуючи сучасність, С. Гантінгтон у своїх працях пише про те, що в сучасному світі розгортається “великий процес модернізації з її дев’ятьма ознаками: радикальністю, комплексністю, системністю, глобальністю, тривалістю, стадійністю, наданням світові певної однорідності, незворотністю, прогресивністю” [2, с. 302].

Особливо швидких обертів процеси глобалізації набули за останні два десятиріччя. Учені пов’язують це із двома головними причинами. Першою, і безперечно, визначальною серед них, є бурхливий розвиток науки й техніки, у результаті чого техногенна цивілізація перейшла до наступної – постіндустріальної стадії свого розвитку з її постмодерним інформаційним суспільством. Головний фактор розвитку такого суспільства – виробництво та використання науково-технічної та іншої інформації. “Я наголошую на тому, – пише Д. Белл, – що інформація й теоретичне знання є стратегічними ресурсами постіндустріального суспільства... Вони постають поворотними пунктами сучасної історії...” [3, с. 342]. Інформативна технічна революція, що відбувається завдяки розвитку комп’ютерних технологій та створенню всесвітньої комунікативної мережі Internet, фактично “породила” об’єктивні процеси сучасного етапу глобалізації.

Другою, не менш вагомою, причиною швидкого поширення явища глобалізації є подолання біполярного протистояння світової комуністичної та капіталістичної систем і закінчення холодної війни. Після розпаду СРСР послабилася закритість колишніх соціалістичних країн, що дало можливість розвинутися глобалізаційним процесам далі на схід. Поширення цих процесів знаходить нині свій

вияв у звичайному розповсюдженні джинсів, комп'ютерів, мобільних телефонів, тамагочі тощо, оскільки всі доходять негласного консенсусу стосовно цих речей.

У дослідженнях розвитку глобалізаційних процесів виділяються як позитивні, так і негативні їх ознаки. До найбільш загальних позитивних ознак глобалізації відносять, зокрема, нарощення потенціалу економічного зростання, поширення технологій, щораз більший доступ до інформації та демократичних інституцій, стрімке зростання рівня й культури співпраці й співвідповідальності. Негативними ознаками глобалізації, на думку вчених, є щораз менша залежність потоків капіталу від контролю з боку національних урядів, знецінення універсальної цінності інституту національної держави й поступова втрата нею свого суверенітету, зародження явища гіперконкуренції, поглиблення прірви між багатими й бідними державами, глобалізація масової культури й занепад культурних ідентичностей, технократизм і знецінення антропогенного фактору. Усі ці явища, як не парадоксально, співіснують одночасно, а це призводить до того, що оцінити багатогранний процес глобалізації однозначно практично неможливо. І, оскільки глобалізація торкається практично всіх сфер життєдіяльності людини, доцільною в даному контексті виступає наступна позиція – досягнення адекватних дослідницьких інтерпретацій забезпечить лише міждисциплінарний підхід у вивченні природи та перспектив розвитку цього об'єктивного процесу.

Окрім ознак, необхідно зупинитися й на свого роду реакціях, викликаних глобальною екстенсифікацією. Серед них виділяють три види: гіперглобалістичну, скептичну й трансформістську. До першого виду реагування відносять тих, кого заворожують економічні й технологічні перспективи, які відкриває глобалізація; ці люди з оптимізмом бачать у майбутньому один світовий ринок, одну глобальну культуру, одне суспільство, кероване глобальними структурами. До другого, відповідно, можна зарахувати тих людей, які у творенні такого моносвіту вбачають реалізацію програми апокаліпсису, появу глобальної диктатури, нівеляцію національних і культурних особливостей, неминуче зіткнення цивілізацій. Третю групу складають ті, хто визнає однозначний і суперечливий характер глобалізації, а відтак не поспішають бути пророками щодо її наслідків [1, с. 92–93].

Ураховуючи різні види реакцій, варто зауважити, що реактивний спосіб реагування на кшталт вимоги “Заборонити глобалізацію!”, трощення механізмів і техніки, мабуть, є недоцільним за сучасних умов. Людство повинно віднайти конструктивне рішення. Один з прикладів такого конструктивного реагування – формула Іоанна Павла II, який закликав до солідарності, до об'єднання в позитивному сенсі.

У пошуках конструктивних рішень зусилля повинні спрямовуватись перш за все на розв'язання ряду глобальних проблем, що істотно змінили життєвий контекст людського існування. Одна з цих проблем – екологічна. Інтенсивне освоєння людством за допомогою науки й техніки оточуючого середовища, призвело до втрати однієї з базових світоглядних дихотомій – дихотомії природи й культури. Природа все більше перетворюється сьогодні в один із елементів культури, тому для підтримки її існування необхідні безперервні зусилля з боку останньої. Вклю-

чення “природи” як блага в процес соціального обміну розвиває “природну” межу людини як суб’єкта. З іншого боку, виникає загроза зникнення тих цінностей цивілізації, що сприймаються як базові, “органічні”. Усе це зумовлює необхідність становлення й впровадження принципів біоетики та “екології культури”.

Невід’ємною ознакою процесу глобалізації все очевидніше виступає тенденція до гомогенізації, одноманітності світу. Ще на початку 30-х років ХХ століття культурно-цивілізаційну гомогенізацію людства дійсно геніально передбачив Карл Ясперс. У праці “Духовна ситуація часу” (1931) він писав: “Об’єднання людей земної кулі спричинилося до процесу нівелювання, який ми розглядаємо з жахом. Всезагальним сьогодні завжди стає поверхове, нікчемне і байдуже. Цього нівелювання прагнуть, наче воно створює єднання людей... Всесвітні конгреси ведуть до посилення цього нівелювання, оскільки там прагнуть не до комунікації гетерогенного, а до спільності релігії та світогляду. Раси змішуються. Культури, що склалися, відриваються від власного кореня і спрямовуються у світ технічно обладнаної економіки, у порожню інтелектуальність. Цей процес лише розпочався, але кожна людина, навіть дитина, втягнута у нього. Захоплення розширенням простору вже починає перетворюватися у відчуття його тісноти...” [4, с. 335–336].

Гомогенність, як продукт швидкого поступу науки й техніки, у сучасному глобальному світі породжує проблему збереження національно-культурної ідентичності. Досить вдалі зауваги щодо взаємодії національно-ідентичних і техногенно-гомогенних чинників виклав Томас Фрідман у книзі “Лексус і оливкове дерево”. Він слушно зазначив, що “...світові справи на сьогодні можна пояснити як взаємодію між тим, що нове, як веб-сайт в Інтернеті, і тим, що старе, як сучкувате оливкове дерево на берегах Йордану” [1, с. 19]. Оливкове дерево Т. Фрідмана – репрезентант нашого коріння, нашої ідентичності. Це сім’я, спільнота, плем’я, нація, релігія, батьківщина; це те, що дає нам родинне тепло, радість індивідуальності, інтимність особистих ритуалів, глибину приватних стосунків, упевненість і безпеку. Це традиційне.

Усе нове, техногенне (тобто “Лексус” у Т. Фрідмана) являє собою такий самий фундаментальний, віковичний людський потяг – потяг до засобів існування, удосконалення, процвітання й модернізації – саме так, як воно проявляє себе в нинішній системі глобалізації. “Лексус” репрезентує всі глобальні ринки, фінансові інституції й комп’ютерні технології, з якими людство поривається нині до вищих життєвих стандартів.

Для виживання людини як істоти соціальної почуття власної гідності й причетності до певної спільноти так само важливі, як повітря і їжа. Очевидно, саме з цієї причини існують у сучасному світі суперечки й конфлікти між техногенним і національно-ідентичним, новим і старим, “Лексусом” і “оливковим деревом”. Одну із таких суперечок доречно зауважив Т. Фрідман як фактор, що позначився на референдумі 1994 р. в Норвегії з приводу приєднання чи неприєднання до нового глобального об’єднання – Європейського Союзу. Приєднання до ЄС було для Норвегії у світі зростаючої глобалізації економічно виправдане під кожним можливим оглядом. Незважаючи на всі вагомні аргументи, референдум провалився, бо над-

то багато норвежців відчуло, що приєднання до ЄС означало б надто сильне викоринення їхньої власної норвезької ідентичності та способу життя. Звідси очевидне припущення: однією з причин неможливості повного зникнення нації – держави, навіть при її ослабленні, є те, що вона являє собою звершене цілісне утворення – остаточне вираження нашої приналежності (мовної, географічної та історичної) до когось і чогось.

Безперечно, техногенне ослаблює національне й унікальне наднаціональними, гомогенними, стандартизуючими ринковими силами й технологіями, що складають сьогodнішню економічну систему, яка глобалізується. Однак вихід не в протистоянні. Адже здобутки техногенної цивілізації дозволяють навіть найменшій, найслабшій політичній спільноті в наш час скористатися з нових технологій і ринків для збереження своєї культури та ідентичності. Отже, надбання науки й техніки – це лише засоби, що повинні слугувати досягненню вищої цілі.

Як бачимо, питання збереження традиційного в умовах техногенного резонує нині в більш глибоку проблему – знаходження оптимального балансу між збереженням чуття ідентичності, дому й спільноти та виконанням того, що є найнеобхіднішим для виживання в рамках системи глобалізації. І суспільство, яке хоче сьогodні процвітати економічно, має постійно продукувати все досконаліші “ноу-хау” і випускати їх у світ. “Однак нікому не слід мати жодних ілюзій, що сама лише участь у цій глобальній економіці зробить суспільство здоровим. Якщо ціною тої участі є ідентичність країни, якщо окремі особи відчувають, що коріння їхнього оливкового дерева піднято або геть вирвано цією глобальною системою, те коріння. . . збунтується. Воно підніметься і придушить цей процес. Тому тривкість глобалізації як системи залежатиме почасти від того, наскільки нам вдасться втримати баланс. Країна без здорових оливкових дерев ніколи не почуватиме себе закоріненою чи достатньо безпечною, щоб повністю розкритися перед світом і влитися в нього. Але країна, що являє собою лише оливкові дерева, що складається лише з коріння, яке немає “Лексуса”, ніколи не зможе дуже далеко зайти чи вирости. Утримання балансу обох вимагає постійного зусилля” [1, с. 32–33].

Одночасність, паралельність процесів соціокультурної диференціації (у тому числі ускладнення етногрупової та етнокультурної мозаїки – з одного боку, та всеосяжної глобалізації – з іншого) для багатьох західних учених здається чимось парадоксальним, внутрішньо контраверсивним. Більшість дослідників глобалізації переконані, що етнокультурне розмаїття врешті-решт буде звужене чи зредуковане шляхом глобальної гомогенізації культури. Лише незначна кількість учених розглядають ці дві тенденції як однаково фундаментальні прикмети сучасного суспільного розвитку. Серед них – відомий шведський дослідник Джонатан Фрідман, який доводить: “Етнічна і культурна фрагментаризація і модерністська гомогенізація є не двома незгідно – суперечливими речами, не двома супротивними поглядами на те, що відбувається в світі сьогodні, але двома консистуючими спрямуваннями глобальної реальності...” [5, с. 311].

Отож, природа, особливості глобалізації є внутрішньо суперечливими, діалектичними явищами, яким властиві бінарні тенденції. З одного боку, спостеріга-

ється тенденція до уніформізації, що виявляється в зменшенні різноманітності й тяжінні до монізму. З іншого боку, ріст плюралізму стосовно рівня та потреб життя.

Окреслюючи проблеми, спричинені розвитком глобалізаційних процесів, неможливо не зупинитись на принципово визначальних чинниках, що “запускають” і окреслюють перебіг процесів глобалізації. Безперечно, мова йде про коло питань, пов’язаних із розвитком техніки. Саме завдяки техніці здійснилася інформаційна революція, яка начебто повинна об’єднати людство в глобальному масштабі. Уже сьогодні мережею Internet користується приблизно 200 мільйонів осіб. Проте з них лише 0,4% усіх користувачів мешкають у Східній Європі та СНД, хоча ці терени заселяють 5,8% населення Землі, тоді як у США налічується 26,3% користувачів, хоча там проживають 4,7% населення [6]. Ще більш промовистою є ця диференціація в Південній Азії, де мешкають 23,5% населення планети, у той час як користувачів Інтернету там тільки 0,04%. Ці дані свідчать про різку диференціацію світу та зростання прірви між різними частинами земної кулі, а тим самим підтверджують небезпеку реалізації відомих теорій поділу світу на “золотий мільярд” і решту.

Стрімкий розвиток інформаційної революції випереджає еволюційно сформовані пристосувальні, адаптивні можливості людини. Труднощі в стикуванні психофізіологічних потенцій людини з вимогами сучасної техніки й технології зафіксовані усюди й теоретично, і практично. Безперервні зміни способів виробництва й споживання знецінюють набуті знання і стійкий професіоналізм, вимагаючи постійних зусиль для перекваліфікації та для пристосування до вимог часу. Ті, хто не встигає за вимогами часу, можуть легко опинитися на узбіччі. Відчуваючи інформаційний тиск, особа прагне опиратися йому, але, на жаль, усі її зусилля марні. Це призводить до кризи особистості, замкнутості, депресії, розвитку психічних захворювань, особливо у закритих донедавна суспільствах. Так, у сучасному глобальному світі на психічні захворювання страждає майже 0,5 мільярда людей, причому число їх зростає. З’являються нові психічні захворювання, наприклад пов’язані зі СНІДом. За даними спеціальних вибіркового досліджень, виконаних у 60-ти країнах за 90 років ХХ століття, кількість психічних захворювань зросла у 6 разів, алкоголізму – у 40 разів, ~~Відповідно до останніх даних~~ Фредерік Фукуяма “Великий шок” проаналізовано суспільні процеси в США та в інших розвинутих країнах, що перейшли з індустріальної епохи в інформаційну. У період від 60-х до 90-х років там стрімко зростає показник злочинності, традиційна родина розпадається (у США одна дитина з трьох виховується у неповній родині), зрештою зменшується рівень суспільної довіри. Усе це, на думку Ф. Фукуяма, спричинене прогресуючим індивідуалізмом, який прискорюється завдяки розвитку інформаційних технологій.

У світ разом з комп’ютеризацією входить новий вид реальності – “віртуальна реальність”, штучне псевдосередовище, з яким можна спілкуватися як зі справжнім. Це нове технологічне середовище зробить могутній (і поки що цілком непередбачуваний) вплив на людську психіку. Сьогодні ця перспектива виявляється, зокрема, у феномені маніяків комп’ютерних ігор і повної заглибленості у “віртуа-

льну реальність". Метою виступає саме зовнішньо безцільна гра. За виразом, запозиченим у голандського культуролога Гейзінги, людина ХХІ століття перетворюється на *homo ludens* – "людину, що бавиться".

Таким чином, сучасна глобалізована людина, стає врешті-решт "одномірною людиною" (як і розумів її Герберт Маркузе) – людиною, "запрограмованою" суспільством на певні потреби. Безперечно, в основному – це потреби споживання продуктів, у тому числі інформаційних. Виробляючи ці продукти, суспільство використовує потреби як форму контролювання людського повсякдення. Стаючи залежною, людина відчужується, втрачає можливість впливу на соціальне середовище, фактично на власну ситуацію, на своє власне життя.

Аналізуючи духовну ситуацію ХХ століття, К. Ясперс робить висновок про те, що "сучасну людину постійно супроводжує... раніше невідомий жажливий страх перед життям". Закинутість і розгубленість людини в цьому світі призводять, на його думку, до того, "що страх посилюється у свідомості неминучістю зникнути як втрачена точка у пустому просторі, бо всі людські зв'язки значимі лише в часі" [8, с. 75–76].

Ще порівняно недавно у марксистській філософії такі вирази розглядалися як пряме свідчення декадансу західної цивілізації, втрати фундаментальних цінностей і сенсу людського існування. Однак зараз навряд чи можна серйозно говорити про якийсь принципово новий – оптимістично орієнтований – світоглядний вектор. Надто схожими, всупереч відомим пророцтвам Кіплінга, стали Захід і Схід. Зростання компоненти страху у свідомості сучасної людини обумовлюється не формами власності на засоби виробництва (яких зараз лише немає!) і не посиленням містичної експлуатації (згідно з марксистською політекономією, чим вища продуктивність праці, тим більша експлуатація), а поглибленням процесу індивідуалізації сучасної людини, посиленням її особистісного начала, ускладненням архітекτονіки її свідомості.

Проте однією з найнебезпечніших проблем сучасного глобального світу, безперечно, є проблема "втручання" в сутність людини. "Ми вступили в епоху, коли наука перестає бути лише інструментом контролю людини над зовнішньою реальністю і стає знаряддям підкорення внутрішньої реальності людини" – зазначає Збігнев Бжезінський [1, с. 50]. Наука вже не задовольняється досягненням контролю над середовищем, у якому живе людина, але й отримує шанси значною мірою маніпулювати самою людиною. Така ситуація сприяє "запуску" механізму наукократизму – коли суб'єкт і об'єкт науки міняються місцями. Сутнісною ознакою глобальної епохи стає те, що наукові відкриття перестають бути опосередковуючою ланкою і стають самоціллю, тобто, "...забувають про кінцеву мету, і метою, абсолютно за значенням, стають засоби" [4, с. 118]. Відбувається процес відчуження науки від людини, наслідки якого важко передбачити.

Найдраматичніші наукові відкриття дедалі частіше стосуються сфери, яку можна назвати "внутрішньою реальністю", а саме сфери того, чим людська істота є і чим потенційно може стати. Нині, хоч наука й не може поки що конструювати живе з неживого, вона вже намагається розв'язати проблему організації ефектив-

ного управління на структурних рівнях її організації – щонайфундаментальніших. Досить згадати, що сьогодні вже виявлено 100 000 генів людини, з яких уже вдалося “прочитати” 7%. На повну потужність працюють цілі комп’ютерні “заводи” з програм розкодування генного коду людини. Більшість учених-генетиків впевнені, що не далі як до 2005 року “книга людської природи буде повністю “прочитана” [9, с. 115]. Непередбачуваними є наслідки таких нових досягнень науки й техніки, як клонування людини, підняття рівня людського інтелекту й створення штучного інтелекту, втручання у фізичний вигляд людини (у цьому контексті відома концепція “кіборгізації”). Відповідно до цієї концепції, у майбутньому людина повинна буде відмовитися від свого тіла. Натомість людей замінять кібернетичні організми, у яких живе й технічне утворять якісно новий сплав.

Таким чином, утворилася ситуація, коли все залежатиме від того, хто і на якій підставі буде приймати рішення щодо правил користування цими новими можливостями, визначати, наскільки далеко може заходити наука на шляху перетворення людини. Не слід забувати, що кризовий стан спричинений не “наукою взагалі”, а діяльністю людини, керованою системою цінностей техногенної цивілізації. Тому на часі нині переосмислення, а подекуди й кардинальна заміна існуючих цінностей.

Кожна дискусія на тему обґрунтованого використання науки й техніки з метою формування людського життя мусить поставити питання, які стосуються фундаментальних етичних принципів. Відповідь на питання, хто буде уповноважений робити по-філософськи обґрунтовані висновки щодо етичних принципів, людство, на жаль, нині не може дати. Це питання важко буде розв’язати ще й тому, що сучасне глобальне суспільство все скептичніше ставиться до релігійних норм. Проте віднайти відповідь і взяти на себе відповідальність людство вимушене негайно. Інакше глобальний прогрес науки й техніки змушений буде зайняти власну позицію, яка, найочевидніше, зводитиметься до звичайного натиску геометрично прогресуючих наукових знань, що дозволить маніпулювати людським життям і навіть “створювати” його, тобто перетворювати деяких людських істот на продукт науки.

Процес глобалізації є об’єктивним і неупинним, багатограним і суперечливим, проблематичним і всеохопним феноменом, який потребує детального вивчення. Глобалізація несе в собі і загрозу, і перспективи; і війну, і мир. Проте домінування першого чи другого все більше залежить нині від усвідомлення людством гуманістичних цінностей і, особливо, таких етичних категорій, як “взаємопов’язаність”, “взаємозалежність” та “спільність”.

1. Глобалізація, Європейський Союз та Україна // Незалежний культурологічний часопис “І”, 2000. № 19. С. 215.
2. Мировое политическое развитие: век XX. М., 1995. С. 302.
3. Белл Д. О социальных границах информационного общества // Новая технологическая волна на Западе. М., 1986. С. 342.

4. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М., 1991. С. 335–336.
5. Global Culture. Nationalism, globalization and modernity. London, 1992.
6. Вімонен П. Мережа для демократії: Інтернет та вільний потік інформації // Deutschland (Німеччина), 2000. № 1. www.deutschland.de.
7. Стратегія України // Перехід-IV. 2000. № 1(3). С. 8.
8. Ясперс К. Духовная ситуация времени. М., 1990. С. 75–76.
9. Яковлев В., Суркова Л. Философия жизни на пороге XXI века: новые смыслы // Вестн. МГУ. 2000. Сер. 7. Философия. № 6. С. 115.

**THE PROCESS OF GLOBALIZATION:
ANALYSIS, PROBLEMS, PERSPECTIVES**

Lyudmila Ostapchuk

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

The term “globalization” is often used as characteristic of modern world processes. The peculiarities of globalization process and some globalistical problems are analysed in this article. The result of this investigation has shown that the globalization is an objective, complicated and contradictory process, which needs further research. Today the decision of globalistical problems depends on the observation of moral-ethical principles.

Key words: globalization, science, technique, a human.

Стаття надійшла до редколегії 30. 04. 2003

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 141. 30 (091) (477)

КОНЦЕПЦІЯ СМISЛУ БУТТЯ ТА ЛЮДСЬКОГО ПРИЗНАЧЕННЯ У ТВОРІ Г. КОСТЕЛЬНИКА “ПІСНЯ БОГОВІ”

Ярина Петрук

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна, petruk@org.lviv.net*

Описано історію написання Гавриїлом Костельником твору “Пісня Богів” та тезаурус автора. Смісл буття та сенс людського існування у цьому творі є стрижневими проблемами. Буття має смісл, у ньому все доцільно зорганізоване для існування та вдосконалення людини. Людина вільна у виборі життєвого шляху, однак їй властиве призначення – пошук сміслу буття, пізнання його Творця через розвиток потенційних можливостей, а також необхідного для цього гармонійного поєднання її дуалістичної природи, двома почалами якої є земне та небесне.

Ключові слова: Г. Костельник, смісл буття, доцільність, призначення людини.

У наш вік люди заклопотані вирішенням нескінченної кількості проблем. Вирішують або не вирішують великі й малі проблеми для задоволення своїх матеріальних і духовних потреб, використовуючи свої можливості, уміння та інформаційний багаж, набутий людством. Розв’язок проблеми сміслу буття та людського призначення людина намагається віднайти з часу свого самоусвідомлення. Майже кожна філософська концепція дає свою відповідь на це питання. Створення чи самопородження буття, наповнення сміслом буття чи хаотичність і випадковість у бутті, – ці ідеї змагаються між собою у думках мислителів. Вибір певних базових світоглядних орієнтирів дає можливість сформулювати відповідь на питання людського призначення. Конкретна відповідь зумовлена культурним та інтелектуальним рівнем людини та визначає її поведінку і діяльність. Завданням цієї статті є аналіз філософських поглядів Гавриїла Костельника, українського філософа неомізму першої половини 20 століття, стосовно проблеми сміслу буття та людського призначення. Досліджень і публікацій такого аналізу досі в науковій літературі не зустрічається. Робота Г. Костельника “Пісня Богів” є одною з основних, у ній український філософ сконцентрував світоглядну систему своїх філософських поглядів.

Філософа Гавриїла Костельника тривожили чільні філософські проблеми: “Куди несе нас судно життя? – турбота відвічна, турбота людського роду!” [1, с. 7]. Здобувши вищу богословську освіту у Львові та відчуваючи як духовний рівень середовища Галичини, так і свої потенційні можливості, Костельник прагнув, окрім богословської освіти, досягнути ще й філософську, без якої не міг “уявити собі своє майбутнє життя”. Митрополит А. Шептицький скеровує його на докторантські студії у Фрибург (Швейцарія). У листуванні з митрополитом Андреем

1911–1913 років Г. Костельник висвітлює свої потреби у додатковій освіті: “... священство – се мені найвищий ідеал, а працювати на полі філософії – найвища задача. Перед нами були віки ересів, нині є вік атеїзму – ба, навіть агностицизму. Тодішні люди з посвяченням були в більшості богословами, нинішні богослови повинні бути філософами... Треба нам нині священників, і добрих публіцистів, і добрих поетів-літераторів, і добрих філософів” [2, с. 176]. Ці думки з його листа стали дефакто програмними для його майбутньої діяльності. У наступні десятиліття він сам зреалізувався як добрий священник, публіцист, письменник і філософ.

Під час навчання у Фрибурзі о. Костельник ділився своїми враженнями від студій у листах до близьких йому людей. “І нині, коли я пізнав всі напрями і сили людської гадки, я не розчарувався (мов би я вже нічого нового і слушного не міг сказати), а власне навпаки... Се правда, що я ніколи не буду філософом а la Kant, Fichte, Hegel і т. д. – ніколи я не впускаю в “забаву” з самими гадками, я все буду рахуватися “повнею” життя (реальності) – буду філософом натуральним. Не буду видумувати “байки”, а досліджувати буду те, від чого дійсно людська доля – життя, досконалість залежить. І думаю, що нашому народові (бодай на разі) такої філософії потреба. Моя книга “В лоні життя” підтвердить все, на що я тут натякнув” [3, с. 320–321]. Згадана книга спершу мала назву “Книга життя” й задумувалася як контраст до твору Ніцше “Так сказав Заратустра” [2, с. 188; 3, с. 317]. Вона вийшла друком у Львові 1922 р. під заголовком “Пісня Богові”^{*}.

Працював Костельник над “Піснею Богові” понад 10 років і вважав її головним твором усього свого життя. У листі до Дюри Биндаса він ділиться враженнями від написаного: “...це мій “архитвір” ... у ньому моє серце і мій розум. У слов’янському світі другого такого нема – хіба у німцях подібне. Від небуття – до Бога, від неба до пекла – тут всі струни грають” [4, с. 33–34]. Написана праця в поетичній формі і містить широкий спектр художніх літературних засобів, що робить її цікавою також для літературознавчого вивчення.

Автор зумисно використовує у творі засоби доказу власної позиції ствердженням, а далі запереченням протилежної думки. Він констатує, що однією думкою важко виявити правду, оскільки дійсність лежить між протилежностями й розвивається протилежностями; протилежності сходяться, щоб взаємно освітлюватися й виявляти весь свій зміст [1, с. 198].

У “Пісні Богові”, окрім традиційних, автор використовує також нетипові як на сьогодні терміни, а саме “прохожість”, “дочасність”, що є антонімами до часових понять “безконечність” (непромінальність), “вічність” і визначають сферу моментного, недовготривалого. Зауважимо, що слова “безконечність”, “безмежність” автор уживає також у просторовому сенсі (наприклад: “понеси мене в безмежні простори, в німу темряву вселенної” та ін. [1, с. 19; 128]). Онтологічним поняттям “буття” Костельник услід за давніми філософами визначає сферу всього існуючого, як “природнього”, так і “надприроднього” чи “небесного”. Костельник

^{*} З нагоди 80-річчя виходу у світ “Пісні Богові” цей твір був перекладений М. Рамачем мовою русинів Югославії та за підтримки українського уряду вийшов друком у Новому Саді 2002 р.

використовує також поняття "всебуття"; воно чітко не окреслене, однак воно є надрядним до поняття "буття" (наприклад: "чоловікові судилося визначати своє місце в бутті у рамках вічності і всебуття" [1, с. 127]), й це слово вживається для означення "буття" не лише існуючого зараз, а й усіх його реалізацій в минулому чи майбутньому: "це позазмислове: те, чого вже немає й чого ще немає; те, чого не видно, а воно є" [1, с. 94]. Бог також є надрядним до буття, оскільки він є таємним смислом буття та творцем усього існуючого. Поняття "світ", "природа", "всесвіт" окреслюють усю сукупність матеріальних об'єктів, існуючих у просторі й часі. У "Пісні Богові" Костельник пише також про "небуття": "І понесла мене душа в простори темні і німі, де щойно родиться буття, де царить небуття – де нема крику ні "так", ні "не так"... Я там був, і пізнав голод небуття" [1, с. 19]. Автор протиставляє "порожнечу небуття" "повноті буття" [1, с. 76]. Саме буття простягається від "порога небуття" до "престола Божого" [1, с. 154], тоді як межі світу означені рамками "передсвітового" та "позагробового" [1, с. 16]. У своїх працях Костельник користується словами "змисл", "змисловий" (тобто "смисл", "смиловий"). За своїм змістом вони є синонімами до понять "доцільність", "внутрішня сутність". "Цілість річи – це змисл річи," – пише Костельник [1, с. 132].

У творі "Пісня Богові" автор піднімає значну кількість філософських проблем: онтологічних, гносеологічних та антропологічних. "Дві речі відвічно мучать людський рід: Звідки й куди? Звідки взялося життя й куди веде?" [1, с. 46] Це основна проблема, з якою пов'язані у творі всі інші: онтогенезу, антропогенезу, співвідношення буття й небуття, буття й порожнечі, вічності й "прохожості", гносеологічних можливостей людини, становища людини на землі й у Всесвіті, існування сенсу всього існуючого, сенсу людського життя, співвідношення філософії та релігії, співвідношення людини й Бога як Творця сушого, співвідношення людини й тварини, співвідношення духовного й тілесного, людської сутності та її свободи, духовної кризи суспільства. У цій статті зупинимось на проблемі смислу буття і, зокрема, сенсу людського існування.

Вирішуючи небуденні питання, Костельник відчував відповідальність за свої висловлювання: "При кожному слові, яке маю сказати, я наче мати, що має родити: такий страх, така повага мене проникає. Знаю і прочуваю, що переді мною море бездонне й безкрає – море змислу. А мені про нього говорити!" [1, с. 76]

Добре орієнтуючись у тенденціях світової науки початку ХХ століття стосовно походження сушого, о. Костельник у своїй творчості дотримується християнського бачення космогонічних проблем: "...коли Бога немає, то немає ніякого змислу в природі" [1, с. 91]. Коли не можемо відкинути всяку смислову єдність об'єктів буття, то чому ми повинні відкидати Бога, – впливає із міркувань Костельника. Коли першопричина світу жива й розумна, то стає зрозумілим, звідки походить людський розум і доцільність у природі. Але коли першопричина світу нежива й нерозумна, то ніяк не вдається пояснити, звідки беруться людський розум, життя, доцільність у природі. Доктор філософії всюди шукав смислу, бо в смислі

вбачав свою силу. Коли б смислу у світі не було, між людиною і світом було б непрхідне провалля, “як між видючим і сліпим”. Людина, належачи до цього світу (буття), логічно мислить, діє доцільно, сама творить смисли. Щоб людський смисл не був обманом, не був марним, мусить вона знайти смисл у бутті, в якому перебуває.

Костельник ніяк не міг погодитись із системами поглядів, у яких світ було створено сліпою випадковістю. Джерело світу він розглядав не як безпорядок, а як свідоме з'єднання сил до будови. Костельник критикував науковців-матеріалістів, що відкидали Бога-Творця суцього, але водночас користувалися у своїй космогонічній концепції ірраціональним поняттям “вічності” (вічні й незмінні закони природи, вічна матерія). “Ви кажете: ”Немає чуда, бо немає Бога!” – а самі приймаєте цілу систему чудес (“безсмисл” родить “смисл”, камінь людську душу)”, – звертається філософ до таких науковців [1, с. 115]. Лише чудесним, незвичайним способом могли виникнути життя на первісно розжареній землі, а також така різноманітність флори і фауни, витвір самої людини, – переконує Костельник. Незвичайним, неземним мусить бути Творець усього суцього, у ньому шукає вчений одвічний смисл буття.

Логічним доповненням до цих положень “Пісні Богові” є пізніший реферат Г. Костельника “Матерія і дух”, у якому християнські ідеї про сотворення матерії й доцільність у бутті, відмінності органічного й неорганічного світу підтверджуються новішими доробками в науці. Український філософ цитує англійського астрофізика Джеймса Джонса, який висунув твердження про сотвореність матерії і був схильний розглядати Всесвіт подібним до “колосальної думки”. Костельник також наводить найновіші досягнення сучасної йому хімії, біології та фізики, що заперечують старе розуміння матерії як самодостатньої субстанції та обґрунтовують положення, у яких зовнішній світ виглядає доцільно збудованим, – не для власного утримання, а для утримання сотворінь, що в ньому живуть. Підсумовуючи написане у викладі “Матерія і дух”, Г. Костельник робить висновок: “В світі, крім матерії, мусить бути невидимий Дух, і саме він є творчою причиною світу: від нього походить матерія і її закони, від нього життя і вся доцільність у світі, від нього походить наш розум” [5, с. 13].

Шукання смислу робить людиною людиною, – стверджує Гавриїл Костельник у “Пісні Богові”. Шукання Бога – це наше призначення на землі, а знайти Бога – наша мета. Людина є вільною в пошуку смислу й у виборі життєвих цінностей. Однак втриматись у бутті може лише той, хто живе за законами свого призначення. “У “вічній школі” світу кожна людина сама мусить знайти святість у світі й у собі. Знайти або не знайти. А котрі не знайдуть, ті подібні до зелених овочів, що не можуть знайти шляху до повної дозрілості, й зеленими спадають з деревини” [6, с. 22]. Деградація за життя, а після смерті місце в небутті очікує тих, хто не потрапив на шлях вдосконалення й на шлях пошуку правдивого смислу буття. Усі теорії, що визначали сенс людського життя й висували свої цінності (“природа”, “я”, “внутрішній бог”, “культура”, “наука”, “народ”, “надчоловік”, “культ тіла”,

"рай на землі", "рівність", "вищість") були, згідно з поглядами Костельника, лише штучними витворами, театрами. Мислитель називає людей акторами й любителями ігор, оскільки вони люблять свою видуману дійсність, якій вони диктують закони, а не дійсність Божу, з якою вони повинні узгоджувати свої помисли й дії. "Більше полюбили люди штучні викрути й слова, як природні течії духу", – констатує Костельник [1, с. 65].

Інстинктивний потяг людини до пошуку смислу спрямовує її думки до вічного й безконечного, таємного й невідомого. "Зло й терпіння у світі, "безсердечність" у системі природи (боротьба за існування), хвороби і смерть, "марнота життя" інтригують наш розум, тому шукаємо щораз глибшої розв'язки проблеми "призначення світу", – зауважує Костельник у праці "Arcana dei" [7, с. 55]. Хто користується поняттями "вічність" і "Бог", той мисленням огортає всебуття. Замалими або не настільки вартісними стають для людини земні проблеми: "...ми недокінчений неповний твір: завеликі ми для землі, замалі для вселенної..." [1, с. 83]. Бог є початком і кінцем земного буття, а людині виділяється місце посередині в цьому бутті.

Не дано людині бачити, усвідомлювати до кінця усього буття. "На кружкій грудонці Ти (Бог) нас осадив: пропасть під нами, безвісти над нами, а Ти заслоною обгорнув наше (людське) гніздо" [1, с. 6], визначивши межі й шляхи людському світогляду, пізнанню. Це зроблено для того, щоб люди почувалися безпечними й сильними, щоб люди могли бути свободними, щоб могли пізнавати, творити й удосконалюватись – у тих межах, які визначив Господь. Якщо ж комусь буде відкрито межі земного, той зможе споглядати "море безкрає, краски потрясаючі, сили грізні, темряву і світло вічності, ...засоби вічності, ... та не пробувати чоловікові довго в тому видінні, бо чоловік перестає бути чоловіком" [1, с. 154], адже все земне вже не буде мати для нього значення. Однак людина мусить виконати своє призначення, щоб залишитись у бутті. Власне впевненість у своїй безпеці і силі, – унаслідок того, що Бог обмежив людське бачення буття, – дає людині можливість розкрити свої потенційні можливості, стати на землі співтворцем з Богом. "Цілий наш гін до науки, до ширшого й глибшого пізнання світу, до розкриття загадки буття-життя – це по суті шукання Бога", – робить висновок Костельник в "Arcana dei" [7, с. 5].

Одночасно із встановленням рамок у пізнанні Бог дав людині відчуття існування чогось вищого, щоб воно стимулювало людину. "Дав Ти нам знати про Твою вічність, силу і славу, що вони десь є...", про безмежні світи [1, с. 7]. Чоловік "журиється вічністю й гріхом, – тим, чого не видно". Сила невидимого розпливається в людях і в світі без меж. Два світи борються в людині від народження й до смерті: світ видимий і світ невидимий, світ тіла й світ духа [1, с. 13,15]. Тому й постають перед людиною безліч таємниць та загадок як у повсякденному бутті, так і в наукових сферах. Усе це навмисне здійснено Творцем, щоб людська душа хвилювалася, щоб життя текло, як гірська ріка, щоб людське життя сталося жертвою, щоб люди заслужили Бога [1, с. 7].

Г. Костельник піднімає людину над природою, бо вона переступає межі природи, формує природу й саму себе. “Не рівня чоловік іншим сотворінням, всі інші створіння – діти землі, а ти один – син неба і землі. Ти визволений – сам собі пан. Твори сам себе: збудуй для себе світ, як хочеш – від зера до безконечного отворена для тебе дорога. Шукай, розсліджуй, здобувай – зродило тебе небо, небо тебе й манить, і небо тобі здобути!” [1, с. 20–22]. Людина – дитина як землі, так і неба. Вона вкорінена в обидва ці начала. Людині слід шукати не лише за першим, а й за другим осередком – за Богом, щоб усталити як слід свій земний осередок [1, с. 49]. Як бачимо, Костельник порушує проблему дуалізму людської сутності, проблему співвідношення Божого й земного в людині, інакше – душі й тіла (а це вже тема окремої статті).

Оригінальний погляд на людину та її призначення виявляється в таких міркуваннях Костельника. Людина – це Ізраїль на землі, борець Божий. З Богом бореться людина, щоб отримати його славу й силу, щоб отримати участь у вічності, щоб осягнути безмежність, дорівнятися Богові. “Початок і кінець, проходість і вічність, передсвітове і позагробове – оце та безконечна дорога, яку нам відчинив Бог і яку нам треба верстати” [1, с. 16]. Людина – міст між землею і небом, між “прохожістю” і вічністю. “Чоловікові-богоборцеві” судилося визначити своє місце в бутті у рамках вічності й усебуття. Костельник порівнює людину до павука, який чіпляє свою сітку до муру й до галузок, а людина, аналогічно, – до вічності, безконечності, до Бога. Бо саме в цю сітку зловить людська душа здобич і поживу для себе.

У постійному русі, мандрівці, а не в спокої мусять перебувати людина та й усе людство загалом. Аналізуючи історичні факти, Костельник помітив, що народи, які перебували в безперервному русі, у терпінні, зносили всі невгоди людської мандрівки, – розрослися й стали могутніми; а котрі, розбагатівши, без подальшого розвитку споживали плоди “земського раю”, ті зубожіли й пропали. Для доброї мандрівки потрібні опора, рівновага, яку людина може отримати від Бога, та й на майбутнє Бог стане “морем, у яке спокійно відпливала би людська душа” для подальшого розвою [1, с. 147]. “Ембріональним світом” називає Костельник земний світ, який домагається свого викінчення [7, с. 91]. Оскільки земля – це “розсадна шкілька” у Всесвіті, з неї життя, змінюючись, розходить по Всесвіті. Для людини завжди будуть таємницею “другий світ” і “друге життя” поза землею, з іншим виявом, стилем буття та світосприйманням [7, с. 91]. Костельник радить людині бути активною, бути “текучою рікою”, а не калюжею, щоб душа залишалася свіжою й чистою. “Коли ми свідомістю перебуваємо в хуторі дочасності, в той же час підсвідомістю мусимо бути на морі вічності, щоб свідомість могла ссати соки з багатой підсвідомості. У випадку, коли й підсвідомість в хуторі дочасності, то втікаймо з цього місця, бо підсвідомість уже випорожнилась” [1, с. 198]. Такі конструктивні, емоційно настроєні поради часто зустрічаються в “Пісні Богів”, автор подає їх з метою стимулювання читача до пошуку смислу буття.

Підсумовуючи, мусимо ствердити, що у філософській концепції Костельника буття наповнене смислом. Бог, творець суцього, створив світ зі смислом, бо сам є великим смислом буття. Людина, творіння Боже, поєднує в собі земне й небесне, вона прагне досягнути смисл буття, чим і відрізняється від інших земних створінь. Вільна в пошуку, вона часто допускається хибних кроків на своєму шляху пізнання, оскільки істинне, творче начало буття підміняє хибним, руйнуючим, деструктивним началом, яке не містить смислу. Відтак земне людське начало стає домінуючим в існуванні людини, а духовне, небесне ігноруються. На таких засадах людина або взагалі не бачить сенсу свого існування й постулює його абсурдність, або будує штучні теорії, вимальовує собі нетривкі короткочасні вартості життя. Істинне призначення людини, як це впливає з поглядів Костельника, – у земному житті пізнавати Бога, смисл буття, прагнути вдосконалення, щоб дорости, дозріти морально до вічності, бо "дітьми" є люди на землі, а усвідомлене "доросле" життя очікується за межами земного світу.

У світогляді Костельника як неотоміста визначається чітка теоцентрична лінія, якій підпорядковується земна гомоцентрична. Костельник намагається утвердити результатами досягнень природничих наук, філософськими обґрунтуваннями, а також доказом наявності та необхідності релігійних потреб людей відвічний зв'язок Бога з людиною, Творця з її творінням. Він закликає до активності, розвитку мислення, пізнання особистості через усвідомлення присутності смислу у бутті. Філософ будує ієрархію цінностей, дотримуючись яких, людина зможе досягти гідних себе результатів. Філософська система поглядів Костельника є такою, що надає людині відчуття безпеки, яке необхідне у гармонійному розвитку особистості, а також сповнює оптимізмом стосовно неадекватності затраченої нею праці.

Розглянуті у статті питання смислу буття та людського призначення у філософській системі Гавриїла Костельника ведуть до похідних проблем, а саме: дуалізм людської сутності, проблема свободи волі людини, способи і межі пізнання світу. Їх ми плануємо розглянути у наступних роботах.

1. *Костельник Г.* Пісня Богові. Л., 1922.
2. *Рамач Я.* Писма Гавриїла Костельника Митрополитови Андрийови Шептицькому (1) // Шветлосц (Нови Сад), 2001. Ч. 2. С. 173–200.
3. *Рамач Я.* Писма Гавриїла Костельника Митрополитови Андрийови Шептицькому (2) // Шветлосц, 2001. Ч. 3. С. 301–322.
4. *Папгаргаї Д.* Гавриїл Костельник зачатнік уметніцкей литературы югославянских руснацох. Лист до Д. Биндаса від 12. 03. 1921 // Костельник Г. Поезия. Нови Сад: Руске слово, 1970. С. 3–88.
5. *Костельник Г.* Матерія і Дух. Л., 1934.
6. *Костельник Г.* Світ як вічна школа: філософічні розважання. Л., 1931.
7. *Костельник Г.* Argana Dei. Л., 1936.

**CONCEPTION OF THE ENTITY SENSE AND THE MANKIND'S
DESTINATION IN THE WORK "A SONG TO A GOD" BY G. KOSTEL'NYK**

Yaryna Petruk

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytets'ka Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, petruk@org.lviv.net*

The history of the work "A Song to a God" by G. Kostelnyk and the author's thesaurus are described. Sense of the entity and sense of the human existence are the key problems in the Kostel'nyk's work. The entity has its sense; everything is organized consistently for improvement of a man. A man is free in choosing his way, however the man's intrinsic destination is search for the sense of the entity, experiencing for the God through the development of the man's capabilities and the consolidation of a man's binary nature.

Key words: G. Kostel'nyk, sense of entity, thesaurus.

Стаття надійшла до редколегії 18. 04. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 1(477)(091)"17"(092) Величковський

ІСИХАЗМ У ТВОРЧОСТІ ПАЇСІЯ ВЕЛИЧКОВСЬКОГО

Михайло Пігош

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

Ісихазм був основою світосприйняття Паїсія Величковського. Його основні погляди формувалися під впливом цього релігійно-філософського вчення. Паїсій Величковський сповідував аскетично-споглядальний спосіб життя, приділяючи велике значення "умній молитві". Ці ідеї Паїсії Величковський черпав від таких візантійських богословів, як Григорій Синаїд, Григорій Палама та інші. Паїсій Величковський відродив ісихастичну традицію у XVIII столітті.

Ключові слова: Паїсій Величковський, ісихазм, "умна молитва", аскетизм.

Релігійно-філософська думка Паїсія Величковського відноситься до недосліджених ділянок багатогранної спадщини української філософії. У статті нами досліджується вплив ісихазму на творчість Паїсія Величковського, а також вивчаються етапи формування релігійно-філософських, морально-етичних концепцій філософа на ґрунті ісихастичного світосприйняття.

Паїсій Величковський (1722–1794) – видатний український християнський мислитель, перекладач та церковний діяч XVIII ст. Життєвий шлях Паїсія Величковського є своєрідним, поступовим пошуком вічних цінностей, які він здобував шляхом духовного збагачення через власний саморозвиток.

Наукових праць з проблематики ісихазму є багато. Ми будемо опиратися на роботи І. Меєндорфа, І. Паславського, Г. Прохорова, К. Радченка та ін. Але проблема ісихазму у творчості Паїсія Величковського історико-філософською наукою ще мало досліджена. У працях про Паїсія Величковського головним є історико-біографічний, літературний та богословський підхід до його творчості. Одна з таких книг - це монографія митрополита Іларіона (Івана Огієнка) "Старець Паїсій Величковський. Його життя, праця та наука". У цьому творі йдеться про життя Паїсія Величковського, його науку, монаше життя, літературну діяльність, учення про "умну молитву" та інше. Одна з останніх робіт про Паїсія Величковського – це стаття А. М. Окари "Паїсій Величковський та Григорій Сковорода в культурному оточенні XVIII ст.", у якій автор частково звертається до проблеми ісихазму у творчості Паїсія Величковського, досліджуючи питання співвідношення доктрин Паїсія Величковського та Григорія Сковороди. "Своєю просвітительською, – пише А. М. Окара, – перекладацькою і пастирською діяльністю Паїсій Величковський відроджує ісихаське вчення" [1, с. 221]. Отже, проблема ісихазму у творчості Паїсія Величковського досліджувалась раніше в контексті інших питань. Ми розглянемо, у яких значеннях розглядається ісихазм у науковій літературі. На основі

цього спробуємо з'ясувати, які з цих значень ісихазму зустрічаються в Паїсія Величковського і яка їх суть.

Ісихастичний світогляд Паїсія Величковського формувався під впливом аскетичних творів таких отців церкви: Антонія Великого, Ісаака Сиріна, Василя Великого, Іоана Златоустого, Іоана Лествичника, Симеона Нового Богослова, Григорія Синаїта, Григорія Палами та інших. Професор А. І. Яцимирський, який вивчав Паїсієву рукописну спадщину в Нямецькому монастирі, пише: “Паїсій оставил послѣ себя до 300 рукописей, содержащихъ какъ разъ тѣ самыя произведенія аскетическихъ писателей, которыя рекомендовались греко-болгарскими исихастами и довольно полно представлены въ рукописях XIV вѣка” [2, с. 188].

Насамперед необхідно з'ясувати й визначити, що являє собою ісихазм. У науковому обігу термін ісихазм уживається в декількох смислових значеннях. Це питання найбільш повно розкрив І. Ф. Меєндорф. Первинна суть цього терміну відображає споглядально-скитницьку форму життя християнського чернецтва, ідеалом якого виступала “ісихія” (ήσυχία), тобто абсолютний “спокій” і “мовчання”, який вказує на ідеал індивідуального усамітнення [3, с. 292]. Інше значення терміну “ісихазм” зводиться до психосоматичного методу постійного творення “умної молитви” [3, с. 293]. Саме на неї особливу увагу звернув Паїсій Величковський. “Ісихазм” використовується також як синонім терміна “паламізм”. Це система філософсько-богословського обґрунтування ісихазму, яка виробилася Григорієм Паламою в процесі полеміки з Варлаамом. Виділяють ще одне смислове значення поняття “ісихазму” – це “політичний ісихазм”, тобто соціальна, культурна й політична програма, яка втілювалася в XIV ст. видатними візантійськими діячами [3, с. 294].

Отже, ісихазм – релігійно-філософське вчення, яке зародилося у Візантії ще в епоху раннього середньовіччя в кінці III на початку IV ст. Однак своє ідейно-теоретичне оформлення в цілісну систему він набув у працях видатних візантійських філософів-богословів XIV ст. – Григорія Синаїта, Григорія Палами та інших [4, с. 54]. Професор А. І. Яцимирський зазначав, що Паїсій Величковський “являється какъ бы продолжателемъ дѣла Григорія Синаита и Григорія Паламы, Феодосія и Евфимія Тырновскихъ, ихъ предшественниковъ и послѣдователей” [2, с. 187–188].

У поширенні ісихазму значну роль відіграв Афон, який був і є центром православ'я, найвищою школою монашого життя. Побувати на Афоні було мрією кожного правдивого монаха. На ньому духовно збагачувалося багато діячів української культури того часу: Іван Вишенський, Йов Княгинецький, а також Паїсій Величковський та інші.

Особливо відчутною була роль ісихазму в духовній культурі України у XVI–XVII ст. Необхідно зауважити, що в цей період в Україні існувала ціла течія, прихильники якої орієнтувалися на культурну спадщину греко-візантійського світу й перебували під значним впливом ісихазму. Філософію ісихазму сповідували такі відомі представники української культури того часу, як Іван Вишенський,

Ісайя Копинський, Йов Почаєвський (Желізо), Йов Княгинецький, Віталій з Дубна та інші [4, с. 57].

Про історію розвитку ісихазму влучно висловився професор А. І. Яцимирський: "Аскетизмъ никогда не прекращался. Правда, по временамъ онъ какъ бы замиралъ, о немъ переставали говорить и писать, имъ никто уже не интересовался и, казалось, наступилъ конецъ этой своеобразной формѣ христіанской мысли. Но за реакціей слѣдовало новое возрожденіе, и аскетизмъ снова воскресалъ, словно легендарный фениксъ. Во главѣ новаго движенія стояли обыкновенно великіе люди, убѣжденные дѣятели. Среди нихъ не послѣднее мѣсто занимаетъ "молдавскій старецъ" Паисій Величковскій, возродившій аскетизмъ въ формѣ византійско-болгарской исихіи, столь характерной для XIV вѣка" [2, с. 185].

У Паїсія Величковського ми знаходимо три з чотирьох смислових значень ісихазму. Розпочнемо з першої аскетично-споглядальної форми життя чернецтва, яка нами була зазначена вище. Ще в юності Петро Величковський (ім'я Паїсій він отримав на Афоні в 1750 році, коли старець Василій посвятив його в мантию, а ще раніше він отримав ім'я Платона, коли був пострижений у перший монаший чин рясофор) мав нахил до аскетично-подвижницького життя. Навчаючись у Києво-Могилянській академії, він мріяв про чернече життя. Розмовляючи з префектом (помічник ректора) академії о. Сільвестром Кулябкою, він говорив: "Я хочу якнайскоріше прийняти чернецтво, і твердо постановив це, бо ж смертний час нікому не відомий..." [5, с. 18]. Петро Величковський, маючи нахил до аскетичного життя, шукав чогось досконалішого, Богові ближчого.

Людське життя, на думку Паїсія Величковського, мінливе й скороминуще, у ньому людина переносить багато нещастя і терпіння. А це пов'язане з суєтністю людини і приділення великої уваги тлінним речам. Людина повинна відмежуватися від зовнішнього світу, у якому є багато зла, для того, щоб досягнути спасіння. Тому на перше місце Паїсій Величковський ставив праведне життя. У його книзі "Крины Сельные" читаємо: "Теперь, ты, человекъ, услаждаешся красотой, приглядностью, славою и проводишь жизнь свою въ суетномъ украшеніи, надѣясь провести такъ часъ за часомъ, день за днемъ, мѣсяць за мѣсяцемъ, годъ за годомъ. О, человекъ! Вѣкъ твой проходитъ къ концу, жизнь минуетъ, время мало-помалу протекаетъ... Какъ бы одинъ день твоего рожденія и твоего возраста и старости, а послѣ сего скорый неожиданный конецъ твоей жизни... Не продолжителенъ путь земной жизни; на малое время является и вскорѣ проходитъ. Воистину суета и тлѣніе, все сладостное, прекрасное и славное въ мѣрѣ семъ; ибо какъ тѣнь перемѣнчивая, все проходитъ, и какъ во снѣ на этомъ свѣтѣ пребываетъ; сейчасъ кто-либо есть; немного потомъ уходитъ; сегодня съ нами, а по утру гробу предается" [6, с. 5–8]. Людина повинна задуматися над своїм життям та зосередити свої зусилля на вічних цінностях, а не покладати свої надії на земні блага та свою силу й красу. Людині потрібно приборкувати свої пристрасті, удаючись до аскетичного

самообмеження. Тому Паїсій Величковський звертає головну увагу на внутрішнє й духовне життя людини.

Паїсій Величковський вважав, що треба відректися від “цього світу, і всього гарного і солодкого” [5, с. 126]. З цього приводу він писав: “Первый шаг в борьбе против мира сего – оставить его, отвергнуть его сладострастие. Прелестное мечтание красот его, тленное богатство, временное веселье, принять добровольную нищету Христову” [7, с. 291]. Паїсій Величковський, як і інші мислителі, вважав, що людина є єдністю душі й тіла. Вона повинна скеровувати свої сили на духовне та вічне, щоб спасти себе, тому їй, на думку мислителя, потрібно: “Спешить из тьмы греха в землю обетования, к чистоте и безгрешности богоугодной жизни” [7, с. 291]. У людині постійно відбуваються боротьба й вибір між двома протилежностями – з одного боку “горним” божественним, духовним, а з іншого “нижчим”, плотським, мирським. Паїсій Величковський радив вибирати перший шлях, тому що він веде до пізнання Бога, єднає з ним. Він закликав: “Не будьте же пленниками дольного мира, тела и смерти, но к горнему миру и бессмертному пределу устремляйтесь, да будете наследниками его света” [7, с. 292].

Другою формою ісихазму, на яку звертав увагу Паїсій Величковський, було його вчення про “умну молитву”. “Завдяки тому, що Ісус Христос, – пише А. М. Окара, – зробився людиною, тобто в одній особі поєдналися Божественна і людська природа, людина може зробитися причасником божественної благодаті, стяжати божественні енергії. Однією з головних умов цього перетворення Паїсій Величковський услід за отцями Східної церкви Григорієм Синаїтом і Семеоном Новим Богословом називає “умну молитву” [1, с. 222]. За допомогою цієї молитви людина може подолати всі сзoi земні спокуси. Недарма ж Паїсій Величковський стверджував: “Священная умная молитва, по силѣ писаній Богоносныхъ отцевъ, дѣйствуемая Божіей благодатію, очищаетъ челоуѣка отъ всѣхъ страстей, возбуждаетъ къ усерднѣйшему храненію заповѣдей Божіихъ и отъ всѣхъ стрѣлъ вражнихъ и прелестей хранить невредимымъ” [8, с. 14]. Про це влучно говорив і Ніл Сорський, якого високо цінував Паїсій Величковський. Він підкреслював: “Внутренняя сердечная молитва – вотъ средства, которыми можетъ и долженъ бороться челоуѣкъ (инокъ) со страстями своей души. . . Борьба трудная, и требуетъ непрерывныхъ усилій” [9, с. 102].

“Умна молитва” – це внутрішній сердечний зв’язок з Христом. Вона зародилася давно й мала багато форм. Звичайна її форма така: “Господи, Ісусе Христе, Боже наш, помилуй мене грішного”. Церковно-слов’янська назва “Умная молитва” незрозуміла, бо слово “умний” давно змінило своє первісне значення. Церковно-слов’янське слово “умний” означає “духовний”, або внутрішній, або й “сердечний”. Отже, “Умна молитва” – це “Духовна молитва” – тиха сердечна та внутрішня молитва [5, с. 75].

У вченні про „умну молитву” Паїсій Величковський посилався на видатних церковних діячів, як-от Григорій Синаїт, Ніл Сорський та інших. Так, про Ніла Сорського він зауважував: “Преподобный Ниль, пустынный Сорский, какъ сонце просіявший... умнымъ дѣланіемъ молитвы” [8, с. 19]. Дослідник творчості Ніла

Сорського А. С. Архангельський наголошував: "Необходимость для человека "умной молитвы" – одинъ изъ главнѣйшихъ пунктовъ въ общемъ кругѣ идей Преподобного Нила, и онъ подробно говоритъ о всей важности ея и преимеществѣ передъ обыкновенной молитвой" [9, с. 97]. Сам Ніл Сорський про "умну молитву" писав так: "Внутренняя "умная" молитва не только существенное средство для очищенія нашего сердца и страстей; она – высшая цѣль человѣческаго (инноческаго) самосовершенствованія и выше всѣхъ добродѣтелей: добродѣтелей много, и каждая изъ нихъ – частица добра; умная же, сердечная молитва – источникъ всякому благу" [9, с. 100]. Такі думки, ідеї про "умну молитву" сповідував Паїсій Величковський. "Старець Паїсій, – пише Митрополит Іларіон (І. Огієнко), – широко вславився тим, що він воскресив і зреалізував давню Святоотцівську науку про "умну молитву"... не тільки воскресив цю науку, але й зреалізував її в тих монастирях на Афоні, а головно в Молдавії, де він був настоятелем" [5, с. 75]. Сам Паїсій Величковський зазначав, що "это Божественное дѣланіе священной умной молитвы было непрестаннымъ дѣломъ древнихъ Богоносныхъ отцевъ нашихъ и на многихъ мѣстахъ пустынныхъ и въ общежительныхъ монастыряхъ" [8, с. 7]. За допомогою "умної молитви" й благодаті, як переконував Паїсій Величковський, монахи-аскети досягають духовної досконалості. У їх серцях уже не має місця суєтному, тлінному, а є „несказанная" радість і духовний спокій. Паїсій Величковський доводив: "Этимъ умнымъ вниманіемъ священной молитвы многіе изъ Богоносныхъ нашихъ отцевъ, разжегшись серафимскимъ пламенемъ любви къ Богу и по Богѣ къ ближнему, содѣлались строжайшими хранителями заповѣдей Божіихъ и очистивъ свои души и сердца отъ всѣхъ пороковъ ветхаго человека, удостоились быть избранными сосудами Святаго Духа" [8, с. 7–8], унаслідок чого, "они явились по своей жизни свѣтилами и огненными столпами для вселенной, и, содѣлавъ бесчисленныя чудеса, дѣломъ и словомъ привели неисчетное множество человѣческихъ душъ ко спасенію" [8, с. 8].

Проте духовно недосконала й непідготовлена людина не може самостійно приступати до творення "умної молитви". Ось як про це міркував Паїсій Величковський: "Если же кто дерзнетъ дѣйствовать эту молитву самочинно не по силѣ ученія святыхъ отцевъ, безъ вопрошенія и совѣта опытныхъ и будучи надменень, страстенъ и немощенъ живетъ безъ послушанія и повиновенія и къ тому же гоняется единственно за пустынножитіемъ, котораго за свое самочиніе, онъ и слѣда видѣть не достоинъ" [8, с. 14]. Тому, на думку Паїсія Величковського, людина повинна збагнути цю "умну молитву" під керівництвом досвідченого й розумного вчителя. "Художествомъ святые отци, какъ показано, называютъ эту святую молитву, думаю, потому, что какъ художеству человекъ не можетъ научиться самъ собою безъ искуснаго художника: такъ и этому мысленному дѣланію молитвы, безъ искуснаго наставника навикнуть невозможно" [8, с. 36].

Паїсій Величковський виступає апологетом “умної молитви”. З цієї причини він написав два твори про “умну молитву”. Перший з них називається “Об умной молитве”, який був написаний у 1763 році в Драгомирному монастирі. Написання цього твору спричинила звістка про те, що в Україні в Мошногорському монастирі один монах дуже виступає проти „умної молитви”, зве її ересю та спокусою. На початку твору Паїсій Величковський зазначав, що брався за цю працю “опасаясь, чтобы кто-нибудь изъ неутвержденныхъ въ разумѣ, слыша такія ихъ баснословія, не упалъ въ подобный имъ ровъ злохуленія и смертно согрѣшилъ передъ Богомъ, похуливъ ученіе премногихъ Богоносныхъ отцевъ нашихъ” [8, с. 6]. Інший твір про “умну молитву” – “Послание старца Паисия Величковского к братни Поянворской обители (в Буковине) по поводу учения монаха Феопемпта, хулившего умную молитву”, – був написаний у 1793 році.

Паїсій Величковський, як і Григорій Палама в XIV ст., полемізував з “хулителями умної молитви”. Його полеміка зводилась до питання „умної молитви”. Суть же полеміки між Варлаамом і Паламою полягала в проблемі Богопізнання. Варлаам стверджував, що людині доступне лише символічне уявлення про Бога, а не реальне спілкування з ним. “Щоб наблизитись до Бога, потрібно, на думку Варлаама, подібно античним філософам, пізнавати оточуючий нас світ, Боже творіння. Іншого шляху до Бога, до істини немає” [10, с. 89]. Іншої думки був Григорій Палама, який вважав, що Бога можна пізнати не тільки опосередковано, але й безпосередньо. Він розділяв Сутність Бога й Енергію Бога. Сутність Божа неосяжна, ми не здатні її осягнути, вона вище всякого пізнання. Енергію Бога Григорій Палама тлумачив так: “Если бы сущность не имѣла энергии, отличной отъ себя, то не имѣла бы дѣйствительного существования и была бы только положениемъ мысли” [11, с. 109]. Через енергію, яка сходить від Бога, людина вступає у власне буття Бога, може його пізнати й наблизитись до Нього. Григорій Палама закидав Варлаамові те, що він основну увагу звертав на “зовнішню” філософію. З цього приводу Григорій Палама писав: “Лица, стремящіеся къ познанію внѣшней мудрости, по собственному сознанию болѣе вкушаютъ незнанія, чѣмъ знанія... Ибо безъ чистоты, хотя бы ты изучилъ въ совершенствѣ естественную философію от Адама, ты остался бы не менѣе, если не болѣе неразумнымъ, чѣмъ мудрымъ” [11, с. 104–105]. Також Паїсій Величковський не погоджувався зі своїм опонентом, називаючи його “суетоумнымъ философомъ”. Як і Григорій Палама та Ніл Сорський, так і Паїсій Величковський сповідували “внутрішню” філософію. Про це влучно сказав Ніл Сорський: “... не премудрость мира сего можетъ просвѣтитъ душу и приобщитъ Богу, но философія по существу, выражающаяся въ дѣлахъ, которая можетъ и очищать, и просвѣщать, и дѣлать прилежащихъ ей друзьями Богу и подобными бестѣлеснымъ” [11, с. 108].

Таким чином, Григорій Палама сповідував платонівську лінію у своєму вченні, а Варлаам – аристотелівську. Такої думки дотримувався й К. Радченко: “Онъ (Григорій Палама) отдѣляетъ енергію Бога, сообщимую людямъ, отъ сущно-

сти, несообщимой никому. Варлаамъ следуя Фомѣ Аквинскому, утверждаетъ единство в Богѣ сущности и енергіи и вооружается противъ ученія Паламы... Палама при этомъ стоитъ на почвѣ Платоновской философіи, Варлаамъ съ последователями являются приверженцами Аристотеля" [11, с. 53].

Про Григорія Паламу Паїсій Величковський в контексті "умної молитви" зауважував: "Въ то время великій поборникъ и предстатель благочестія, пресвѣтлый между святыми, отецъ нашъ Григорій, Архієпископъ Фессалонитскій, Палама, который въ совершенномъ послушаніи и непрестанномъ священномъ упражненіи умной молитвы, какъ солнце просіялъ на святой Афонской горѣ дарованіями Святаго Духа" [8, с. 10]. Сам Григорій Палама в одному із творів доводив: "Молитва же сильная священнодѣйствуя совершаетъ простертіе человѣка къ Богу и соединеніе съ Нимъ, по существу своему будучи союзомъ разумныхъ тварей съ Создателемъ ихъ, когда дѣйство молитвы черезъ теплое умиленіе и сокрушеніе превыздетъ страсти и страстные помыслы" [12, с. 300]. В іншій книзі ми читаємо: "Григорій объясняетъ, почему Господь приобразился послѣ молитвы. Этимъ Онъ показалъ силу молитвы, служащей ходатаицей блаженнаго созерцанія. Она – умственное единеніе съ Богомъ и приближеніе къ Нему черезъ добродѣтели и способствуетъ обнаруженію свѣта" [11, с. 114].

Паїсій Величковський роз'яснював істинність і правдивість "умної молитви" у формі запитань і відповідей, ставлячи на перше місце внутрішнє й духовне, а зовнішнє й тілесне підпорядковував першому. На основі цього він будував свої аргументи на захист "умної молитви": "Какую благовидную причину изобрѣли вы, чтобы похулить эту пренепорочную и блаженнѣйшую вещь? Совершенно недоумѣваю... Ум ли человѣческой, которымъ дѣйствуется молитва, порочень? Но это невозможно. Вѣдь Богъ создалъ человѣка по образу Своему и по подобію: образъ же Божій и подобіе это – душа человѣка, которая по созданію Божію чиста и непорочна: значить и умъ, будучи начальнѣйшимъ душевнымъ чувствомъ какъ и въ тѣлѣ зрѣніе также непорочень" [8, с. 11]. В іншому місці, захищаючи „умну молитву”, мислитель відзначав: "Или не потому ли вы хулите и отвергаете умную молитву, что вамъ думается будто Богъ не слышитъ тайной въ сердцѣ совершаемой молитвы, но слышитъ только ту, которая произносится устами? Но это хула на Бога: вѣдь Богъ сердцевѣдецъ и въ точности знаетъ всѣ самыя тончайшія сердечныя мысли, и даже будущія, и знаетъ все, какъ Богъ и Всевѣдецъ" [8, с. 12]. Як бачимо, без "умної молитви" людина не може досягнути духовної досконалості. Автор хотів підкреслити: "умна молитва" – невід'ємний елемент духовного зростання й наближення до Бога.

Отже, у поглядах Паїсія Величковського спостерігаємо врахування бінарної природи людини. З одного боку, людина слабка істота, час її земного буття обмежений, сама вона є недосконалою і має дуже великий нахил до гріха й зла. Але, з іншого боку, вона, як душевна істота, за допомогою постійної праці над собою

може вдосконалюватися, наблизитися до Бога, отримати в нагороду за свої подвиги й страждання вічне життя.

У статті було підтверджено, що у формуванні світогляду Паїсія Величковського важливу роль відіграв ісихазм. Він був основою, на якій базувались релігійно-філософські та морально-етичні погляди й ідеї Паїсія Величковського. Також ісихазм Паїсія Величковського проявлявся, як з'ясовано в трьох смислових значеннях, а саме: аскетично-споглядальному житті, у його вченні про „умну молитву” і в тому, що мислитель був апологетом ісихастичних ідей, так як і Григорій Палама в XIV ст.

Отже, Паїсій Величковський перебував під впливом ісихазму й відроджував його традиції у XVIII ст. у Молдавії та Україні. Ісихастичні ідеї Паїсія Величковського мають велике значення для духовного вдосконалення людини. На думку Паїсія Величковського, тільки аскетично-споглядальне життя та втеча від спокус цього мінливого світу можуть наблизити людину до стану духовної незалежності й свободи, у чому їй, безперечно, може допомогти “умна молитва”.

-
1. *Окара А.* Паїсій Величковський та Григорій Сковорода в культурному оточенні XVIII століття // *Наук. Вісн. Укр. Іст. Клубу. М., 2001. Т. 5.*
 2. *Яцимирский А.* Возрождение византийско-болгарского религиозного мистицизма и словянской аскетической литературы в XVIII веке. Харьков, 1905.
 3. *Мейендорф И.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке // *Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. 29.*
 4. *Паславский И.* Исихазм в украинской средневековой философской мысли // *Православие в Древней Руси. Л., 1989.*
 5. *Іларіон Митрополит (І. Огієнко).* Старець Паїсій Величковський. Його життя, праця та наука. Вінніпег, 1975.
 6. *Крины Сельные или Цвѣты Прекрасные, собранные вкратцѣ отъ Божественнаго Писанія. О заповѣдяхъ Божіихъ и о святыхъ добродѣтеляхъ Архимандрита Паисія Величковскаго. Изданіе Русскаго Свято-Ильинскаго скита на Афонѣ (Без року видання).*
 7. *Паисий Величковский.* Поучение на пострижение монашеского чина // *Протоиерей Сергей Четвериков. Правда христианства. Переиздание Спасо-Преображенского Мгарского монастыря Полтавская епархия (Без року видання).*
 8. *Объ умной или внутренней молитвѣ Сочиненіе Блаженнаго Старца Схимонаха и Архимандрита Паисія Величковскаго. М., 1902.*
 9. *Ниль Сорскій и Вассіанъ Патрикѣвъ, ихъ литературные труды и идеи въ Древней Руси. Историко-литературный очеркъ А. С. Архангельскаго. СПб., 1882.*
 10. *Прохоров Г.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // *Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1968. Т. 23.*

11. Радченко К. Религиозное и литературное движение въ Болгаріи въ эпоху передъ турецкимъ завоеваніемъ. К., 1898.
12. Святаго отца нашего Григорія Паламы, Архієпископа Фессалоникскаго. О молитвѣ и чистотѣ сердца, три главы // Добротолюбие. Т. 5. М., 1992.

HESYCHASM IN THE WORKS OF PAYISIJ VELYCHKOVSKYJ

Mykhaylo Pihosh

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

Hesychasm was the basis of the philosophic outlook of Payisij Velychkovs'kyj. His principal ideas were formed under the influence of hesychasm. Payisij Velychkovs'kyj was a follower of the ascetic-contemplative way of life, with considerable attention given to the "clever prayer". His hesychastic ideas took from Byzantine theologians such as Hrygory Synaid, Hrygory Palama and others. Payisij Velychkovs'kyj revived the hesychastic tradition in the XVIII-th century.

Key words: Paisij Velychkovs'kyj, hesychasm, "clever prayer", ascetism.

Стаття надійшла до редколегії 20. 04. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК [141.32:111]:821.161.2.09."18"(092) Леся Українка (04)

ПРОБЛЕМА ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО ВИМІРУ БУТТЯ ЛЮДИНИ У ТВОРЧОСТІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ

Оксана Свіжович

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

Проблема людини, екзистенційного виміру її духовної сутності, екзистенційних цінностей як феном життя, свободи, рівності, щастя, творчості, боротьби тощо займає вагомe місце у творчості Лесі Українки. Дослідження цих питань в іпостасі екзистенційного виміру виводить на поверхню затаєні в глибинах творчості української поетеси нові ідеї та візії, дає змогу по-новому подивитися на деякі принципові питання її творчості, її світогляду на роль духовності в суспільному житті та визвольних змаганнях українського народу.

Ключові слова: людина, духовна сутність, творчість, життя, буття, світогляд, духовна сутність, ідея, проблема, екзистенційний вимір.

Проблема людини в творчості Лесі Українки є далеко не буденним явищем, яке легко й просто можна вписати в систему соціально-економічних, політичних та культурних відносин, що їх людина застae з народженням і покидає зі смертю. Звичайно, не треба заперечувати того, що Леся Українка розглядає людину в її соціально-економічних, політичних та культурних зв'язках, бо людина й народ як цілість являють собою носія тих відносин, у яких людина живе й творить, радіє й страждає, бореться й здобуває, перемагає й програє. Але це ще не визначає сутності феномена людини, бо все це скоріше є фактом, умовами, середовищем вияву та реалізації людського буття. То в чому ж тоді сутність людини, яка не тільки й не просто працює, думає, спить, їсть, щось читає, насолоджується життям і т. д. Окрім цього, є ще щось, що становить підвалину, основу, ядро людського ества. Це невидимі духовні пориви, творчі бажання, постійне тяжіння до чогось нового й долання старого, той сутнісно-духовний та психологічний менталітет, який нічим не вимірюється і який виявляється на поверхні суспільного буття лише в об'явах (добрих чи злих). У творчості Лесі Українки є чітко виражене прагнення осягнути й осмислити глибинні основи людської сутності – ті основи, які визначають її екзистенційність, щось таємниче, невидиме, загадкове, але основоположне, джерельне як свого роду рушій дії, прагнень і мислення людини.

Проблема екзистенційної сутності людини у творчості Лесі Українки є багатоаспектною. Розкриваючи цю проблему, українська поетеса зосереджує свою увагу насамперед на цінності феномену *життя*. Людина, і все, що існує живе в природі, і з чим органічно пов'язується буття людини, є *життям*, а поза життям (усім живим) є лише нежива (мертва) природа. Володіючи життям, а точніше будучи *життям*, що є найбільшим даром і цінністю, людина крізь призму життя

тракує все інше як певну цінність, поза життям усе інше не має вартості для людини. Адже в самому житті захована найбільша цінність, а оскільки само життя є цінністю, то радість життя є безсумнівною цінністю, незаперечним щастям для людини. Найголовніше – чи людина розуміє радість і щастя життя (свого життя та життя ближнього)?

Ця складна проблема вже в ранній період творчості Лесі Українки займала її увагу. Цінність життя не тільки в існуванні людини, але й – усієї живої природи, у якій є і людина. Поетеса вдається до алегорій і метафор, щоб передати розуміння великої цінності життя й водночас розкрити негуманне, байдуже і навіть жорстоке ставлення до нього, його нищення.

У вірші “Конвалія” Леся Українка, розкриваючи розуміння великої сили життя природи, у бінарній контрастності показує, з одного боку, природність та незаперечність життя, яке образно символізує “конвалія”, а з іншого, – байдуже, а навіть жорстоке ставлення людей до життя цієї невеликої ніжної рослини, бо ж знищила людина її для хвилевої егоїстичної втіхи. Поетеса розкриває суть відношення “конвалія – людина” на контрастному співставленні конвалії як втілення величчя, краси й благородності життя і людини, яка бездумно, егоїстично нищить це життя.

З перших рядків вірша читаємо цілком приємні слова:

Росла в гаю конвалія
Під дубом високим,
Захищалась від негоди
Під віттям широким [1, с. 44].

І ось беззахисна рослина, яка своєю красою могла б принести радість усім, хто біля неї пройшов би, “недовго втішалась” своїм життям, бо “її рука чоловіча віку вкоротила” [1, с. 44]. Панночка понесла конвалію на бал. І ось перед нами – велика сила контрасту: з одного боку, панночка та всі запрошені на бал дуже радіють, “на балі веселая музика грає”, “панночка в веселім вальсі закрутилась”, а з іншого, – велике горе конвалію проймає, бо “конвалії та музика бідне серце крає”, “в конвалії головка пов’яла, схилилась” [1, с. 44]. І якщо конвалія у своїй безвиході прощається з “гаєм милим” і “дубом високим”, “другом єдиним”, то панночка байдужою рукою “тую квітку зів’ялу кинула додолу” [1, с. 45]. Ось яка ціна життя і краси.

Поетеса робить доленосні висновки, прагнучи досягнути екзистенційну сутність природи життя як реальності. По-перше, справді в реальному бутті людина, засліплена своїми найближчими егоїстичними бажаннями, зовсім не задумується над даром життя взагалі і, прагнучи досягнути свою мету, іде по шляху зневажання, нівечення, й навіть нищення іншого життя, навіть життя людського. По-друге, у контрастному співвідношенні “конвалія – панночка” фактично з’ясовується питання добра й зла, де нищення життя є злом, бо життя конвалії “вкоротилося”. Але перемога зла є хвилевою й ніколи не приносить щастя для того, хто це зло вчинив, бо зло породжує зло.

Може, й тобі, моя панно,
 Колись доведеться
 Згадать тую конвалію,
 Як щастя минеться [1, с. 45].

Адже не треба забувати, що радість та щастя за рахунок життя конвалії позірні, короткочасні та й обманливі і зникають як амальгама від першого спогаду про конвалію. Неминуче доведеться панночці співставити життя конвалії із своїм життям, а життя завжди є тим явищем, яким треба дорожити як даром, єдиною цінністю.

Недовго й ти, моя панно,
 Будеш утішатись
 Та й по балах у веселих
 Таночках звиватись [1, с. 45].

Настане час отверезіння, і гіркий спогад про конвалію не тільки збуджуватиме думку про сенс і цінність життя загалом і життя важного, людського зокрема, а й спричинятиме неминучі докори сумління за несправедне життя. По-третє, невміння чи небажання оцінити чуже життя як дар є водночас непоправним ударом по своєму власному життю. Ніщо не проходить даремно і завжди в цьому світі діє сила відплати, бо добро породжує добро, а зло породжує зло. І заподіяне життю конвалії повернеться тим же діянням у долі панни.

Може, колись оцей милий, що так любить дуже,
 Тебе, квіточку зів'ялу, залишить байдуже! [1, с. 45]

У контексті екзистенційного виміру сутності людини Леся Українка виділяє ядро в людському естві, яке формує “людяне в людині”, що є незаперечною цінністю. “Людяне в людині” – це той зміст духовності, без якого властиво немає людини, а є просто жива істота як біологічне явище, прикрите деякою соціальністю, оскільки все-таки живе в суспільстві. Зміст “людяного в людині” – багатогранний, і він визначається не просто сприйняттям обставин, відносин, життєвих подій, що є рівнем буденної свідомості, а насамперед – високою свідомістю, осмисленням та розумінням духовних цінностей, а з цього виростають багатства життєтворчих ідей та ідеалів, які роблять людину людиною і скеровують її мислення та діяльність на утвердження цих цінностей у реальному бутті.

З'ясовуючи питання “людяного в людині”, Леся Українка наголошує на тих потаємних первнях, які заховані в духовній сутності людини, які на поверхні життя виступають як одвічні ідеали братерства, рівності й свободи, первісно виступають як начебто невід’ємні сутнісні атрибути людського ества природно-психологічні умови її існування. Поетеса підкреслює це у вірші “Мій шлях”:

Коли я погляд свій на небо звожу, –
 Нових зірок на йому не шукаю,
 Я там братерство, рівність, волю гошу
 Крізь чорні хмари вгледіти бажаю, –
 Тих три величні золоті зорі,
 Що людям сяють безліч літ в горі [2, с. 87].

Чому Леся Українка, як і, зрештою, кожна людина, зводить свій погляд на небо в пошуках зірок братерства, рівності і свободи? А тому що ці первні, що даються людині з її народженням як потаємні вимоги її існування, в ранньому житті частково або зовсім не зустрічають адекватного відношення. Адже сама людська природа – і біологічна і соціальна, – потребує для свого існування спілкування із собі подібними саме на ґрунті братерства, рівності й свободи як природними правами. Якщо ж у реальному житті людина чи народ не мають таких засад, як братерство, рівність і свобода, то людська природа, у якій затаєно ці первні як вимоги її буття, вступає тоді в суперечність з реальним життям, де є насильство, нерівність, ворожнеча. Це і є конфлікт між людиною і суспільством, народом і режимом. Ось тому під впливом цього конфлікту заховані, але заспокоєні й ніби дрімаючі первні збуджуються до стихійної та підсвідомої дії, активізуються та штовхають людину на пошуки зірок братерства, рівності й свободи, прагнучи їх утвердити в реальному житті, щоб своєму фізичному й духовному єству створити умови для повновартісної самореалізації. І тільки тоді, коли людина усвідомлює свою потребу в реалізації принципів братерства, рівності й свободи як природних прав, починається її дія осмислена, цілеспрямована, творча.

“Людяне в людині” – це усвідомлення вселюдських ідеалів, серед яких поетеса виділяє ідеал свободи – свободи людини й свободи народу. Свобода – це не “манна”, яка іззовні дарується людині. Це внутрішня життєва вимога людського єства, без реалізації якої людина просто в’яне, нидіє, пропадає, вона тільки животіє, вегетує. Свобода – це вияв сутнісного прагнення людського “Я” сприймати й трактувати світ таким, яким він є, це вільне творче дихання людської душі, найблагородніші сподівання людського серця, найправдивіше мислення та діяння людського розуму в пошуках істини. Свобода – це відкрита й необмежена самореалізація людської сутності.

А якою ж то може бути реалізація людської сутності – “людяного в людині” у суспільстві, де відсутні взагалі елементарні умови справедливості та свободи? Це дуже добре показує Леся Українка в своєму творі “В’язень”. Трагізм дійства розгортається у взаємовідносинах двох людей: одна людина – в’язень, інша – вільна, проте теж не свободна.

Сидить в темниці в’язень самотній
І скрізь блукає поглядом, смутний;
То по закуренім низькім склепінню,
То по стіні, по брудному камінню,
Над головою в нього розпустила
Нудьга свої широкі сиві крила [3, с. 67].

Як видно з творчого задуму поетеси, в’язень сидить у темниці за праведну справу. Проте пригнічені люди здатні лише тривожно споглядати темницю, але чи то байдужі, чи безсилі що-небудь зарадити, вони проходять мимо цього монстра, що є свідченням невірних відносин у суспільстві.

Перед вікном широка бита путь,
По ній чужі байдужі люди йдуть.

Хто йде, хто їде – на темницю гляне.
Холодний погляд! Ох, як серце в'яне!
В темниці тут жива душа конає,
Ніхто про те не думає, не дбає [3, с. 67].

Розкриваючи побутову психологію байдужості, страху та невірничого стану суспільства, поетеса виводить на сцену суспільного буття дуже яскраву постать дружини в'язня:

Дорогою йде жінка молода.
Яка ж сумна, убога та бліда!
І на руках несе малу дитину,
Обгорнену в подерту сірячину.
Яка ж вродлива, гарна, мов картина,
Та безталання вбогая дитина! [3, с. 67].

Леся Українка розгортає ціле дійство, у якому чергуються то радість, то трагедія цих двох людей: “Побачив в'язень пару ту й зрадів”, а до того ще “весела і жвавенька була і щебетала дівчинка мала” – “татко ручку доні цілував і гіркими сльозами обливав”. Трагізм досяг свого апогею, коли “мала дитина почала квилить і стиха їсти в матері просить”, а “татусь, цілуючи свою дитинку, невірничого хліба дав скоринку”. І, нарешті, фінал трагедії цих людей розкривається в усвідомленні руйнування їх особистого та сімейного життя, що виражається у словах в'язня – “навіщо ми побралися з тобою!” [3, с. 68].

У вірші “В'язень” Леся Українка лаконічно, лапідарно розкриває вічно болючу проблему свободи, акцентуючи увагу на відсутності свободи. Коли суспільство скуте кайданами, то й окрема особа, і народ втрачають свою свободу, стають жертвами насильства тиранії, а первні “людяного в людині” не діють пропадають, людина як духовна сутність гине. Але при цьому належить згадати ще один твір лесеї Українки “Роберт Брюс, король шотландський”, у якому поетеса дає зразок непохитної боротьби за свободу. Сюжет не складний, але промовистий, бо нависла неволя над народом шотландським.

Вже буде літ п'ятсот тому, -
На край шотландський вільний
Війною йшов король Едвард.
Англійський владар сильний [4, с. 40].

Оскільки в бою була явною перевага англійців, король, щоб припинити кровопролиття і простішим шляхом опанувати Шотландію, запропонував “спокій повернути краю, прийти до згоди без війни по-братньому звичаю”. Хто погодиться, “той маєтками і людьми володітиме в спокою”, “а лицар буде вільний пан своєї батьківщини”. Кожний лицар має служити королю, у походи ходити, а зате матиме ласку й нагороду. І сталося: “шотландське лицарство здалось”, і “весь гурт шотландський панський” визнав Едварда королем Шотландії, віддавши свою країну під владу Англії. І тільки один зостався “при зброї лицар молодий” – Роберт Брюс.

Шість разів поривався Роберт Брюс до бою “за волю, за рідну країну!”, і кожний раз шотландці зазнавали поразки. До Роберта Брюса прийшла повна зне-

віра, а з нею - психологічна резигнація; втрата надії на свободу народу забрала всі сили. І в цій душевній апатії та безнадійності з'явився цілком випадковий, нічим у своєму природному вияві непримітний чинник, який став несподіваним вирішальним збудником прибитого, знівеченого, спустошеного пориву до свободи.

У хатині рибальській на безлюдному березі моря сидів самотній лицар Роберт Брюс. У важких роздумах зупинив він погляд свій на стелі, де "павутиння павук собі плів". Шість разів павук зазнавав невдачі у своєму плетеві, але за сьомим разом досягнув своєї мети: "до стіни свою нитку прип"яв".

Тут Роберт раптом скочив на ноги,
Ухопив свою зброю до рук
І гукнув: "Та невже таки лицар
Менше має снаги, ніж павук?" [4, с. 45].

Сталося несподіване: зрезигнований лицар, який після всіх визвольних невдач готовий був "піти у хрестовім поході" в Палестину, раптом збуджується дрібним прикладом наполегливої, незламної, вольової дії мізерного павука, який повсякденно повторює цю природну процедуру; і знову (символічно сьомий раз) береться Роберт Брюс за зброю для боротьби за свободу Шотландії й перемагає: Шотландія, шотландський народ – вільні!

Леся Українка пише про психологічну природу дії маленького, цілком звичайного життєвого стимулу, що збуджує до акції глибинно затаєні прагнення (первні) до свободи, викрошує неймовірну енергію, зміцнює віру в перемогу свободи. Поетеса доводить, що прагнення до свободи є природним атрибутом і, отже, природним правом людини, але у своїй реальності свобода не дарується, а здобувається, як переконуємося із поезії "Скрізь плач, і стогін, і ридання":

Заржавіють від сліз кайдани,
Сами ж ніколи не спадуть! [5, с. 99].

У руслі "людяного в людині" як вияв екзистенційного самовизначення людини є її природне прагнення до щастя. Звісно, щастя як певний душевний стан радості, задоволення, насолоди, блаженного спокою нерозривно пов'язується із свободою, бо не може бути щасливою людини поневолена, пригнічена, покривджена, поставлена в становище невільника. Водночас щастя, почуття щасливості ґрунтуються на морально-етичних засадах: у всіх випадках щастя мусить бути пройняте моральністю, моральною чистотою. Не може бути щасливою аморальна людина, її щастя – ілюзорне, фальшиве, обманливе, воно – нещастя.

А що ж таке щастя? Якщо виходити з того заложення, що в людському природному естві є первісно природжена вимога й прагнення до щастя, в силу чого кожна людина має природне право на щастя, то щастя є метою, яку ще треба досягнути. А само щастя – це не просто якась матеріальна цінність, а певний емоційний стан людської душі, пройнятий радістю, задоволенням, благородним спокоєм, свідомістю благодатності, високим почуттям моральної чистоти. Але такий емоційний стан душі, як і все в житті, може бути короткотривалим або продовженим процесом у своєму поетапному розвитку, а кожна людина переживає і розуміє "своє" щастя "по-своєму".

У поезії “Сон літньої ночі” Леся Українка розкриває своє бачення щастя на ґрунті пережитого життя. Вдаючись до метафори як засобу передачі думки, поетеса використовує слово “сон” як вираження щастя. Вона розповідає: “Приснилось невидане щастя дивне”, і тому “була я щаслива, безмірно щаслива”, але “сон був короткий” і “ранесенько-рано вже зникла рожевая мрія моя”. І висновок такий: “Я щастя не маю і в мріях не бачу” [6, с. 135].

Чи поетеса мала реальне почуття, справжнє переживання щасливості? Були такі хвилини в її житті, але вони виникали й зникали. Якщо це передавати метафорично в образах, то вони були сном на яву. У своєму особистісному баченні поетеса більш схильна не утішати себе хвилевим щастям, що минає як сон:

Поглянула я, що вже нічка зникала, –
І душу мою обгорнула печаль [6, с. 135].

Мужність, непохитний характер Лесі Українки велять їй здійснити вольове рішення :

Коли я часами журюся і плачу, –
Я щастя у долі тоді не прошу [6, с. 135].

Особисте життя, нелегкі переживання, стан душевного болю зумовили й відповідне ставлення та розуміння поетесою “свого” щастя, ставлення до нього. Тепер воно набуває зовсім іншого змісту, ваги й значення, це вже не хвилеве захоплення та емоційні переживання, а незгладна радість життя у важкій праці на благо народу. Тому щастя в образі сну залишає поетеса для інших, а сама йде по шляху незгасної, важкої творчої праці як реалізації радості свого важкого життя.

Для інших і доля, і щастя хай буде,
Собі я бажаю не сну, а життя, –
Хто зо сну прокинувся, хай щастя забуде,

Йому вже до щастя нема вороття! [6, с. 136].

Своєрідно трактує Леся Українка проблему щастя в оповіданні-легенді “Щастя”, пов’язуючи його відповідно до задуму з діями “злого духа” який тільки й те робив, що пакостив людям, сів лихо, чинив зло. Наситившись злодіяннями, “злий дух” вирішив створити щось більш постійне людям на біду і “створив думкою своєю дивну постать”: “Вона була блискуча, як рання зоря, і міняла свій вид щохвилини, як вогонь. Злий дух дав їй життя і назвав її: *щастя* [7, с. 105]. У задумі злого духа щастя, долаючи людей і раничи їх серця, стало “яблуком незгоди”, “яблуком неспокою”, “яблуком ненаситності”: “Всі прагнули щастя, а ніхто не знав його, всі хотіли бачити його, мати його на хвилинку і вмерти потім, бо воно стало їм миле над життя” [7, с. 106]. Щастя запалило душу, сіяло жадобу до себе, а втім десь заблиско зорею і назавжди зникло. “І кожний бачив його, хоч у сні, хоч на малу хвилинку. На одного воно глянуло коханими очима, іншому заблищало золотом, іншому засіяло світлом слави. Всіх зачарувало воно навіки, і чари його були отрута. Воно летючою зорею падало в серце і починало горіти. Хто раз бачив його, той не забував його до смерті. Пекельний вогонь прокинувся в душах всіх людей. Всі шукали щастя, всі хотіли мати його ціле в своїх руках. Для нього віддавали все найдорожче, губили себе і других, сльози й кров лились річками во

ім"я його. А щастя літало по світі зорею, блискавицею, вогником бродячим і ніде не спинялось надовго, і ніхто не мав його ціле в руках" [7, с. 107]. Над землею стояв "великий крик" – "Щастя! Щастя!", а його не було. "З того часу не стало на землі ясного спокою, потьмарилась блискуча Божа мрія" [7, с. 106]. Це ж бо була радість "злого духа".

Розглядаючи щастя як витвір "злого духа", Леся Українка мала на меті показати, що вся біда не в злій природі щастя, а в людських бажаннях та устремліннях до щастя. Природа щастя справді мінлива й рухлива: щастя з'являється і зникає, а точніше стає звичним, бо людина з ним зживається, призвичаюється, тому воно втрачає своє попереднє значення. А людина власне бажає "цілого" щастя і то назавжди; оскільки ж такого не буває (відповідно до самої природи щастя як певного емоційного стану, піднесення задоволення, радості), то в людини з'являються ремствування, незадоволення, переживання тощо. На поверхні явищ, як це мовиться в легенді, здається, що це витівки "злого Духа", який наділив щастя такими зловісними властивостями; а насправді, за своєю суттю творцем цього лиха є жадоба (ненаситність) самої людини.

Загалом Леся Українка трактує щастя як піднесений емоційний стан людини, збуджений саморозкриттям багатства духовної сутності людського єства, благородними діями, досягненням благодатної мети, утвердженням добра для народу.

Проблема людини та екзистенційності її буття вирішується у творчості Лесі Українки в проекції на самоаналіз поетесою екзистенційності свого власного життя і на розкриття екзистенційності людського єства в руслі життя народу. Це справді нове бачення поетесою людини, її світогляду, життєвої місії.

-
1. *Леся Українка. Конвалія* // Твори: у 10 т. К., 1963. Т. 1. С. 44–45.
 2. *Леся Українка. Мій шлях* // Твори: у 10 т. К., 1963. Т. 1. С. 87–88.
 3. *Леся Українка. В'язень* // Твори: у 10 т. К., 1963. Т. 1. С. 67–68.
 4. *Леся Українка. Роберт Брюс, король шотландський* // Твори: у 10 т. К., 1963. Т. 2. С. 40–53.
 5. *Леся Українка. Крізь плач, і стогін, і ридання* // Твори: у 10 т. К., 1963. Т. 1. С. 99.
 6. *Леся Українка. Сон літньої ночі* // Твори: у 10 т. К., 1963. Т. 1. С. 135–136.
 7. *Леся Українка. Щастя (Легенда)* // Твори: у 10 т. К., 1965. Т. 7. С. 104–106.

**A PROBLEM OF THE EXISTENTIAL DIMENSION OF A PERSON'S LIFE
IN LESYA UKRAYINKA'S WORKS**

Oksana Svizhovych

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

A problem of a person, of the existential dimension of the spiritual contents, of the existential value as a phenomenon of life, freedom, equality, happiness, creation and struggle takes an important place in Lesya Ukrayinka's works. The investigation of these problems in the existential dimension throws light on the new ideas and visions concealed in the creation of the Ukrainian poetess, gives the possibility to have new vision of the problem of some principal matters in the creative work, of the outlook on the role of spirituality in social life and in the struggle of the Ukrainian people for the independence.

Key words: a person, spiritual contents, creation, life, existence, outlook, idea, problem, existential dimension.

Стаття надійшла до редколегії 08. 09. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 141.32:123.1

ЦІЛІСНІСТЬ СВОБОДИ ТА ВІДКРИТІСТЬ МОЖЛИВОСТЕЙ

Людмила Слободянюк

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

Трактується феномен свободи у філософії французького мислителя Жана-Поля Сартра, зокрема в контексті його концепції про буття та ніщо. Виходячи з його позицій, автор наголошує на важливому значенні свободи в усвідомленні людиною самої себе, в автентичності свого буття. Світ постає як відкритість *можливостей*, у якому людина – це відкритість *можливостям*. Свобода та автентичність людини тісно взаємопов'язані й здійснюються у взаємній невідривній єдності.

Ключові слова: цілісність свободи, відкритість можливостей, відкритість можливостям, автентичне буття людини.

Вивчення феномену свободи людини не є новими в історії філософської думки. Більшість сучасних авторів, які пишуть на дану тему, підкреслюють історичну тривалість даної проблеми, її актуальність та важливість. Таким чином, традиція розгляду свободи людини триває далі, хоча й в модифікованому вигляді. Маємо на увазі коло питань, які стосуються поняття “свободи”. Цей термін залишається фактично сталим, незмінним, але змінюються й коректуються змістовне навантаження поняття, його коннотація. Це засвідчує складність поняття свободи, його комплікованість, відкритість до інтерпретування, а ще про необхідність і важливість його осмислення, принципову незавершеність його розкриття.

Отже, постає можливість і наявність багатобарвного розуміння свободи. Перш за все важливим є осягнення свободи як цілісності самої особистості, самої людської екзистенції. Лише осягнувши, що означає бути вільною особою в межах свого власного буття (автентичності присутності у світі), можна далі рухатись у напрямку прикладних і практичних наслідків свободи. З іншого боку, теоретичний і практичний аспекти не повинні бути цілковито відірваними один від одного, інакше буде втрачений самий сенс свободи (адже свобода має мати сенс). Теоретичні висновки повинні підтверджуватись буттям та реалізацією свободи в умовах свідомої самореалізації.

Таким чином, важливо й необхідно підкреслити, у якому контексті буде йти мова про свободу в цій статті. Скажімо, політичний чи соціальний аспекти свободи (такі популярні й часто обговорювані сьогодні) не будуть розглядатись. Більшість сучасних досліджень присвячена безпосереднім наслідкам свободи, тобто висвітлюють прикладне бачення свободи. Водночас статті в англійськомовних наукових журналах переважно пишуть про свободу волі, про детермінізм та каузальність (тобто також по-іншому ставлять проблему і висвітлюють її у своєрідному ракурсі). Наголошуємо, що цих аспектів “свободи” не торкатимемось в даній статті.

ті, які передовсім стосуються екзистенціальної філософії (або філософії, яка є близькою, наближеною до екзистенціальної філософії за самим своїм статусом). Саме ця філософія звертається до цілісності людини, що є важливим вихідним пунктом осягнення свободи людини. Постає питання про онтологічну можливість і підґрунтя свободи, тобто питання ставиться в онтологічній площині: свобода людини як одна з сутнісних характеристик людини в контексті осягнення власної автентичної присутності в світі.

Спробуємо розкрити категорію свободи. Цілісний розгляд свободи знаходимо в науковій творчості Жана-Поля Сартра – одного з найяскравіших апологетів французького екзистенціалізму ХХ століття. Залишаючись в традиції екзистенціальної філософії та відчуваючи певний вплив і зокрема в контексті “буття та ніщо”. Ніщо завдяки людському буттю проникає в світ. Відкритість людського проекту робить можливою будь-яку можливість (тавтологія, без якої неможливо обійтись, бо вона важлива і своєю тавтологічністю підкреслює ідею). “Отже, із запитанням у світ вводиться певна доза негативності: ми бачимо, що ніщо наповнює світ барвами, переливається різними кольорами в речах. Але водночас запитання йде від запитувача, який сам себе у своєму бутті обґрунтовує як той, хто запитує, відділяючись тим самим від буття. Отже, залитання, за визначенням, – це людський процес. Таким чином, людина презентує себе, принаймні в цьому випадку, як якесь буття, що примушує ніщо з’явитися у світ, оскільки вона сама вражена не-буттям” [1, с. 65–66]. Людське буття як запитання... Самою можливістю питань людина розбиває злитість, цілісність буття. Формування будь-яких питань передбачає альтернативу негативних відповідей (навіщо питати, якщо немає вибору?). Отже, маємо заперечення, негачію, які уможливлюють “ніщо” в якості метафізичного утвердження. Подібне поняття “ніщо” ні в якому разі не заперечує саму людину. Навіть більше: здається, що за Сартром “ніщо” підтримує, забезпечує існування людського буття в якості людського. Людина ставить запитання – і в цьому її специфіка, бо, запитуючи, людина здатна відокремитись від усього наявного буття, виділити саму себе як людину на тлі загального наявного буття. Подібну “враженість не-буттям”, про яку пише Сартр, слід розуміти і як повноту людського буття. Це поєднання протилежностей і цілісність можливостей. Людина (наскільки вона є чесною і відвертою із собою) не може звести себе до буттєвості речі, до єдиного виміру буттєвості, але постає як буття, небуття та “ніщо”, парадоксальним чином розводячи й зводячи їх. І в цьому автентичність людського існування. Це зв’язок із буттям, взагалі.

Сартр, подібно до інших представників екзистенціальної філософії, застерігає проти небезпеки втрати людиною істинності, справжності свого буття. Утримання безпосереднього, живого зв’язку не є справою легкою або легковажною. Людина самою своєю людськістю поставлена перед необхідністю осягнення себе. Людина – як відкритий проект. “Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе уявляє, а, але така, якою вона хоче стати. І оскільки вона уявляє себе вже після того, як починає існувати, і проявляє волю вже після того, як починає існувати, і після цього пориву до існування, тобто вона є лише те, що сама з себе робить”

[2, с. 323]. Це вловлювання себе і чутливість до всього роблять людину, з одного боку, беззахисною, з іншого, – сильною, потенційною. Таким чином, людина сама автентизує себе. Людське буття перед нами як прозорість та вимога дотримання цієї прозорості.

Жан-Поль Сартр глибоко і різнобічно вивчав феномен свободи. У його вченні яскраво виявляє себе онтологічність розуміння та розкриття свободи, розглядаючи людську екзистенцію крізь призму свободи.

Людське буття, на думку Сартра, є особливим утворенням, яке укорінене в світі через концепт “ніщо”. Однак це не є остаточною відповіддю. “Ніщо” – це лише точка відліку в загальній картині буття. Відштовхуючись від “ніщо”, Сартр рухається далі, до повного розкриття сутності свободи. “Цю можливість людини привносити у світ “ніщо” Сартр назвав “свободою”, яка відповідно набуває того ж “онтологічного” статусу. Свобода не є властивістю, яка поряд з іншими належала б до суті людського буття, бо “немає різниці між буттям та її свободо-буттям”... Таким чином, “свобода” у Сартра – онтологічна структура людського буття, що виступає як чиста негативна діяльність” [3, с. 112–113]. Онтологічність розуміння свободи в Сартра полягає в тому, що він позбавляє її простої атрибутивності, але надає їй субстанційності. Якщо брати до уваги подібний наголос на субстанційності, то свобода постає цілісно, цільно.

Жан-Поль Сартр розглядає свободу в контексті ситуативності (фактичності ситуації) та в контексті дії. Перш за все він підкреслює інтенціональність дії. Дія виступає як втілення можливого, що передує їй як задум. Сама можливість появи задуму – це чергове проникнення “ніщо”, в розломи буття (коли існує певна наявність фактичності, звідки виникає ця спроба привнести щось в дану фактичність?). Це відштовхування від наявності – те, що є, – і рух до того, що може бути. Сартр підкреслює інверсійне відношення між наявним станом речей та нашим відношенням (відношення як рішення та як дія) до цієї фактичної ситуації. Фактичність ситуації набуває своєї сили буттєвості завдяки рішенням людини. Людина самою своєю свободою обумовлює подібну наявність людино-реальності. Без свободи людини подібна реальність просто неможлива. Отже, свобода виступає тут онтологічним підґрунтям людино-реальності. А дія просто неможлива без свободи. Недарма Сартр називає один з розділів своєї праці “Буття і ніщо” так: “Свобода – перша умова дії”. Дія як втілення думки (мотиву та задуму) притаманна саме людському буттю. І через дію розкриває себе та невизначеність людського буття, яка особливо притаманна людині.

Говорячи про дію як про вільну дію, Сартр, звичайно, не уникає питання вибору, вільного вибору людини. Свобода обирати може бути названа одним з найрозповсюдженіших побутово-загальних розумінь свободи. І поняття вибору в розумінні свободи неодноразово підкреслюється французьким філософом. Вибір, за Сартром, – це те, що обумовлює людську свідомість та діяльність. Вибір – це постійне (коли буденне, коли урочисте) здійснення свободи людиною. Сама структура вибору доволі ускладнена, включаючи в себе взаємні та контраверсійні моменти, об'єднуючи в собі сукупність мотивів, причин, цілей, вольових установок

та рішень. Свобода в даному випадку полягає в тому, що ми обираємо (власне наголос потрібно робити на двох останніх словах: ми обираємо). Грає роль не вибір чогось, але вибір як такий. Саме буття людини постає як вибір. Свобода вибору зумовлює ту істинність, невідчуженість та автентичність, на яких постійно наголошує екзистенціальна філософія. Перебування в стані вибору – це постійна межовість ситуації, це істина. Адже лише автентичне буття здатне на вибір у відповідному значенні цього слова (не втікаючи від нього), а отже, – і на свободу. У даному випадку важко сказати, що чому передує: чи то свобода автентичності, чи то автентичність свободі, бо це означало б обмеження та затискання і першого, і другого. Вони просто тісно пов'язані й взаємозалежні одне від одного. Парадоксально, що людина підтримує свою ідентичність та автентичність своєї свободи, постійно сумніваючись у власному бутті, вільно співвідносячись з ним. Маємо постійний вибір себе та підтвердження цього вибору, вибір і цілісність сприйняття обраного. Підкреслимо, що сприйняття свого власного вибору визначає досягнення свободи як реальності своєї присутності.

Сартр підкреслює також відповідальність людини як особливого виду буття. Ця відповідальність постає у нього необхідним двійником, супутником свободи, а ще – продовженням і, що найважливіше, завершенням, здійсненням свободи. Ураховуючи те, що Сартр людину саму по собі визначає як свободу, логічним продовженням його думки може бути і окреслення людини як відповідальності. Отож відповідальність розкриває себе не лише як відповідальність за себе, але також як відповідальність за світ тієї людино-реальності, яку кожен творить сам. Відповідальність за ситуацію, за творення її фактичності. Відповідальність за думку і за дію в даній конкретній ситуації зокрема. Відповідальність за свій світ (у своєму світі людина завжди вільна й відповідальна).

Ми розглянули лише окремі аспекти вчення Жана-Поля Сартра. Можливо, щось було випущене з уваги, можливо, щось лише побіжно схоплене та викладене, однак це передбачає певну незавершеність та можливість повернення. Думка може бути відчутно збагаченою поверненням до самої себе, відкриваючи в самій собі моменти Іншості.

У чому полягає цілісність свободи та відкритість можливостей? Коли мова йде про відкритість можливостей, то на думку дуже часто спадає поняття сваволі. Однак сваволя й свобода – це цілком різні феномени. Чому думка робить такий стрибок і ставить поняття сваволі й свободи так близько одне до одного серед багатьох можливих? Очевидно, ідеться про те, що сваволя часом може маскуватися під свободу. Проте вони докорінно відрізняються одна від одної. Нібито з погляду відкритості можливостей вони можуть бути в чомусь схожі, але у своїй цілісності та єдності свобода набагато глибша й більш значуща, аніж сваволя. Цілісність свободи робить її істинною. Сваволя нею не володіє, крім того вона непослідовна. Цілісність свободи виводить останню в людський вимір.

Цілісність свободи відкриває себе в становленні людської особистості. Цілісне буття особистості – це та істинність буття, у якій людина може, здатна відкрити себе. Подібна цілісність та самовідкриття неможливі без свободи. Але й свобо-

да повинна поставати, розумітись та розкриватись цілісно, адже в протилежному випадку вона втрачає будь-який сенс. Її цілісність зумовлена її життєвістю. До речі, дуже часто мислителі, які пишуть про свободу, виділяють у ній негативний та позитивний аспекти розуміння. Тоді цілісність розуміється як єдність цих двох аспектів.

Цілісність постає і як єдність теоретичного та практичного чинників. Цілісність розкриває себе в здійсненні. “Між тим свобода не з’являється сама по собі з цих приготувань, подібно до того, як плід народжується з квітки. В таємному переплетенні природних сил, що пронизують та приховують ці приготування, зарезервована незамінна ініціатива особистості – побачити шляхи свободи, які належать їй одній, обрати їх та стати на них. Тільки сама особистість, обравши свободу, робить себе вільною. Ніде їй не знайти вже існуючу, подаровану свободу. Ніщо в світі не дає їй впевненості в тому, що вона вільна, якщо вона не стане завзято на шлях свободи” [4, с. 499]. Таким чином, людина знаходить цілісність. Тоді постає питання: чи не в цьому віднаходженні єдності, цілісності полягає розуміння людини як вільної? Чи не в цьому і сенс свободи? Адже осягнувши цілісність останньої, людина осягає себе як цілісну особистість. А що важливіше за це осягнення себе? Однак навіть його не можна розуміти статично, а лише динамічно, процесуально. Бо осягненням виступає саме життя, ціле життя (знов-таки) в його протяжності. Життя як здійснення проекту людини. “Буття, а, отже, і проект кожної людини мають універсальні, загальнолюдські виміри... Буття окремої людини і уявляється як постійне проектування себе та постійна ж втрата себе в зовнішньому. Підкреслюється роль свободи в реалізації самопроекту, йдеться про відповідальність кожної людини за своє власне життя” [5, с. 44]. Як бачимо, цілісність життя – це гармонійний розвиток різних його сторін, це узгоджена підтримка усіх параметрів буття-проекту. Свобода – це не просто один з вищезгаданих параметрів, свобода є фундаментом, основою подібного цілісного розвитку.

З точки зору цілісності свободи здається важливим питання й про те, чи народжується людина вільною, чи вона стає вільною в процесі свого розвитку. Відповідь не є простим наданням переваги першій чи другій альтернативі. Коли людина, розвиваючись, стає вільною (обирає свободу), чи не є це ознакою того, що вона вже в цей момент обрання є вільною (вільною обрати свободу)? З іншого боку, чи не можна сказати, що власне в процесі цього вибору людина здійснює свою свободу, яка до того просто не була актуалізована? Виходить, що людина одночасно і народжується, і стає вільною. Однак чи може людина обрати “бути невільною”? Знов-таки своїм вибором (вибором не-свободи) вона вже здійснить свободу. А це означає, що в людини немає іншого вибору, аніж бути вільною. Але чи не означає це заперечення свободи? Сартр певною мірою знаходить вихід із ситуації, окреслюючи людину саму по собі як свободу. Таким чином, він взагалі знімає питання: коли людина здобуває свободу, чи усвідомлює її, чи позбавляє себе свободи? Французький мислитель абсолютизує свободу, підкріплюючи її поняттям та усвідомленням відповідальності. І в цьому полягає значний гуманізм його вчення.

Бо що є гуманність та гуманізм, як не прийняття відповідальності, прийняття постійної відповідальності за весь світ, за Всесвіт, у якому людина є вільною?

Вищезгадана відкритість можливостей може певним чином слугувати запорукою цілісності свободи (вже про це було згадано, коли мова йшла про свободу та сваволлю). Ключове слово та поняття – відкритість: “Але “світ” у рубриці “буття-в-світі” зовсім не означає земне сутнє на відміну від небесного, не зводиться він і до “світського” на відміну від “духовного”. “Світ” означає в цій формулі взагалі не сутнє і не якусь область сутнього, а відкритість буття. Людина є, і вона є людина, оскільки вона ек-зистує. Вона виступає у відкритість буття, якою є саме буття, що закинуло сутню людину в “турботу”. Закинута таким чином людина стоїть “у відкритості буття” [6, с. 212]. Відкритість, отже, виступає не лише як другорядний супровід, але як повноважна позитивність розкриття буття. Справа в тому, що буття не просто “відкрите” або “відкривається”, але в тому, що воно “відкрите” або “відкривається” Людині. Воно дарує людині цю відкритість як свободу і як істину. Показуючи, відкриваючи себе людині, буття дає, дарує можливість (і можливості) людині відкрити саму себе. Тоді людина й виявляє себе як відкритість можливостям. Тобто відбувається певна ситуація Звернення-Відповіді: буття як відкритість можливостей та людина як відкритість можливостям. А вже такою відкритістю можливостям людина творить одиничну та неповторну ситуацію фактичності. І ця відкритість можливостям – це непізнаваність свободи. “Світ бездонний. Однак людина знаходить в собі те, що вона не знаходить ніде в світі, – дещо непізнаване, недоказове, завжди непередметне, дещо таке, що вислизає від будь-якої дослідницької науки: свободу й те, що з нею пов’язане. Тут я віднаходжу досвід не через посередництво знання про щось, а через посередництво діяння” [7, с. 449].

Підкреслимо, що на людину має вплив і визначає її як особистість уся сукупність можливого, а не лише те, що було обране й переведене з потенційного стану в актуальний. У цьому й полягає особливість відкритості. Буття охоплює людину повністю, навіть і таким невидимим способом, допомагаючи здійснитись Людині. У той час, як обране та актуалізоване впливає на людину безпосередньо, сукупність потенційного та можливого – опосередковано (причому як в теперішньому, так і в минулому або майбутньому часових модусах).

Усвідомлення можливостей також творить розуміння самої свободи. Важливою при цьому є наявність альтернатив, інших можливостей, навіть якщо вони ніколи не будуть обрані. “Свобода вибору так само з’єднана зі сферою наявних можливостей вибору (хоча можливе вправління у виборі в гіпотетичному модусі: якщо б стан справ був іншим, я б зробив X). Дійсні наявні можливості вибору пов’язані з широтою усвідомлення, яка переводить вибір (як вибір) в усвідомлення. Дійсний вибір так само пов’язаний з особливими структурами, які зважають його з позиції просто теоретичних можливостей вибору для людини та роблять їх реальними можливостями для нашого суспільства та реальними можливостями вибору для мене” [8, с. 108]. Дуже важливим є усвідомлення вибору можливостей, бо з ним приходиться усвідомлення свободи.

Останнє речення наводить на думку про те, що людина може бути неусвідомлено вільною (на протигагу усвідомлено вільній). Неусвідомлений аспект свободи підкреслювався Сартром. Останній своєю тезою про приреченість людини на свободу власне й говорив про те, що незалежно від того, чи людина усвідомлює це, чи ні, вона вільна завжди, у будь-яких обставинах і незалежно від них. Однак неусвідомлена свобода не дає повної картини бачення. Відповідно потреба в усвідомленні власної свободи важлива як складовий елемент побудови цілісності та відкритості можливостям.

Ідеї, які лежать в основі самого задуму цієї статті – ідея цілісності свободи людини, ідея свободи як одного з сутнісних вимірів людини, ідея буття людини в контексті відкритого горизонту можливостей – підкреслюють онтологічний вимір свободи. Сама онтологічність свободи як творчої передумови щодо себе та себе в нашому світі обумовлює її різноманітне розкриття та прикладне здійснення. Головна думка розкриває себе як постійне нагадування про цілісність людської особистості через цілісність свободи, про потрібність здійснення подібної цілісності в межах можливостей, які безупинно розгортаються перед людиною. Таким чином, хотілось би ще раз звернути увагу на те, що розглядати свободу онтологічно саме й означає розглядати її цілісно. Тому й підкреслено необхідний, сутнісний зв'язок між свободою та автентичним буттям людини. Таким чином можна стверджувати, що як перша неможлива без другого, так і друге неможливе без першої. Відбувається їх взаємонакладання та взаємопідтримка, які постійно тривають у часі, постійно вимагають свого підтвердження. Наголосимо, що це найбільш суттєвий та найбільш важливим висновок цього дослідження.

1. *Сартр Жан-Поль*. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. К., 2001.
2. *Сартр Жан-Поль*. Екзистенціалізм – это гуманизм. Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. М., 1989.
3. *Лях В.* Екзистенційна свобода: вибір і відповідальність (філософська концепція Ж. -П. Сартра) // *Філософ. і соціол. думка*. 1995. № 5–6. С. 110–117
4. *Мунье Эмманюэль*. Персоналізм. Манифест персоналізму / Пер. с фр. Вступит. ст. И. С. Вдовиной. М., 1999.
5. *Петрушенко О.* Людина та її самопроект // *Людина та її дійсність: Філософсько-антропологічні дослідження*. Філософ. пошуки. Львів; Одеса, 1997. Вип. 3. С. 44–46
6. *Хайдеггер Мартин*. Письмо о гуманизме. Время и бытие // *Статьи и выступления*. Пер. с нем. М., 1993.
7. *Ясперс Карл*. Философская вера // *Ясперс Карл*. Смысл и назначение истории. М., 1991.
8. *Wood, Robert E.* Aspects of Freedom // *Philosophy Today*. 1991. N ¼. Vol. 35. P. 106–116.

INTEGRITY OF FREEDOM AND OPENNESS OF POSSIBILITIES**Lyudmyla Slobodyanyuk**

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

The given article is dedicated to some consideration of human freedom. First of all attention is given to the treatment of a phenomenon of freedom in the philosophy of French thinker Jean-Paul Sartre, particularly in terms of his conception of being and nothingness. Taking into consideration his position the emphasis is made on the important meaning of freedom in human realization of her/himself, in authenticity of her/his being. The world discloses itself as openness of possibilities where a human is openness to possibilities. Freedom and authenticity of a human are closely interrelated and are accomplished in mutual inseparable unity.

Key words: integrity of freedom, openness of possibilities, openness to possibilities, authentic being of a human.

Стаття надійшла до редколегії 25. 04. 2003

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 165.191:32

МІФОТВОРЧІСТЬ ЯК ДІЄВИЙ ЧИННИК СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ЖИТТЯ

Людмила Харченко

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

Виявлено сутність та механізми політичної міфотворчості, звернено увагу на соціально-психологічний контекст. Доведено, що пласти людської свідомості, у які втручається сучасна політична міфотворчість, є принципово сумісними з раціональним пізнанням. Ідеологія, символ, ритуал – суть моменти міфотворчості.

Ключові слова: міфотворчість, ідеологія, символ, ритуал.

Філософська рефлексія проблем сучасної міфотворчості об'єктивно необхідна сучасному суспільству. У зв'язку з тим, що міфотворчість торкається усіх сфер соціально-політичного життя, гострої актуальності набуває вивчення ролі символів, ритуалів, феномену маніпуляції свідомістю, які й являють собою сукупність міфотворчого процесу.

Становлення демократичних процесів у суспільному житті, зокрема України, характеризується гострою невизначеністю і потребують створення принципово нових умов для формування соціальних, а передусім політичних відносин у державі і її відображенням у суспільній свідомості.

Останніми роками коло проблем, пов'язаних із вивченням міфотворчості – соціальної і політичної – поширюється, підсилюється інтерес вчених до дослідження різноманітних її аспектів у сучасному суспільстві. До теоретико-методологічного аналізу даної проблеми тією чи іншою мірою зверталися сучасні дослідники: В. Горський, К. Гаджієв, Т. Запорожець, А. Карась, С. Кара-Мурза, А. Лобок, Г. Почепцов, М. Попович, Я. Поліщук. Наявні публікації з окремих аспектів свідчать про відсутність комплексного аналізу запропонованої теми. Розгляд символу, ритуалу та ідеології в якості основних моментів міфотворчості є спробою аналізу дієвих чинників суспільно-політичного життя.

Метою даного дослідження є розкриття сутності ключових понять сучасної міфотворчості. На підставі аналізу цих понять, проаналізовано роль міфотворчості у процесі формування ідеологій на сучасному етапі розвитку суспільства та розглянуто можливості сучасних міфологічних прийомів і їх вплив на масову свідомість за допомогою актуалізації символів і ритуалів.

Міфи і міфологія – це “перша культура”, яка на відміну від “другої культури”, тобто європейського наукового мислення, апріорі є присутньою в культурній парадигмі і Заходу, і Сходу, і Півдня, і Півночі, і традиційного суспільства, і сучасного, і розвинених країн, і тих, що розвиваються. Тому міфологія – це не “не-

дорозвинена” культура в порівнянні з раціонально-науковою, а рівноправна, рівноцінна їй, яка існує з нею або паралельно, або в цікавому переплетенні залежно від типу суспільства.

Міфологічна свідомість проникає всюди. У вищих шарах свідомості міфотворчість стає знаряддям ідеології. Дискусійно-політичні утворення, що досить поширені, проголошуються міфами з єдиною метою – уникнути явної вказівки на соціальний суб’єкт як на їх джерело, розчиняючи його в “несвідомій колективній творчості”, і при цьому уникнути моральної відповідальності за маніпуляцію суспільною свідомістю. “Кожен, хто знає таємницю міфа, стає рівноцінним партнером світового дійства разом з іншими силами, які беруть у ньому участь” [1, с. 41]. У міфології таємна, неоднозначна, символічна й дуже гарна мова, яка відображає мудрість, пошук, спокусу, страхи й надії. Міфологія вічна, як вічними є страждання й радощі людей, що живлять її. Вона свідома, оскільки стимулює творчість, формує мораль, дає можливість вірити й надіятись, що життя не закінчується зі смертю [2, с. 5–6]. Вона руйнівна, коли стає інструментом, наприклад, захоплення й утримання влади для фанатиків і шарлатанів, коли штовхає натовп на дике насильство, захист своїх ідолів або отримання вічного блаженства шляхом самознищення.

Основною відмінністю між міфологією, про яку згадувалось вище і сучасною міфотворчістю є критерій природної спонтанності, яка притаманна першій і майже відсутня в другій. Соціальна міфотворчість є невід’ємною частиною суспільного життя сучасного світу, а найяскравішим її прикладом є політичні вибори. Показником адекватного чи неадекватного цивілізованого політичного життя будь-якої країни, безумовно, є виборчі кампанії. За цим стоять і правила їх проведення, і свобода слова, друку та вибору, і рівень демократизованості даного суспільства, і, звичайно, професійність тих, хто відповідає за якість виборчих технологій і політичних комунікацій. Не випадково таке важливе місце в політичній сфері суспільного життя займають не творці, а інтерпретатори: менеджери, адміністратори, режисери, журналісти, актори. Суто службова система засобів масової інформації перетворилася на четверту владу. Міфи саме й виникають на зіткненні творців політики (тих, хто бажає стати президентами, парламентарями) та інтерпретаторів – менеджерів, адміністраторів, режисерів, журналістів, акторів.

Інтерпретатори, відштовхуючись від певної ідеології, притаманної соціальному чи політичному об’єктові, підкріплюють її різноманітними символами й ритуалами. Так створюються політичні міфи. В основі будь-якого соціального або політичного процесу має стояти певна ідеологія. Але сьогодні в парламентських перегонах беруть участь багато партій, політичних блоків, у яких немає яскраво вираженої ідеології, крім політичного захисту й політичного лобіювання своїх економічних, фінансових інтересів у парламенті. Останнім часом широко розповсюджена точка зору про спорідненість міфологічної свідомості й ідеології.

У рамках ідеології містяться ідеї й програми активної діяльності, спрямованої на закріплення або зміну існуючих суспільних напрямків. Ядром ідеології виступає коло ідей, пов’язаних з питаннями приходу, утримання й використання по-

літичної влади суб'єктами політики. Специфіка ідеології, на відміну від інших елементів культури, полягає в тому, що вона створюється діяльністю певних прошарків – ідеологів, політиків, учених. Народні маси, соціальні спільноти безпосередньо не складають ідеології, однак їх інтереси, уявлення про суспільно-політичне життя є живильним ґрунтом для її формування.

Структурно ідеологія складається з політичних теорій та ідей, суспільно-політичних ідеалів, цінностей, концепцій політичного розвитку й політичних програм, політичних символів, ритуалів тощо. На відміну від науки, ідеологія містить у собі не тільки знання про політичне життя, а й про відношення, оцінку політичних процесів з позицій інтересів соціальної спільноти, політичної партії – носія цієї ідеології. У зв'язку з цим ідеологія є більш упередженою, ніж політична наука. Вона може містити в собі поряд з істинним знанням і хибні, помилкові уявлення про політичні процеси й стан політичного життя, що проявляється в політичних міфах, утопіях. Політична міфологія часто-густо викривлено відображає ситуацію в політиці, надає помилкові орієнтири для аполітичної поведінки мас, їх суспільно-політичних об'єднань. Розповсюдження в суспільній свідомості міфів може, звичайно, забезпечити тимчасовий успіх.

Ролан Барт в "Міфологіях" об'єднав міф та ідеологію, називаючи їх "метамовою". Барт не вважав за доречне проводити семіотичне розмежування ідеології й міфа, визначаючи ідеологію як дещо введене в рамки загальної історії, яке відповідає тим або іншим соціальним інтересам міфічної побудови. На відміну від семіологічних поглядів Р. Барта, соціально-психологічна семіологія, яка розроблялась на основі ідей соціального психоаналізу, дає змогу розглядати ідеології як продукти колективної психіки соціуму, які виникли в процесі адаптації до нових змінних умов життя.

У масовій психології сучасного українського суспільства циркулює велика кількість міфів найрізноманітнішого характеру й рівня – від архетипних до політичних. Деякі з них виникають у масовій свідомості й здійснюють безпосередній вплив на розвиток української політичної культури. Інші, залишаючись у глибинах несвідомого, існують у своєму нерухомому міфологічному часі й чекають свого моменту.

Сучасна соціальна й політична психологія приділяють значну увагу вивченню несвідомого компонента масової психіки. Принципова можливість свідомої міфотворчості відзначалася в численних дослідженнях спеціалістів з даної проблематики [3, с. 145]: "Тактичне значення подібних ідей-міфологем є очевидним. Їх дії і енергетичні заряди активно використовують у політичній боротьбі".

Сучасні спеціалісти в галузі виборчих технологій [4, с. 134] торкаються питання про те, чи можливим є корегування процесу формування ідеології. На їх думку, це можливо, якщо ідеологія не є природною для розвитку соціуму. Будь-яка революційна ідеологія не є природною для суспільства, оскільки вона порушує поступовий процес його розвитку. За вченням Р. Барта, поняття природності протікання якого-небудь процесу або явища пов'язане з поняттям спонтанності. Вона виступає у двох видах: як безпосередня спонтанність, яка відповідає принципам

самоорганізації життєдіяльності того чи іншого об'єкта, і як опосередкована спонтанність, при якій об'єкт "знає" свою природу, і це знання входить у систему принципів його життєдіяльності, що самоорганізуються.

Барт показав, що несвідоме – як досвід, який стихійно відбувається, який є спонтанним та ірраціональним, і тим не менше являє собою систему регулярних залежностей, підкоряється певним правилам, тобто повністю піддається раціональному аналізу. При цьому було відкрито, що несвідоме в цілому є структурно впорядкованим відповідно до тих самих законів, які керують природними мовами.

Більшість явищ соціального життя відбуваються спонтанно, усяка проти-природна корекція соціального життя рано чи пізно виправляється плином історії. Підтвердженням цьому може служити будь-яка реформа, яка проводиться в суспільстві. З точки зору соціальної психології, реформа є корекцією, зміною. Її ефективність залежить від того, наскільки природно вона впишеться в природу реформованого об'єкта. Ринкові реформи в Україні кінця ХХ століття ще не повністю відповідають цій природі, адже в ході реформування порушено спонтанність життєдіяльності суспільства. Причиною цього, на думку багатьох спеціалістів, є відсутність соціокультурної складової реформ [5, с. 52]. Говорячи термінологією семантики, мова реформ не відповідає мові соціуму, тому вказівки не виконуються. Ідеологія тих чи інших реформ намагається адаптувати нові ідеї до дійсності. Однак успішність такої адаптації залежить від мовної єдності самої ідеології і тих, хто її сприймає. Мова тут розуміється в широкому значенні як носій будь-якого змісту.

В основі розгляду сучасного міфологічного мислення на прикладі ідеологій, лежить розуміння міфа як слова, висловлювання. Звичайно, міф – це не будь-яке слово, не просто мовне висловлювання. За влучним виразом самого Барта, міф – слово, обране історією. Ця формула надзвичайно важлива для розуміння суті міфа та його відмінності від слова в його звичному розумінні. Лише в певних історичних умовах слово стає міфом. Зокрема, слова "свобода", "рівність" і "братерство" перетворювались у міф і ставали символами Революції. До речі, будь-яке слово, словосполучення і т. п. може стати міфом, але для цього потрібні спеціальні умови.

Зрозуміло, що носієм міфологічного змісту не обов'язково мусить бути слово. Матеріальними носіями міфічного повідомлення можуть бути лист або зображення, фотографія, кінематограф, репортаж, спортивні змагання, видовища, реклама тощо. Сутність міфа не визначається його матеріальним носієм. Не визначається вона так само і тим, про що він повідомляє. Сутність міфа визначається тим прихованим від безпосереднього аналізу змістом, який існує в міфі і який здійснює сильний мотивуючий вплив на споживача міфа. Глибинний зміст міфа, як правило, недоступний масовій свідомості, тому міфи легко споживаються й експлуатуються. Цей зміст прихований за предметною маскою носія міфу, безпосередній зміст цього носія ніби протягує приховану інтенцію, яка закладена в основі міфа. У результаті аналізу сучасних ідеологій було отримано наступні висновки: привабливість і дієвість тієї або іншої соціальної ідеї знаходиться в прямій залеж-

ності від ступеня її міфологічності. Міфологічність сучасних ідей слід розуміти в подвійному значенні: як міфологічність змісту і міфологічність форми. Міфологічність змісту соціальної ідеї пов'язана з тим, що дана ідея формулюється на верхівці базових потреб людей – фрустрація цих потреб є природною передумовою появи в масовій свідомості тієї чи іншої ідеї. Міфологічність форми (сюжет ідеї) – це спосіб формулювання й подання даної ідеї. Формулювання міфологічної ідеї засноване на принципах аналогічності, радикалізму у формулюванні протиріччя (проблеми), стереотипності поведінки (створення нових еталонів поведінки). Крім того, на думку сучасних спеціалістів, є очевидним те, що сучасні ідеї існують у вигляді міфологем. Сучасний міф, на відміну від класичного, має більш лаконічну форму й створюється певним набором ідей-міфологем, а також символів.

Ми існуємо в символічному світі, де кожна реальна фізична дія може мати символічний зміст. Динаміка політичного життя України ставить питання про механізм реалізації політичної влади, важливим елементом якого постає політична символіка: “маніфестації, військові паради, демонстрації, політичні з'їзди, які передують будь-якій мобілізації натовпу, показують нам, що без символів, шанованих чи руйнівних, не може бути активних мас, як і мас взагалі” [6, с. 202–204].

Символи є активним елементом політичної боротьби, засобом дії і політичної комунікації з виборцями. Особливе розуміння символу полягає в тому, що символом можуть стати будь-який термін, ім'я або зображення тільки в тому випадку, якщо вони володіють специфічним додатковим значенням до власного звичайного змісту: “Символ мусить відповідати очікуванням виборців, а не просто подобатись особисто вам” [7, с. 146–148].

На відміну від міфа, символ є закономірним і системним явищем, підвладним науковому аналізу. Він є знаком і володіє загальною з ним властивістю: символ, як і знак вказують на те, що знаходиться поза ними самими й безпосередньо з ними не пов'язано. Різниця між знаком та символом полягає в тому, що символ є ширшим поняттям, ніж знак. На думку А. Ф. Лосева, знаковість символу – це лише одна з його характеристик [8, с. 37–38]. Однією з головних особливостей символу, за А. Ф. Лосевим, є те, що в символі, на відміну від знака відбувається повне взаємопроникнення ідейної образності речі у саму річ (і навпаки): смисл, перенесений з одного предмета на інший, настільки глибоко й усебічно зливається з цим вторинним предметом, що їх уже неможливо відділити одне від одного.

Отже, визначення символу багатогранне й відображає різні аспекти його розуміння в різних філософських, соціологічних і психологічних школах. Символ – це вторинний знак (за Р. Бартом), він є каталізатором соціальної й політичної дії, водночас символ виконує функцію соціальної інтеграції й ідентифікації. Символи існують в різних сферах життєдіяльності. Виділяються різні типи символів (за Лосевим А. Ф.): наукові, художні, міфологічні, релігійні, соціальні, ідеологічні, політичні. Сучасні спеціалісти виділяють такі види політичних символів: символи-ідеї, символи-дії, символи-об'єкти, символи-персони, символи-звуки [9, с. 54]. Наприклад, до символів-звуків належать гімн, барабанний дріб, фанфари, музичне гасло (у партії або в її лідера). Музичний звукоряд стає символом, коли він набуває до-

даткового значення до свого безпосереднього змісту. Наприклад, упродовж передвиборчої кампанії 1999 року на всіх хвилях радіо українська поп-виконавиця Ані Лорак співала: "Голосуй по уму, голосуй за Кучму", а в день виборів ця мелодія виходила в ефір настільки часто, що, можливо, і викликала відповідні асоціації в радіослухачів.

Таким чином, кажучи про визначення політичного символу та його структуру, стає зрозумілим, що зміст символу, його ідейне наповнення сягає глибоким корінням в історію, культуру, традиції, "колективне несвідоме". Символ є особливо яскравим, коли супроводжується ритуальним дійством.

Ритуал у первісному суспільстві, на думку деяких фахівців, – це і є безпосереднє буття міфа [10, с. 175]. Жест, ритуал, дійство є генетично вихідною формою буття міфа, зовсім не схожою на пізні форми його буття у вигляді міфологічної розповіді. Архаїчна людина не промовляє міф, а ритуально його актуалізує, запалює його існування через відтворення структур ритуалу. Політична міфологія є результатом особливої діяльності зі створення й розповсюдження притаманних їй міфів, ідеологем та інших уявлень про політику, які ладні створити сильну дію на об'єкт державного керування. Міфологія створює ілюзії політичних подій і процесів, бо міф є зручним, оскільки будує свої доведення на етичних нормах. Міфологія трансформує абстрактні соціально-політичні ідеали в конкретні образи, здатні чинити дію на суб'єкта.

Політичний ритуал є механізмом втілення в масову свідомість політичної міфології. Влада обов'язково формує міфоритуальний план, у якому реалізуються її міфологічні ототожнення. Певний політичний ритуал може робити такі ототожнення як позитивними, так і негативними.

Ритуал є одним з головних символічних засобів політики. Розуміння реального політичного процесу припускає з'ясування таких питань: яким чином символічна сфера входить у політику, як символи керують нею і як політичні діячі маніпулюють її засобами [11, с. 22], наполягає також на тому, що ритуал є складовою частиною політики сучасних індустріальних суспільств, а не тільки являє собою вираження традиційності культури відсталих країн. Ритуал, виконуючи функцію політичної соціалізації, вимальовує місце індивіда всередині певної політичної картини світу, детермінує його поведінку, роль, а також конкретну форму його діяльності.

За допомогою політичного ритуалу постійно повідомляється про те, кому належить влада. До ритуалу звертаються як до важливішого засобу політичної комунікації в міждержавних стосунках. З точки зору соціальної функції, яку виконує ритуал в житті суспільства, політичний ритуал володіє цілим рядом особливостей. Передусім це стосується соціальної інтеграції. Політичний ритуал виступає як гнучка система, оскільки в ході ритуального досягнення мети інтеграції неодноразово змінюються ритуальні правила. До того ж політичний ритуал може бути спрямованим на дезінтеграцію, злам соціальної стратифікації, зміну системи керування суспільством, створення конфліктів і конфліктогенних зон у суспільстві.

Особливо чітко це проявляється в масових політичних ритуалах. До них належать ритуали боротьби за владу, ритуали страйків і революцій та ін.

Спеціалісти в галузі політичних ритуалів [12, с. 123–124] поділяють їх на ритуали боротьби за владу й ритуали втримання влади. До перших ритуалів належать страйки, голодування, бунти, революції. Вони виконують функції політичної соціалізації й комунікації, руйнування норм попередньої політичної поведінки, вироблення нових норм. Ритуали втримання влади виконують роль закріплення існуючого порядку, підтвердження незмінності системи, економічних, ідеологічних, соціальних і культурних устроїв суспільства й політичного режиму.

На думку деяких фахівців, “політичний ритуал, створюючи політичну реальність, виражену за допомогою символів, спрямований на стимулювання певних політичних дійств і формування певної політичної свідомості” [12, с. 112]. Політичний ритуал може в певних умовах стати ядром усієї ритуальної системи суспільства. Політична спеціалізація в такому разі охоплює не тільки певні ритуали (соціальні, релігійні тощо), а й неспеціалізовану частину ритуальної системи. Ритуали боротьби за владу й утримання влади тісно пов’язані між собою. Символічні схеми, які лежать у їх основі, доповнюють одна одну в структурно-функціональному відношенні, разом вони утворюють повну схему розгортання перехідного ритуалу. Крім цього, ритуали втримання влади можуть використати ритуально-символічні схеми поведінки щодо методів боротьби за владу і навпаки. Політичний ритуал дає можливість кожному члену ідентифікувати себе з організацією, її лідером і символікою.

Природа ритуалу є архаїчною, доказом чого є повторюваність універсальних сюжетів, сценаріїв, моделей, соціальної й політичної поведінки. Політичний ритуал є циклічним, він розгортається відповідно до етапів становлення соціальної групи, спільноти, містить у собі універсальні й необхідні для даної стадії групового розвитку схеми й моделі поведінки. Отже, політична міфотворчість, маючи в своєму арсеналі ідею, підкріплену символом і ритуалом, є невід’ємною частиною реалізації політичного життя, зокрема таких аспектів впливу, як на електоральне рішення, маніпуляція свідомістю, утримання влади тощо. Такі фактори, як вплив на несвідоме начало, різні методи маніпуляцій, зомбування, чорний PR та інші способи використання людської свідомості з певною метою, мають маловтішне майбутнє. Боротися з цим немає сенсу. Штучно створений міф – величезна сила, без якої, на жаль, сьогодні суспільство не може обходитись, як без води, їжі та інших звичних речей. Єдиний вихід, що обмежить той негатив, якого завдає сучасна міфотворчість, – це міра дій тих, хто стоїть за виборчими технологіями. Жак Сегела (французький спеціаліст з виборчих технологій і політичних комунікацій, який усьому світові довів свою професійність у зазначеній сфері) виклав свої програмні заходи у вісьмох заповідях. Ось вони: голосують за людину, а не за партію; за ідею, а не за ідеологію; за майбутнє, а не за минуле; за образ соціальний, а не політичний; за людину-легенду, а не за посередність; за долю, а не за буденність; за переможця, а не за невдачу; за цінності справжні, а не надумані [13, с. 263].

Якщо соціоінтерпретатори скористаються цими правилами, то замість міфів про політиків, існуватимуть реальні харизматичні лідери народу й держави, а політичні особи не будуть служити тільки самим собі, своїм пристрастям та емоціям.

1. *Фрейденберг О.* Миф и литература древности. М., 1978.
2. *Антонян Ю.* Миф и вечность. М., 2001.
3. *Степнова Л.* Проблема архетипа и символа в контексте социального психоанализа // Основы социального психоанализа / Под. ред. В. Попова. М., 1996. Т. 4. С. 140–152.
4. *Барт Р.* Избранные работы. М., 1994.
5. *Попов В.* Социальный психоанализ в России: проблемы и перспективы. М., 1997.
6. *Московичи С.* Век толп. М., 1998.
7. *Почепцов Г.* Символы в политической рекламе. К., 1997.
8. *Лосев А.* Проблема символа и реалистическое искусство // Вопр. философии. 1995. №6. С. 32–41.
9. *Степнова Л., Грибакина Н.* Политический символ как язык политической коммуникации // Практическая психология и психотерапия. М., 1999. №7. С. 42–55.
10. *Лобок А.* Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.
11. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М., 1983.
12. *Шиверских А.* Психологические особенности проявления ритуала и ритуального поведения в политической сфере: Автореф. диссертации канд. филос. наук. М., 1995.
13. *Сегела Ж.* Национальные особенности охоты за голосами. М., 1999.

**MYTH-PRODUCTION AS AN ACTIVE CAUSE
OF SOCIAL-POLITICAL LIFE**

Ludmyla Kharchenko

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The essence and mechanisms of political myth-creativity are revealed, the attention to a social-psychological context is paid. It is proved, that layers of human consciousness, with which the modern political myth-creativity interferes, are essentially compatible. In fact, the ideology, symbol, ritual are the moments of myth-creativity.

Key words: myth-production, ideology, symbol, ritual.

Стаття надійшла до редколегії 24. 02. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК [130.122+248.154] (477)

ПРОБЛЕМА ЗОВНІШНЬОЇ І ВНУТРІШНЬОЇ КРАСИ У ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Олександра Шикула

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

Розглянуто проблему зовнішньої і внутрішньої краси у творах відомого українського філософа Григорія Сковороди. Учення про двонатурність світу дуже чітко переплітається з проблемою двоїстої сутності людини. У розвідці подається розуміння мислителем співвідношення духовного й тілесного (при цьому відчутна перевага надається духовному). Однак, як засвідчують твори Сковороди, він був земною людиною і вмів шанувати оточуючий світ, природу й людину.

Ключові слова: зовнішня і внутрішня краса, істинна людина, духовне й тілесне.

Проблема людини є наскрізною у творчості Григорія Сковороди. Але коли мова йде про "істинного чело́вѣка", то, безперечно, мислитель розумів, що це не є одновимірне явище. Його вчення про двонатурність світу дуже чітко переплітається з проблемою двоїстої сутності людини (чи мікрокосму).

Дослідженнями цих проблем у творчості мислителя займалися чимало дослідників, зокрема: Дм. Багалій (монографія "Український мандрований філософ Григорій Сковорода"), І. Захара (розвідка "Категорія любові у творчості Григорія Сковороди"), А. І. Пашук (праця "Проблема "істинного чело́вѣка" у філософській концепції Григорія Сковороди"), В. М. Нічик (стаття "Проблема Бога і світу в творах Г. С. Сковороди"), а також Л. В. Ушкалов, О. М. Марченко (книга "Нариси з філософії Григорія Сковороди"). Однак, вони спеціально не досліджували джерела, якими користувався український мислитель, розробляючи цю проблему. Зокрема, йдеться про античну і біблійну міфологію, яка інколи подається Сковородою у формі притч. А притча вимагає свого тлумачення і розуміння. Тому в нашій статті особлива увага надається розгляду саме цих проблем.

Вважаємо за потрібне зупинитися на двох аспектах: по-перше, висвітлити дилему духовне й плотське, небесне й земне, надаючи, як це робив Сковорода, перевагу духовному, і по-друге, показати, що Григорій Сковорода був "земною" людиною: любив і шанував оточуючий його світ і красу природи, людини та створене нею на землі.

Ніхто з нас не буде заперечувати того, що справжня людина – це гармонійне поєднання зовнішнього й внутрішнього світів, що світло премудрості тоді входить у душу, коли людина розрізняє два своїх ества – тлінне і вічне. Саме на цьому і наголошує Г. Сковорода, коли говорить про сенс і мету життя людини в цьому світі. А вони полягають, за словами самого філософа, у тому, щоб бути джерелом світла й тепла, свідомістю й сумлінням світу, перетворювати, удосконалювати все, що діється у світі. Такою може бути тільки людина з духовно багатим

внутрішнім еством. Адже любов, добро, краса можуть проявитися лише через внутрішній, духовний світ кожного з нас.

Для Сковороди людина – це не просто тілесний індивід. Це окремий світ, “маленький мирок”, “мікрокосм”, бо в сердечній глибині відображається весь світ, там сховане все те, що є в цілому світі. У людині, як уже зазначалось вище, віддзеркалюються два ества – “небесне”, “дійсне”, “внутрішнє” та “тілесне”, “плотське”, “земне”, “зовнішнє”. Між цими двома ествами, між “поверхнею” і душевною “глибиною” відбувається постійна боротьба. Але все ж головним у сутності людини є не її тілесна організація, а її духовний світ, що визначає людські дії та вчинки. Дуже часто в реальному житті ми спостерігаємо те, що земне, тілесне, нище поборюється небесним, духовним, вищим. У цьому й полягає драма людського життя, це і визначається екзистенційним характером мислення українського філософа. Для того, щоб вирішити цю драму Сковорода вдається до ідеалізації духовного життя. Інколи він навіть видає бажане за дійсне і вольовий фактор в нього впливає на перше місце.

В еволюції світогляду мислителя важливе місце посідає твір “Книжечка, називаемая Silepus Alkibiadis, Сирьчъ Икона Алквіадская (Израилский змій)”. Дуже цікавим є походження назви цього твору, де відчувається, насамперед, бароковий стиль мислення філософа. Саме тут дуже вдало поєднуються образи античної з юдейською (біблійною) міфологією, де яскраво виявляється мудрість минулих часів, де про людину так само судили не за її зовнішніми ознаками, а цінували за її добрі вчинки, за її глибокий і багатий внутрішній світ.

Щодо назву твору, зокрема першої його частини, додамо ще: Григорій Сковорода запозичив цю назву з античної міфології. Вона походить від так званих Алквіядових силенів. Про них, зокрема, розповідається в діалозі Платона “Бенкет”: “Силени, чи сатири, в майстернях гончарів – забавні смішні фігурки супутників бога Діоніса. В цих фігурках, що складаються з двох половинок і зроблених часто із дорогого матеріалу, а інколи із терракоти, зберігались флакони з ароматичними маслами чи дорогоцінностями... Якщо розкрити такого силена, то всередині у нього виявляються зображення богів”. Платон порівнює Сократа із силенами: “Сократ кохається у прекрасних тілах, завжди знайде спосіб, щоб бути з тими, хто наділений красою, захоплюється ними і, водночас, він [як відомо] нічого не розуміє й не знає. Хіба всі ці видимі прикмети не зраджують у ньому силена? Ще й як! Бо він прибрав такого вигляду і дуже нагадує на позір оці [теракотові] статуетки. Якщо ж ви розкриєте його, ... то переконаєтеся, скільки там усередині здорового глузду! І знайте: зовнішня краса цікавить його найменше” [1, с. 147].

Але й пізніше образ силенів користувався великою популярністю. Цей образ використовує, наприклад, і Еразм Роттердамський. Так, у XXIX главі “Похвали глупоті” він міркує так: “Немає сумніву, що будь-яка річ має два обличчя, подібно Алквіядовим силенам, і обличчя ці зовсім не схожі одне на одне” [2, с. 35–36]. Приблизно так само тлумачить цей образ і Сковорода, підкреслюючи відмінність внутрішнього (невидимого) від зовнішнього (видимого) буття речей, а також те, що стосується розуміння духовного й тілесного ества кожної людини.

Крім того, в основі другої частини назви твору – “Ізраїльський Змія” – лежить біблійна легенда, за якою ізраїльтяни на шляху до “обітованої землі” почали

ремствувати на долю. Щоб вселити в них страх, Бог напустив на них отруйних гадюк, від отрути яких вони могли врятуватися, дивлячись на мідного змія, вилитого Мойсеєм за наказом Бога й підвішеного на стовпі. До цього символу Сковорода звертається багато разів, вважаючи, що піднятий над землею змія, як і звитий в кільце, є символом вічності “образующага божію премудрость” [3, с. 29], а змія, що повзе по землі, – символ тлінності й гріховності людини.

Отже, самою тільки назвою твору Г. Сковорода вказує на двонатурність людської природи та й всього світу: “... Вижу в сем цѣломъ мирѣ два мира, единъ міръ составляющія: міръ видный и невидный, живый и мертвый, цѣлый и сокрушаемый. Сей риза, а тот – тѣло, сей тѣло, а тот – дръво; сей вещество, а тот – ипостась, сирѣчь: Основаніе, содержащее вещественную грязь так, какъ рисунокъ держитъ свою краску” [3, с. 14].

Існуючи в самому сутому, невидима й видима натури, зовнішнє й внутрішнє єство людини перебувають у постійній боротьбі. Адже не все зовнішнє й внутрішнє є завжди одне щодо одного сутністю та явищем. Так, Григорій Сковорода доводить, що духовнє перебуває в тілесній природі, як горіхове зерно в шкаралупі, як тіло людини в ризах, одягу, як світосяйна іскра в крем'яху. Однак тіло не є сутністю одягу, а одяг не є виявом тіла. Тобто поєднання обох натур – духовної і тілесної – є, за Сковородою, “неслитое соединение”. Кожна з них має свою сутність, своє призначення, яке не переходить в іншу. Споглядаючи зовнішність, завжди треба пам'ятати про можливо зовсім інший внутрішній світ людини. Адже ні зовнішня краса, ні потворність не можуть свідчити про той внутрішній світ, який, подібно Алквіадовим силенам, захований за тілесним єством. Сковорода закликає перейти, відкинути, розбити і ризи, і шкаралупу, і плоть як межу, границю, перешкоду, що ховають за собою сутність духовного багатства: “... Приобучаймо смотреть... на истиннаго челоуѣка, минуя покрывало плоти” [3, с. 164]. Бо видима натура, наголошує філософ, є уособленням множинності, неправди: “Истиною не бывала плоть никогда. Плоть и ложь – одно то ж... А когда плоть есть ложь и пустошь, тогда она не есть челоуѣк” [3, с. 163]. Людина не закорінена у землю, вона – “гірня” істота, спрямована духом до Бога. Тіло призначене землі. А життя людини – життя небесне. Зняти з очей облуду видимого світу, скинути зовнішні й внутрішні скріпи, зрестись земного, явного, речовинного, кінцевого, зодягнутися в чисті шати внутрішнього, вічного, жадливо проникнути в первісну природу, знайти себе там – у цьому пафос існування. Предметом роздумів Сковороди протягом усього життя було не буремне море людських пристрастей, а “духовна пристань”, “берег”, де можна заглибитись у себе, відчутти своє духовнє “я”, знайти своє покликання і щастя. Така пристань, на думку Сковороди, є справжньою свободою, а її можна досягти, якщо людина не є рабом речей, матеріальних благ. Там, де переважають світські інтереси, де рушієм виступає бажання матеріальних благ, там немає істинної вільної людини, там дух пригнічений плоттю й корисливістю.

Водночас Сковорода постійно підкреслює невід'ємний зв'язок видимого й невидимого єства в кожному сутому або речі. Адже для повноти образу повинна бути гармонія: “Сей день сотворилъ господь изъ противныхъ натур: изъ лукавья и добра, тлѣнныя и нетлѣнныя, изъ глада и сытости, изъ плача и радости в неслитномъ соединеніи” [3, с. 19]. Це нагадує Ізраїльського змія. У Старому Завіті змія висту-

пає і як спокусник, і як носій зла, неправди та навіть смерті. Але разом з тим образ мідного змія, вознесеного на стовпі, є символом спасіння, він свідчить про велику зціляючу силу віри (Числа 21: 7–9). Символічне його значення об'явив сам Христос: “І як Мойсей підніс змія в пустині, так мусить піднесений бути й Син Людський, щоб кожен, хто вірує в Нього, мав вічне життя” (Йоан 3:14–15). А в книзі Мудрості 16:6–7 написано, що змії зціляв силою не своєї подобі, а того, хто став Спасителем усіх.

Подібно ж зазначає і Сковорода, вказуючи на те, що ікона Ізраїльського змія символізує Божу премудрість: “Змії же б'є мудр'їшій. . . А когда одна фигура, то и вся библия есть змії”. І разом з тим “змії сей, ползая по земл'ї, всю сію... міра систему... портит” [3, с. 29]. Усе залежить від того, як тлумачити змія, як відрізнити змія-спокусника і змія-рятівника, бо одна справа – те, що видно ззовні, а друга – те, що в середині: “... иное на лиц'ї, а иное в сердц'ї” [3, с. 30]. У кожній речі можна побачити вічність. Але зовнішній вигляд дуже часто може нічого не значити. Саме тому, Сковорода закликає нас поглянути на землю, на все те, що нас оточує. Ось хоч би маленька тваринка миша, та вона може налякати слона чи зупинити “рысь самых буйных лошаков”. А невидима пружина змушує рухатися цілий годинниковий механізм. І навіть сказане слово часто або оживлює душу, або “смертно уязвляет” [3, с. 13]. Як і в Шевченка:

Ну що б здавалося слова...
Слова та голос – більш нічого,
А серце б'ється – ожива,
Як їх почує!

І так у цьому світі відбувається постійно, тому Сковорода міркує так: “Все сіє по плоти ничто же есть, но по сокровенному в себ'ї естеству сильное. “Дух животворит”. Сіє чудное начало: в немощах – сила, в тл'їни – нетл'їніє, а в м'ялочи єсть величіє” [3, с. 14]. Зовнішня оболонка – це лише форма, явище, а справжній зміст і сутність глибоко приховані. І сенс земного життя людини, її призначення Григорій Сковорода вбачає в тому, щоб шукати таку сутність – істину. Внутрішній світ людини – це, передусім, образ її власного “я”. Цей образ “править” її поведінкою, коригуючи задоволення найкорисніших потреб людини, і він є, зрештою, епіцентром світовідношення. Та не можна казати, що він має винятково духовну природу, бо тут досить вагомим є також і тілесний фактор. Сковорода не заперечував зовнішніх благ, не ігнорував їх – він лише переконував, – і глибоко був переконаний сам, що зовнішні блага, якими б вони не здавалися великими й тривкими, не роблять людину щасливою, не стосуються її свободи й духовного утвердження.

Григорія Сковороду можна було б справедливо назвати естетизуючим філософом. Для нього людина, яка намагається пізнати саму себе, стає митцем, тобто творить себе. Результатів самого лише самопізнання достатньо для творчості, яку Г. Сковорода мислить не інакше як творення себе за образом Божим, відкритим у собі. Він звеличує у людині духовне начало, за яким вона є образом і подобою Бога, підносить його над матеріальними й тілесними стихіями та прагненнями. Український філософ у дусі своєї барокової епохи бачив людину не статичною, не річчю, не явищем, а подією. Справжня, істинна людина з'являється тільки в резуль-

таті самопізнання, а відповідно й самотворення, яке мислиться як процес без реального кінця. Внутрішня краса, думки й серце в людині приховані в тілі так, як зерно в колоску. Як у зернині ховаються нові стебла, так і в серці людини криються її сутність, її особистість, які проростають добрими ділами, за якими – вічність. Ось чому, говорячи про проблему зовнішньої й внутрішньої краси у творах Г. Сковороди, доводиться вести мову не про альтернативу “духовне – чи матеріальне”, а про якісно особливе цілісне “чуттєво-надчуттєве” утворення.

Безперечно, Г. Сковорода вважав серце, внутрішній світ центром духовного життя людини, тим стрижнем, на якому тримається її існування, від якого залежить її щастя. “Но не легче ли тебѣ питатся одним зеліем суровым и притом имѣть мир и утѣшеніе в сердцѣ, нежели над изобильным столом сидѣть гробом повапленным, исполненным червей неусыпных, душу день и носу без покоя угризающих? Не лучше ли покрыть тѣлишко самою нищею одеждою и притом имѣть сердце, в ризу спасения и одеждою веселія одѣтое, нежели носить златотканное платье и между тѣм таскать геенный огонь в душевном нѣдрѣ, печальмы бѣсовских манѣров сердце опаляющій? Что ползы сидѣть при всяком довольствѣ внутрѣ красных углов тѣлом твоим, естли сердце вверженное в самую крайнѣйшую тму неудовольствія...” [4, с. 353].

Але разом з тим, Г. Сковорода добре розумів, що тілесна природа людини є необхідною умовою для існування духовного єства. І так само необхідним є піклування про тіло в міру потреби: “Трудно одѣть и питать тѣло, да надобно и нельзя без сего. В сем состоит жизнь тѣлесная, и никто о сѣм трудѣ каются не должен, а без сего попадет в тягчайшую горестѣ, в холод, голод, жажду и болѣзни” [4, с. 353].

Мислитель, безумовно, не принижував фізичне, матеріальне, тілесне в людині, він зазначав, що тіло і душа мають існувати в гармонії. Душа й тіло – це “два хлѣба, два дома и двѣ одежды, два рода всего есть, всего есть по двое, // затѣм что есть два челоуѣка в челоуѣкѣ одном и два отца – небесный и земный, и два миры – первородный и временный, и двѣ натуры – божественная и тѣлесная...”. І якщо людина постійно творить себе через пізнання, то повинна дбати й про своє подвійне єство: “Естли строиш дом, строй для обеих существа твоей части – души и тѣла. Естли украшаешь и одѣваешь тѣло, не забывай и сердца” [4, с. 353]. Сковорода впевнений, що коли в основі суспільного життя лежить турбота про “видиму натуру”, то все суспільство в цілому й кожна людина зокрема здеморалізовані, психічно, морально й духовно здеформовані, повністю зруйновані. Тому про людину слід судити не по зовнішності (обличчі), а по “серцю”. “Сонце не по лицу, а по силі є джерелом”. Так і людина є сонцем не на ґрунті сонячного обличчя, а на ґрунті серця. Уся справа в тім, що плоть – ніщо, а дух – головний. Серце, внутрішнє єство є джерелом духовного життя людини, її сутністю.

Однак, як уже згадувалося вище, Сковорода не заперечував цілком матеріальних благ, був переконаний, що для нормального функціонування людського організму необхідні і їжа, і пиття, і одяг, і житло – певне коло матеріальних благ. Мислитель настоював на задоволенні матеріальних потреб у розумних межах, настільки, щоб вони задовольняли нормальні потреби людини. За норму потреби він

брав саму природу, яка все необхідне зробила легким, а важкодоступне – непотрібним.

Ми вже вказували на те, що Григорій Сковорода був, безумовно, естетизуючим мислителем. І якщо він умів цінувати внутрішній світ людини, то так само він міг розуміти й визнавати красу зовнішнього ества. Власне поняття краси і вводить в обіг філософ у своїх творах. Так, у книзі “Наркіс” краса постійно супроводжує любов. Наркіс закохався в себе тільки тоді, коли побачив і відчув у собі красу, красу тієї ж природи, частинкою якої він був. Сам Наркіс добре відчував, що він, вийшовши з природи, у природу повернеться: “Во что кто влюбился, в то преобразился. Всяк есть тѣм, чіе сердце в нем. Всяк есть там, гдѣ сердцем сам” [4, с. 154].

Зрештою, саму красу мислитель поділяв на красу земну й небесну, як в античності розуміли Афродіту Уранію і Афродіту Гейю. Сковорода умів цінувати земну красу, красу природи [5, с. 52]. Його сучасники оповідали про те, що він любив гарні речі, дуже був радий, коли йому подарували сопілку зі слонової кості, милувався золотими прикрасами. Отже, не можна дорікати Сковороді за те, що він ставив у ніщо земну красу. Його слова “Не любить сердце, не видя красоты” [4, с. 154] можна віднести й до світу речей докільля. І ще одне: не зовсім правильно є думка про те, що Сковорода був відірваний від світу цього і що його цікавив лише світ ідеальний. Навіть наведений нами уривок із “Наркіса” досить виразно свідчить, що до того ідеального світу Сковорода доходив через матеріальний. Адже осягнути красу, істину й любов можна лише завдяки природі, саме вдивляючись у неї, вивчаючи її, зрештою, тільки через творіння Бога можемо його зрозуміти. Тому людина повинна осягнути розумом і серцем красу як зовнішнього, так і внутрішнього світу.

Якщо услід за Сковородою простежити еволюцію особистості, то зрозуміємо, що кожна людина зобов’язана пізнати себе, щоб із тлінної тіні перетворитися на духовну субстанцію. Процес цього перетворення, яким би тривалим не був, увінчується духовним переродженням: опанувавши життя власного внутрішнього ества, людина вже не може жити інакше, ніж її серце, її людська сутність зливається з її духовним еством. І тоді людина, на думку Сковороди, стає серцевиною світу, мікрокосмом, моделлю великого всесвіту, його видимої і невидимої частини. А серце, внутрішнє духовне ество в істинній людині стає причиною руху у світі, і тільки в такому русі можливими стають певний поступ і прогрес.

Розглянуті проблеми, на наш погляд, потребують подальшого дослідження. Адже питання про співвідношення духовного й тілесного, внутрішнього й зовнішнього у творах Сковороди завжди будуть актуальними та перспективними для опрацювання.

1. Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1994. Т. 2.
2. Роттердамський Е. Похвала глупоті. К., 1993.
3. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. К., 1972. Т. 2.
4. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. К., 1972. Т. 1.

5. *Захара І.* Категорія любові у творчості Григорія Сковороди // Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. Л., 1996. С. 50–56.
6. *Нічик В.* Проблема Бога і світу в творах Г. С. Сковороди // Дослідження, розвідки, матеріали. К., 1992. С. 69–79.
7. *Ткачук О.* Філософія Г. Сковороди як система // Мультиверсум. 1999. №6. С. 182–192.
8. *Пащук А.* Проблема "істинного чело́вѣка" у філософській концепції Григорія Сковороди // Зап. НТШ, 1991. Т. 222. С. 181–201.

A PROBLEM OF THE EXTERNAL AND INTERNAL BEAUTY IN THE WORKS BY G. SKOVORODA

Oleksandra Shykula

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

A problem of the external and internal beauty in the works by a famous Ukrainian philosopher H. Skovoroda is considered in the given article. The doctrine of the dual nature interlaces very clearly with the problem of binary human's essence. The thinker's understanding of the correlation of spiritual and corporal is given in the investigation with preference of the former. But, as Skovoroda's works testify, he was a mundane man and was able to respect an environment, nature and a human.

Key words: internal and external beauty, true human, spiritual and corporal.

Стаття надійшла до редколегії 15. 04. 2003

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 130.32+172.12+321.01

ФІЛОСОФІЯ КОМУНІКАЦІЇ В ДИСКУРСІ ІДЕНТИЧНОСТІ

Тетяна Янчинська

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

Розглянуто процес розгортання філософії комунікації в дискурсі ідентичності: спілкування як комунікування стає умовою самоусвідомлення особи, а отже умовою самоідентифікації, згідно із "априорною інтерсуб'єктивністю людини" (Л. Фойєрбах). Висвітлено трактування цих питань у діалогічній антропології М. Бубера, а також у концепціях Г. Арендт, О. Больнова та сучасних вітчизняних авторів. Автор доходить висновку, що апеляція до комунікативності як атрибута людської сутності є важливою для феномена ідентичності як внутрішнього діалогізму.

Ключові слова: комунікування, інтерсуб'єктивність, мережа людських стосунків, "між-простір", ідентичність.

Хоча вихідні філософські принципи осмислення проблеми спілкування як комунікування були розроблені вже в першій чверті ХХ століття, зокрема в працях Е. Гуссерля, М. Шелера, М. Бубера, К. Ясперса та ін., але акцент на комунікативній тенденції був зроблений лише у другій половині цього століття. Така внутрішня переорієнтація в сучасній західній філософії свідомості зауважена представником філософії комунікації Ю. Габермасом: "Сучасна філософія залишає горизонт класичної філософії свідомості, і на місце самотнього суб'єкта пізнання, суб'єкта, який все робить об'єктом своєї рефлексії, приходять визнання буденного спілкування, що є домом інтерсуб'єктивності і "життєвим світом" людини" [1].

Західнонімецький варіант комунікативної тенденції є дуже потужним. Якщо аспект власне комунікативної тенденції у сучасній філософській думці були розроблені частково такими авторами, як Ю. А. Замошкін, Ю. К. Мельвіл, І. С. Нарський (комунікативний аспект), І. С. Вдовіна, П. П. Гайденко (культурологічний аспект), С. Г. Кримський, А. Н. Лой (гносеологічний аспект), Ю. Н. Давидов, А. Н. Єрмоленко, Х. Ю. Соловйов (соціально-філософський аспект), а також Г. С. Батіщев, Л. П. Буєва, В. П. Іванов, М. М. Бахтін, В. А. Лекторський, М. С. Каган, К. Р. Мегрелідзе, Н. А. Хамітов, В. Г. Табачковський, В. П. Шинкарук, Ю. Сватко, М. Прокопенко та інші, то проблематика комунікативної тенденції в дискурсі ідентичності майже не розроблялася. Здійснюючи перехід між особистісних комунікативних відносин у новий проблемний дискурс філософських досліджень, представники екзистенційно-антропологічних рефлексій стверджують, що спілкування як комунікування не лише опосередковує пізнання людини та її діяльність, але водночас стає умовою самоусвідомлення особи, а отже, умовою її самоідентифікації.

Ще в теорії Фейєрбаха зустрічаємо засадничу тезу щодо “апріорної інтерсуб’єктивності людини”, однак вихідні принципи усвідомлення феномена комунікування були сформульовані в першій половині ХХ ст., – причому майже водночас, що свідчить про те, що тенденція була актуалізована часом. Теорія “інтерсуб’єктивності” Е. Гуссерля, “феноменологія симпатії” М. Шелера, “діалогів” М. Бубера, теорія “екзистенціальної комунікації” К. Ясперса з’являються паралельно. До цього ж часу приблизно належать і роботи з питань комунікації Х. Ортеги-і-Гассета, Г. Марселя, М. Гайдегера.

Хоч у Фейєрбаха вже йшлося про інтерсуб’єктивність як діалогізм, однак загалом класична філософія розвивалася, так би мовити, у руслі монологізму: “Монологічна форма розумової діяльності є прагненням до остаточної дидактичної замкнутості будь-якої ідейної конструкції. Можна сказати, що класичне філософське мислення – це мислення за іншого”. (А не “з іншим” – доповнимо ми). Воно у явний чи неявний спосіб передбачає інтелектуальну несамотійність свого масового контрагента” [1].

Карл Ясперс, описуючи “духовну ситуацію часу”, вичленовує, що істинне самобуття людини можливе лише у зв’язку з іншою людиною. Ясперс називає цей суттєвий для людської природи зв’язок комунікацією – як зв’язок-стосунок між людьми. Засадничою тезою в одному з розділів “Філософії” Ясперса є те, що самобуття й буття-в-комунікації нерозривні, оскільки “комунікація – першопричина екзистенції” [1]. Слід зазначити, що при цьому поняття комунікації залишалось відкритим; еволюціонувавши впродовж наукової діяльності самого Ясперса, воно (поняття комунікації) ніби й само вступало в комунікацію у процесі свого становлення. Комунікація в Ясперса існує на рівні свідомості загалом як “комунікація самої із собою ідентичної свідомості в множинності наявного буття” [1]. Комунікація ж у сфері духа, за Ясперсом, є самовитворюванням із суспільної субстанції ідеї цілого. Окремий індивід усвідомлює себе на своєму місці (тобто, самоідентичним Т. Я.), таким, що здобуває власний сенс усередині цілого. Його комунікація є комунікацією окремого члена з організмом. Він, будучи чимось відмінним, становить попри те разом з іншими щось єдине у всеохоплюючому порядку. Індивіди спілкуються один з одним у межах цієї спільної ідеї – що сукупно й постає у Ясперса як “тотожність різностей”.

Отже, людина виступає як певний момент у розвитку цілого, що надалі визначає місце кожного індивіда, – визначає його ідентичність. Таким чином феномен комунікації в Ясперса (при всій його відкритості) є вплетеним у дискурс ідентичності, а тому заслуговує аналізу подальшого розгортання феномену комунікації в працях інших авторів, зокрема Мартіна Бубера: “Фундаментальним фактом людського існування є людина з людиною” [10].

Засадничими поняттями “діалогічної антропології” М. Бубера є “відношення”, “зустріч”, “між”, “спільнота”. Скеровані проти замикання людини у змертвілих схемах, вони передбачають “монологічний” та “діалогічний” способи спілкування індивідів в основі їх світосприйняття, яке в основі своїй є соціально-комунікативним. У цьому сенсі знання про світ, згідно з транскрипцією М. Бахті-

на, є “с-відомістю” (со-знанием), а переживання водночас і “спів-переживанням”. Діалогіка М. Бубера передбачає ще один аспект: “функціональний центр світобачення – не знання як таке, а самосвідомість. Вона звернена до людини, є її сутнісним визначенням, виражаючи “світову лінію її життєдіяльності, основні імперативи її поведінки, сенс її буття” [1]. Спілкування виступає основою самосвідомості індивідів.

Розгортаючи тези М. Бубера, Г. Арндт пише: “Філософ, навіть якщо він вирішив разом з Платоном покинути “печеру” людських стосунків, не повинен ховатися від самого себе, навпаки, під небом ідей він не лише знаходить справжню сутність всього, що існує, а й знаходить свою сутність у діалозі “я з собою”, в якому Платон, очевидно, вбачав сутність людського мислення. Перебувати в самотності – це перебувати зі собою, тому мислення, яке повинно бути найсамотнішою з усіх діяльностей, насправді ніколи не відбувається без партнера...” [2].

Отже, ідентичність як самоідентичність, формуючись у самосвідомості індивіда, здобуває свою сутність у спілкуванні як у комунікуванні, чи навіть у діалогічності монологу. Саме в ХХ ст. стали актуальними спроби подати спілкування як певний посередницький термін між суспільством і особою. Особливо чітко ця лінія прослідковується в “філософії комунікації” О. Больнова, зосередженої на міжособистісному спілкуванні “Я-Ти-відношення”, яке постає вже не як безпосередня зустріч Я і Ти, а має опосередкований характер. Больнов свою теорію розуміння базує на відновленні втраченої світоглядної єдності західної філософії, синтезуючи особистісне й позаособистісні компоненти спілкування, представлені у поняттях “зустріч”; “розмова” та ін. Больнов ставить мову центральним пунктом сучасної філософської проблематики, спираючись на дослідження Кассіра, Гелена, Гайдеггера та Вітгенштайна. Цитуючи останнього, він пише: “Межі моєї мови означають межі мого світу”. Ця теза є осердям його інтерпретації мови, у якій логічна структура мови виявляється тотожною структурі самої реальності: ми бачимо у світі лише ті речі, які мають ім’я в нашій мові – а отже лише та реальність, яка ідентифікується з мовним Dasein, є оприсутнена для людини. У цьому сенсі мова виступає “домом буття” Гайдеггера, саме тому звернемося до філософії імені. Ю. Сватко розгортає свою концепцію щодо безпосередньо філософії імені [4] – філософську оноματοлогію, намагаючись осмислити реально простір інтерпретації. Ім’я як таке є чимось єдиним, ейдосом, де співпадає тотожне із розрізненим, що закорінені в основі того “розриву Riß, що не дає розпастися різноскерованим силам, але зводить їх до міри і межі в єдиному околі” (Гайдеггер). Єдиним проводирем на цьому шляху через “розрив” Гайдеггера, “мостом” між суб’єктивністю людини й об’єктивністю речі (Лосев), між Я і не-Я (Флоренський) – стала мова. У Гайдеггера мовить та іменує сама мова, а не людина, котру мова власне і “впускає до себе”, якщо та “історично відповідна” (bestimmt) мові [5]. Тут (у Гайдеггера) онтологізація мови досягає межі – “як спроба позбутися залежності, мислити особливу думку, яка не є просто вузликом у тканині думок, як спроба мовити слово, яке б мало сенс і поза соціальною практикою” [6]. мова стала творчим актом, що скерувала усвідомлене тут-буття, Dasein, до вершини міфу, що став культурою.

Без неї, без цієї світової піфії, що пророкує долю (Гайдеггер) була б немислима зустріч людини і Світу. Так формується нова модель світорозуміння й світосприйняття: іменна модель європейського світу; і нова установка цієї моделі – установка на особу, взяту вже не до свого суб'єкт-об'єктного розщеплення (як у Августина), – а після нього, де вже діалектично співпадає тотожне і не-тотожне як розрізнене.

Такий лабіринт пошуку “не є більше дорогою, де губляться, але дорогою, якою повертаються” (Дельоз). Про це мріяв ще Сковорода — повернутися до нашого Богоданого, гармонійного Я. Такий антропоцентризм призвів до переосмислення моделі “текст – природа – знак” у нову іменну модель світу, оформлену в ХХ ст. : “Текст – світ Людини – Міф” [4]. Міф людини, взятої як особа та ім'я, де світ стає символічним світом людини, де людині як особистості всюди доводиться стикатися зі своїми слідами й відображеннями (“антропний принцип”), де Я конститує дійсність через іншого в зустрічі.

Больнов описує феномен спілкування через поняття “зустрічі”, намагаючись цим подолати самотійну замкнутість особистісних світів один щодо одного. Здатність *спів-чувати, с-приймати* думки іншого і становить основу “теорії розуміння”. “В найпотаємніших сферах душі панує, не виявляючись ззовні, безумовна ідентифікація внутрішнього й зовнішнього. Це та глибочінь, з котрої ми врешті-решт і виходимо, але не в стані виразити її”. З цього приводу Гадамер писав: “Я стаю відповідальним. Причому ця відповідальність не нав'язана ззовні, вона проявляється вперше у зустрічі, в міру того як в етичному плані зростає персональне буття, яке ґрунтується на діалогічній структурі” [1]. Однак, не Гадамера, а Бубера вважає Больнов своїм попередником: “Все дійсне життя є зустріччю” (М. Бубер). Лише при зустрічі з Ти людина стає сама собою. “Зустріч” тут є виявом фатуму, коли людина своєю суттю так дотикається до іншого, що для неї самої настає новий етап: “Останнє ядро людини, яке ми означуємо як самість чи екзистенцію, проявляється не в самотності Я, але завжди лише при “зустрічі” [1] (О. Больнов).

Відбувається щось на кшталт процесу, описаного Флоренським: “Метафізична природа любові – у надлогічному подоланні голої самототожності “Я=Я” і виході із себе; а це відбувається лише за умови входження в іншого, що розриває кайдани кінцево людської самоті... Здіймаючись понад логічним, беззмістовно-порожнім законом тотожності, Я “спустошує себе”, “знищує”. Але без такого самоприречення Я володіло б собою лише в потенції, але не в акті” [7]. Тобто, перебуваючи лише в собі, поза іншим, поза зустріччю, поза комунікацією, саме Я існує лише гіпотетично, нереально.

Больнов діалогізм виводить на передній план як засадничий момент у сутності людини, акцентує соціальне як орієнтацію на іншого, а отже, як орієнтир самоідентичності. Людина, на думку Больнова, розвивається до своєї сутності власне “у зустрічі”, “у комунікації”, пізнаючи в цьому процесі не стільки зовнішній, скільки внутрішній світ. Апеляція до комунікативності як атрибута людської сутності є важливою для вироуміння ідентичності як внутрішнього діалогізму.

Саме в просторі комунікації формується ідентичність у сенсі *idem* (за Рікером), як конститутив, як своєрідний паспорт особи. Водночас саме в просторі комунікування постає екзистенційне ядро людини – її самість – самоідентичність у сенсі *ipse* (за Рікером).

Механізмом, який допомагає розшифрувати виснувану ситуацію, є мова, слово. “По-суті слово, – зауважує В. Н. Волошинов[1], – є двостороннім актом. Воно рівнозначно визначене як тим, чиє воно, так і тим, для кого воно. Воно є, саме як слово, результатом взаємовідносин мовця і слухача. В слові я оформлюю себе з точки зору іншого... Слово – спільна територія, поміж мовцем і співрозмовником”.

Акцентуймо увагу на слові “поміж”, яке тут виступає філософським поняттям, що означає той “простір між”, у якому і здійснюється процес ідентифікації.

“Простір між”, властивий для філософії комунікації, розгортає себе в дискурсі ідентичності.

Поняття “між-простору” виявляє себе (за Г. Арендт) у царині мовлення та дії, які становлять унікальну відмінність людини від навколишнього, а також дають змогу особам відрізнитися між собою, будучи власне способом появи осіб одна перед одною, базуючись на ініціативності: “Життя без мовлення та дії, – а це єдиний життєвий шлях, що серйозно не визнає жодних появ та зникнень у біблійному значенні слова, – буквально мертво для світу; воно перестає бути людським життям, оскільки не відбувається серед людей” [2]. Дія та мовлення, що скеровані на людину, виявляють у процесі свого буття посередника: “щось, що *inter-est*, що лежить між людьми і тому може поєднувати їх. Дія та мовлення найбільше мають справу з цим “між” (*in-between*), що змінюється з кожною групою людей, тому слова і справи найбільше розповідають про певну приземлену дійсність як доповнення до виявлення посередника, що діє та промовляє. Оскільки це виявлення суб'єкта – інтегральна частина всього, навіть “найоб'єктивнішого” зв'язку, то фізичне, приземлене “між”... переростає повністю відмінне “між”, яке міститься в справах і словах і завдячує своїм походженням винятково людині, що діє і говорить безпосередньо до іншої людини” [2].

Отже, феномен “між-простору” може розгортати себе тільки “між людьми”, так само як і ідентичність, що здійснює себе у “між-просторі” (бути таким, як інший, чи не таким, як інший – бути у зв'язку “між” собою та іншим – навіть коли інший є *alter ego*) – отож ця ідентичність належить також виключно до царини людського світу, світу осіб, розгортаючи себе у “між-просторі”, який є не менш реальним, аніж світ спільних для нас речей. Г. Арендт називає цю дійсність “мережею людських стосунків”. Саме існування в мережі дає змогу нам здійснювати свою ідентичність, а ідентичності – здійснювати себе завдяки існуванню “мережі”. У цій взаємопокладеності засадничу роль відіграє суспільна природа людини: “Термін “громадський” сам настільки надає значення світові, що він робить його спільним для нас усіх і тому відрізняється від нашого приватного місця в ньому. Цей світ, однак не тотожний землі чи природі, як обмеженому просторові для руху людей... Він пов'язується з людським артефактом, з виробами людських рук, а

також зі стосунками між тими, хто разом заселяє світ, який створила людина. Жити разом у світі – означає, що світ речей знаходиться між тими, для кого він спільний, так само як стіл, розташований між тими, хто сидить навколо нього; це ніби світ поміж (in-between), який водночас об'єднує і роз'єднує людей" [2].

Таким чином, на моделі світу речей (через феномени артефакту) Г. Арендт у чудовій метафорі "стола" розкриває нам феномен "міжності", якщо можна так сказати, "міжності" як сутнісної природи ідентичності, яка об'єднує й роз'єднує людей водночас. Дає можливість, будучи "таким як...", бути в той же час і "не таким як...". Як у моделі взаємопокладених онтогенезу та філогенезу, ідентичність дає можливість особі ідентифікуватись, щоб об'єднати себе з певними структурами, і в той же час провокує і дозволяє розрізнення, "іншість", що не тільки увиразнює ідентичність особи, а й дає підстави для наступного знову-десь-об'єднання. Виникає парадоксальна ситуація, бо якщо (за Г. Арендт) забрати стіл, то зникає сфера "мережі людських стосунків; сфера громадського й суспільного, а отже, і сфера особистісного. Без стола, як метафори "між-простору", де здійснюється ідентичність, ніщо не відокремлює, і в той же час не об'єднує тих, хто сидів за столом. У розгортанні цієї метафори стає очевидною засаднича роль ідентичності для феномена особи.

"Реальність громадської сфери покладається на одночасну присутність незліченних перспектив та аспектів, у яких спільний світ виявляє себе і для яких не може знайти спільну міру чи спільний знаменник. Тому спільний світ – це спільне місце зустрічі, усіх, хто має різне розташування у ньому, і ці різні розташування як розташування двох об'єктів, не можуть збігатися одне з одним. Те, що нас можуть бачити і чути інші, набуває своєї значущості через те, що кожен бачить і чує з різної позиції" [2].

Сучасний український дослідник В. Прокопенко в статті "Метафізика розрізнення" пропонує концепцію розрізнення, звертаючись до концепту "Річ". "Ми повинні виділити в ньому два важливі моменти, котрі спочатку сприймаються як тотожні: по-перше, річ втілює в собі виявленість сутнього (навіть концентровану виявленість – буття згущується річчю). По-друге, річ акумулює в собі напруження екзистенції, потяг до буття... Близькість речі до людини уводить сутне до світу людини. Багатозначність концепту "Річ" свідомо зберігається метафізикою розрізнення саме тому, що тільки балансуючи на грані між визначеннями, цей концепт зберігає свою унікальну онтологічну нетотожність... Розрізнення – принципово антимодерний концепт... Якщо використати оптичну метафорику, то розрізнення є перш за все пошук меж (і вихід на ті межі) статистичних оптик "розвалювання" встановлених дистанцій між оком "я" та річчю, що спостерігають... Схожість є тим поняттям, яке з необхідністю виникає, коли ми розглядаємо розрізнення, це свого роду тінь, що супроводжує розрізнення. Розрізненим може бути тільки те, що є водночас і схожим. Схожість розрізненого полягає в тому, що все розрізнене є принципово неповторним, унікальним. Але унікальність здійснюється тільки на межах, тільки там, де річ перестає бути тим, чим вона є сама по собі. Унікальність

є розрізнення для іншого, для себе вона завжди є самототожністю” [8]. Таким чином, автор розкриває нам феномен ідентичності.

Усе, що стосується аналізу розрізнення-схожості, розкриває механіку осягання феномена ідентичності: і взаємопокладеність схожості-розрізнення, де одне є тлом і тінню для іншого (як Я-ipse виокремлює себе на тлі не-Я (idem), де не-Я є Іншим); і те, що весь цей процес здійснюється на межі, тобто у просторі міжміжжя (бо лише межа дає можливість виходу на інші площини і є плідною у пошуку нових сенсів); і те, що унікальне є засобом розрізнення для іншого: сам для себе ти є сам собою, самототожним, нерозрізненим (саме тому ми формуємо свою ідентичність у руслі idem, руслі “такі як інші”, куди вносимо аспекти професійної, національної, соціальної, сімейної, “як інші” – idem-ідентичності, щоб бути зрозумілими для інших).

“Самототожність, звертаючись до іншого, до зовнішнього, завжди шукає там схожого, подоби”. Саме цей потяг, який по суті приречений на невдачу, є причиною того, що протягом всього свого існування філософія наполегливо зверталась до поняття тотожності. Вона виконує ту роль, яку повинна була б виконати схожість: вона з’єднує розрізнений світ... “Ототожнення приходить ззовні, воно саме є чиста зовнішність. Тому що тотожне не є чимось самотійним, тотожність потребує прихованого існування субстанційно нетотожного. Істинно тотожне навіть дозволяє собі розкрити цю таємницю (у Гегеля тотожне є тотожність тотожного та нетотожного)”. У цьому плані показовим є ставлення тотожності до своїх власних меж. Власне кажучи, “тотожне не може бути обмеженим, але необмежене – є невизначеним, а тотожність бажає бути, не тільки визначеним, а й єдино дійсним визначеним. Тому тотожність визнає свою обмеженість, але таким чином, ці межі не відмежовують її від іншого. Ці межі нічого не розрізняють. Тотожність охоплює свої межі та розрізняє тільки саму себе від себе самої... Цю оксюморонність концепту тотожності виявляється завжди, коли необхідним стає розрізнення. Тому ототожнююче мислення вдається до псевдорозрізнення (напр. спінозівське визначення субстанції). Так тотожність, намагаючись ліквідувати парадоксальне, сама виявляється найбільш парадоксальною, а ототожнююче мислення – безнадійно діалектичним” [8]. Можемо констатувати, що й феномен ідентичності має парадоксальну й діалектичну природу.

Метафізику розрізнення як метафізику ідентичності, яка початково була оперта на концепт речі, можна продовжити: “...сама річ є певним “оречевленням”, що вбирає в себе одвічну тотожність слова й діла. Символічне ім’я є символом особливого стибу. Це – онтологізований символ речі, гносеологічний символ синергетичного суб’єкт-об’єктного “взаємопроникнення” = “злиття” (комунікація = онтологія), і, нарешті, це – магічний символ “імені для іншого”, символ людської комунікації, найвища мета якої – взаєморозуміння” [4]. Так пише сучасний український філософ І. Сватко, виводячи нас у простір нової європейської рефлексії, опертої на творчість М. Гайдеггера, Г.-Г. Гадамера, екзистенціалістів, персоналістів, деконструктивістів. Гайдеггерівські, зокрема, пошуки єдиного (у “Бутті і часі”) зводяться до того, що “в результаті ми зіштовхуємося зі скрупульозно розробле-

ною діалектикою Єдиного, яке оформлюється в “Іншому”, не переходячи тим не менше у нього цілковито... Діалектика Єдиного постає як злиття тотожного і нетотожного... (воно володіє єдиним визначником). Гайдеггер називає його *das Ereignis* – те, що “обособлює-вивласнює привласнення” (водночас ототожнює-розрізняє-привласнює) – те, що дає обом предметам належати один одному (момент єдності), те, що не лише дає їм бути власними (момент тотожності), але й зберігає їх у взаємоприналежності й утримує в ній, співвідносить обидва предмети, їх становища (момент розрізнення) – це і є обособлення-вивласнення (момент рухомого спокою), і привласнення (момент Єдиного – *das Ereignis*)” [9]. Такою є транскрипція Ю. Сватком позиції М. Гайдеггера.

Деконструктивіст М. Фуко описує цю ситуацію таким чином: “Опертість на один елемент (тотожність, неперервність, невловимість розрізень, послідовність без розривів)... – нездатність поодинці, розокремлено досягнути мети, що і змушує взаємопокладатися-комунікувати між собою”.

Отже, “між-простір” як місце вияву ідентичності, існує завдяки існуванню відмінностей, що й дають можливість для об’єднання: спільний світ ідентичності існує завдяки різному розташуванню в ньому самоідентичності осіб.

“Дійсність земних речей може істинно і достовірно з’являтися тільки там, де багато людей спроможні побачити річ зусібіч, не змінюючи її ідентичності, тобто ті, хто зібрався навколо цієї речі, знають, що вони бачать однаковість в абсолютному розмаїтті” [9]. Метафори Г. Арендт дають змогу образно розкрити суть феномена ідентичності, яка, існуючи у “між-просторі” і по-суті формуючи його, не лише роз’єднує, а й об’єднує водночас, формує “мережу людських стосунків”, утримує її в постійній розмаїтості й змінності, створює баланс, який запобігає розпадові як персонального світу, так і громадсько-суспільного. “Рух масового суспільства ускладнює не кількість людей, які належать до нього, а те, що світ між ними втратив свою силу збирати їх разом, щоб об’єднувати і роз’єднувати” [2]. “Світ між ними” – ідентичність, а втрата світу – це криза ідентичності, яка постала з особливою гостротою перед масовим суспільством III тисячоліття.

1. *Ситниченко Л.* Людське спілкування в інтерпретації сучасної західної філософії. К., 1990.
2. *Арендт Г.* Становище людини. Л., 1999.
3. *Рорті Р.* Самостворення і пов’язаність // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Л., 1996. С. 580–599.
4. *Сватко Ю.* Текст – світ людини – культура // Харків. 1994. № 2. С. 37–61.
5. *Подорога В.* Філософія по краях // *Ad Marginem*” 93. М., 1994. С. 9–21.
6. *Рорті Р.* Філософія і дзеркало природи // Сучасна зарубіжна філософія. К., 1996. С. 295–358.
7. *Флоренський П.* Столп и утверждение истины. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 91–92.
8. *Прокопенко В.* Метафізика розрізнення // Збірник ХІФТ. 1994. № 3. С. 55–56.
9. *Фуко М.* Слова и вещи. СПб., 1994.
10. *Бубер М.* Проблема человека. К., 1998.

PHILOSOPHY OF COMMUNICATION IN THE DISCOURSE OF IDENTITY

Tetyana Yanchyns'ka

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The work elucidates the process of development of the philosophy of communication in the discourse of identity: "discourse as a means of communication becomes the condition of self-realization, consequently, the condition of self-identification, according to "priori intersubjectivity of a person" (L. Feuerbach). The article deals with the interpretation of the problems under discussion in the works of M. Buber, H. Arendt, O. Bolnov etc.

Additionally, the nominal model of European world in the interpretation of modern Ukrainian authors is analysed.

Key words: communication, intersubjectivity, network of "inter-space", identity.

Стаття надійшла до редколегії 29. 04. 2003

Прийнята до друку 10. 05. 2003

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 323.1(477)(092)М.Міхновський

УКРАЇНСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ В НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНІЙ СПАДЩИНІ ТА ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ МИКОЛИ МІХНОВСЬКОГО

Анатолій Яртись

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

Проаналізовано суспільно-політичні погляди М. Міхновського, розвиток української національної ідеї в його науково-теоретичній спадщині, намагання втілити її в практику українського державотворення під час національно-демократичної революції 1917–1920 рр.

Ключові слова: М. Міхновський, національна ідея, державотворення, націоналізм.

М. І. Міхновський належить до славної когорти визначних суспільно-політичних та культурних діячів України, самовідданих борців за її державну незалежність, діяльність яких припадає на модерністський період національно-культурного відродження 1890–1914 рр. Це 25-річчя в історії духовної культури України ознаменувалося вагомими досягненнями на шляху формування нової української людини та її самостійницьких прагнень. Микола Міхновський започаткував нову добу в історії модерного українства – добу національно-визвольних змагань за незалежну Українську державу.

Визначний представник новітньої української історіографії І. Лисяк-Рудницький оцінював вищезгаданий період як “найщасливіший у новітній історії України”, бо це була доба безперервного й усестороннього українського піднесення напередодні національно-демократичної революції 1917–1920 рр.

Постать М. Міхновського в радянській історіографії тривалий час замовчувалась, а якщо про нього дослідники й згадували, то оцінювали його суспільно-політичну діяльність негативно, через призму ідеології українського буржуазного націоналізму, зараховували визначного мислителя до табору ворогів українського народу.

У радянський період окремі публікації про світогляд М. Міхновського та його суспільно-політичну діяльність на шляху українського державотворення з’являлися лише в українській діаспорі. Зокрема в 1960 р. П. Мірчук видав у Філадельфії цікаву роботу “Микола Міхновський – апостол української державності”, у якій найбільш повно висвітлено його світогляд і державотворчу діяльність на шляху становлення соборної Української держави.

З проголошенням державного суверенітету України наші вітчизняні дослідники (історики, філософи, політологи) усе частіше звертаються до оцінки науково-теоретичної спадщини Миколи Міхновського, його державотворчої концепції на

шляху утвердження незалежної Української держави. Серед новітніх публікацій слід виділити монографічне дослідження М. Горелова "Предвісники незалежної України. Історичні розвідки" (К., 1996); а також серію наукових статей І. Кураса, Ф. Ткаченка, Т. Геращенко, А. Свідзинського, Ю. Ткаченка, В. Остудіна та інших, які опубліковані на сторінках українських періодичних видань.

Автор даної публікації поставив перед собою завдання – простежити розвиток української національної ідеї в науково-теоретичній спадщині та суспільно-політичній діяльності М. Міхновського, його намагання втілити її в практику українського державотворення в період національно-демократичної революції 1917–1920 рр.

М. І. Міхновський – апостол української державності, котрий уперше голосно заявив про колоніальний статус своєї батьківщини в складі російської імперії. Він очолив романтичну течію українського націоналізму, "дуже схожу за своєю природою на національно-визвольні рухи в західно-європейських країнах" [1, с. 12].

М. Міхновський був визначним суспільно-політичним діячем України. Він започаткував політичну традицію в історії українського національно-визвольного руху, яка ніколи не переривалася – традицію новітнього українського самостійництва, і робив відчайдушні спроби наблизити перспективу державної самостійності України конкретними справами. Він прагнув до справедливого соціально-економічного ладу, побудованого на різних формах власності, усебічного розвитку культури й духовного життя, національного відродження. Усі його прагнення та наміри відповідали щонайглибшим тенденціям історичного розвитку.

М. Міхновський народився в 1873 року в с. Турівці Прилуцького повіту на Полтавщині в родині православного священика. У 1891 р. він вступив на перший курс юридичного факультету Київського університету. Тут він розпочав свою революційну діяльність, брав активну участь у формуванні київського осередку "Братства тарасівців", до складу якого увійшли його однодумці – Володимир Шемет, Іван Липа, Микола Байдуренко, Михайло Балькевич, Віталій Боровик, Мусій Кононенко, Микола Вороний, Володимир Самійленко, Олександр Черняхів та інші молоді українські патріоти.

Програмні засади "Братства тарасівців" були викладені в промові М. Міхновського, виголошеній під час Шевченкових роковин (березень 1893 р.) у Харкові. Ця промова була надрукована на сторінках львівської газети "Правда". Головними складовими кредо молодого правника стали тези щодо необхідності відновлення національно-державної самостійності України, встановлення в ній справедливого соціального ладу, переорієнтація класової боротьби на боротьбу за права націй.

Сергій Шемет у спогадах про М. Міхновського так писав про світогляд і мету "Братства тарасівців": "...Своя самостійна Українська держава. Без національної держави ніяка нація не може жити і розвиватися. Настав час розпочати боротьбу за свою національну державність... Ціль наша – визволення цілої нації і створення самостійної української держави" [1, с. 15].

Члени "Братства тарасівців" зобов'язувалися всюди маніфестувати своє українство, розмовляти в публічних місцях українською мовою і між собою, і з чужими, щоб тим привчати широку публіку до того переконання, що мова українська є не тільки мужицька мова, як звичайно тоді писалося і говорилося". "Тарасівці" постановили "рішуче і назавжди" розійтися з українофілами, але ця постанова часто порушувалася. На жаль, діяльність братства не знайшла широкої підтримки серед молоді української інтелігенції [2, с. 128].

Царська жандармерія незабаром натрапила на слід братства. Деякі його члени були заарештовані або зазнали переслідувань. Тому воно перестало існувати як організаційна цілість.

1897 року на основі "Братства тарасівців" у м. Харкові виникла "Українська студентська громада", яка перебувала під впливом М. Міхновського. Програма та ідеологія нової організації були близькі до "Братства тарасівців". Пізніше ця студентська організація, на чолі якої стояв Дмитро Антонович, переросла в Революційну українську партію (РУП) – першу політичну організацію Наддніпрянщини. Рішення про її створення було прийняте на так званій раді чотирьох 29 січня 1900 року. До складу ради входили Д. Антонович, Б. Камінський, Л. Мацієвич і М. Русов. На цьому ж засіданні було вирішено звернутися до М. Міхновського з проханням написати програму новоствореної партії. Написану Міхновським програму "Самостійна Україна" було виголошено під час святкування роковин Т. Г. Шевченка в Полтаві, а згодом – у Харкові (відповідно 19 і 26 лютого 1900 р.).

Незабаром "Самостійна Україна" вийшла друком у Львові як перша брошура РУП. У ній обґрунтовується необхідність вільного національного розвитку України як суверенної держави. Спираючись на міжнародні аргументи, а також на політичні й культурні обставини, М. Міхновський сформулював вимогу повної незалежності України як соборної держави. Виклад матеріалу в брошурі вражає великою силою аргументації, чіткою послідовністю та логічною довершеністю думок.

На початку роботи М. Міхновський подає короткий історико-правовий аналіз грубих порушень Переяславської угоди з боку Росії і доводить відсутність юридичних підстав для України дотримуватися й надалі цієї угоди. Переконливими є жахливі свідчення культурного й політичного занепаду в Україні внаслідок визиску та гноблення тридцятимільйонного українського народу впродовж двохсот п'ятдесяти років. М. Міхновський зауважує, що "російське правительство поводиться з нами на нашій власній території, наче із своїми рабами" [3, с. 18], доходить висновку про облудність Переяславської угоди.

Микола Міхновський закликає усіх патріотів України до боротьби за національне визволення та проголошення незалежної Української держави. На прапорі цієї боротьби мають бути викарбувані такі слова: "Одна, єдина, нероздільна, вільна самостійна Україна від Карпат аж по Кавказ... Україна для українців" [3, с. 28–30].

М. Міхновський чітко і ясно формулює завдання розбудови незалежної національної держави як гаранта збереження та розвитку нації, а водночас і гаранта дотримання прав людини. Він переконаний, що "тільки держава однопле-

дотримання прав людини. Він переконаний, що “тільки держава одноплеменного національного змісту може дати своїм членам нічим не обмежену змогу всестороннього розвитку духовного і осягнення найліпшого матеріального гаразду”. Виходячи з цього, державна самостійність, на думку українського мислителя, є головною умовою існування нації, а “державна незалежність є національним ідеалом у сфері міжнаціональних відносин” [3, с. 18].

Ідеї М. Міхновського, висловлені в “Самостійній Україні” були позитивно сприйняті лише невеликою кількістю людей, переважно молоддю. Але кількість прихильників М. Міхновського поступово зростала. При цьому необхідно зауважити, що в тогочасному українському суспільстві щораз моднішими ставали соціалістичні ідеї, тому вимоги щодо проголошення незалежної України “видавалися багатьом неприйнятними, мало не чудернацькими” [4, с. 36].

Згодом у Революційній українській партії під впливом соціалістів, драгоманівців-федералістів та українофілів-культурників відбулося розшарування, унаслідок якого більшість зорганізувалась в Українську соціал-демократичну робітничу партію (УСДРП, 1905 рік), яка стала на соціалістичні позиції. Ліберально-демократична частина, що вийшла з РУП, створила Українську демократично-радикальну партію, яка в 1907 р. стала основою непартійного Товариства українських поступовців. Воно проіснувало до революції 1917 року, коли керівні кадри цього товариства утворили Центральну раду. Обидві вищеназвані партії “віджили гасло М. Міхновського про самостійність України” [4, с. 36].

У 1902 р. невелика група прихильників М. Міхновського, що відкололася від РУП, організувала Українську народну партію (УНП) – цілком націоналістичного спрямування. Міхновський об’єднав тепер тільки виразно націоналістичні елементи, які стояли на позиції революційної боротьби за здобуття Української держави. Політичними гаслами партії стали:

“Хай живе самостійна Українська Республіка працюючого люду!

Хай живе визволення поневолених націй!

Хай живе визволення праці від влади капіталу!” [5, с.19].

Згодом Микола Міхновський розробив “Десять заповідей УНП”, які були опубліковані у Львові (1903 р.). У них чітко й виразно прозвучала ідея щодо проголошення самостійної, вільної Української Демократичної Республіки: “Одна, єдина, неподільна від Карпат аж до Кавказу, самостійна, вільна Українська Демократична Республіка – це національний всеукраїнський ідеал” [4, с. 36].

М. Міхновський розробив плани щодо включення української інтелігенції у процес національного визволення. Цій темі присвячена брошура “Справа української інтелігенції у програмі УНП”, яка побачила світ наприкінці 1904 р. у Львові. Український мислитель закликав інтелігенцію “зійти з москвофільських позицій, підхопити ідею створення незалежної України і сприяти її поширенню в масах”. “Рабство політичне і рабство економічне українців, – писав він, – виховувало і виховує в них психологію рабства духовного. Той, хто не може уявити собі існування української нації в стані незалежної держави, ... той шукатиме ліпшої долі не в антагонізмі, а в згоді з панами становища” [6, с. 40].

В історію української суспільно-політичної думки Микола Міхновський увійшов як основоположник демократичного націоналізму. Поняття “націоналізм” в українській політичній літературі вперше було вжито в науковій спадщині М. Міхновського. “Головна причина нещастя нашої нації, – писав він, – брак націоналізму серед широкого загалу її” [6, с. 40].

М. Міхновський з великим болем констатував брак націоналізму в української нації. Однак поняття “українська нація” він сприймав у дещо ідеалізованому вигляді. Адже у той період формування української нації тоді ще не завершилося й тільки починався процес перетворення етносу в народ. Певна інтеграція цього етносу відбулася лише в XVI–XVII ст. унаслідок включення його в чужорідне державне утворення (Польща) і як своєрідна реакція на цю чужорідність (передусім – релігійну). Таким чином “М. Міхновський значною мірою сприяв переоформленню національної ідеї з релігійних реюок на гасла “суверенного народу” та “самостійної держави” [1, с. 33].

У певній згоді із сучасними дослідниками М. Міхновський визначив історичне значення націоналізму як суспільної течії і політичного руху. На його думку, “націоналізм єднає, координує сили, жене до боротьби, запалює фанатизмом націю в боротьбі за самостійність”. Українська нація повинна піти шляхом націоналізму, “вона перейде його і повалить все, що стоятиме перепоною на цій дорозі” [5, с. 26].

Головною прикметою українського націоналізму, що його вивів на історичну арену наприкінці XIX ст. М. Міхновський, була виразна самостійницька й соборницька платформа, віддзеркалена в гаслі “Самостійна Україна від Сяну по Кавказ!”. Палкий патріот ставив перед собою завдання боротися за Українську державу, уявляючи її “демократичною, народоправною республікою”.

Відомий український політолог М. Сосновський цілком слушно зауважив, що М. Міхновський та його товариші за своїми поглядами були демократами, стояли на народницьких позиціях. Вони вважали, як і все тодішнє національно-свідоме українське суспільство, що “рушійною силою історичних процесів є народ, ідентифікуючи цей народ із селянською класою” [7, с. 166]. Проте демократизм М. Міхновського входив в очевидне протиріччя з гаслом “Україна для українців”, під яким він вів політичну боротьбу [1, с. 58].

У 1905 р., коли розпочалася в Росії перша революція, Микола Міхновський разом із С. Шеметом видали журнал “Самостійна Україна”, на сторінках якого був опублікований проект Конституції України – “Основний Закон Самостійної України Спільки народу українського” (основні розділи були написані Міхновським).

У документі висувалися досить прогресивні ідеї щодо суспільного устрою в Україні – створення президентської республіки (з двохпалатним парламентом), побудованої за федеративно-земельним принципом. Кожна земля мала складатися з “вільних і самоуправних громад” [2, с. 131].

У першому номері часопису “Самостійна Україна” була вміщена заява УНП, за редакцією М. Міхновського, в якій вона звертається до українського на-

роду із закликом увійти в цю революцію та організувати повстання під прапором боротьби за самостійну Українську державу.

У листопаді 1905 р. вийшов єдиний номер "Самостійної України", повністю підготовлений М. Міхновським. У перших статтях цього видання читаємо: "На поле боротьби виходимо під прапором Самостійної України. Ми виходимо під цим прапором на те, щоб здійснити право нашого народу на його свобідне національне існування... ми виходимо на боротьбу за інтереси всього народу українського, ...щоб сам народ своїми власними силами виробив собі Самостійну Україну ...Хай всім борцям за визволення свого народу світить сонце Самостійної України" [1, с. 35–36].

У період національно-визвольних змагань за незалежність України М. Міхновський зарекомендував себе як видатний організатор військових формувань. З перших днів лютневої революції 1917 року він глибоко усвідомлював необхідність створення боєздатної української армії як основи для здобуття повної української незалежності.

З початком національно-демократичної революції в Україні Міхновський М. (разом зі своїми однодумцями) розпочав організацію Військового віча, створив Український військовий клуб ім. гетьмана Павла Полуботка й уклав його статут, сформував Перший український козацький ім. Б. Хмельницького полк, а також полк ім. Павла Полуботка.

Заходами ради Клубу П. Полуботка було поширено тисячі примірників відозв до українських солдатів, у яких звучав клич об'єднатися для боротьби за повну незалежність України. Одна із таких відозв проголошувала: "Пам'ятаймо, що на нашій землі стоїть упертий ворог і напружує останні сили, щоб прибрати до своїх цупких рук всю Україну... Товариші українці! Єднайтеся у свої українські гуртки! Єднайтеся з думкою про волю України, про її козацьку силу!" [6, с. 63].

У травні 1917 року в Києві був скликаний Всеукраїнський військовий з'їзд, на якому М. Міхновський був обраний членом Українського Генерального Військового Комітету.

Уже в квітні 1917 р. М. Міхновський поставив перед Українською Центральною Радою програму її політичної дії: "не відкладаючи, проголосити повну державну самостійність України, заключити сепаратний мирний договір Української Держави з Центральними Державами, відкликати все українське вояцтво з російських фронтів в Україну і тут сформувати з нього міцну, дисципліновану українську національну армію, що стане зі зброєю в руках на кордонах України на сторожі її суверенности, перебрати в оперті на українські збройні сили повноту державної влади в Україні Центральною Радою та приступити до розбудови силами всіх українських патріотів усіх ділянок державно-національного життя" [8, с. 46].

Однак, тодішнє політичне керівництво України, перебуваючи під гіпнозом своїх соціалістичних переконань, на відміну від М. Міхновського, не лише знехтувало проблемою організації українських військових сил, але й протидіяло цим намаганням. Позицію українського уряду відверто висловив Голова Секретаріату

Володимир Винниченко: "Не своєї армії нам соціал-демократам і всім щирим демократам треба, а знищення всяких постійних армій... Не українську регулярну армію треба нам організувати, а всіх українців-солдатів освідомити... Українська демократія повинна в цей час добре усвідомити: Українського мілітаризму не було, не повинно його бути й далі" [4, с. 37].

З іменем М. Міхновського пов'язана спроба силового тиску на Центральну Раду. В липні 1917 року він запланував використати Полуботківський та Богданівський полки, щоб примусити Центральну Раду проголосити незалежність України. Однак соціалістам вдалося протипоставити Полуботківський та Богданівський полки один одному, внаслідок чого виступ зазнав невдачі. В. Винниченко (погоджено з Тимчасовим урядом) відправив М. Міхновського під конвоем на румунський фронт, усунувши його від активної політичної діяльності.

Після падіння Центральної Ради та проголошення Гетьманату М. Міхновський потрапив у складне політичне становище. Він розірвав зв'язки з Українською народною партією, яка перетворилася на партію "самостійників-соціалістів" і стала заgravати із соціалістичними ідеями. Відкинувши соціалістичну демагогію, М. Міхновський зблизився з Українською хліборобсько-демократичною партією, організованою В. Липинським та братами Шеметами.

Після остаточного захоплення України більшовиками М. Міхновський працював учителем на Кубані. У 1924 р. він повернувся до Києва й опинився безпосередньо перед загрозою арешту. За однією із версій М. Міхновський покінчив життя самогубством, а за другою – був заарештований більшовиками, звільнений, але невдовзі його знайшли повішеним (пішов із життя 3 квітня 1924 року).

М. Міхновський залишив глибокий слід у духовній культурі та національно-визвольній боротьбі українського народу за державність і незалежність України.

У статті, присвяченій пам'яті М. Міхновського, один із його соратників С. Шемет писав: "Це було велике серце. У ньому палав такий вогонь любові до України, що в другій країні він запалив би мільйони сердець бажанням патріотичного подвигу, а в безкислородній атмосфері нашої інтелігенції запалилися цим вогнем тільки одиниці... Найбільшою його заслугою було надання великого творчого розмаху українським національним почуванням... Оце захоплення національних почувань великим, достойним великої нації, ідеалом – забезпечило Миколі Міхновському почесне місце в історії України навіки" [4, с. 41–42].

Головна заслуга М. Міхновського полягає в тому, що він не лише проголосив головні засади української націоналістичної ідеології, але й проводив активну різнобічну політичну діяльність, спрямовану на створення націоналістичних організацій. Таким чином, М. Міхновський став попередником організованого українського націоналізму. Українська національна ідея, чітко й виразно сформульована в його творах, надихала наступні покоління борців за незалежну Українську державу.

Державотворчі ідеї М. Міхновського (зокрема його українська національна ідея), були втілені в життя після проголошення державного суверенітету України 24 серпня 1991 року. З того часу українська національна ідея набула нового змісту

та звучання. У ній втілено віковічні прагнення українського народу, сформовані в боротьбі за свою незалежність і державність. Національна ідея завжди була і буде важливим інтегруючим чинником на шляху розбудови суверенної Української держави, подолання економічної та духовної кризи, створення громадянського суспільства.

-
1. *Горелов М.* Передвісники незалежної України. Історичні розвідки. К., 1996.
 2. *Ткаченко Ю.* Батько українських націоналістів (М.Міхновський) // Віче. 1995. № 11. С. 127–138
 3. *Міхновський М.* Самостійна Україна. З передмовою Ю.Колларда. На чужині. 1948. Український патріот.
 4. *Свідзинський А.* Речники української незалежності на зламі століть // Розбудова держави. 1997. № 4. С. 33–37; № 5. С. 39–42.
 5. *Борис Р.* Микола Міхновський в дореволюційний час. Львів: 1 травня 1936.
 6. *Мірчук П.* Микола Міхновський – апостол української незалежності. Філадельфія, 1960.
 7. *Сосновський М.* Дмитро Донцов. Політичний портрет. Торонто-Нью-Йорк, 1974.
 8. *Шемет С.* Микола Міхновський. Хліборобська Україна. Кн. 5. Відень, 1925.

**UKRAINIAN NATIONAL CONCEPT IN THE SCIENTIFIC THEORETICAL
HERITAGE AND SOCIAL POLITICAL ACTIVITY
OF MYKOLA MIKHNOVS'KYJ
Anatoliy Yartys'**

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The article is devoted to the analysis of social political outlook of M. Mikhnovs'kyj, to the development of the Ukrainian national concept in his scientific theoretical heritage, special attention is focused on his attempts to implement these ideas into the practice of the formation of the state in the period of the national-democratic revolution of 1917–1920.

Key words: M. Mikhnovs'kyj, national concept, formation of the state, nationalism.

Стаття надійшла до редколегії 25. 02. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 322.2+32:008(477)

**ХРИСТИЯНСЬКІ ДЖЕРЕЛА
ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ КИЇВСЬКОЇ РУСИ**
Валерій Стеценко

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

Розглянуто вплив християнської ідеології та її вартостей на формування політичної культури українського етносу в добу Київської Русі. Аналізуються причини того, чому доба Київської Русі після запровадження в ній християнства стала часом виявлення багатьох характерних для політичної культури українського суспільства рис.

Ключові слова: політична культура, християнська ідеологія, доба Київської Русі, український етнос.

Проблема формування високої політичної культури громадян незалежної Української Держави набуває в сучасних умовах особливої ваги. В свою чергу, вона тісно пов'язана з проблемою звертання до тих духовних критеріїв політичного життя, які склалися ще в умовах християнізації України-Русі.

Хоч сам термін "політична культура" почав вживатися лише з XVIII ст., а концептуальна розробка проблем політичної культури розпочалася й взагалі у наш час, в 50-х на поч. 60-х рр. XX ст. в працях американських вчених Г. Алмонда, С. Верби, Д. Пауелла та ін., але вже у їх попередників значна увага акцентується, передусім, на ролі політичних вартостей як каталізаторів соціальних змін. Зокрема, найбільш виразно це знайшло свій вияв у теорії "суб'єктивно мотивованої соціальної дії" М.Вебера, з якої, якраз, і веде свої витoki особлива концепція політичної культури. В свою чергу, серед політичних вартостей найбільше значення мають такі структурні складники політичної культури, як політичні знання, політична ідеологія і психологія, політичний досвід і традиції, норми і зразки політичної діяльності, що обумовлюють політичне мислення і поведінку індивідів та соціальних спільнот [1, с. 263]. Все це повною мірою стосується й історії складання політичної культури українського суспільства, починаючи з найдавніших часів.

На розвитку соціально-політичного і культурного життя українського народу особливо позначились процеси його християнізації, які посилювались у Київській Русі наприкінці X ст., з часу офіційного запровадження в ній кн. Володимиром Великим християнства в якості державної релігії (акт хрещення України-Руси 14 серпня 988 р.), поєднуючись з процесами державотворення і формування нової політичної культури українського етносу. Це була подія, що мала величезний вплив на всю подальшу історію нашого народу. Зокрема, крім розвитку культури та державно-політичного життя, особливо великий вплив вона мала на мораль тогочасних українців взагалі і формування їх поглядів на ідеал людини зокрема, на

чесноти такої людини, серед яких не останнє місце займали і певні політичні вартості.

Після свого охрещення Київська Русь увійшла до складу європейських країн, які на той час вже були християнськими, що значно розширювало можливості обміну здобутками культури, включно з її політичною галуззю. Посередником у поширенні на Русі досягнень світової культури стала Візантія, яка синтезувала культурні надбання християнського Сходу і Заходу, а також передуючі християнству головні здобутки світової цивілізації, особливо античної епохи з її детально розробленими правовими нормами, формами державотворення і політичного життя. Поряд з цим, слід враховувати, що культурні здобутки Київської Русі періоду християнізації не були лише наслідком запозичення чужих традицій. Насправді культурні зв'язки між Давньоукраїнською державою і Візантією та західноєвропейськими країнами відзначалися помітними взаємовпливами. Освоєння українцями вартостей різних галузей візантійської та західної культури відбувалося у взаємодії з процесами внутрішньої еволюції давньоукраїнського суспільства, наявними досягненнями у сфері його державного життя, традиціями дохристиянської (язичницької) культури, включно з притаманними їй початковими політичними уявленнями [2, с. 29–59].

Подібною була і специфіка сприйняття українцями-русичами християнської ідеології. Християнство в Україні-Русі, як і скрізь, набувало етнічних рис. Абсолютна Євангельська істина сприймалась українським народом відповідно до його психічних властивостей, історії і побуту, що відбилось не лише на його релігійних обрядах, моралі, а й на виховному ідеалі, який став одним з важливих світоглядних чинників формування нової політичної свідомості українського етносу, вартостей його політичної культури. Християнство не заперечувало всього того, чим жив до його прийняття український народ. Воно залишало й освячувало те, що не суперечило його духові. Таким чином, вироблявся світогляд, мораль, звичаї та норми (включно з політичними), в яких органічно поєднувалось євангельське вчення з деякими непротивними йому елементами попередньої дохристиянської української культури [3, с.118].

Християнський світогляд став важливою підвалиною формування самосвідомості індивіда в давньоукраїнському суспільстві. Попередні міфологія і язичництво, яке на ній ґрунтувалося, були самосвідомістю родоплеменних спільностей. В них людина ще не повністю осмислювала себе як особистість, на першому місці її світосприйнятті були потреби роду, племені, її особисте “єго” розчинялося у загальному, спільному. Християнство ж проголосило принцип всезагальної гріховності і цим змістило центр уваги людини з зовнішніх відносин на її відносини з самою собою, на осмислення себе у системі людських стосунків, свого місця у світі, своєї відповідальності перед Богом і людьми. У дохристиянському світі панував культ сили. Християнство ж принесло на Русь нові моральні вартості, передусім любов до ближнього, милосердя, прощення, що, в свою чергу, вплинули і на розвиток політичної культури українського етносу. Значну роль не лише у моральному й політичному прогресі давньоукраїнського суспільства відіграли також про-

голошені християнством принципи рівності всіх перед Богом, однаковості прав і обов'язків, засудження ним міжплемінної ворожнечі тощо.

Вплив християнської ідеології на культурний розвиток Київської Русі був досить складним. Тут переплелися інтереси Церкви з потребами державно-політичного життя. Яскравим зразком цього стала діяльність Ярослава Мудрого, який здійснював широку антивізантійську політику разом з першим українським митрополитом Київським Іларіоном (з 1051 р.), прагнучи звільнити Українську Церкву з-під залежності від Константинопольського патріарха і цим зміцнити міжнародний престиж своєї держави, що, безумовно, створювало сприятливі можливості для розгортання активної патріотичної просвітницької діяльності в давньоукраїнському суспільстві. Так, починаючи з XI ст., суттєвим складником його ідеології стає політична думка, в основу якої була покладена ідея патріотизму, любові до своєї Батьківщини і відданості її державним інтересам.

Важливу роль у вихованні почуття патріотизму як відповідної вартості в свідомості громадян давньоукраїнського суспільства відігравала оригінальна Києворуська література, яку творили як інтелектуальні кола церковної ієрархії (церковні письменники), так і представники світської еліти Київської Русі. На важливій ролі виховання морального і політичного ідеалу в історії українського народу і місця в цьому процесі національної еліти завжди наголошували ідеологи українського націоналізму. Як писав свого часу Ярослав Стецько, боротьба за ідеал волі й самостійності починається від усвідомлення прав і мети рідного народу – його національної ідеї. Це усвідомлення викристалізовується у щоденному житті, утверджується вихованням в родині і суспільстві. Звідси постійна дискусія про якість еліти, тобто тих, які виховують, спрямовують, керують. Від якостей еліти залежать форми виховання і високий рівень свідомості народу. Еліта впливає в народ хотіння бути народом, волю діяти, вона стимулює й політичну активність народу [4, с. 9].

Яскравими представниками такої національно свідомої і патріотично налаштованої української еліти були церковні письменники Лука Жидята, Феодосій Печерський, Кирило Туровський, в творах яких, а також в “Поученні дітям” кн. Володимира Мономаха знайшла відбиток християнська традиція в розумінні ідеалу людини. Основне завдання церковних письменників, яке вони ставили перед собою, полягало в тому, щоб поширювати в народі Христову науку, виховувати в душі християнської моралі і християнських чеснот. Ось чому вони несли в народ євангельський ідеал людини, основні риси якого – віра в Бога, відданість Його волі, любов до Бога і ближнього, смирення, правдивість, любов до Церкви Божої, пошана до батьків і старших – об'єктивно сприяли і формуванню найсуттєвіших вартостей нової політичної культури українського етносу.

В основу морального і пов'язаного з ним політичного виховання українського народу церковні і світські письменники княжих часів клали страх Божий. Володимир Мономах в “Поученні дітям” писав: “Передусім для Бога й душі своєї страх Божий майте” [5, с. 51]. Але страх Божий, про який пишуть письменники княжих часів – це не рабський страх, а благоговіння перед всемогутністю й Ве-

личчю Божою. Він поєднується з надією на милосердя Боже й вірою в Його Провидіння. Письменники Київської Русі часто підкреслюють, що всяке нещастя залежить від самої людини, що це кара за наші гріхи і, коли ми каємось, ця кара минає. Так, Феодосій Печерський писав: “Наводить Бог по гніву своєму, кару всяку..., бо не прагнемо Бога; а уособиці й війни бувають від спокуси диявольської і від злих людей. Бог не хоче зла людині, а добра... Коли покаємось, то будемо у тому, у чому нам Бог велить...” [5, с. 58]. Тому не слід в нещасті впадати у відчай. “В напасті терпи, – каже Лука Жидята, – на Бога надію май” [5, с. 50].

Ця віра в Провидіння, будучи основою терпіння у всіх невдачах в житті, була джерелом бадьорості духу, мужності, здорового християнського оптимізму, якого вчили українців письменники Київської Русі. З особливою переконливістю цей оптимізм відбитий в “Поученні дітям” Володимира Мономаха “Смерті, діти, не бійтеся, – писав він, – ні війни, ні від звіра, а мужське діло робіть, як сам Бог дав...” [5, с. 53]. В такому ж дусі повчав і єпископ Кирило Туровський, який у своїх проповідях закликав вірних терпляче переносити життєві незгоди, покладаючись на Боже Провидіння.

Згідно християнського ідеалу людини, любов до Бога має сполучатись з любов'ю до ближнього, що виявляється передусім у справах благодійності, в піклуванні про хворих, убогих, сиріт, вчили давньоукраїнські письменники Володимир Мономах і Лука Жидята. Любов до ближнього, в свою чергу, за християнським ідеалом людини, має поєднуватись з правдивістю, чесністю, миролюбством, вірністю даному слову. В чисто євангельському дусі письменники Київської Русі вимагали від своїх сучасників лагідності й смирення, засуджували гордощі (Володимир Мономах), вчили ставитись з пошаною до старших людей і батьків, сердечно відноситись до інших людей (Лука Жидята), володіти свободою, не коритись пристрастям й обмежувати свої інстинкти. “Научися, вірний чоловіче, – пише Володимир Мономах, – бути благочестивим діячем! Научись по слову євангельському очима управлять, тіло підкорювать, язик утримувать, гнів придушувать, думки чисті мати, спонукувати себе до добрих діл ради Господа...” [3, с. 122]. Безумовно, виховання всіх цих чеснот впливало і на формування політичної культури українського етносу.

За високу чесноту письменники княжого періоду визнавали любов до Батьківщини, засуджували князівські чвари і міжусобиці, як справжні патріоти рідної землі закликали князівську еліту припинити боротьбу між собою, що руйнувала єдність Київської Русі: “Навіщо губимо Руську землю, самі між собою ворожнечу роблячи... Бережімо Руську землю” [3, с. 123]. Смерть за рідну землю визнавалась за почесну й славу, за виконання обов'язку перед Батьківщиною. “Краще на своїй землі кістками лягти, ніж на чужій землі славним бути”, – написано у Галицько-Волинському літописі [3, с. 123].

Християнський ідеал людини, накреслений в творах письменників княжої доби мав не тільки теоретичне, а й дієво-практичне значення, широко реалізовувався в житті українського народу. Про це свідчить передусім той факт, що Київська Русь дала цілу плеяду історичних діячів, які були втіленням цього ідеалу. Такими

були князі Борис і Гліб (перші українські святі), Володимир Великий, Ярослав Мудрий, Володимир Мономах, св. Антоній і Феодосій Печерський, митрополит Іларіон, ігумени Данило Подорожник і Данило Заточник й багато інших. Яскравим втіленням християнського виховного ідеалу серед українських князів був Володимир Мономах, який поєднував в собі високі моральні чесноти і політичну культуру. Він об'єднував у своїй особі глибоку віру й надію на Боже провидіння, мужність лева і християнську лагідність, політичну і життєву мудрість, високу для того часу освіченість з смиренням, глибокий патріотизм, надзвичайну хоробрість у боротьбі з ворогами українського народу і доброзичливе ставлення до чужинців, що не шкодили Україні, величність князя і відсутність всякої пихи, велику гостинність і християнське милосердя до бідних, старших, хворих і сиріт. Своєю мужністю і високим духовним аристократизмом Володимир Мономах нагадує Святослава Завойовника. Це – той же тип українського князя – патріота своєї рідної землі, що турбується за її долю, велич своєї держави, примноження її слави та авторитету у світі, але пройнятий духом християнства. На відміну від церковних письменників (Лука Жидята, Кирило Туровський та ін.), в творах яких християнський ідеал людини будується виключно на євангельських рисах, у заповіті нащадкам Володимира Мономаха євангельська мораль переломлюється через призму тогочасного українського життя й органічно сполучається з кращими українськими традиціями.

Християнські погляди на життя й призначення людини, відображені в творах письменників княжої доби, поширювались не тільки у вищих прошарках українського народу, а й в народних масах, стаючи основою особистої й суспільної моралі, сприяючи формуванню вартостей політичної культури тогочасного українського суспільства. Вплив на народні маси морально-християнських поглядів старокиївських письменників пояснюється цілим рядом обставин. Одна з них та, що в старовину не було такого різкого поділу між різними шарами населення, що згодом помічається в наступні віки при бюрократичному державному устрої. А особливо поширенню серед українського народу християнських поглядів на мораль і виховання сприяли церкви і монастирі, які в Київській Русі були майже єдиними вогнищами освіти. До них тяглися маси українського люду, щоб одержати від них настанови, як керівництво в своєму щоденному житті.

Духовенство в Київській Русі було виборним і брало участь у всьому житті українського народу. Внаслідок свого виборного становища тогочасна церковна ієрархія набула народного характеру, стала своєю для українського суспільства і сама одержала від нього сильний вплив. На княжих нарадах і з'їздах на першому плані бачимо духовенство. Єдність Української Церкви була найбільш благодатною силою для України-Русі серед удільної ворожнечі, ієрархи вступали майже в кожную сварку князів як миротворці і ходатаї за спільне благо народу, утримували князів від усобиць. Митрополит Никифор з приводу цього так казав ворогуючим князям: "Ми поставлені від Бога в Руській землі, щоб утримувати вас від кровопролиття, щоб не проливалась кров християнська на Руській землі..." [3, с.127]. А митрополит Миколай застерігав їх: "Коли почнете воювати один з одним, то пога-

нці візьмуть землю Руську, що її придбали батьки ваші, вони з великим трудом і хоробрістю піклувались про Руську землю та інші землі приєднували, а ви хочете губить землю Руську [3, с. 127].

Так поруч з християнським ідеалом людини вироблялися і набували чітких форм політичні вартості українського народу, що зрослися з його душею, увійшли в плоть і кров його, ставши керівними в особистому й громадському житті. Звідси випливає і сформоване в той час переконання, що для українця центральним пунктом світу є Україна, українські люди й українські землі, концентруючись в гаслі “Україна – понад усе!” Це стає такою ж нормальною річчю для духовності українського етносу – визнавати свій край за середину світу, як для одиниці фізично здорової визнавати, передусім, свій власний організм як найдовершеніший. Першою прикметою цього стає відрух до оборони всього свого рідного, своєї рідної землі, своєї волі й незалежності, своїх вірувань, свят і обрядів. Цей відрух, складаючись в українських землях від найдавніших часів, згодом постав у потужному гімні козацької України XVII ст.: “Та нема лучче, та нема краще, як у нас, на Україні...” [6, с. 167–168]. Саме в часи християнізації Київської Русі склалась в надрах її політичної культури українська національна ідея – найвища мета української нації, її одвічна провідна зірка, всеохоплююча конституція, виражена і сконцентрована у програмі національного державотворення, розвитку економіки, освіти, науки, духовності, моралі. Вона ж згодом будила кращих синів і дочок України після втрати нею незалежності до боротьби за волю і щастя рідного народу, за відновлення його державності [7, с. 75].

Доба Київської Русі після запровадження в ній християнства стала часом виявлення багатьох характерних для політичної культури української людини рис. Прагнення до особистої свободи і відповідальність перед релігійними святощами та рідною землею, як підкреслював Ю. Липа, – це перша і найважливіша прикмета київської людини. А друга її прикмета – в прагненні поширення впливу Києворуської держави на сусідні землі. Сила християнської доби Києва саме в його апостольстві. Київські люди проповідують християнство язичницьким племенам і над Окою, і над Онегою, будують церкви і закладають міста над Білим морем. Врешті, за місіонерами ставлять залоги, християнізують, поширюють свою мову і владу люди Києва, войовники й купці. Ці традиції місіонерської, територіальної й вільної торгівельної експансії Києва ніколи не забувалися в історії українців, червоною ниткою проходять через всю історію української дипломатії. В кожному разі образ Києва, Міста – Апостола й Міста – Войовника увійшов в історичну свідомість українського етносу [6, с. 183–187]. На це значення політичних традицій Київської Русі для розбудови незалежної України вказують і сучасні українські політичні діячі, підкреслюючи, що за довгі століття неволі, протягом яких українці лише на короткий час відновлювали свою державність, вони втратили смак свободи і тому повинні, позбувшись комплексу меншовартості, знову вчитися будувати українську державу, спираючись в цьому на її давні традиції [8, с. 114].

Такою, зокрема, є значна роль символів і емблем у політичній культурі населення Київської Русі, які згодом закріпились і в свідомості наступних поколінь

українського народу, живлячи протягом століть своїми образами його прагнення до відновлення своєї державної незалежності. Недаремно в новій українській державі – УНР, створеній 1918 р., був прийнятий традиційний для Київської Русі державний символ, недаремно його поновлено в сучасній Україні. Під цим знаком розпочалася нова українська державотворча традиція у ХХ ст., під ним українці прямують у ХХІ ст. Цей символ тризуб, знак апостольства Києва, герб Володимира Святого.

1. Політологічний енциклопедичний словник. К., 1997.
2. Семчишин М. Тисяча років української культури. К., 1993.
3. Ващенко Г. Виховний ідеал. Брюссель–Торонто–Нью-Йорк–Лондон–Мюнхен, 1976.
4. Стецько Я. Українська визвольна концепція. Мюнхен.
5. Мирнопольський С. Нариси по історії церковно приходських шкіл. СПб, 1894.
6. Луца Ю. Призначення України. Л., 1992.
7. Трохимчук С. Українське державотворення. Л., 1997.
8. Косів М. Двоязичіє чи без'язичіє? Л., 1998.

**THE CHRISTIAN SOURCES OF POLITICAL CULTURE
OF KYIVAN RUS
Valeriy Stetsenko**

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The influence of Christiane ideology and it is values on the formation of political culture of the Ukrainian ethgos in the times of Kyivan Rus art discussed in the article. The author analyses the reasons why the epoch of Kyivan Rus after the introduction of Christianity became the period of the appearance of a number of features characteristic of political cultue of the Ukrainian society.

Key words: political culture, Christian ideology, period of Kyivan Rus, Ukrainian ethnos.

Стаття надійшла до редколегії 04. 03. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 283:304:172:258 (477)

УКРАЇНСЬКА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В ІНФРАСТРУКТУРІ СУЧАСНОГО СОЦІАЛЬНОГО ЖИТТЯ

Андрій Васьків

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

Проаналізовано сучасні соціальні позиції Української греко-католицької церкви. Окреслено місце та роль УГКЦ в утвердженні суспільної гідності людини в умовах побудови громадянського суспільства, комплекс практичних заходів Церкви, спрямованих на вирішення існуючих соціальних проблем та моральне оздоровлення суспільства.

Ключові слова: церква, соціальні позиції, соціальні проблеми, суспільство, сім'я.

Десятиліття нашої державності підвело своєрідний підсумок незаперечних успіхів і досягнень України, але, поряд із тим, окреслило коло стійких соціальних проблем, з якими неминуче зустрічається будь-яке молоде державне утворення в процесі побудови громадянського суспільства. Надзвичайно важливим сьогодні є розуміння того, що головний інструментарій їх успішного розв'язання криється не стільки в ефективних політико-соціальних урядових рішеннях, скільки в детермінуючій їх, у кінцевому результаті, сфері морально-духовного життя.

Витокові традиції української духовності завжди були поєднані з релігією. Релігія і церква в сучасній Україні виступають не лише як важливі духовотворчі фактори, але й як вагомі чинники суспільного життя. Українська греко-католицька церква має давні традиції соціального служіння. У сучасних умовах вона не залишається осторонь цілого ряду суспільних проблем, виразно та недвозначно формулює своє ставлення до найбільш злободенних питань сьогодення. Теорія та практика соціального служіння УГКЦ на даний час визначається специфікою перехідного, кризового суспільства, необхідністю подолання цілого ряду специфічних проблем, притаманних пострадянським спільнотам із перехідною економікою та відсутністю багатовікової усталеної демократичної традиції.

У низці пастирських листів, послань, звернень ієрархів та Глави церкви Любомира кардинала Гузара аналізується сучасна соціальна проблематика, даються практичні рекомендації та настанови. Закономірно, що на рубежі століть, у час кризи духовних, моральних цінностей, у полі зору церкви опинилася сім'я, як важлива складова суспільства. На засіданнях Львівського архієпархіального собору УГКЦ в лютому 2000 р. окрема увага зверталась на проблеми узалежнення, насильства, аморалізму, гідності в родині. За словами Л. Гузара, проведена собором робота покликана витворити майбутню програму розвитку "повноцінної та щасливої сім'ї" [1].

З метою узагальнення напрацьованих собором результатів та накреслення конкретної схеми-моделі практичних дій церкви в площині сімейної політики

8 січня 2001 р. Глава церкви видав послання “Про сім’ю” [2]. У ньому наголошувалось, що криза сім’ї завдає нищівного удару і Богу, і самому суспільству. Нестабільність сучасної родини, – пояснює Л. Гузар, – має безпосередній вияв у триваючих демографічних проблемах, а відтак – у “повільному, але невмолимо наступаючому геноциді нації” [2, с. 2].

Оптимальним у документі називався варіант поєднання зусиль батьків, церкви, школи, суспільства та держави щодо впливу на гармонізацію сімейних відносин. Владика закликав церковну спільноту не відвертатися від “неблагополучних сімей” і надавати допомогу тим, хто “стоїть на краєчку страшного провалля” [2, с. 7].

Цікавими та багатообіцяючими є перспективи, які окреслює послання стосовно співпраці церкви та сім’ї. Передбачається розробка спеціальних програм для підготовки пар до подружнього життя, реколекційних сімейних програм, програм лікування uzалежнених, організація служб моральної підтримки та поради, інших структур подібного профілю, створення Інституту сімейного життя при Львівській Богословській академії.

Особливо багатим на комплексно-узагальнююче окреслення церковної соціальної програми був 1999 рік. У переддень ювілею Різдва Христового церква вважала за необхідне підвести певні підсумки праці й поставити перед духовенством та вірними завдання для нової доби, визначити місце християнина в умовах нової соціальної реальності. Знаковим у цьому плані є звернення єпископів УГКЦ до духовенства та вірних “Про завдання християнина в сучасному суспільстві” [3].

У документі чітко визначено функції церкви у справі соціального служіння. У жодному випадку, заявляють греко-католицькі ієрархи, її не можна трактувати як соціальну установу, яка повинна “будувати рай на землі і забезпечити добробут людей”, бути добродійною організацією. Такий підхід профанує етимологічне поняття церкви й дуже часто приводить до неправильного розуміння її функціональної природи. Вона ніколи не повинна перебирати на себе державних, функцій чи дублювати їх. Їй властиво будити сумління, указувати на невідповідність соціальних дій моральному імперативу.

Звернення обґрунтовує принцип соціального “героїзму”, визначає його критерії крізь призму не стільки особливих заслуг перед спільнотою, скільки через подолання в собі спокуси скоїти зло заради власної вигоди. Людина, яка відмовляється від хабара, названа владиками героєм, “можливо, більшим, ніж великі полководці”, оскільки вона внутрішньо долає прагнення служити собі коштом загального добра та справедливості. Віддаючи належне боротьбі правоохоронних структур із корупцією, ієрархи наголошують, що куди важливіше створити такі умови, за яких людина не мала б жодних спокус до такого лиходійства [3, с. 4].

У комплексі багатогранних проблем суспільного життя документ виділяє декілька аспектів. Першочерговими визначаються права людини – на життя, свободу совісті, гідність, самореалізацію, мир тощо. Підкреслюється, що надзвичайно важливою для здорового соціального мікроклімату є “справедлива судова система”, яка повинна бути “окрасою будь-якого суспільства”, доказом його зрілості та

моральності. Традиційно в ділянці соціальної опіки УГКЦ виступають сім'я та подружжя. Вкотре наголошується на небезпеці “вимирання нації”, необхідності запобігання насильству, узалежненню, вказується на потребу піднімати культурно-освітній, а отже, і моральний рівень кожної сім'ї. Непокоять церкву й питання освіти, релігійно-морального виховання, якісного рівня сучасного шкільництва [3, с. 5].

Цікавим у трактуванні греко-католицьких владик є блок соціально-економічних та політичних проблем. Економічні негаразди, на їхню думку, повинні вирішуватись не стільки пошуком життєздатної і справедливої господарської моделі, скільки нагальною необхідністю навчитися по-новому господарювати. Нас застерігають від зайвої ідеалізації ринкової економіки, зазначаючи, що вона “може бути такою ж обтяжливою для громадянина, як і найгірша диктатура”. Тому християнину, зайнятому у сфері сучасної економіки, мають бути притаманні такі риси, як “героїчна чесність”, далекоглядність, відчуття справедливості тощо [3, с. 5].

Християнин-політик теж має бути свідомий своєї високої місії та відповідальності. Він ніколи не повинен шукати власного добра в служінні загальній справі, не жити за подвійними моральними стандартами. Наголошується на потребі формування образу нового політика – особистості, яка власним прикладом зможе довести, що служіння політиці і чесність – абсолютно й органічно поєднані речі.

Трактуючи працю людини не лише як засіб заробітку, а ще як “засіб духовного росту, служіння ближнім”, єпископи закликають задуматися над такими поняттями, як філософія та гідність праці. Визнається необхідність переосмислення багатьох аспектів ринку праці, особливо ж – системи заробітної плати. Церква закликає вірних осмислити філософію цього поняття. Платню слід заробити, а не отримати як щось належне. Вона повинна відповідати гідності робітника, його запитам та потребам, урешті, сімейному стану і в жодному випадку не принижувати його [3, с. 5].

Варто зауважити, що УГКЦ “пильно відслідковує це вкрай непросте питання”. У жовтні 2000 р., у дуже складний час в економічному житті нашої держави, проблема невиплати зарплати стала темою окремого звернення Синоду єпископів УГКЦ [4]. У ньому ґрунтовно аналізується природа цієї “штучно створеної, а тому незаслуженої” проблеми, яка позбавляє людину участі в плодах своєї праці. Документ наголошує, що зловживання окремих представників державної влади та деяких працедавців у цій сфері набули “настільки масового і загрозливого характеру”, що можуть бути потрактовані як “економічний геноцид народу”, “узаконене беззаконня”, унаслідок якого більшість українського народу опинилась за межею виживання. З величезним занепокоєнням згадується про економічну еміграцію, марнування інтелектуального потенціалу нації. “Нелюдська” система винагороди за працю, вважають ієрархи УГКЦ, усталила жахливу тенденцію до вимирання народу та практику абортів. Владики висловлюють переконаність у тому, що лише нерозривність моралі та економіки, заміна пріоритетів із утилітарних на християнські, можуть оздоровити суспільну ситуацію й привести до процвітання держави [4, с. 1].

Однак церква не виступає лише в ролі моралізатора, викривача суспільних недоречностей. У зверненні ієрархів УГКЦ з нагоди десятилітнього ювілею української державності вказується на вагомі успіхи в суспільному розвитку, побудові громадянського суспільства, ушануванні прав та гідності людини. Документ зазначає, що саме церква відіграла й повинна відігравати в майбутньому надзвичайно важливу роль “у плеканні в громадян розуміння правдивої свободи” [5, с. 3]. Автори документа розмірковують над природою людської свободи, яка дуже часто трактується як уседозволеність, відтак породжує чимало клопотів як духовно-морального, так і політичного плану, “відчужує від власних джерел”. Церква висловлює готовність спільно із суспільством і державою працювати над розв’язанням цих проблем, подоланням стану бездуховності та аморалізму [5, с. 4].

Важливим у сфері соціальної діяльності церкви є окреслення такої моделі ставлення до державної влади та політичних структур, яка б не порушувала принципу відокремлення церкви від держави і, разом з тим, дозволила б ефективно працювати над розв’язанням існуючих у суспільстві проблем. Як бачимо, ієрархи УГКЦ займають доволі безкомпромісну позицію в царині викриття суспільних недоречностей. Кардинал Л. Гузар переконаний, що наявність потрясінь, кризових ситуацій є доказом того, що “політичне тіло викидає із себе отруту”, однак він застерігає, що в ніякому разі не можна розв’язувати складні соціально-політичні проблеми насильним, безправним шляхом [6]. Єпископат УГКЦ заявляє, що церква є союзником, партнером влади, оскільки “...виховує чесних громадян, а це суттєво для держави” [7].

Уже традицією стали пастирські звернення Глави УГКЦ з нагоди парламентських чи президентських виборів в Україні. Вони з християнських позицій окреслюють програму політичних дій мирянина, вказують на визначальні критерії політичного вибору (ставлення до незалежності України, відданість засадам демократії, підтримка природних прав людини, особисті моральні якості, близькість до фундаментальних основ християнського сумління й здорового глузду), застерігають проти використання церкви як трибуни для політичної агітації [8].

З нагоди цьогорічної парламентської кампанії Синод єпископів УГКЦ 21 січня 2002 р. прийняв спеціальне пастирське послання. У ньому наголошується на необхідності відійти від хибного підходу до політики як до чогось злого та брудного. Натомість, зазначається, що політика – одне із найбільш відповідальних і найкращих покликань, адже її місія полягає в служінні своєму народу. Церква чітко окреслює своє місце у виборчих змаганнях. Її завдання – не у лобюванні певних політичних сил, а в створенні такої атмосфери, у якій вибори “могли б відбуватися нормально, спокійно, чесно”. Послання вже вкотре нагадує про те, що метою влади є служіння, а не нагромодження добра, засуджує феномен корупції як “непередбаченої законодавством плати за надання певних прав та гарантій” [9].

Синод УГКЦ окреслює у посланні блок суспільних проблем, на які народні обранці мали б звертати першочергову увагу. Пріоритетними серед них називаються добре ім’я держави, довір’я до неї, вартість життя і гідність людини, моральне й фізичне здоров’я нації, освіта, культура, українська мова, державно – цер-

ковні взаємини та ін. [9]. Незаперечним є вплив такого документа на формування сучасної політичної свідомості.

В полі зору церкви перебуває й така злободенна соціальна проблема як алкогольне узалежнення. 10 січня 2002 р. Синод єпископів УГКЦ прийняв звернення до мирян про шкідливість алкоголю, у якому пияцтво трактується не лише як соціальна, "але і духовна проблема", розкриваються його причини та окреслюються вкрай негативні наслідки. Церква виступає не проти алкоголю як такого, але проти надмірного його вживання [10]. УГКЦ готує широку соціальну програму для боротьби із цим лихом, працює, зокрема, над створенням реабілітаційних центрів для узалежнених від алкоголю.

Однак церква не лише розробляє теоретичні постулати своєї соціальної позиції, виступає як морально-повчаюча інституція, що впливає на свідомість вірних, апелює до їх сумління, формує певні орієнтири, систему суспільних цінностей та поняття про суспільні добродетності. Вона також активно співдіє із різними структурами з метою практичного розв'язання багатьох соціальних проблем. Успішно працює мережа благодійницьких, харитативних закладів УГКЦ. Серед них – Шпиталь митрополита А. Шептицького. З 6 червня 1994 р. він був переданий у власність Львівської архієпархії УГКЦ. За останній рік у Шпиталі різними видами медичних послуг було охоплено близько 70 тис. осіб, без огляду на їх релігійну чи національну приналежність. У клініці працює 12 діагностично-лікувальних кабінетів. З квітня 2001 р. рішенням предстоятеля УГКЦ Л. Гузара відповідальність за подальший розвиток Шпиталю та його фінансування було покладено на Міжнародний благодійний фонд "Карітас України" [10].

"Карітас України" з 1991 р. виступає як офіційна благодійницька організація УГКЦ. Ця структура має розгалужену мережу місцевих організацій, котрі знаходяться під безпосереднім патронатом єпископів-ординаріїв. Шляхом реалізації різноманітних проектів (збір та розподіл гуманітарної допомоги, їжі, медикаментів, медичного обладнання та ін.) Карітас приходить на допомогу тим, хто потерпає від соціально-економічних негараздів. Організація опікується також спеціалізованими школами-інтернатами, дитбудинками, виконує масштабну програму "Діти вулиці". Карітас надає юридичну допомогу малозабезпеченим. При ньому функціонують центри анонімної духовно-моральної підтримки та соціальної допомоги узалежненим від алкоголю й наркотиків [11].

Із 1990 р. над виконанням соціальних програм УГКЦ у Львові працює осередок Мальтійської служби допомоги. При ньому функціонує благочинна кухня (щоденно вона безкоштовно харчує понад 400 літніх, самотніх людей), працюють курси першої долікарської допомоги, консультації з природного планування сім'ї, молодіжні навчальні табори. Зусиллями організації вже вкотре проводиться благочинна акція "Святий Миколай – дітям" [12].

Опіка над неповносправними особами є покликанням ще однієї благодійницької організації УГКЦ – "Віра і світло". Вона функціонує в Україні з 1992 р. як складова аналогічного міжнародного руху. Ця структура покликана зміцнити в неповносправної людини віру в дар та цінність людського життя, переконати її в

тому, що вона має стати джерелом радості й миру для церкви й суспільства. У рамках діяльності цієї організації працюють літні табори, функціонують медико-реабілітаційні центри, консультаційні осередки тощо [13].

В Івано-Франківську під патронатом УГКЦ з 1994 р. функціонує молодіжна благодійницька християнська організація “Лицарі милосердя”. Вона проводить благодійні вечори, забезпечує реалізацію добродійних програм для парафій, шкіл, інтернатів, дитбудинків, лікарень та тюрем.

Загалом лише у Львівській архієпархії функціонує близько півсотні добродійних організацій. Окрім уже названих, варто згадати й благодійну установу “Джерело”, у якій займаються реабілітацією та вихованням дітей з ДЦП, а також Фонд Святого Володимира, при якому діє Центр родини, який надає духовну опіку й практичну допомогу проблемним сім'ям.

Синод єпископів УГКЦ (жовтень 2001 р.) заслухав звіти благодійницьких церковних структур та закликав до активізації їх діяльності. 7 листопада 2001 р. відбулася зустріч предстоятеля УГКЦ із керівниками благодійних установ Львова. На ній було обговорено перспективи більш тісної співпраці харитативних організацій і церкви, відпрацьовано координаційні засади, спрямовані на підвищення ефективності їх спільної діяльності. Владика Гузар наголосив на необхідності переконування всієї спільноти в потребі такої допомоги, яка “здатна розв'язувати найболючіші проблеми сьогодення” [14].

У розв'язанні соціальних проблем церква не зупиняється на досягнутому. На 30 червня – 4 липня 2002 р. заплановано проведення Патріаршого Собору УГКЦ, який розглядатиме соціальні проблеми мирян в Україні. Основні питання будуть торкатися проблем людської особи, сім'ї, освіти, праці, різних видів уязвленень. Хочеться вірити, що робота Собору накреслить нові можливості впливу церкви на суспільне життя в нашій державі, буде вагомим кроком на шляху до прийняття соціальної доктрини УГКЦ. Ці ж надії повинно виправдати очікуване прийняття нового Закону про свободу совісті та релігійні організації, який мав би в світлі нових реалій сьогодення вибудувати партнерські, паритетні взаємини церкви й держави, створити більш сприятливі умови для адекватної реалізації Церквою свого соціально стабілізуючого потенціалу щодо розв'язання важливих проблем сучасності.

-
1. Сім'я–тема цьогорічного собору Львівської архієпархії // Мета. 2000. № 2. С. 6; 13.
 2. Гузар Л. Пастирське послання про сім'ю // Мета. 2001. № 2. С. 2; 7.
 3. Звернення Єпископів Української Греко-Католицької церкви до вірних та всіх людей доброї волі про завдання християнина в сучасному суспільстві // Нова зоря. 1999. Ч. 13. С. 4–6.
 4. Християни і невивплата зарплатні. Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ до духовенства і мирян та усіх людей доброї волі // Жива вода. 2000. №11. С. 1–2.

5. Звернення єпископів Києво-Галицької Митрополії Української греко-католицької церкви з нагоди десятої річниці Незалежності Української держави до духовенства, монашенства та мирян // Бюлетень Агенції релігійної інформації. 2001. № 8. С. 3–4.
6. Звернення Верховного Архієпископа УГКЦ Любомира Гузара // Людина і світ. 2001. № 2–3. С. 15.
7. Звернення єпископів Київської католицької церкви (УГКЦ) до вірних // Нова Зоря. 1999. Ч. 36. С. 2.
8. Пастирське звернення до духовенства та вірних з нагоди президентських виборів // Мета. 1999. № 2. С. 2.
9. Див.: <http://www.ugcc.org.ua/ukr/|press-releases/21.02.2002/>
10. Див.: <http://www.risu.org.ua>; <http://www.ugcc.org.ua>.
11. <http://www.caritas-ukraine.org>; <http://www.ugcc.org.ua>.
12. <http://www.ugcc.org.ua>; <http://www.malteser.lviv.ua>.
13. <http://www.ugcc.org.ua>; <http://www.faithandlight.faithweb.com>.
14. Бюлетень АРІ. 2001. № 11. С. 3–4.

THE UKRAINIAN GREEK-CATHOLIC CHURCH IN THE INFRASTRUCTURE OF MODERN SOCIAL LIFE

Andrij Vas'kiv

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

Analysis of the modern social position of the Ukrainian Greek-Catholic church. It outlines the position and the role of the UGCC in strengthening of social dignity of a person within the development of civil society; the complex of practical measures of the Church, aimed at solving existing social problems and bringing up spiritual level of society.

Key words: church, social position, social problems, society, family.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 02. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК [130.2:2] (4) "19"

**РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ КУЛЬТУРИ
В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ХХ СТОЛІТТЯ**
Ольга Ліщинська-Милян

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

Висвітлено окремі питання культурологічних концепцій європейських релігійних філософів ХХ ст. Основна ідея цих концепцій – сакральний характер культури, пріоритет у ній особистісного начала. У культурі гармонійно поєднуються релігійна, наукова, моральна, естетична сфери.

Ключові слова: європейська філософська думка, релігійні концепції культури, наука, мораль, людська досконалість.

Культура як багатоманітний феномен знаходить численні філософські інтерпретації протягом усієї людської історії. У барвистій палітрі культурологічних концепцій важливою ланкою є осмислення культури релігійними мислителями. Релігійний підхід наповнює тлумачення культури пріоритетом духовного, абсолютного, універсального, що забезпечує розкриття потенційної величі кожної людської особистості. В.Соловйов окреслював особистість як центр загальної свідомості природи, дух світу й здійснену потенцію абсолютної вседності. На його думку, вище за людину може бути тільки абсолютне у своєму досконалому акті чи вічному бутті (тобто Бог) [1, с. 111].

Релігійні філософи виводять культуру, як вияв духовності, з релігії, релігійного культу. М. Бердяєв вважав, що філософія, архітектура, поезія, музика початково були зосереджені в культурі. Культура протистоїть існуючому об'єктивному світові й символізує дійсне буття духу. "Культура народилася з культу, – писав М. Бердяєв – витоки її сакральні. Навколо храму почалась вона і в органічний свій період була пов'язана з життям релігійним... Культура має шляхетне походження. Їй передався ієрархічний характер культу. Культура має релігійні засади" [2, с. 248].

Релігійні мислителі акцентують увагу на зв'язку культури з людиною і тлумачать її через рух особистості до вдосконалення. Людина здатна вийти з тісних рамок природної та соціальної обмеженості і творити своє духовне буття. Як зазначав М. Бердяєв, людський дух завжди повинен себе трансцендувати, підніматися до вищого, надприродного. Саме тоді людина не губиться і не зникає, а реалізовує себе [3, с. 312]. Отож, за допомогою культури людина розкриває увесь спектр найкращих якостей, досягає гармонії зі світом і реалізовує своє вище призначення. Видається, що такий підхід не лише орієнтує людину на підпорядкування себе Абсолюту, але допомагає краще зосередитися на глибинах власної душі, знайти у ній світлі сторони.

Релігія як невід'ємний і творчий елемент суспільного життя є важливою складовою будь-якої культури. Релігійні філософи, надаючи пріоритетної ролі трансцендентним цінностям, не відмовляються від розгляду інших вартостей, які наповнюють зміст поняття культури. В умовах сучасності, коли яскраво проявляється тенденція до взаємопроникнення й злиття окремих галузей людської духовності, релігійна сфера виявляє тяжіння до наукової, моральної та естетичної царини. Такий синтез різних видів знання забезпечує глибше й усебічне пояснення феномену культури.

Зв'язок релігії з наукою аналізується багатьма мислителями. Традиція гармонії релігії й науки, віри й знання, започаткована Томою Аквінським, сьогодні знайшла продовження й нове тлумачення не лише у творах неотомістів, а й інших релігійних мислителів. Конструктивність такого діалогу ні в кого не викликає сумніву. Адже мирне співіснування таких царин людської духовності здатне вирішити численні проблеми й нівелювати протиріччя. Альберту Ейнштейну належить вислів: "Наука без релігії ущербна, релігія без науки сліпа". І справді, у сучасному світі релігія часто виступає в ролі нейтралізатора деструктивної, антиособистісної сили науки. Релігія гуманізує її. Особливо актуальна ця проблема в ХХ столітті, у час надмірної технізації, індустріалізації, екологічної загрози. Невипадково екологічна проблематика займає важливе місце у творах багатьох релігійних мислителів. Зокрема, М. Бердяєв розумів ідею людяності, гуманності як цілісне відношення до життя загалом, не лише світу людського, а й тваринного [3, с. 319]. У цьому руслі можна згадати одне з послань Іоана Павла II з нагоди святкування Всесвітнього дня миру (1990 р.), цілковито присвяченого питанням екології.

На користь органічного синтезу вищезгаданих царин людської духовності висловлювався російський філософ В. Соловйов. На його думку, найповніше і найбільш адекватне уявлення про світ можливе лише на основі природного пояснення релігії, філософії й науки. У сукупності вони творять "вільну теософію" – мислительну діяльність. В. Соловйов переконаний, що віра не ворогує зі знанням, навпаки, зливається з ним, переходить у нього [4, с. 118]. Виступаючи не проти розуму, а в союзі з ним, віра, за словами російського філософа, становить "особливе яснобачення серця".

Схожі міркування висловлювали й інші мислителі. Зокрема, західноєвропейський філософ П. Тейяр де Шарден наголошував, що конфлікт віри й науки повинен бути вирішений шляхом синтезу цих галузей. На його думку, віра та знання не можуть розвиватися нормально одна без одної, адже обидві одухотворені одним і тим же життям [5, с. 222].

Отож, згадані мислителі цілком слушно виступають за мирне співіснування релігії й науки, віри й розуму. І таке прагнення до гармонії й синтезу між цими сферами дуже потрібне не лише для культурного поступу окремого народу, а й для людської цивілізації в цілому. У межах національної спільноти воно сприяє згладжуванню руйнівного протистояння між духовенством і науковцями, віруючими й релігійно нейтральними людьми. Адже таке протиборство є нищівним, во-

но нівечить культурні цінності, традиції, духовні основи нації. У масштабі світової цивілізації гармонія між релігією і знанням дозволяє нейтралізувати згубні наслідки “чистої науки”, засилля технократії, внести лепту гуманізму в людські взаємини.

У руслі осмислення проблеми взаємодії релігії й науки можна звернутися до думок Д. Лихачова, так званих “дев’яти заповідей гуманізму”. Мислитель звертається до культурної еліти, людей розумової праці із закликом не вбивати й не бути ініціатором воєн; не тлумачити свій народ як ворога щодо інших народів; не красти й не присвоювати собі плодів праці своїх ближніх; прагнути до правди в науці й не використовувати її на шкоду для інших або з метою власного збагачення; поважати ідеї, думки й почуття інших людей; поважати своїх батьків, родичів, предків, зберігати й плекати культурну спадщину; до Природи ставитися як до своєї матері й помічниці; прагнути до того, щоб власна праця та ідеї були плодом вільної людини, а не раба; вклонятися перед життям у всіх його проявах і прагнути здійснити все бажане; бути завжди вільним, оскільки люди народжуються вільними; не створювати собі ні кумирів, ні вождів, ні суддів, бо в протилежному випадку життя за це дуже суворо покарає. Таким чином, цей заклик, сформульований під впливом християнських десяти заповідей Божих, надзвичайно органічно відтворює ту ж ідею – моральної домінанти, але витлумачена вона стосовно життя й діяльності вченого, людини розумової праці. Видається, що саме такий гуманістичний, моральний акцент сприятиме успіхові науки в умовах вільного існування особистості, народів, людства в цілому.

Надзвичайно тісний зв’язок спостерігається між релігією та мораллю. Ці сфери духовного буття людини є настільки органічними, що будь-яке намагання їх розмежувати буде доволі штучним і невиправданим. Якщо релігію уявити певним сплавом морального, естетичного, інтелектуального начал, то моральне начало буде в ній абсолютно домінувати.

Пріоритет моральних аспектів є показовим у всіх світових релігіях. Адже у їх вченнях наголошується на ідеалах любові, обмеження страждань, набуття незалежності, рівності, укорінення в чеснотах. У творах релігійних мислителів знаходимо ідею імперативності моральних вимог у процесі людського співжиття. Філософи наголошують на тому, що людина постійно переживає стан напруги, осмислюючи проблему несумісності між тим, чим вона є, і тим, чим бути повинна. Моральний обов’язок перед кожною особистістю свідчить про те, що хоч природа людини схильна до морального зла, але в ній дуже міцне й здорове начало.

Моральна домінанта чітко простежується в релігійному вченні В. Соловйова. Мислитель виділяв “трьох китів”, на яких тримається моральність, – це властиві людині від природи почуття сорому, жалісливості і благоговіння. У розумінні В. Соловйова, сором – це насамперед людська совість, що стоїть над розумом і возвеличує людину у її творчості. А благоговіння тлумачиться як головна умова кожної національної культури. Залишені нам духовні й матеріальні багатства слід зберігати й примножувати, передавати нащадкам культурну естафету і тим самим реалізувати внутрішнє веління чинити добро [6, с. 182]. Отже, царина мо-

ральності повинна забезпечити стійкі національні основи, а культурна спадкоємність поколінь виростати з моралі.

У єдиному вінку віковичних людських цінностей поряд з науковою істиною, мораллю виступає світ естетичного. Художню творчість і релігію пов'язує глибока внутрішня спорідненість. Адже основою і релігії, і мистецтва є інтуїція. Мовою релігії вона виступає як "одкровення", мовою мистецтва – як "натхнення". Прагнення до краси, як і віра, є наслідком емоційної, чуттєвої природи людини. Їх спільною метою є катарсис, очищення. У цьому руслі можна звернутися до думки М. Бердяєва про те, що всі види мистецтва мають храмове, культове походження, вони розвивалися з певної органічної єдності й були підпорядковані сакральному, релігійному началу.

Світова культура в численних виявах репрезентує синтез релігії й мистецтва. Ці дві сфери брали участь у формуванні людської особистості, удосконалювали духовність, об'єднували людство й сприяли подоланню соціокультурних протиріч. Важливою частиною національної культури є сакральне мистецтво, представлене величними соборами, храмами, церковним будівництвом, релігійною літературою, багатою духовною музикою й різноманітним образотворчим мистецтвом. Храм чи ікона у всі часи були й залишаються не лише оселею Бога, але й літописом історичних подій, віддзеркаленням естетичних смаків, особливостей морального світогляду.

Таким чином, осмислення феномену культури релігійними мислителями неминуче призводить до органічного синтезу наукової, моральної та естетичної сфери, які тлумачаться крізь призму трансцендентних сил, здатності людини піднятися від обмеженої біологічної й соціальної природи до духовного буття. І такий інтегральний підхід поглиблює наші уявлення про культуру.

Ще одним важливим аспектом у розумінні культури є тлумачення її релігійними філософами як руху до вдосконалення та плекання високої гідності кожної особистості.

Згаданий вище аспект яскраво виявився у вченні західноєвропейського неоміста Ж. Марітена. На його думку, культура – це сфера духовного самовдосконалення як окремої людини, так і роду людського загалом [7, с. 163]. Залишаючись у межах традиційного для релігійного філософа світогляду, Ж. Марітен тлумачить культурну творчість унікальною й надприродною за своєю суттю. Католицький мислитель пов'язує культуру із втіленням у людську діяльність трансценденталій божественного буття – істини, краси, блага. В історії здійснюється постійне вдосконалення основ світу, що опредметнюється в різних формах культури. До цього процесу духовного розвитку приєднаний кожен індивід. Ж. Марітен вважав, що культура настільки ж природна для людини, як праця розуму й чеснот, результатом і земним завершенням яких вона є. Культура відповідає кінцевому призначенню природи людини [7, с. 165]. Отже, природні основи людської істоти виступають передумовою здатності особистості до вільної самореалізації, творення культури.

Ж. Марітен переконаний, що людині онтологічно властива здатність до культурної творчості. Саме ця здатність і постає базою існування суспільства. Суспільство тлумачиться французьким неотомістом як сукупність особистостей і водночас надособистість. І коли ж у своїй індивідуальній культурній творчості особистість орієнтується на божественне благо, то суспільство рухається до фінального “загального блага”.

Отже, у Ж. Марітена спостерігаємо сакралізацію культурної діяльності як людини, так і суспільства. До того ж філософ наповнює своє вчення ідеалом гуманізму, самоцінності культурної творчості кожної людини. Католицький мислитель є автором концепції інтегрального гуманізму. Інтегральний чи теоцентричний гуманізм він базував на ідеї проникнення божественного в людину. Це гуманізм втілення, основою якого є усвідомлення як центру світу надприродного духу. Це істинний гуманізм, який провадить людину до надлюдської величі, до богоподібності. Ж. Марітен виділяє також соціально-часові виміри гуманізму, згідно з якими від людини не вимагається самопожертви в ім'я раси, класу чи нації, а наполягається на праці в ім'я кращого життя для своїх ближніх, в ім'я конкретного блага спільноти людських особистостей. Мислитель переконаний, що необхідно забезпечити певний ступінь незалежності для кожної конкретної особистості в суспільстві. Такий рівень життя повинен передбачати забезпечення економічних гарантій праці і власності, політичні права, громадські чесноти й духовну культуру. Лише йдучи таким шляхом, інтегральний гуманізм зможе виростити нову людину і стати “героїчним гуманізмом” [7, с. 56].

Отже, єднання християнських і гуманістичних начал, двох градусів – “сакрального” й “мирського” – визнаються домінуючими в осмисленні феномену культури.

Під впливом Ж. Марітена сучасні неотомісти розуміють культуру як рух до гармонійно розвиненої і досконалої особистості. Так, Мондін зазначає: “Людина є не лише творіння, але також творець, будівничий культури” [7, с. 169]. Аналогічні міркування знаходимо і в Ж. Ладр'ера, який розглядає історію в перспективі культурного розвитку особистості. Тоді історично-культурне буття розкриється як взаємопов'язане з долею людини на її шляху персональної самореалізації й наповниться новим життєздатним сенсом. Під впливом Ж. Марітена Ж. Ладр'єр тлумачить культуру як самовдосконалення особистості. На його думку, культура може бути осмислена як сукупність суспільних систем репрезентації, систем стандартів, систем вираження й систем дії. Система репрезентації для Ладр'єра – це поняття й символи, за допомогою яких люди інтерпретують себе, методи пізнання. Система стандартів – ціннісно-нормативний компонент культури. Апарат репрезентацій і стандартів набуває значимості в системі вираження. У системі дії Ж. Ладр'єр виділяє два компоненти: засоби впливу на оточуючий світ і засоби регулювання суспільним життям. Таким чином, культура задає особливий стиль життєдіяльності людей певного суспільства.

Осмислення культури крізь призму людської особистості, у її зв'язку з вищим абсолютним буттям, характерне й для філософської концепції Іоана Павла ІІ.

Мислитель переконаний, що моральна досконалість є головним і центральним актом людської природи. Кожне людське буття є до певної міри тією безконечною досконалістю, якою є Абсолют. Бог не відриває творіння від самих себе і від іманентно властивої їм довершеності, а вкорінює у своїй досконалості [8, с. 41]. На думку католицького мислителя, християнство глибоко антропологічне. Адже воно подарувало світові ідею особистої, безсмертної душі, індивідуальної за своїм даром і відповідальністю, неповторної в любові, тобто ідею метафізичної своєрідності людини [9, с. 20].

Чи не у всіх творах Іоана Павла II знаходимо глибоку повагу до життя й гідності кожної людської особистості, намагання піднести її на щонайвищий щабель культурно-історичного поступу. Мислитель окреслює шкалу вартостей нової культури, де переважає принцип “бути” над принципом “мати”, людина возвеличується над предметним світом. Іоан Павло II зазначає: “Цей оновлений стиль життя вимагає зміни позиції : від байдужості до піклування про ближнього, від неприйняття до схвалення: інші люди не є конкурентом, від яких треба захищатися, а братами і сестрами, які заслуговують на солідарність і любов, збагачуючи нас своєю присутністю” [10, с. 141].

У філософському вченні Іоана Павла II знаходимо заклик побудувати “цивілізацію любові і життя”, яка базується на інтегральному, повному розвитку кожної людської особистості. Інтегральний розвиток людини, на його думку, це кінцевий пункт і мірило всіх суспільних проєктів. Усі люди знаходяться в осередку будь-якої діяльності. Саме такий гуманістичний підхід до людини та її місця в суспільстві є повноцінним і він повинен стати загальнолюдською вимогою.

Культура як рух до найвищого вдосконалення особистості розглядається в культурологічній концепції П. Тейяра де Шардена. Мислитель наділяє людину такими характеристиками: “ключ універсуму”, “вісь і вершина еволюції”, “найсвіжіша, найскладніша, найрадужніша, кольорова серед усіх послідовних пластів життя”. І людині необхідно забезпечити місце й можливість реалізувати себе, прогресуючи, розкрити свій потенціал [5, с. 184]. Наш дух, завдяки своїй здатності відкривати попереду себе безконечні горизонти, може досягти вищої досконалості. Через зв’язок людина – душа – Христос ми приносимо Абсолютові бажану йому частку буття. У кожній своїй дії поєднуємося з творчою енергією Бога, співпадаємо з нею, робимося не лише її знаряддям, а й живим продовженням. Філософ переконаний, що серце людини до певної міри занурюється в серце самого Бога [11, с. 22–23].

Досягти такого стану, згідно з міркуваннями Тейяра де Шардена, можна в космічному процесі “мегасинтезу”, якому підкорені всі мислячі елементи Землі. Усі люди об’єднані сумісними діями і така гармонізована спільнота свідомостей утворює цілісний мислячий пласт – ноосферу. Планета покривається міріадами крупинок думки, і ця “фосфоресценція думки” збирає все цінне, активне, прогресивне й підносить його в “корону” ноосфери. Центром ноосфери є Омега (надособистість), де підсумовується у своїй цілості й досконалості велика кількість свідомості [5, с. 205–206]. Всесвіт є космічним процесом поєднання з Абсолютом окре-

окремих мислячих особистостей. І в ході творення колективної “гумано-християнської єдності” ми ростемо, розвиваємось, удосконалюємось.

Варто зазначити, що сама ідея еволюціонізму має місце у творах багатьох релігійних філософів, зокрема у В. Соловйова. Останнього з Тейяром де Шарденом пов’язує релігійно-містичне розуміння прогресу. В. Соловйов вважав, що людина рухається від природного до духовного буття. Цей процес він називав “творчою еволюцією”, остаточною метою якої є перетворення людини розумної в людину духовну, об’єднану ідеєю боголюдськості. Для досягнення цієї мети, на думку В. Соловйова, слід боротися з “біологізацією” життя, пристрастями, пожаданнями, які вбивають душу людини.

Таким чином, підсумовуючи концепцію П. Тейяра де Шардена, треба зазначити, що процес еволюції (христоргенезу) призводить до гуманізації особистості. Людина – вершина великого біологічного синтезу, завдяки своєму духові вона здатна відкривати попереду себе безконечні горизонти. Філософ закликав забезпечити людині місце й можливості для реалізації та повного розкриття своєї індивідуальної унікальності.

Що ж до аналізу культурологічних ідей релігійних мислителів ХХ ст., переконуємось: культура виводиться з релігії й тлумачиться крізь призму досконалої людської особистості, здатної до трансценденції та поглиблення своєї потенційної величі. Проте соціокультурні реалії й численні протиріччя сучасності наводять мислителів на роздуми про негативні явища й шляхи їх подолання. Ж. Марітен вважав, що в ХХ ст. настає апофеоз кризи гуманістичної культури, яка визначається пануванням бездуховної цивілізації. Аналогічно розглядав кризу сучасної культури, охоплену пануванням стандарту масової культури, фетишизацією наукової раціональності і Ладр’єр. А Мондін називав знаменами культурної кризи світоглядну установку сцієнтизму, спрямовану проти християнських основ європейської цивілізації.

Мислителі неотомізму шукають вихід з критичної ситуації для буття культури. Ж. Марітен пропонує “інтегрально-гуманістичний” ідеал майбутнього, який об’єднує християнські цінності й гуманізм. Обґрунтований ним ідеал базується на принципах персоналізму, плюралізму й теїзму. Усі неотомістичні філософи переконані в потребі наслідувати такі універсальні цінності, як-от: релігійність, раціональність, істина, свобода, правда, справедливість, любов, мир. Загальнозначимі для світового співтовариства вартості наповнені глибоким об’єднавчим потенціалом. І в цьому руслі доречно звернутися до морального імперативу, сформульованого Іоаном Павлом II: “Необхідно мобілізувати совість людей. Кожен повинен переконати себе в пріоритеті етики перед технікою, в приматі особистості перед річчю, в перевазі духа над матерією” [9, с. 249].

Аналіз культурологічних ідей релігійних мислителів ХХ ст. дає можливість простежити певні тенденції. Феномен культури виводиться з релігійної сфери. Такий трансцендентний вимір вносить у розуміння культури ще й антропологічне звучання. Перебуваючи на шляху діалогу зі світською думкою минулого й сучасності, релігійні філософи підходять до тлумачення культури інтегрально. Сакралі-

зуючи культуру, наповнюють цей феномен синтезом релігійного, наукового, морального, естетичного начал. Органічне поєднання вищезгаданих царин веде особистість до вдосконалення, а суспільству надає необхідної рівноваги й гармонії.

1. Соловьев В. Философия искусства и литературная критика. М., 1991.
2. Бердяев Н. Философия неравенства. М., 1990.
3. Бердяев Н. О назначении человека. М., 1993.
4. Соловьев В. Вера, разум и опыт // Вопр. философии. 1994. № 1. С. 111–128.
5. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.
6. Соловьев В. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
7. Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994.
8. Войтыла К. Основания этики // Вопр. философии. 1991. № 1. С. 29–59.
9. Иоанн Павел II. Мысли о земном. М., 1992.
10. Йоан Павло II. Енцикліка *Evangelium vitae*. Ватикан.
11. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М., 1992.

**A RELIGIOUS ASPECT OF CULTURE
IN THE EUROPEAN PHILOSOPHIC THOUGHT OF THE XX-th CENTURY
Ol'ga Lishchyns'ka-Mylian**

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

The article is devoted to religious conceptions of a culture in the XX-th century. The main idea of this article is the priority of a human in the culture. The culture is considered to be a synthesis of the religious, scientific, moral and aesthetic spheres. The unity of these spheres conducts people to perfection.

Key words: European philosophic thought, religious conceptions of culture, science, moral, human perfection.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 02. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 1 (091)-(477)

МІСТИЧНІ ВЧЕННЯ В СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ ХРИСТІЯНСТВІ Тарас Грибков

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua
Інститут українознавства імені Івана Крип'якевича НАН України,
Львів, вул. Козельницька, 4*

Розглянуто різні види містичних учень, які сформувалися в середньовічній культурі на основі осмислення таїнств християнської релігії.

Ключові слова: середньовічне християнство, містичні вчення.

В українській духовній культурі, значну основу якої становить християнська релігія, містика посідає вагомe місце. Дослідження містичних коренів світогляду діячів української культури, як і природи самої містики в Україні тільки розпочинаються. Відома праця Д. Чижевського "Нариси з історії філософії на Україні" була першою спробою прослідкувати містичне коріння світогляду Г. Сковороди. Нині подібні дослідження продовжує німецький дослідник Роланд Піч. Дана стаття має намір розкрити природу містичних вчень у християнстві, що допоможе збагнути характер української містики.

Звичайно, тут не вдасться охопити всю складність винесеної у заголовок проблеми, висвітлити всі її багатогранні аспекти. Тому зупинимось лише на ключових моментах, які характеризують виникнення та існування містичних учень у рамках панівного християнського світогляду. Такі вчення становлять певну традицію, що прослідковується від найдавніших часів утвердження християнської релігії.

Коріння містичної традиції сягає перших віків (II–III ст.) утвердження християнства як нового світовідчуття в елліністичній культурі. Релігійно-містичні вчення під спільною назвою "гностицизм" характерні прагненням досягнути таїнства християнської релігії розумом, не задовольняючись просто вірою. Як свідчить Святе Письмо, зокрема послання ап. Павла до Ефесян (3:14–19), гнозис означає "знання Боже", тобто досягнення сокровених таїн Божих і тайни Христа. У св. Йоана гнозис поєднується з любов'ю і набуває містичних властивостей. Саме в такому значенні, як він виражений у згаданих християнських доктринах, захищали гнозис св. Юстин і св. Іринеї. У той же час Климент Александрійський та Ориген розвивали християнський гностицизм в Александрійській школі. Згідно з ученням Климента, християнин наближається до досконалості, підіймаючись по різних рівнях – через благоговійний страх, віру, надію й любов, лише тоді він стає істинним гностиком, який характеризується спогляданням. Самозаглиблення, самоспоглядання для св. Климента є вершиною гнозиса і полягає в знанні Бога, досягненні Бога й оволодінні Богом. Такий гнозис тісно пов'язаний з молитвою, що є внутрішньою, безмовною й безперервною, та любов'ю, яка є його основою. Вищий стан

християнського гнозиса – це стан апатії, який досягається через повний контроль над пристрастями й бажаннями, а також у результаті відреченості від всього матеріального [3, с. 49].

Ориген у трактаті про молитву висуває вчення про містику, що осягає Трійцю через Христа. Якщо у св. Климента гнозис спрямований усередину, щоб пізнати себе, описати себе й свою любов, черпати з неї віру, то в Оригена гнозис спрямований на таємницю Христа, приховану в Писанні. Досконалість, учить Ориген, полягає в тому, щоб максимально наблизитись до богоподібності, і в цьому устремлінні душа повинна постійно абстрагуватися від світу й опановувати свої прагнення й пристрасті. Досягти такого стану можна лише, наслідуючи Христа, а це доступне небагатьом. Осягнувши стан досконалості, душа поринає а різні видіння й мудрість, або гнозис, що розкриває містику Логоса. На цьому етапі через співучасть у таємниці Христа відкривається таємниця Трійці й містичного шлюбу. У такому стані, вважає Ориген, душа “обожнюється, занурившись у споглядання”, і “вивищується до дружби з Богом і до спілкування з Ним через співпричетність до його Божества” [3, с. 50].

Розповсюдження християнства у світі натикалося на серйозні труднощі, зокрема гоніння з боку римської влади, але чи не найбільшою перепоною були внутрішні доктринальні суперечки, які породжували єретичні вчення. Саме доктринальні суперечки стали джерелом існування містичних учень у пізніші епохи, коли християнство стало панівним світоглядом на величезних територіях. Уже на початок 3 ст. християнські общини існували у Франції, Іспанії, Німеччині, Північній Африці, у Малій Азії, Вірменії, Сирії, Месопотамії, Персії, Аравії, можливо й в Індії. Сприятливим фактором розповсюдження нової релігії було те, що вона не була цілком чужою для світогляду населення Східного ареалу.

Християнська релігія, як знаємо, у своїх догматах увібрала багато ознак східних культур. Насамперед це стосується розуміння самого Бога як сенсу цього світу, блага і любові (“Бог є любов”). Згодом (у процесі утвердження християнства) ідея Бога набуває різного людського тлумачення: хибний соціоморфізм – перенесення на Бога соціальних категорій – влади й панування; хибний космоморфізм – приписування Богові сили Творця світу й деміурга; хибний антропоморфізм – визначення Бога через заперечення в нього людських якостей (апофатичне богослов'я). Кожне із цих тлумачень превалювало в різних країнах і в різні епохи, залежно від того, яке місце посідала релігія в суспільній свідомості, суспільному бутті, а також у свідомості індивідів.

У Візантії, імперії, що була “золотим містком” між Сходом і Заходом, християнство утверджувалося вже у IV ст. як державна релігія. Звідси впливає той факт, що світська імперська влада вбачала в християнській релігії, а відповідно й у Богові соціоморфні категорії – владу й панування. Величавий (збудований у кращих традиціях східного монументалізму й пишноти) перший християнський собор у Константинополі – собор Софії Премудрості – втілював те значення християнської релігії, яке надавалося їй світською владою. Пишність, багатий декор і величавість будівлі служили утвердженню влади Бога на землі, однак і влади імператора насамперед. Володар імперії утвердив на землі владу Божої Премудрості, збудувавши собор, де людина спілкується з Богом, прилучається до його Премудрості.

Створений Богом тварний всесвіт не є слабким відгуком чи відбитком Бога, як у Платона чи в неоплатоніків, а постає цілковито новим буттям чи творінням, яке вийшло із рук Бога. Бог сотворив світ, і “побачив, що добре воно”, і світ цей справжній, бажаний Богу і становить радість Його Премудрості.

Неоплатонізм – вчення, що ґрунтується на філософії Платона, визнає надсущє Єдине, а матеріальний світ – результат його еманції. Єдине вважається безначальним, а матерія йому співвічна, то звідси можна зробити висновок (як і неоплатоніки припускають), що Бог не є творцем усього. Матерія співвічна Богові-Єдиному, вона мусить бути незмінною та рівною Богові, адже безначальне Єдине є незмінним. Для християнських апологетів перших століть, а особливо для владного імперського олімпу у Візантії таке містичне тлумачення Бога не було задовільним. Це засвідчує рішення помісного собору 1082 р., який засудив учення візантійського неоплатоніка Йоана Італа: “Тим, хто сприймає платонівські ідеї як істинні, і тим, хто говорить, що самосуца матерія відокремлюється від ідей, і тим, хто відверто відкидає самовладність творця, котрий привів все від не-буття до буття, та його як такого, що по-панськи і по-владичеськи поклав усьому початок і кінець, – анафема” [1, с. 628].

Виходячи з ситуації, а також з інтересів влади, християнська церква у Візантії запозичила зі Сходу чисто зовнішні ознаки – велич і монументалізм, аристократичну пишність та вишукану шляхетність, однак за внутрішньою суттю релігія зберігала античну раціоналістичну традицію, яку уособлював аристотелізм. Ось чому у Візантії й виникають перші ересі – як прагнення раціонально збагнути природу нової релігії, нового Бога, витлумачити в доступних мисленневих образах Трійці боголюдську природу Христа.

Отці церкви, які утверджували християнську релігію в перші віки її становлення, усіяко поборювали язичницький гностицизм греків, а також аріанську ересь. Особливо активно трансцендентність Бога і Божественність Христа відстоювали в суперечках з аріанами Григорій Назіанзин і Григорій Нисський, брат Св. Василя Великого. Саме вони започаткували ортодоксальний, християнський гностицизм, що став стрижнем духовності східного чернецтва. Якщо Василій Великий відстоював спільне життя ченців на основі заповіді християнської любові, то Григорій Назіанзин проповідував самотництво й особливо захоплювався гностицизмом Орігена. Разом з Григорієм Нисським він запровадив “учене чернецтво”, опрацьовуючи догматичне й містичне богословіє.

Григорій Назіанзин, зокрема, навчав, що вершиною досконалого християнського життя є споглядання, а метою духовності – наслідування Христа якнайдосконаліше, тому слід відректися всього, що заважає поєднанню з Христом. Подібних переконань дотримувався й Григорій Нисський, відомий філософ і містичний письменник-аскет.

Особливої уваги заслуговує “містичне богословіє”, або гнозис Трійці, опрацьований Євагрієм, а також вчення Псевдо-Дионісія Ареопігита (V–VI ст.). У праці “Містична теологія” Псевдо-Дионісій розмірковує про Божу Таємничість і про необхідність повного самовідречення заради поєднання з Богом. Тут же він обґрунтовує відмінність між позитивним (катафатичним) і негативним (апофатичним) богословієм, показуючи, чому трансцендентне не властиве жодній чуттєвій формі

й жодному розсудковому поняттю. У духовному житті Псевдо-Дионісій виділяє три етапи на шляху до досконалості – очищення, осяяння, вдосконалення. У творі “Про божественні імена” автор переконує, що знання Бога досягається не через навчання, а під впливом божественного; це рід співпереживання й інтуїції, що виникають внаслідок випромінюваного Божеством яскравого світла, а щодо людини – завдяки любові, що досягає екстатичного стану [3, с. 72]. Свою доктрину про два типи богослов'я і про природу містичного споглядання Псевдо-Дионісій розвиває в невеликому трактаті “Містична теологія”, де описує їхнє містичне богослов'є, і засоби його осягнення. Умовою містичних видінь є утримання від будь-якої діяльності, від відчуттів, почуттів і розуму, – “від всього суцього, і від усього несущого, щоби своїми силами прагнути до надприродного поєднання з Тим, Хто перевищує будь-яку сутність і будь-яке відання, оскільки лише вільний і незалежний від усього суцього, тобто все відкинувши і від усього звільнившись, ти зможеш піднятися до надприродного сіяння Божественної Тайни” [3, с. 73].

Отже, Псевдо-Дионісій Ареопагіт стверджує, що пізнати Бога можна через мислення, тобто шляхом доказового, або аподиктичного богослов'я; а другий шлях – містичне богослов'є, тобто надприродне й інтуїтивне пізнання (через таємниче видіння). Крім того, доказове або розумовоосяжне богослов'є існує в двох видах: позитивне й негативне. Позитивне полягає у віднесенні до Бога всього мислимого, сутнього і всіх відомих досконалостей: Бог є все у всьому. Негативне богослов'є – це спроба відобразити той факт, що всі імена, які надаємо Богу, набагато краще виражають те, чим Бог не є, ніж те, чим він є; вони занадто далекі від Бога (непізнаваного, трансцендентного й таємничого).

Згодом, коли занепадає візантійська культура після короткого Македонського відродження, слабшає влада імператорів, містицизм поглиблюється. У XIV ст. виникає містичне християнське вчення – ісихазм, яке має у своїй основі філософію неоплатоніків. У Візантії, а згодом у Київській Русі ісихазм стає чернечою ідеологією, яка не так закликає до відречення від світу, до постійного спілкування з Богом у постах і молитві, під час яких людина наближається до Бога, стає духоподібною істотою, яка вирішує актуальні смисложиттєві проблеми епохи з точки зору вічності.

Ісихазм утверджував, у тому числі й на Русі в XIV ст., благотворний духовний імпульс, оскільки переконував, що основна цінність полягає не в змінному емпіризмі цього світу – у вічних і непорушних істинах світу Божественного, духовного, вищого над земний. “Головна інтенція ісихазму, що визначає його суть, полягає в органічному поєднанні феноменально переживаної реальності з новим розумінням, новим прочитанням, новою інтерпретацією святоотцівської спадщини, яка зберігає нетлінну ноуменальну сутність” [2, с. 46–47], – вважає російський дослідник середньовічної філософії. Він твердить, що ісихазм привніс принципово нову ціннісну установку в середньовічний світогляд, заснований на християнському світорозумінні, адже під впливом ренесансних ідей у його контексті відбувається реабілітація тварного, речового, плотського начала через просвітління, одухотворення, вивищення цього начала фаворським світлом Божественної енергії. Після різкого неприйняття будь-якого культу плоті, характерного для ранньохристиянських авторів, через утвердження християнського примату духу тіло починає

сприйматися не як темниця душі й перепона до її спасіння, а як світлиця, справжній храм душі, які слід очистити від нечистот пристрастей та помислів, наповнити Святим Духом, що сприяє гармонізації тілесного й духовного начала. У практиці ісихазму реалізується давня мрія про гармонійну людину, що веде свій початок ще від Платона. На це спрямована вишукана медитація візантійського ісихаста Григорія Палами і його послідовників, зосереджених не так на умиртвлення плоті, як на духовне, внутрішнє моральне самовдосконалення в розумінні піднесено-духовного сходження від земного до Божественного [2, с. 48].

Приблизно одночасно з Візантією виникає спекулятивна містика в Європі. Вона була відповіддю на кризову ситуацію в духовно-релігійному житті, породжену раціональною схоластичною теологією. Європейська містика базувалася на засадах неможливості понятійного сприйняття Бога, на тому, що поза Богом людина є ніщо і лише в стані містичного екстазу (переживання) може відкрити собі дорогу до безпосереднього поєднання з Абсолютом. Найбільш виразно помітна містика в Німеччині, де вплив Альберта Великого домінував.

Засновником німецького містицизму вважається Йоган Екгарт (поч. XIV ст.). Учення про Бога, яке Екгарт зробив центром своїх творчих пошуків і виклав у численних проповідях та творах, ґрунтується на ідеях неоплатонізму, зокрема Плотіна й Псевдо-Дионісія. Його безлике Божество (Gottheit) нагадує неоплатонівське Єдине, яке позбавлене будь-яких індивідуальних рис, є безособовим і без'якісним Абсолютом. Така невизначена істота, яку можна окреслити лише в межах апофатичного богослов'я, є джерелом, внутрішньою основою самого Бога (Gott).

Божество Екгарт називає вічною тишею, темрявою, у якої немає дії. Із цього Божества еманується триєдиний християнський Бог: у вічній темряві спалахує світло Отця, Отець у самопізнанні породжує Сина, а Дух Святий є союзом любові, яке поєднує Отця і Сина. Трійця, на думку Екгарта, втілює вічний ритм активної любові, яка не виходить поза межі себе самої, залишаючись істинною у своїй суті. Сотворення світу – це акт Божої благодаті, бо Бог неначе віддає своє Благо іншому, маючи в цьому потребу. Процес творення вічний, він полягає в постійному народженні Сина, у якому беруть свій початок усі речі. У такому процесі чітко проглядається неоплатонівська еманация, оскільки, на думку Екгарта, Бог випромінює себе в усі творіння, але залишається незмінним.

Людська душа вміщує іскру Бога – основу Божих потенцій, що забезпечує можливість поєднання з Богом. Пізнати Бога можна лише завдяки світлу, яким є сам Бог, і це світло вічно жевріє в основі душі. Містична злука людини з Богом відбувається в стані цілковитого відвернення її від земних турбот і пристрастей, що призводить до уподібнення людини до Бога. У такому стані вона не потребує моральних законів, приписів церкви, бо в душі панує Бог, який є добро. Добро поступово самореалізується.

Учення Екгарта сформувалось під впливом різноманітних середньовічних доктрин – св. Томи, Мойсея Маймоніда й аверроїзму, Псевдо-Дионісія, а також св. Бернарда та інших ідей про нікчемність душі. Такі різносторонні впливи вилилися в богослов'є духовного життя, в основу якого лягли дві різні, але взаємодо-

повнюючі аспекти: довершена спекулятивна “містика сутності” й духовність містичного шлюбу – Brautmystik. Екгарт поєднав їх у своєму духовному вченні.

У Богові, на думку Екгарта, тотожні *esse* (буття) й *intellegere* (розуміння), а поза Богом немає істинного буття. Людина й усе сотворене походить від Бога, існує одвіку в Божому розумі. Отже, людина повинна повернутися до свого джерела – Бога. Здатність поєднання людини з Богом полягає в суті інтелекту, що є сила, іскра, “Grund der Seele”. Іскра або “Grund” – це насіння Божественного життя і життя споглядального. Бог трансцендентний, для поєднання з ним необхідне повне самовідречення. У своєму поясненні істинної природи союзу душі й Бога Екгарт стверджує, що містичний досвід походить із благодаті як надприродного принципу і включає в себе безпосередньо інтелектуальну чи споглядальну діяльність людини, не викликаючи діяльності волі, що підкорена любові. Через видіння й любов душа, досягаючи містичних висот союзу з Богом, ототожнюється з Божественною сутністю.

Екгарт пояснював, що це не означає, ніби людина перетворюється в Бога, а лише “згідно благодаті усиновлення поєднуємося в істинного Сина Божого, і стаємо членами єдиного Глави Церкви, яким є Христос” [3, с. 196].

Церква не схвалила творів і вчення Екгарта, у 1329 р. праці його були визнані еретичними й осуджені спеціальною папською буллою. Проте мислитель мав багато прихильників і послідовників, особливо в Німеччині (Йоан Таулер, Генріх Сузо (XIV ст.), Томас Мюнцер – вождь народної Реформації, а особливо Якоб Беме (поч. XVII ст.).

Подібно до Екгарта Таулер також підкреслює необхідність повної відреченості від усього зовнішнього заради внутрішньої зосередженості й відходу в Grund душі, де досягається містичне споглядання. Бога ми не в стані назвати, досягнути й досвідно сприйняти, тому він є ніщо. Скоріш пізнати можемо, чим Бог не є, тому наше знання про Бога не оцінюється подібністю з ним, а вищим ставленням, ніж до всього тварного, плотського. Отже, доки розум людини не позбудеться цілком усіх чуттєвих і розсудкових образів, доти він не зможе споглядати Бога, тому що Бог таким чином непізнаваний. Лише через ницість духа розум може увійти в стан достатньої пасивності й сприйнятливості, що дозволяє йому пережити глибоко внутрішнє подання з Богом [3, с. 198].

“Як ідея в божественному розумінні ми існуємо в Бозі одвіку, одвіку пов’язані з ним, – переконаний Таулер. Наше завдання на Землі – це повернення в єдність з Божеством, що досягне через повернення людини в Grund, центр душі, де живе Трійця. Двома дарами Святого Духа – розумінням і премудрістю – душа спрямовується у свій центр, у ті глибини, де Бог постає таким, яким він є, і пізнається за своєю суттю. У цьому й полягає містичне поєднання й видіння, і тут між Богом і душею немає жодного створіння; Божественна сутність безпосередньо поєднується з душею в її центрі” [3, с. 199].

Учень Екхарта і приятель Таулера містик–практик Генріх Сузо вважається співцем німецького містицизму. Судячи з його творів, Сузо не можна вважати систематичним богословом. Він описував містичний досвід власного життя, за що в 1831 р. був беатифікований. Згідно з переконаннями Сузо, поєднання з Богом потребує від людини нового народження, що досягається таким самозреченням, коли

душа перестає усвідомлювати себе окремо від Бога й переживає преображення во Христі. Досвід споглядання не піддається описові, а полягає в поєднанні з Богом без будь-якого посередництва – з Богом, який “Єдиний і Ніщо”. Душа занурюється в Бога, переживаючи це, вона знає і любить Бога, не розуміючи, кого вона знає і кого любить. Проте потреба смирення завжди залишається актуальною, навіть тоді, коли душа досягає того чистого поєднання з Божеством [3, с. 200].

Утвердження містичних учень і містичної практики в середньовічній християнській культурі можна помітити й у інших країнах Європи (Нідерланди, Англія, Франція, Іспанія), в Україні зокрема подібні процеси прослідковуються аж до XVIII ст. Важливо, що такі вчення й такі практики були керівництвом для простих християн, оскільки аналізували процеси внутрішнього життя, вказуючи шляхи до духовного вдосконалення людини через очищення, видіння й поєднання з Богом. Людина – ніщо, лише Бог, Сама Досконалість, є всім. Усе глибше проникаючись думкою про себе як про ніщо, людина виростає в смиренні. Тому смирення – двері до відреченості від усього й до самовідречення, що дозволяє людині відмовитися від свого “Я” й наповнитися Богом. Отже, подібні вчення вказували один із важливих шляхів вдосконалення людини як особистості, яка може відчути в собі Боже єство, адже Божа всюдисутність наповнює людське ніщо, чим людина обожнюється, вивищується над тварним світом і наближається до свого Творця. Містичні вчення епохи Середньовіччя по-своєму сприяли утвердженню людської особистості, зокрема через поглиблення віри в можливість духовного поєднання з Богом.

1. Антология мировой философии: В 4 т. Т.1. Ч. 2. М., 1969.
2. Громов М. Исихастские традиции в восточнославянской культуре // Київські обрії. К., 1997. С. 46–60.
3. Оменн Джордан О. Христианская духовность в католической традиции. Рим; Мюнхен, 1994.

THE MYSTICAL TEACHING IN THE MIDDLE CHRISTIANITY**Taras Hrybkov**

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The main trends of mystic teaching are viewed in the Christian culture of the Middle Ages: hnosticism, isyhasm, mystic theology, German mysticism (Ekhart, Tauler, Suso).

Key words: hnosticism, isyhasm, mystic theology.

Стаття надійшла до редколегії 31. 01. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК [11:572] (477)"19"

СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ДВАДЦЯТОГО СТОЛІТТЯ Оксана Гук

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

Проаналізовано культурно-антропологічну концепцію в українській філософії першої половини ХХ століття. Продовжуючи традиції вітчизняної гуманістично зорієнтованої думки, українські еміграційні мислителі розкривають сутність людини крізь призму історично усталеної культурної традиції. Тому велика увага приділяється проблемі ментальності, яка дозволяє досягнути глибину феноменального світу української культури, специфіку світовідчуття та світосприйняття української людини, її духовного становлення, оскільки саме духовність є найбільш істотною ознакою вираження сутності людини у філософській антропології.

Ключові слова: філософська антропологія, сутність людини, менталітет, культура.

Філософія ХХ ст. поставила у центрі уваги людину, вона донині залишається основним предметом філософського осмислення. Приділяли значну увагу феномену людини українські мислителі, особливо в зарубіжжі, але їх трактування сутності людини ще не було об'єктом дослідження. Автор розглядає саме різні способи осмислення сутності людини представниками української філософської антропології першої половини ХХ ст.

У ХХ столітті, яке характеризується пануванням антропоцентричної парадигми, виникають і розгортаються такі нові напрями філософії, як філософська антропологія, екзистенціалізм, персоналізм, феноменологія, що прагнуть звернутися до проблеми людини у всій її багатоманітності. В українській філософії цього періоду формується власна концепція філософської антропології. З усього розмаїття підходів до невичерпної проблеми людини українські мислителі акцентують основну увагу на культурологічному, представляючи, у першу чергу, людину як "культурне єство" [1, с. 39].

Традиційний розгляд людини як біосоціальної істоти є визначально неправильним, – як стверджує філософ О. Кульчицький, – оскільки вона, на відміну від тварини, позбавлена сталих і певно діючих інстинктів, які б забезпечували їй автоматичне існування [2, с. 139–140]. Людина не має вродженої програми діяльності, не може передавати її своїм нащадкам генетичним шляхом. Вона сама обирає оптимальний варіант із наявних і передає наступним поколінням через продукти культурної діяльності. Поняття "культура-людина" виступає перш за все в генетичному аспекті. Поза людиною не існує культури, а в культурі розвивається духовний світ людини. Кожна людина в процесі свого життя оволодіває тією культурою, яка була створена її попередниками. І зрозуміти сутність людини та її життєдіяльності можна лише в контексті історично усталеної культурної традиції.

У культурній антропології людина виступає насамперед як творець і носій культури, але одночасно культура детермінує людину психологічно, впливаючи на її характер або дух, формуючи її душу. Тому в дефініції культури в сенсі антропологічному, як влучно зауважує філософ Б. Цимбалістий, ідеться не про матеріальні об'єкти, створені людьми, а про ці "психічні процеси і акти, які доводять до творення таких об'єктів", ідеться про "поставу, про норми і форми реакції людей якоїсь соціальної групи на зовнішні і внутрішні побудови" [3, с. 76]. Культура в такому розумінні визначає спосіб життя як окремої особи через набуту нею соціальної спадщини так і цілої нації. Невипадково однією з центральних категорій у культурній антропології є категорія ментальності. У генетичному плані формування ментальності етносів здійснюється здебільшого за допомогою специфічних комунікативних засобів (національна мова) і традиційно-ритуальних форм культури. Але надалі ментальність стає відносно самостійним, більше того, визначальним етнічним чинником, який швидше зумовлює етнокультурні ознаки, аніж зумовлюється ними. Звернімося до визначення, яке пропонує доктор філософських наук В. Храмова: "Ментальність — це спільне психологічне оснащення представників певної культури, що дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення" [4, с. 4]. В. Янів пропонує термін "дух культурних циклів" і пояснює це як "певну однорідність у способі думання, відчуження, хотіння, реагування одиниць, що складаються на нарід чи певну понаднаціональну спільноту зі спільними прикметами" [5, с. 1]. Отож ментальність – це певне духовне утворення, яке викристалізовується й формується на підставі співбуття, що розвивається в просторі культури. Ментальність – це певна духовна парадигма співбуття спільноти. Як абсолютна й безумовна першосубстанція буття, вона діє через унікальну душу певної культури, що обумовлює своєрідність формоутворень феноменального світу культури, а також специфіку світовідчуття та світосприйняття окремої особистості.

Саме тому в українській філософській антропології першої половини ХХ століття, що розглядає людину як представника певного типу культури, велика увага приділяється дослідженню українського національного характеру як серцевини української ментальності й виділенню на цьому ґрунті основних рис саме української людини. Найбільш вагомий внесок щодо таких досліджень зробили відомі українські мислителі в еміграції: В. Янів, О. Кульчицький, Б. Цимбалістий, І. Мірчук, Д. Чижевський. На підставі аналізу народної творчості, характеру найяскравіших епох в українській історії, світогляду, психології та творчості найвидатніших представників нації філософи виділяють такі риси українського національного характеру:

- індивідуалізм, прагнення до самовияву, незалежність, свободолюбство;
- підвищена емоційність;
- кордоцентричність;
- інтровертизм, заглиблення у внутрішній світ, прагнення до самовдосконалення душі;
- глибока релігійність;

- комплекс меншовартості, сформований під впливом чужоземного поневолення;
- хоробрість, відчайдушність і безкорисливість, з одного боку, (лицарсько-козацький тип української людини *vita maxima et heroica*) та замикання в собі, втеча від небезпеки, обережність і скритність, з іншого, (тип “захованого життя” *vita minima*) [6, с. 53].

Серед досліджень української національної психіки слід виділити студію першого українського психолога Я. Яреми, який наголошує, що найбільш характерною рисою української ментальності є індивідуалізм, що випливає із загальної структури інтровертивного українця. Крім того, дослідник подає коротку картину тих впливів, які сприяли скріпленню української інтровертивності, – три групи чинників: а) географічні умови; б) культурні впливи; в) історія, яка, “будучи сама наслідком інтроверсії, в своїх психологічних наслідках ще більше поглиблювала інтроверсію” [7, с. 52].

Філософ О. Кульчицький успішно продовжив і розвинув ідею Я. Яреми, запропонувавши “генетичне пояснення” української психіки з відповідними світосприймальними настановами. В основу цієї теорії було покладено концепцію К. Ясперса, який виділяє чотири типи світосприймальних настанов. Передусім це предметні (спрямовані на зовнішній світ) і рефлексивні (спрямовані на внутрішні переживання), а вони, у свою чергу, поділяються на пасивні та активні, спрямовані на перетворення [6, с. 51]. Отож, дослідник визначає чинники, що вплинули на формування української душі, обумовили певні “конфігурації” психічних властивостей українця. Такими, на його думку, є расовий, геопсихічний, історичний, соціологічний, культуроморфічний та доглибнопсихологічний чинники. При цьому застерігається, що виділені ним чинники впливають на національну психіку комплексно.

Стосовно расового чинника, то, спираючись на антропологічні дослідження, професор розглядає два головні расові типи України: динарський і остійський. Характеристику обом расам дає на основі “мімічних чергувань” Клавса – методу, який ґрунтується на припущенні, що зовнішня форма тіла (*сome*) у деякій мірі визначає її внутрішній світ (*психе*). Якщо порівняти динарську расу з остійською, то в обох випадках почуття переважають над розумом і волею, тобто даний чинник впливає на формування підвищеної емоційності української людини.

У геопсихічному аспекті вчування “хвилястої м’якості” лісостепу чи “безкрайної далечі степу” сприяє розвитку споглядальних настанов. Вчування степу як “руху у безкрає” породжує “ерос” – почуття любові до безконечного, абсолютно. Як наслідок “ритмізується” душа, що впливає на цілість психіки. Глибина психічних впливів залежить від інтенсивності та постійності процесів, що переносяться у сферу підсвідомості, надаючи одночасно й тривкості. Як стверджують психологи, у свідомості людини залишають більший слід не одноразові надзвичайні події, а звичайні повторювальні дрібні факти. Явища й процеси вчування геопсихічного порядку, – як стверджує О. Кульчицький – є саме такими типовими, звичайними, дрібними – “сублімальними”, – які діють, повторюючись і сумую-

чись від дитинства до кінця життя. Якщо б припустити спадковість надбаних психічних змін, саме геопсихічні обумовлені зміни мали б, мабуть, найбільше даних стати спадковими, а якщо прийняти погляд Юнга про колективне несвідоме людських груп, то не можна не включити в обсяг цього спадкового спільного людським групам колективного несвідомого саме вражень геопсихічного порядку [6, с. 53].

Та психіку української людини формує не лише географічний простір, а й час, наповнений конкретними історичними подіями. Цей історичний чинник формування української психіки, який ще можна назвати спільністю історичної долі, О. Кульчицький пов'язує з геополітичним "межовим положенням" України, яке зумовлює "межову" життєву ситуацію. Під впливом історичного розвитку України сформувалися два типи української людини: лицарсько – козацький (*vita maxima et heroica*) і тип "захованого життя", (*vita minima*). Варто зауважити, що історичний розвиток українського народу призводив до постійного зменшення представників лицарсько-козацького типу на збільшення представників його антипода.

У соціопсихічному аспекті дослідження автор бере до уваги селянську структуру української нації, яка породжує схильність до творення малих інтимних груп типу "спільнот переживання" (за Тьоннісом), об'єднаних на приязні і взаєморозумінні, а не на раціонально зумовленому прагненні до розумово продуманої спільної мети [6, с. 54].

Що стосується питання впливу культуроморфічних чинників на формування української ментальності, то О. Кульчицький стверджує, що українська культура була своєрідним викликом географічному положенню України: належачи до Сходу Європи територіально, вона тяжіла весь час до Заходу. Геокультурно-периферійний характер української духовності щодо окцидентальної духовної сфери спричинився, на думку філософа, до запізнення й одночасно послаблення трьох "хвиль ідей", які сформували в основних рисах окцидентальну духовність, тобто католицизму, ренесансу й просвітництва.

І нарешті, при формуванні та усталенні психіки величезну роль відіграє колективне несвідоме, яке, за К. Юнгом, формується із залишків та прослідків сумісних переживань етногрупи як певні неусвідомлені реакції на постійно відтворювані специфічні умови її існування. А виражаються ті реакції у характерних для даного народу універсальних праобразів, праформах, що несвідомо детермінують поведінку й мислення кожної людини (учений називає їх архетипами). Як вважає О. Кульчицький, найхарактерніший архетип українського колективного несвідомого є тип ласкавої плідної Землі.

Проаналізувавши детально вплив вищеназваних чинників на українській національний характер, О. Кульчицький доходить висновку, що надмірна почуттєвість, "кордоцентричність" української психіки відсувають на друге місце предметну світосприймальну настанову, оскільки почуття – найбільш "увнутрішнене", найбільш суб'єктивне явище в людській психіці, зате українська психічна структура є більш пов'язаною з рефлексивною настановою. Стверджена вже у расовому аспекті, вона знаходить своє додаткове обґрунтування у "*vita minima*", у перевазі

малих інтимних груп типу “спільнот переживання”, у послабленні європейської екстраверсії, у позитивному ставленні до несвідомого. Отож, панівними світо-сприймальними настановами української душі, – підсумовує дослідник, – є активно-рефлексивна й безпосередньо-рефлексивна, на базі яких переживана мить сприймається як співмірна вічності, а теперішність стає самоцінністю [6, с. 57].

Без сумніву, дослідження української психіки О. Кульчицьким мають академічний характер, але, як слушно зауважує В. Храмова, він “замало уваги надає органічній взаємодії культури як “живої” цілісності та душевної структури особистості” [4, с. 25]. Врахування цього постійно діючого активного зв’язку дозволяє зрозуміти, по-перше, культурно-історичну мінливість вдачі українця, а по-друге, – механізм передачі рис національного характеру, що визначають особливий спосіб сприйняття, мислення й поведінки народу. На цьому наголошує Б. Цимбалістий, пропонуючи власний метод дослідження української ментальності та української людини, – так званий метод соціально-культурної антропології. Центральною категорією у його концепції виступає поняття культури в антропологічному сенсі, про що вже було сказано вище.

Стосовно питання про культурний вплив безпосередньо на формування ментальності і вдачі людини Б. Цимбалістий звертається до психології З. Фрейда й визначає несвідоме як первісну душевну субстанцію, що активно впливає на наші почуття, мислення, життєдіяльність. Особисте несвідоме значною мірою формується під дією переживань у ранньому дитинстві, які суттєво впливають на становлення загальної настанови до світу, до життя, до інших людей. Родинне середовище, типи емотивних стосунків дитини з батьками й родичами обумовлюють витворення певних рис характеру майбутньої дорослої людини, що обов’язково виявиться в специфічній поведінці, в оптимістичному чи песимістичному світо-сприйнятті, в егоїзмі або альтруїзмі. На цій підставі філософ припускає, що вплив культури на індивідуальний характер, на ментальність та вдачу людини відбувається в її ранні роки через родину, що витворює культурне середовище етногрупи. Із “інтроєкцією” своєрідного родинного стилю життя в глибинне несвідоме дитини входить певна система вартостей, якої вона дотримується все життя.

З такого погляду національний характер постає продуктом даної культури і водночас, персоніфікуючись, носієм її, продовжувачем культурних традицій і норм у наступних поколіннях. Таким чином, Б. Цимбалістий виводить роль родини – носія традицій у взаєминах культури – як цілості зі структурою особистості. Та найбільш вагомим у дослідженні філософа є розгляд структури українського родинного життя. Мислитель доводить, що на формування національної психіки великий вплив має становище жінки в українській родині, зокрема жінки-матері. Саме до неї звернена глибока любов дітей упродовж усього їхнього життя. Навіть Україна найчастіше виступає під цим символом: “Україна-мати”, “ненька-Україна”. Ці факти пояснюються матріархальним характером української родини [3, с. 87]. О. Кульчицький дану рису української ментальності відзначає як архетип “Магна Матер” – тип ласкавої плодючої Землі, опертий на віковий спільний досвід співжиття хліборобського народу з доброю ненькою Землею [6, с. 55].

Слід зауважити, що використане порівняння методів, запропонованих О. Кульчицьким і Б. Цимбалістим, має на меті не їх протистояння, а скоріш, взаємодоповнення при дослідженні української ментальності, підкреслюючи важливість її вивчення у двох розрізах: 1) філогенези, тобто зміни психіки людини під впливом умов життя впродовж багатьох поколінь; 2) онтогенези, або індивідуального розвитку людини, починаючи від її народження.

Щодо питання про значення родини й роду у формуванні особистості й культури як цілісності, то йому приділяли увагу й інші дослідники антропологічної проблематики. Так, саме родина, містичний зв'язок спільної крові й спільного стилю, що сприяє проявленню волі до життя, відіграє роль наріжного каменя в концепції гармонійної особистості В. Яніва. Рід у нього виступає "основною клітиною історичного буття", а саме розуміння родини й роду виводиться з бажання фізично продовжити своє життя, перемогти часову обмеженість свого існування. Це бажання іманентне людині, оскільки ані світ, ані людина не є "Weder der Mensch noch in die Welt sind" (у розумінні завершеного буття, яке не знає руху) [1, с. 79]. Бо людському духові властивий динамізм. Звідси філософ виводить національну ідею, яка відіграє виняткову роль у житті української людини ХХ століття. Оскільки індивідуалізм (як основна риса українця) з його прагненням до "вічного" життя веде в поєднанні з розвиненим традиціоналізмом до розуміння нації, характер якої є більш абсолютний (часово й просторово), ніж поняття родини. Саме прагнення до перемоги над часом стає основою творчої дії одиниці й творить націю, – стверджує В. Янів.

Зазначимо, що такі поняття, як "нація", "національність", посідають важливе місце в культурній антропології. Так американський дослідник Едвард Сепір пропонує наступне трактування. Поняття "nation" (нація) він вживає у значенні держави, що репрезентує всі сторони життєдіяльності народу, а поняття "nationales" (національність) у нього базується лиш у сфері етнічного виміру культури. Історичні фактори, які виходять із успадкованої пам'яті поколінь, створюють підвалини національного відчуття єдності. Цілком слушним філософ визнає й розрізнення культури щодо її спрямованості на людину. Культура, яка не спирається на бажання й визначальні потреби людей, що є її безпосередніми носіями, трактується ним як зовнішня (external), тоді як справжня внутрішня (internal) культура спрямована від індивіда до тих чи інших цілей [8, с. 66]. Неможливими є жодна гармонія і повнота життя, жодна культура, доки діяльність людини замикається лише в індивідуальній сфері. Щодо української культури, то її можна представити саме як справжню (internal), оскільки діяльність її індивідів завжди спрямовується до вищих цілей. Для української людини ХХ століття найвищою метою стала національна ідея.

Від інших подібних спільнот нація відрізняється тим, що потребує для повного розкриття своїх сил щастя окремих своїх членів. "...Як найвища спільнота, як спільне добро, уможливлене індивідуальне щастя, вона стає одночасно завдяки еманованому з себе почуттю сили чимось абсолютним... Нація ушляхетнює гони людини й перемінює її егоцентричне бажання влади в шляхетну потребу служби

спільноті...” [1, с. 170]. За таких умов одиниця не губиться на тлі людства, а може здобути свої власні риси серед своєї нації; почуває себе не механічним коліщатком великого механізму, а навпаки, – органічною ланкою поступу. Відчуття ж динамізму дозволяє їй видобути максимум енергії й призводить до певної самостійності, яка стає основою індивідуальної історичності. Нація в розгортанні своєї волі до влади творить умови для становлення індивідуальностей, даючи їм змогу проявитись у найрізноманітніших ділянках і завдяки цьому залишитись жити в пам'яті нащадків. Адже саме бажання вічності тісно пов'язує одиницю зі спільнотою. Це призводить до плекання культу предків з думкою, що подібної пошани в майбутньому діждеться діюче покоління, а з ним і конкретна одиниця. Отож, бажання спільної історії веде до становлення нації – спільноти з волею вічного спільного життя в майбутті.

Проблема вічного життя одиниці й спільноти безпосередньо пов'язана з проблемою сенсу життя. Геополітичне “межове” положення України зумовлює “межову життєву” ситуацію (в екзистенційному розумінні). А постійне перебування людини на “межах можливостей існування” призводить до того, що віссу відношення до життя стає не воно саме, не турботи про життя, а щось вище за нього, якась його трансценденція, якась ідея, що переступає й перевищує границі життя. Людина тоді бажає вийти поза себе, чи – краще – понад себе, щоб стати собою [9, с. 3]. Саме в цьому акті й розкривається справжня сутність людини, бо коли звернутись до самої етимології поняття “anthropos”, то, у перекладі з грецької, – це не просто людина, а “людина, піднята до”. Експлікувати “піднесення до” можна в тому разі, коли є “над”, тобто певний онтологічний простір для розгортання сутності, а відтак – і межа відліку, тобто онтологічний мінімум, що забезпечує саму потребу розгортання – піднесення [10, с. 129]. Адже людина, на відміну від тварини, має внутрішню потребу в тому, щоб “трансцендувати”, виходити за свої індивідуальні межі за допомогою залучення до чогось більшого, ніж вона сама.

У феноменологічному сутнісному спогляданні людина постає як рух від люблячого до вищих цінностей в об'єкті любові. Любов як прагнення до ціннісного вдосконалення виступає найважливішим модусом людського буття і свого основного значення набуває тоді, коли стає динамічним чинником наближення до Бога – вищої духовно-ціннісної інстанції. Не випадково квінтесенцією філософської антропології вважається метафізично-ціннісний вимір людського буття.

Потребу в таких найвищих цінностях, як “милосердя”, “любов”, “віра”, людина може усвідомити тільки шляхом поглибленого внутрішнього самопізнання, схильність до якого дослідники української ментальності, зокрема О. Кульчицький, визначають як характерну рису української психічної структури, ознаку рефлексивної світонастанови. Рефлексивність української людини посилюється ще й “кордоцентричністю” її психіки, оскільки “єдиним вибором серця завжди є любов” [10, с. 130]. А потреба в самореалізації, яка є іманентною особистості призводить до того, що справжньою суттю життя стає мораль, яка зобов'язує одиницю, народ, людство. Поступ культури можливий тільки тоді, коли всі прояви людської діяльності зіпруться на тверду основу, якою є мораль. А на думку І. Мірчука,

значення культури полягає в тому, що вона підносить людину до нової злуки з природою. Останню філософ розуміє не як випадковий конгломерат без внутрішнього зв'язку, не як хаос поодиноких явищ, а як всесвіт, універсум, космос, стосовно якого людина відчуває всю повноту свого буття [9, с. 27]. Коли людство піде культурним шляхом, то повинно воно своє ставлення до світу воно повинно заснувати на почутті любові до цілого буття, на відчутті єдності з природою. Це допоможе йому досягнути відчуття повної гармонії. І згідно з ідеєю гармонійного поєднання мікро- і макрокосму, прихильником якої був і Г.Сковорода, саме в індивідуально-особистісному духовному центрі (мікрокосмі) розкриється сутнісний зміст грандіозного світу (макрокосму).

Отже, підсумовуючи вищесказане, слід зазначити, що в українській філософії першої половини ХХ століття, яка виступає органічною складовою загальноєвропейської філософії, сформувалась власна культурно-антропологічна концепція. Продовжуючи кращі традиції вітчизняної, гуманістично зорієнтованої думки, українські мислителі цього періоду розкривають сутність феномену людини з його вічним прагненням до самовдосконалення крізь призму історично усталеної культурної традиції. Тому основною категорією в даній концепції виступає категорія ментальності, яка дозволяє досягнути глибину феноменального світу української культури та української людини, що є особливо актуальним на сучасному етапі, коли в умовах своєрідного духовного вакууму виникає нагальна потреба обґрунтувати широкий спектр визрілих проблем у світлі гуманістичних цінностей.

1. Янів В. Психологічні основи окциденталізму. Мюнхен, 1996.
2. Кульчицький О. Філософська антропологія як філософське знання про людину // Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен; Львів, 1995.
3. Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа. К., 1992.
4. Храмова В. До проблеми української ментальності // Українська душа. К., 1992.
5. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. Мюнхен, 1993.
6. Кульчицький О. Світовідчуття українців // Українська душа. К., 1992.
7. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах. Л., 1937.
8. Головка Б. Філософська антропологія. К., 1997.
9. Мірчук І. Етика і політика. Прага, 1923.
10. Українець С. Етимологія серця в українській філософській думці: діалогіка монологу // Сучасність. 1999. № 5. С. 128–131.

**THE EXISTENCE OF HUMAN BEING IN UKRAINIAN PHILOSOPHICAL
ANTHROPOLOGY OF THE EARLY TWENTIETH CENTURY**

Oksana Hook

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

The article deals with the analysis of cultural anthropological concept of the Ukrainian philosophers of the early twentieth century. It reveals the essence of mentality as a philosophical category and its role in the development of Ukrainian culture and formation of a Ukrainian person's spiritual becoming.

Key words: philosophical anthropology, human being, existence, mentality, culture.

Стаття надійшла до редколегії 28. 01. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 1 (091) (477)

РЕНЕСАНС В УКРАЇНІ ТА КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКА ТРАДИЦІЯ Галина Гучко

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

Розглянуто Кирило-Мефодіївську традицію в українській духовній культурі епохи Відродження. Саме вона зумовила появу в другій половині XV ст. оригінальної та перекладної літератури українською мовою наближеної до розмовної. На її основі діяли Острозька школа і братства, які розгорнули видавничо-освітню діяльність для збереження та розвитку української культури в умовах католицької експансії.

Ключові слова: Кирило-Мефодіївська традиція, ренесанс, культурно-освітні центри.

Порушена у даній статті проблема актуальна в плані утвердження думки про наявність в українській культурі короткого періоду, який можна назвати Ренесансом. Саме в цей період чітко помітна увага до української мови, традицій культури, що утверджувались в діяльності Острозького осередка, братського руху та Лаврського гуртка. Цьому сприяла Кирило-Мефодіївська традиція. У науковій літературі подібних розвідок немає, тому автор поставила за мету прослідкувати роль Кирило-Мефодіївської традиції в утвердженні світогляду українського Ренесансу.

З Ренесансом пов'язане глибоке чуття нереальності. Спосіб мислення, що начебто відрізняв новітню європейську цивілізацію як від середньовічного християнського світу, так і від неєвропейських цивілізацій, наприклад, ісламу, не мав ні чіткого початку, ні певного кінця. Довгий час він становив привілей нечисленної інтелектуальної еліти й мав змагатися зі старими й новими конкурентними напрямками мислення. Ренесанс був нетиповий і непередставницький, але незмірно важливий. Гуманістичне мислення, реформаційна теологія, наукові відкриття й дослідження змусили поступитися вивченню матеріальних обставин, неперервності середньовічних традицій і народної віри, протиставленої високій культурі. Головним наслідком нового мислення стала дедалі більша переконаність, що людство здатне опанувати світ, у якому воно живе. На відміну від Середньовіччя, коли в поглядах переважала страшна тривога з приводу неспроможності, невігластва й безсилля людини, ренесансні погляди живилися духом визволення та свіжості, породженим кращим усвідомленням людських можливостей [1, с. 489].

Ці ідеї проникають в Україну в XVI ст. Головна істина, з якою зіткнулися русини в останній чверті XVI ст., була та, що світ – з усіма його найстійкішими традиціями й інституціями – може змінюватися й таки змінюється [2, с. 116].

Дослідники історії української духовної культури схильні вважати, що кінець XVI – першу третину XVII ст. можна вважати періодом Ренесансу [3, с. 65]. Цей період в Україні знаменує розквіт наук, головним об'єктом вивчення яких

стала людина. Як слушно зауважує видатний дослідник-аналітик української культури Євген Маланюк, “гуманізм приніс із собою проблему вартості людини та великий інтерес до освіти” [4, с. 52]. Розгорнулися гуманістичні студії (*studia humanitas*), основною метою яких було осмислення й виховання духовності людини. Гуманістичні студії включали гуманітарні науки – філологію (граматику, риторичку, поетику), історію, моральну філософію (етику), а також музику, медицину, право. Ці науки, на думку гуманістів, найбільше впливали на формування особистості, утвердження ідеї активності людини.

Серцевиною гуманістичних студій була наука про слово. Відомий український учений В. Горський відзначає, що культурі Ренесансу притаманний “культ писемного слова”. “Для представників епохи Відродження, слово ототожнюється з культурою, знаннями й чеснотами. Бути культурним – це означає досконало володіти прекрасним і чистим класичним мовленням. Тому слову відводиться одне з центральних місць в соціально-політичних доктринах Відродження. Звідси пильна увага до проблеми вивчення класичних текстів, що, на думку представників ренесансної культури, є важливим чинником розвитку культури” [5, с. 25].

Відомо, що саме тоді загострилося протистояння католицизму й православ'я в українській культурі. Католицизм, на відміну від православної церкви, проводив більш гнучку політику щодо освіти та науки. Відкривалися нові школи, гімназії, вводилися нові програми, у тому числі – з філософії. Навчання велося рідною мовою й було безкоштовне. Позиції католицизму, як бачимо, зміцнювались. У цих умовах українська духовна еліта очолила утвердження національної самобутності.

Речники ворожих одна одній і незалежних від греків сил – Петро Скарга в XVI ст. та Арсеній Суханов у XVII ст. – висміювали грецьку науку: Скарга доводив, що наука в греків померла й прийшла до “нас, католиків”, а Суханов твердив, що все найкраще від греків перейшло до “нас, москвичів”. Проте у Львові, Києві та Вільні греки були потрібні православним, що перебували під загрозою католицької експансії; вони допомагали їм у заснуванні шкіл і навіть у перебудові місцевої системи православної ієрархії. Перші такі школи під патронатом князів чи міщан виникли вже в 1580-х р. (тоді як в Москві подібні спроби робилися щойно через більш як півстоліття); греки ж були серед зачинателів і тут, і там. Учителювали в цих школах і Кирило Лукаріс, що згодом став царгородським патріархом, і відомий Арсеній Елассонський – до того, як вирушити в подорож на північ, де було більше прибутку. Згодом латина приєдналась до грецької мови в школах і невдовзі затьмарила її. Однак латину вчили з потреби, щоб зробити кар'єру в католицькій державі, тоді як, “киян не треба було гнати до греки” [6, с. 114].

Криза в тогочасному українському суспільстві та небезпека втратити свій традиційний етос спонукали русинів взятися за оновлення суспільного життя та визначитись у власній (чи не Кирило-Мефодіївській) традиції. І самі проблеми, й обрані шляхи їх подолання були великою мірою зумовлені розвитком подій на Заході. Щоб зберегти свою релігійну, культурну й етнічну самобутність, русини по-

чали освоювати наймогутнішу зброю загальноєвропейської війни ранньомодерної доби – друкарський верстат. Проте вплив Заходу аж ніяк не обмежувався цариною технології. Православні в Україні, перейнявши багато рис релігійної ментальності протестантів та католиків, так само почали звертати увагу на вивчення Святого Письма, піднесення рівня письменності й освіти.

Винятковим явищем, яке вибивалося із загальної інерції тогочасного культурного життя русинів і яке, з огляду на свою природу, не могло не мати далекосяжних наслідків, було поступове впровадження в руських землях кириличного друку. Традиційні засоби дискурсу – рукописні тексти та зводи – зазнали реформаторських впливів. У таких рукописних книгах, як “Пересопницьке Євангеліє”, “Крехівський Апостол” та й чимало інших “учительних” і “толкових” Євангелій того часу, біблійні тексти яких скрізь перекладено мовою, близькою до давньоукраїнського просторіччя, відчувається новизна релігійних, лінгвістичних та культурних підходів, властива другій половині XVI ст. [2, с. 139].

У 1576–1578 рр. в м. Острозі на Волині князем Костянтином Острозьким засновано друкарню, школу та літературно-науковий гурток. Князь Острозький належав до тих українських магнатів, які володіли майном по всій Україні: на Волині, Поліссі, Київщині. Зацікавившись розвитком освіти єзуїтів, Костянтин Острозький організував власним коштом вищу школу з академічною програмою навчання. Палкий прихильник освіти, він вважав, що саме вона дасть можливість українському народу вести боротьбу за свої національні та релігійні права. З цією метою К. Острозький відкрив школи і в інших містах – Турові, Володимирі-Волинському, Луцьку.

Костянтин Острозький організував також друкарню, де множилась церковна література, навчальні посібники, світські твори. Перехід на книгодрукування вимагав критичного перегляду рукописних варіантів книг. Найбільшою заслугою діячів осередку в Острозі було зібрання потрібних текстів із різних старих рукописів для першого повного видання Біблії церковно-слов'янською мовою [5, с. 286]. Першим здобутком стала “Острозька Біблія”, видана в 1581 році Іваном Федоровим. В її основу покладено текст Геннадіївської біблії 1499 року. Крім того, члени Острозького наукового гуртка звірили текст Біблії з грецьким перекладом із старослов'янської (так званої Септуагінти). Частина текстів була заново перекладена з грецької мови, церковнослов'янські тексти звірялися з грецькими і латинськими (з Вульгатою). Окремі тексти були заново відредаговані. У цьому виданні вміщено передмову Костянтина Острозького, два вірші Герасима Смотрицького й післямову Івана Федорова. “У всіх країнах нашого роду, мови слов'янської ні одного не виявилось повного зведення всіх книг Старого Завіту... І тому через посланців і листами багато далеких країн світу обійшов – Рим, кандійські острови, надто багато монастирів грецьких, сербських і болгарських, дійшов навіть до самого апостолів намісника і всієї церкви східної правителя пречесного Єремії, архієпископа Константинополя – нового Риму, патріарха вселенської, високопрестольної церкви. І всюди прохав я пильно і благав постійно, шукаючи людей вчених у святих писаннях грецьких та слов'янських, а також текстів добре

виправлених і засвідчених несхибністю. І в цьому всесильний Бог був, як це йому властиве, милостивий мені сприяти. Бо книг і книжників, як вже було сказано, до цієї святої справи здобув я достатньо. І разом з ними та іншими багатьма добрими знавцями Божественних писань досить радившись, спільною порадою і одностайною ухвалою обрав звід старожитнього писання, славної і найглибшої мови і письма грецького перекладений..." [7, с. 132–133]. Вихід у світ "Острозької Біблії" став знаменною подією в історії української культури.

Навколо Острозького центру згуртувалися освічені і талановиті діячі української культури: Герасим Смотрицький, Дем'ян Наливайко, Йов Княгиницький, Іван Вишенський, Мелетій Смотрицький (син Г. Смотрицького). Вони ставили за мету зберегти традиції Київської Русі як основу самобутності української культури. Саме тут простежується Кирило-Мефодіївська традиція, яка полягає в тому, що на своїй землі утверджується народ, який має власне світовідчуття, розуміння свого призначення у світі, відтворює своє бачення смисложиттєвих проблем у лише йому притаманній мові.

Діячам Острозького центру було властиве загострене почуття патріотизму, свідченням якого є звернення до витоків писемної традиції в духовній культурі Київської Русі, започаткованої Кирилом і Мефодієм, східно-патристичної та апостольської традицій, пов'язана з цим інтенсивна діяльність з перекладу та редагування пам'яток греко-візантійських творів та старослов'янських пам'яток. Автори перекладів, як і перші слов'янські апостоли Кирило і Мефодій, дбали про чистоту, правильність та досконалість церковнослов'янської мови. Переклади, на скільки це було можливо, були дослівні, хоча тексти не були "невільниками" оригіналів. Діячі Острозького центру обґрунтували спеціальну філософсько-філологічну концепцію, в основі якої лежало ствердження визначальної ролі церковнослов'янської мови як запоруки "чистоти" віри, що повинна слугувати самозбереженню українського народу перед загрозою полонізації. На цьому ґрунтується ствердження ідеї про єдність Логоса й Софії, що спонукає до ретельного аналізу слова з метою виявлення змісту, прихованого в його глибинах.

З традицією духовної культури княжої доби єднає острозьких книжників і розуміння філософії та способу її існування. Розвиваючи започаткований у Київській Русі погляд на філософію як любомудріє, вони визначають її як знання істини про речі божественні та людські, що здобувається через життя в істині. Звідси притаманна острозьким діячам відсутність виразного інтересу до логіко-теоретичного, категоріально-понятійного осягнення істини. Філософські ідеї розробляються в межах синтетичної релігійно-духовної творчості. Але вірність попередній традиції в розумінні філософії та способу її існування поєднується з істотно відмінним від попереднього змістом

Острозька школа, досягнувши свого розквіту у 80-х р. XVI ст., уже на початку XVII ст., після смерті її мецената, князя Костянтина Острозького, поступово занепадає. Нащадки князя прийняли католицизм і не були зацікавлені в діяльності школи з суто українським спрямуванням. У 1624 р. в Острозі відкрили свій колеґіум єзуїти, що прискорило припинення діяльності Острозької школи.

Традицію Острозького осередка продовжили братства, які виникли в Україні в останній чверті XVI – на початку XVII ст. як об'єднання заможного населення міст і за умов поглиблення впливу католицизму стали вогнищами нового суспільного життя, вели широку культурну діяльність, будували школи, друкарні, сприяли освіті. Братства з'явилися у Львові, Києві, Острозі, Галичі, Луцьку, Кам'янці-Подільському, Немирові, Вінниці та інших українських містах. Центром братського руху був Львів. Саме в 1586 році укладено статут Львівської братської школи "Порядок шкільний", у якому викладено гуманістичні принципи діяльності братської школи, методика навчання, окреслено програму й виховні засади. Цей статут ліг в основу педагогіки всіх братських шкіл на українських землях. Ось приклад вимог статуту: "Дидакал або вчитель цієї школи мусить бути благочестивим, розумним, смиренномудрим, лагідним, стриманим, не п'яницею, не блудником, не лихоїмцем, не срібллюбцем, не гнівливим, не сміхотворцем, не чарівником, не вигадником, не срамословцем, не заздрісним, не прихильником ересей, а зразком благочестя...

Сідати кожен має на своєму певному місці, визначеному за його успіхи: котрий більше знає, сидіти буде на першому місці, хай би і найубогішим був; котрий менше знати буде, має сидіти на гіршому місці; сказано бо: імущому всюди дано буде.

Багатий над убогим в школі нічим не має бути вищий, тільки самою наукою, плоттю всі рівні, всі бо ми є во Христі брати, члени одного тіла; жоден із членів, око руці чи рука нозі не може сказати: не потрібен ти мені... Дидакал повинен вчити і любити всіх дітей однаково, як синів багатих, так і сиріт убогих, і які ходять по вулиці, милостиню просячи, кожен по своїй силі навчатися може, тільки не пильніше одного, ніж іншого вчити треба. Написано ж: будь-кому, хто просить у тебе – дай, і тому, хто хоче взяти в тебе, не забороняй; хочуть бо всі спастись і в розум істинний прийти... Дидакал мусить учити і письмово показувати від граматики, риторики, діалектики, музики та інших світських поетів, і від святого Євангелія, від книг апостольських. Все бо, що написано, написано для нашого напучення" [8, с. 134–135].

Діячі братств фактично очолили суспільний рух за утвердження традицій української культури, збереження рідної мови, формування самосвідомості народу в умовах загострення католицької експансії. Із середовища братств вийшли найактивніші письменники-полемісти, які були своєрідними продовжувачами традиції в українській духовній культурі, яку започаткували солунські брати Кирило й Мефодій. Катаклізми суспільного життя того часу змусили людину звернути увагу на умови існування в цьому світі, оцінити свої зусилля, змінити цей світ. Діячі братського руху замислювались над призначенням людини в земному світі, і це їх прагнення стало основою формування нового ідеалу людини.

Гуманістичний світогляд братств складався на широкій ідейній основі. Джерелом для них була культурна спадщина греко-античного світу та західно-європейського гуманізму. Зокрема, тут чітко простежується Кирило-Мефодіївська традиція Київської Русі, яка базувалася на синтезі західної і східної культур. Опис

бібліотеки Львівського братства свідчить про наявність у ній праць Арістотеля, Платона, Гесіода, Демосфена, Еврипіда, Ксенофонта, Піндара, Плутарха, Лукіана, Овідія, Горация, Цицерона, Йосифа Флавія, Валерія Максима [9, с. 31].

Діячі братського руху творчо засвоювали й переосмислювали ідеї античної філософії з позицій ренесансного гуманізму. На основі синтезу концепцій античної філософії та християнства вони обґрунтовували свої погляди, шукали власні шляхи, висували своєрідні й оригінальні ідеї.

Водночас численні діячі братського руху в силу відомих історичних, культурних та суспільно-політичних обставин у кінці XVI – початку XVII ст. зосередили свою увагу на дослідження та вивчення церковнослов'янської мови. На той час ідейне протистояння з католицизмом було чітко виражене. І мова виступала як символ давньоруської культурно-національної традиції. Церковнослов'янська мова усвідомлювалась як цінне надбання духовної історії народу. Українські діячі того часу стверджували Кирило-Мефодіївську традицію, яка полягала в духовному єднанні всіх слов'ян. Так, І. Вишенський, відкидаючи намагання єзуїта П. Скарги занепасти все слов'янське, доводив, що “язык словенский” є “плодоноснійшим из всѣх языков”, і висунув ідею “святості” церковнослов'янської мови. Цю ідею підтримували й інші українські вчені того часу. Захарія Копистенський, зокрема, підкреслював, що, поряд з грецькою, давньоєврейською та латинською, ця мова є “богонатхненою”, і запевняв, що вона придатна для науково-літературної діяльності – оригінальної та перекладацької. Тут простежується паралель з ситуацією, пов'язаною з діяльністю Кирила й Мефодія, коли їх звинувачували латинські місіонери в недопустимості вживання нової слов'янської мови в літературних перекладах та богослужбах. На той час можна було користуватися трьома біблійними мовами: латинською, грецькою та єврейською. У відповідь на звинувачення філософ Костянтин виголосив промову, в якій використав цитати із Святого Письма, де вказується проповідувати Слово Боже всіма мовами. “Горе вам книжчии, фарисеї й лицеміри, яко затираете царство небесне пред чоловіки, ви бо не входите и хотящих внити не оставляете” [10, с. 110].

Як утвердження Кирило-Мефодіївської писемної традиції у 80–90-х роках XVI ст. в Україні з'явився комплекс полемічних віршів, пов'язаних спільною ідеєю боротьби за самобутність та єдність слов'янських народів.

Українські вчені кінця XVI – початку XVII ст. багато уваги приділяли науково-теоретичному опрацюванню церковнослов'янської мови. Саме на цей період припадає наукова діяльність Лаврентія Зизанія, Мелетія Смотрицького, Памви Беринди. Вони прагнули поставити церковнослов'янську мову поруч зі світовими мовами – латинською та грецькою – і таким чином, засвідчити всесвітньо-історичне значення східнослов'янської (Кирило-Мефодіївської) традиції, її рівноправність з іншими визнаними культурними традиціями християнського світу – греко-візантійською та латино-римською. Вихід у світ підручника “Грамматика доброго глаголиваго еллино-словенскаго языка” (Львів, 1591) став важливою подією в науково-культурному житті України. То був підручник грецької та церковнослов'янської мов, укладений учнями й викладачами Львівської братської школи за

участю її ректора Арсенія Елассонського, який прибув до Львова із Греції. У книзі відчутно рівноцінність обох мов.

У передмові до “Граматики” вказувалось, що граматика є першою із “семи вільних наук”. Вона, як ключ, відкриває шлях до вивчення діалектики, риторики, музики, арифметики, геометрії, астрономії, а ці науки ведуть далі до пізнання філософії та богослов’я.

У 1596 р. в друкарні Віленського братства з’явилися три навчальні книжки Лаврентія Зизанія: “Буквар”, “Лексис” та “Граматика словенска”, де автор спробував осмислити будову церковнослов’янської мови на основі граматичної теорії свого часу, а також нормалізував правопис східнослов’янського письменства.

Л. Зизаній важливого значення надавав граматиці: “Кожний, хто її вивчить, зможе добре читати книги слов’янською мовою і без труднощів розуміти їх і правильно, оскільки вона є ключем, що відкриває двері до розуміння інших наук і оберігає від різних несподіванок, оздоблює і світлим робить розум людський. З нею в союзі риторика, поетика разом з чесною філософією і божественним богослов’ям. Без цього не можна упорядкувати добре жодну річ. До того ж без граматики, якщо хто й читає багато, не може бути впевненим у правильності розуміння. І тому кожному зле є не вміти читати. Як Катон пише: читати і не розуміти написане, то гордия й сміх” [8, с. 142].

“Граматики словенска” Л. Зизанія впродовж багатьох років була навчальним посібником церковнослов’янської мови в братських школах і вплинула на подальший розвиток мовознавства в Україні.

“Лексис” – словник, у якому 1061 слово з церковнослов’янської мови перекладається “простою мовою” – українсько-білоруською літературною мовою, близькою до розмовної. Іншомовні слова не лише перекладаються, але й тлумачаться, інколи досить фантастично: “Пелікан, птах – в Єгипті, подібний буслові, який живе в пустелі, і з яким змії ворогують і дітей його убивають. А він, прилетівши, клює себе в груди і кров пускає на них. І так діти його оживають. Арістотель мовить у книгах, де про звірів пише: “Той рід пеліканський троякий: одні – високо, другі – середньо, а треті – низько літають” [8, с.141].

Справу Л. Зизанія успішно продовжив Памво Беринда. 1627 року в Києві вийшов у світ український словник “Лексікон славеноросскій”, що містив близько семи тисяч слів церковнослов’янською мовою з перекладом і поясненнями староукраїнською. Іншомовні слова виділені тут окремо й також перекладені староукраїнською мовою. “Лексікон” має елементи тлумачного, енциклопедичного й етимологічного словників. Ось як звучало переднє слово памви Беринди: “Широка і великославна мова слов’янська. Милостиві пани Балабани, які мають не тільки твори богословські і гімни церковні, перекладені ними з грецької мови, але й з Божої літургії та інших таїнств, які тою мовою у Великій і Малій Русі, в Сербії, Болгарії та в інших землях відправляють. Але ця мова має в собі багато темних слів і складна для розуміння, чим і сама церква руська багатьом своїм власним си- нам стала огидна. Зневолений я милостю свого народу, під покровом Богородиці із ласкою Божою, і з допомогою таких, як я, ревнителів церкви Божої, не зважаю-

чи на перешкоди і пам'ятаючи, що заздрість в'їдлива згасне, а праця моя у нащадків вдячність знайде, згромадив у купу назви речей та імена власні людей, гір, пагорбів, лісів, рік та різних урочищ з різних мов – сирійської, халдейської, єврейської, грецької, латинської і власної нашої слов'янської, хоч і не в такому, як це б належало обсязі. І тут працю мою, сміло кажу тридцятилітню, "Лексікон" слов'янською мовою названий, а латинською "Декціонар" за благословінням старших моїх працею, старанням і коштом своїм з друкарні на світ випускаю" [8, с. 161].

Книга П. Беринди була помітним явищем і в європейській лексикографії взагалі, адже протягом усього XVII ст. вона являла собою найбільше зібрання словникового багатства однієї з найпоширеніших і найрозвиненіших мов своєї доби – церковнослов'янської, яка в певних галузях була знаряддям освіти й культури східнослов'янських, південнослов'янських і східнороманських народів" [11, с. 118]. Від церковнослов'янської, що була офіційною мовою церкви, поступово здійснювався перехід через книжну літературну мову до живої народної, яка формувалася як мова національна вже в період Ренесансу.

П. Беринда, зокрема, наполягав на тому, що "простою" українською мовою можна писати оригінальні твори й робити переклади з інших мов, утверджуючи цей погляд своєю діяльністю. Так, у післямові до видання "Тріодіону" (1627 р.), до якого ввійшли переклади книжною українською мовою окремих проповідей на моральні теми, П. Беринда звертається до інших слов'янських народів з проханням – зрозуміти такий новий (але чи новий?) та важливий захід. Переклад і друкування біблійних текстів живими мовами автор виправдовує тим, що свого часу отці церкви переклали Св. Письмо з єврейської на грецьку, а згодом – з грецької на слов'янську.

Діячі братського руху розуміли, що звернення до народної мови сприяло духовному розкріпаченню народу, виступало істотним елементом формування національної самосвідомості, зміцненню патріотичних настроїв у суспільстві.

Література періоду культурно-національного Відродження засвідчує серйозну боротьбу вітчизняних полемістів зі своїм освіченим противником, боротьбу на основі глибокого наукового вивчення предмета, ґрунтовного ознайомлення з богословськими та історичними першоджерелами. Такі твори, як "Тренос" Мелетія Смотрицького, "Палинодія" Захарії Копистенського, "Пересторога" невідомого автора та ін. дивують широтою та ґрунтовністю знань, пробуджують у читачів погляд до навчання. Завдяки їм розповсюджувалося знання не так богословське й церковно-канонічне, як історичне, що свідчило про зростання національної самосвідомості, зміцнення позицій рідної мови [12, с. 45].

Отже, започаткована Кирилом і Мефодієм слов'янська писемна традиція, утверджувана діячами Острозького культурно-освітнього осередку та діячами Львівського братства, служила інтересам формування національної самосвідомості, налагодженню освіти й книгодрукування рідною мовою, збереженню традицій культури в період, коли ця традиція опинилася під великою загрозою знищення.

1. *Норман Дейвіс*. Європа. Історія. Л., 2000.
2. *Грушевський М.* Духовна Україна. К., 1994.
3. *Маланюк Є.* Нариси з історії нашої культури. К., 1992.
4. *Горський В.* Історія української філософії. К., 1997.
5. *Шевченко І.* Україна між Сходом і Заходом. Л., 2001.
6. *Ісаєвич Я.* Літературна спадщина Івана Федорова. Л., 1989.
7. *Дзюба О., Павленко Г.* Літопис найважливіших подій культурного життя в Україні (X – середина XVII ст.). К., 1998.
8. *Матковська О.* Джерела формування нового ідеалу людини // Проблема людини в українській філософії XVI – XVIII ст. Л., 1998. С. 31–46.
9. *Чубатий М.* Історія християнства на Русі-Україні. Рим; Нью-Йорк, 1965.
10. *Німчук В.* Староукраїнська лексикографія в її зв'язках з російською та білоруською. К., 1981.
11. *Кашуба М.* Реформаційні ідеї в діяльності братств на Україні (XVI – XVII ст.) // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації. К., 1991. С. 45.

**RENAISSANCE IN UKRAINE
AND THE CYRYLO-MEPHODIY'S TRADITION**
Halyna Huchko

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

The Cyrylo-Mephodyy's tradition in the Ukrainian Renaissance culture is under consideration, which caused an appearance of the original and translational literature.

Key words: Cyrylo-Mephodyy's tradition, Renaissance, cultural and educational centres.

*Стаття надійшла до редколегії 31. 01. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 1 (091) (477)

ДО ПРОБЛЕМИ НАЯВНОСТІ У СВІТОГЛЯДІ СКІФІВ ФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ

Ірина Кодлубай

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

Для вивчення цієї проблеми розглянуто питання антично-скіфських взаємовпливів. Важливим є дослідження творчої спадщини одного з "семи найбільших мудреців світу" скіфа Анахарсіса, який ще у VII–VI ст. до н.е. висловлював у своїх роздумах положення майбутньої філософії кініків та стоїків (але зі специфічно скіфським розумінням смисложиттєвих проблем). Можемо зробити висновок щодо правомірності постановки питання про наявність у світогляді скіфів філософського мислення.

Ключові слова: антично-скіфські взаємовпливи, Токсаріс, Анахарсіс.

Існує багато праць-досліджень про скіфів, але проблематика скіфського світогляду вивчена ще недостатньо й односторонньо. Зокрема, практично не дослідженим залишається питання наявності у світогляді скіфів філософського мислення. Шановного читача може здивувати використання терміна "філософське мислення" стосовно Скіфії, адже існує дуже стала точка зору, відображена в різних наукових працях та навчальних посібниках, присвячених проблемам вітчизняної філософії: витoki філософської думки на теренах України – у культурі Київської Русі, а до цього часу наші предки мали лише міфологічні уявлення. Тобто, питання можливості філософського мислення у скіфів не ставиться взагалі.

Проте тут є цікавий нюанс. Вважається, що саме від ідей античних мислителів бере свій початок уся подальша традиція європейської філософської думки [1, с. 5]. При цьому не надається уваги вивченню антично-скіфських взаємовпливів VII–III ст. до н.е. Чи були скіфи знайомі з античною культурою та філософією? Наскільки суттєвим був вплив скіфської культури на грецьку?

Антична міфологія донесла до нас сюжети про плавання аргонавтів за золотим руном у Колхиду, перебування Іфігенії в Тавриді (Криму) й Ахіла на острові Левка (Зміїний острів біля гирла Дунаю). Це може свідчити про те, що древні греки були знайомі з північними та східними берегами Чорного моря ще задовго до їх заселення [2, с. 98–99].

Починаючи з VII ст. до н. е., у Північному Причорномор'ї з'являються грецькі колонії – Борисфен, Істрія, Ольвія, Пантікапей, Гермонасса, Феодосія та ін. Північні береги Чорного моря приваблювали греків великими можливостями торгових контактів зі скіфськими племенами. Геродот згадує про те, що деякі племена Скіфії продавали грекам хліб [3, с. 35].

Відомим є давній історичний переказ про те, що якимось до Піфагора прибув жрець Абаріс із країни гіпербореїв (північ Скіфії) для знайомства з еллінською

освіченістю. Піфагор ознайомив його з сакральними науками та пояснив свої твори. Про Абаріса писали Геродот, Піндар, Порфірій і Ямвліх [2, с. 105].

Легендарний скіф – мудрець Анахарсіс (VII-VI ст. до н.е.), про якого писали Геродот, Платон, Арістотель, Страбон, Ціцерон, Павсаній, Климент Александрійський, Діоген Лаертський, багато подорожував Грецією, вивчаючи її духовне життя і філософію. Треба також згадати грецького філософа Демосфена, який по матері був онуком боспорської скіф'янки. Скіфом називає його Дінарх [2, с. 105]. Можна додати й інші імена філософів, які жили в Північному Причорномор'ї: Сіріск із Херсонесу, Дифіл Боспорит, Посейдоній Ольвополіт із Боспору, Біон Борисфеніт, Сфер Боспорянин [2, с. 105–106].

У заселенні грецькими колоністами Північного Причорномор'я прослідковуємо три етапи. Перший (близько середини VII ст. до н. е.) – заснування поселень Борисфен та Істрія. Другий (перша пол. – середина VI ст. до н. е.) – засновані Ольвія, Пантікапей, Гермонасса, Феодосія та ін. Третій етап (друга пол. V ст. до н. е.) заснування Ніконія, Керкінітіди, Фанагорії, Тірітаки та ін. [2, с. 99].

Становлення та розвиток міст Північного Причорномор'я (населення яких складало як грецькі колоністи, так і автохтони) проходило під безпосереднім контролем урядових структур Скіфії. Скіфи переважно прихильно ставилися до греків, і деякі грецькі міста визнавали владу скіфських царів (вони були глибоко інтегровані в суспільно-культурне життя Скіфської держави) [4, с. 19–22]. У результаті тісних контактів з античними містами Північного Причорномор'я скіфські племена були залучені до постійного й тривалого спілкування та взаємодії з найпередовішою для цього часу античною культурою [2, с. 100].

Для кращого розуміння питання антично-скіфських взаємовпливів спробуємо викласти в найкоротшому вигляді релігійно-міфологічні, філософсько-світоглядні та науково-культурні погляди грецького населення Північного Причорномор'я.

У грецьких колоніях (із самого початку їх існування) була широко розвинена грамотність. Про це свідчить велика кількість написів на кам'яних надгробках, вівтарях, посуді, свинцевих печатках та ін. Влаштування шкіл було подібним до організації їх у більшості грецьких держав. В Ольвії та на Боспорі відкрито залишки гімнасія IV–III ст. до н. е. Великим визнанням користувалися там поеми Гомера. За свідченням Діона Хрисостома, усі ольвіополіти знали “Іліаду” напам'ять [2, с. 102].

У містах під час святкувань проводились змагання глашатаїв, поетів та складачів епіграм. Розвивалися медицина та інші науки. Про поширення музики свідчать знайдені зображення музикантів і залишки музичних інструментів. У культурному житті античних міст важливе місце займав театр. Мистецтво грецьких колоністів відзначалося своєрідністю й оригінальністю. Це було зумовлено взаємовпливом еллінської художньої традиції й традиціями місцевих скіфських племен [2, с. 102–103].

Релігійні погляди жителів античних міст Північного Причорномор'я в основному були грецькими. Уявлення про сили природи, культ предків та магія родю-

чості еволюціонували та поступово звільняли місце культам окремих богів. Спостерігалися культи Аполлона, Зевса, Артеміди, Афродіти Уранії, Афіни, Деметри, Діоніса, Ахілла, Геракла, Гестії, а також локальні культи Тіраса, Гіпаніса, Борисфена, Херсонеса та ін.

Особливу цікавість становить релігійно-філософське вчення – орфізм, поширений на Боспорі, та діонісійський культ. Було знайдено кістяні пластинки з написами, деякі з яких інтепретуються як вирази: “життя – смерть – життя – істина”, “мир – боротьба (війна) – істина – брехня”. Крім того, у північно-понтійських містах, можливо, процвітали магія, астрологія, різні вчення про долю, безсмертя душі та ін. (про це свідчить багато зображень магічних та астральних знаків) [2, с. 104].

Діон Хрисостом писав, що в Ольвії вивчали риторику і філософію, у тому числі твори Платона. У III ст. до н. е. в Ольвії жив ритор Біон, який належав до кінічної філософської школи й займався її популяризацією [5, с. 219]. Видатним філософом та діячем був Сфер із Боспору (друга пол. III ст. до н. е.). Він належав до стоїчної школи і був автором багатьох праць з філософських проблем та історії [5, с. 219]. Діоген називав Сфера знаменитим учнем Зенона та зазначав, що Сфер Боспорянин мав свою філософську школу й залишив після себе велику кількість праць з діалектики, логіки, історії, філософії, етики, політики, поезики [2, с. 106]. Ми вже згадували також про Сіріска з Херсонеса, Дифіла Боспорита, Посейдонія Ольвополіта (софіста та історика).

Греки уважно слідкували за подіями в державі скіфів, цікавилися їхніми звичаями, традиціями, релігією, і загалом вплив скіфської культури на еллінський світ був дуже помітним [4, с. 66–74]. Твори античних авторів містять багато інформації про Скіфію. У свою чергу скіфи цікавилися античною культурою. Про це також свідчать грецькі автори. Зокрема, Геродот пише про Скіла, який був сином скіфського царя Аріапіфа та жінки-істріянки [3, с. 54–55]. Мати навчила Скіла грецької мови й грецького письма. Коли він став царем скіфів, то зберіг прихильність до грецьких звичаїв, часто жив у Борисфені, носив грецький одяг, приносив жертви богам за грецькими обрядами, а потім знову вертався додому. Проте, коли Скіл вирішив посвятитися Діонісові (Вакхові), скіфи дізналися про це й збунтувалися проти свого царя, бо, як свідчить Геродот, скіфи вважали, “що не годиться вишукувати собі такого бога, що наказує людям шаліти” [3, с. 54].

Античні греки вважали скіфів великим і мудрим народом. Геродот писав, що над Чорним морем “не вміємо (там) вказати жодного народу, що відзначався б мудрістю, жодної (навіть) такої (окремої) людини. Виняток – це скіфи й Анахарсіс” [3, с. 44]. Історичні літописні згадки дають нам можливість спробувати поіншому глянути на питання становлення світоглядних уявлень на території давньої України.

Найвідомішими та найповажанішими у Греції скіфами стали мудреці Анахарсіс та Токсаріс. Дуже цікавим є те, що Анахарсіс був сином скіфського царя, а Токсаріс походив з простої скіфської родини. Завдяки власним зусиллям і таланту останній отримав значні знання і, живучи в Афінах, користувався величезною по-

пулярністю [6, с. 52]. Лукіан Самосатський, знаменитий сатирик II ст. н. е., який довго жив в Афінах, у творі “Скіф чи гість” пише: “Анахарсіс не першим прибув зі Скіфії в Афіни, керований бажанням познайомитися з еллінською освіченістю: раніше за нього прибув Токсаріс, чоловік мудрий, який відрізнявся любов'ю до прекрасного і прагненням до найбагородніших знань, але походив не з царського роду [...], а з натовпу простих скіфів” [7, с. 105]. Токсаріс був знаменитий в Греції як мудрець і лікар. Більше того, після смерті Токсаріса афіняни боготворили його й приносили йому жертви як “іноземному Лікарю”, визнавали героєм та нащадком бога-зцілителя Асклепія [6, с. 52; 7, с. 105–106].

Та найцікавішою постаттю для нас є, без сумніву, Анахарсіс (бл. 638 р. до н. е. – 559 р. до н. е.) [8, с. 78]. Більшість дослідників не сумнівається в реальності особи Анахарсіса та його діянь [9, с. 315–318; 7, с. 101–103; 10, с. 32]. Ні про кого іншого з представників скіфського народу до нас не дійшло стільки цікавої інформації: біографічні дані, розповіді про подорожі, зустрічі з відомими людьми, крилаті вислови і т. д. Існують свідчення, що саме Анахарсіс винайшов гончарне колесо та якір [11, с. 87; 8, с. 78], а також започаткував гру в шашки [8, с. 78].

У праці Діогена Лаертського “Про життя, вчення і вислови знаменитих філософів” є розділ “Анахарсіс”. Діоген повідомляє: “Анахарсіс, скіф, був сином Гнура і братом Кадуїда, царя скіфського; мати його була гречанкою, тому він володів обома мовами. Він написав поему у 800 рядків про звичаї скіфські та еллінські у час життєвої щоденності та війни; а вирізняючись свободою мови, дав привід до виникнення прислів'я “говорить, як скіф” [11, с. 86; 7, с. 103].

Далі ми дізнаємося від Діогена, що Анахарсіс приблизно в 594 р. до н. е. [7, с. 104] (48 олімпійські ігри) прибув в Афіни і відвідав знаменитого афінського діяча й філософа Солона. Спочатку Солон не захотів прийняти скіфа й сказав, що про дружні взаємини кожен має дбати в себе на батьківщині. Тоді Анахарсіс відповів, що сам Солон знаходиться саме в себе на батьківщині, то чи не варто йому подбати про дружню гостинність? Солон здивувався такій кмітливості, прийняв Анахарсіса і став йому найкращим другом [11, с. 86].

Геродот писав, що “Анахарсіс бачив багато країн і показав себе мудрою людиною” [3, с. 53]. Далі Геродот розповідає, що Анахарсіс був убитий своїм братом, царем Савлієм за те, що намагався ввести в Скіфії деякі грецькі культу. Проте, ситуація тут насправді могла бути іншою. Як припускає дослідник Мурзін В. Ю., дійсними причинами вбивства стали намагання Савлія забезпечити передачу своєї царської влади сину Іданфірсу, оскільки законним спадкоємцем мав бути саме Анахарсіс [12, с. 168]. Діоген Лаертський пише, що помираючи від стріли свого брата, Анахарсіс промовив: “Розум зберіг мене в Елладі, задрість згубила мене на батьківщині” [11, с. 86].

Античні джерела донесли до нас переписи 10 листів Анахарсіса. Мабуть, буде доцільним навести деякі цитати із цих листів, щоб шановний читач міг зробити власний висновок щодо мудрості Анахарсіса (а також і щодо мудрості та звичаїв скіфського народу).

З листа "Афініянам": "Анахарсіс погано говорить по-грецьки, афіняни – по-скіфськи. Коли йде мова про цінності людей, не в мові справа, а в їхніх поглядах, котрими різняться і грек від грека... Скіфи не засуджують речей, в яких мовиться про необхідне, але не схвалюють пустих речей..."

Слова не стають поганими, коли за ними ховаються гарні помисли і йдуть гарні справи. Скіфи вважають мову поганою тільки тоді, коли вона викликає погані думки. Багато чого пройде повз вас, якщо ви будете чіплятися до чужої мови, не бажаючи зрозуміти сказаного..." [13, с. 11].

З листа "Солону": "Елліни – мудрий народ, але ні в якому відношенні не мудріший, ніж варвари, у яких боги не відняли здатності пізнавати прекрасне. Можна навіть випробувати й дізнатися, чи правильно думаємо, чи відповідають у нас справи словам і чи беремо ми приклад з тих, хто правильно живе. Нехай ні пам'ятники, ні прикраси тіла не перешкоджають правильному рішення. Адже, згідно зі звичаями батьків, всі по-різному прикрашають себе. Ознаки дурості, як і ознаки розуму, у варварів і греків одні й ті ж" [13, с. 11–12].

З листа "Тирану Гіппарху" [13, с. 12]: "Велика кількість незмішаного вина заважає виконувати свій обов'язок, оскільки воно пошкоджує душу, в якій прихована здатність людей до розсудливості. Тому, хто прагне до великих справ, нелегко з успіхом виконувати свої задуми, якщо він не буде вести розумне і сповнене турбот життя... У протилежному випадку твої вади поставлять під удар власне твоє життя. Тоді твої друзі згадають про скіфа Анахарсіса".

З листа "Медоку": "Заздрість і пристрасть – певні ознаки негідної душі. Заздрість змушує гірко переживати, коли друзі і співгромадяни благоденствують, а пристрасть викликає надію, що спирається лише на порожні слова. Скіфи не люблять подібних людей, і радіють, коли іншим добре, і прагнуть лише того, що здається їм розумним. Ненависть, злість і будь-яку пристрасть, яка викликає невдоволення, вони завжди рішуче відкидають як такі, що шкодять душі" [13, с. 12].

З листа "Ганону": "Одежею мені слугує скіфська хлена, взуттям – підошва власних ніг, постіллю – вся земля, моя найкраща їжа – молоко, сир, м'ясо. Всі ласощі – голод. Я вільний від усього того, через що більшість людей постійно у трудах" [13, с. 12].

З листа "Царському сину": "У тебе флейти і повний гаманець, у мене стріли й лук. Тому ти раб, а я вільний. У тебе багато ворогів, а в мене їх немає зовсім. Якщо ж ти захочеш викинути гроші, взятися за лук і сагайдак і жити разом зі скіфами, то й у тебе з'являться усі наші гаразди" [13, с. 12].

З листа "Терею, жорстокому правителю Фракії": "Жоден розумний правитель не вбиває своїх підлеглих, як і гарний пастух, який ніколи не знущається над вівцями... Було б краще, якби ти беріг тих, ким правиш. Якщо ти не будеш користуватися своєю владою тільки для особистого збагачення, то твоє царство ще протримається..." [13, с. 12–13].

З листа "Фразилоху": "Собака володіє однією прекрасною душевною якістю – вона пам'ятає добро. Вона оберігає дім своїх добродіїв до самої смерті. Ти ж позбавлений чеснот собаки, розум якої можна порівняти з людським. Я запитую се-

бе, до кого ти можеш бути справедливим у такому стані духу, коли навіть своїх благодійників зустрічаєш вороже, як лев” [13, с. 13].

З листа “Крезу”: “...Тепер послухай невелику історію... Велика ріка протікає скіфською землею. Її називають Істром. Одного разу, плывучи по ній, купці посадили свій корабель на мілину. Не маючи змоги щось вдіяти, з бідканням і плачем вони залишили його. Нічого не відаючи про причину нещастя, пірати підійшли на ненавантаженому судні до потерпілого корабля й перетягнули увесь його вантаж до решти на свій корабель. Але разом із вантажем непомітно для себе вони перенесли й нещастя. Купецький корабель, позбавлений вантажу, став легким й сплив, а піратський, прийнявши чужий вантаж, швидко пішов на дно з награбованим чужим добром. Таке завжди може статися з багатіями. Скіфи вільні від подібних бід. Уся земля в нас належить всім. Усе, що вона приносить сама по собі, ми приймаємо, а до того, що приховує, ми не пориваємося. Оберігаючи нашу худобу від диких звірів, навзаєм ми отримуємо молоко і сир. Зброєю ми користуємося не для того, щоб нападати на інших, а у випадку необхідності, для оборони...”

Я раджу тобі те ж саме, що й афінянин Солон – мати на увазі лише кінець. Важливо не те, що тобі в даний момент вдалося, а те, що принесе тобі славний упокій... Ти ж, якщо згоден зі мною, передай мою пораду Киру і всім тиранам, бо вона принесе більше користі тим, хто ще стоїть при владі, ніж тим, хто її вже втратив” [13, с. 13].

Погодьмося, ми прочитали слова мислителя, філософа. Ментальність роздумів Анахарсіса навіть співзвучна з ученнями раннього християнства. Найвідоміший син Скіфії висловлює своє бачення цінностей у житті людини, обстоює демократично-гуманістичні погляди у стосунках між людьми (незалежно від рівнів влади й багатства), критично осмислює людські вади: заздрість, пристрасті, пияцтво, ненависть, злість, нестриманість в особистому збагаченні. Анахарсіс – патріот своєї батьківщини, відстоює гідність і мову своїх краян. До того ж, можна відзначити його вміння навчати й викладати свої погляди притчами.

Можемо додати, що листи Анахарсіса пронизані філософськими поглядами кініків. Недаремно саме представники цієї сократичної школи виявляли величезне зацікавлення вченнями Анахарсіса [10, с. 32]. Згідно з філософією кініків, кінцева мета людських устремлінь – добропорядність, яка тотожна щастю й полягає в умінні задовольнятися в житті малими потребами та уникати зла [10, с. 262; 14, с. 105–110]. Це єдиний спосіб стати вільним. Як бачимо, ці думки висловлював ще раніше Анахарсіс. До того ж, позитивний образ собаки теж фігурує і в Анахарсіса, і в кініків (наприклад, у Діогена Сінопського [14, с. 108–110]). Бажання відомого кініка Діогена Сінопського “перетворити у порох хибні цінності..., мандрувати по всій землі під відкритим небом вільною людиною” [14, с. 110] є абсолютно співзвучні не лише з філософією Анахарсіса, але й зі світоглядом та стилем життя скіфів-вершників. У розмові з грецьким мудрецем Солоном Анахарсіс казав: “Нас ніхто не звоює, бо ми, як Сонце, у постійному русі, не маємо ні міст, ні сіл, ні ланів” [15, с. 5]. Чи це не мрія кініків?

Діоген Лаертський зібрав цілий ряд влучних висловів Анахарсіса, які потім використовували грецькі філософи. Серед них є такі:

“Виноградна лоза приносить три грона: перше – задоволення, друге – сп'яніння, третє – відраза” [11, с. 86].

“Краще мати одного справжнього друга, ніж багатьох нічого не вартих” [11, с. 87].

На питання, які кораблі є безпечніші, Анахарсіс відповів: “Ті, що їх витягнули на берег” [11, с. 87].

На питання, що в людях хороше й погане, сказав: “Язик” [11, с. 87].

За свідченням Діогена Лаертського на статуї скіфа Анахарсіса було написано: “Приборкуй язик, черево і хіть” [11, с. 87; 8, с. 78].

Цікавий епізод з розмови Анахарсіса з царем Крезом передає Діодор Сіцилійський у своєму творі “Бібліотека”. Крез запитав скіфського мудреця, яку з живих істот той вважає найсміливішою. Анахарсіс відповів, що диких тварин, бо вони мужньо вмирають за свободу. Лідійський цар запитав, яка ж тоді істота найсправедливіша. Відповідь була такою: дика тварина, бо лише вона живе за природою, а не за законами. Природа, за словами Анахарсіса, є витвір Божий, а закон – витвір людини, і справедливіше користуватися тим, що відкрите Богом, а не людиною. Тоді Крез, бажаючи висміяти мудреця, запитав, чи не є звірі наймудріші. Анахарсіс погодився з цим і пояснив, що надання переваги істині природи перед істиною закону є основною ознакою мудрості [7, с. 108]. Як бачимо, Анахарсіс висловлює положення філософії стоїків, які вважали, що самозбереження людини неможливе без життя у повній злагоді з природою, а жити у згоді з природою означає жити у згоді з розумом [14, с. 157]. (До речі, згадаємо, що давня Стоя починається лише з кінця IV ст. до н.е. [7, с. 153]).

Зазначимо, що всі вищезгадані роздуми Анахарсіса, включаючи положення майбутньої філософії кініків та стоїків, пронизані саме специфічно скіфським розумінням смисложиттєвих проблем. У гармонійній єдності цих висловлювань ми не знаходимо якихось різких надмірностей та схильності до епатажу.

Віддаючи належне Анахарсісу як великому філософу, греки нарекли його Анахарсісом Мудрим [10, с. 32]. Більше того, елліни причислили його до семи найбільших мудреців світу [10, с. 32; 6, с. 52; 4, с. 70; 7, с. 113; 12, с. 168; 11, с. 67]. Цікаво, що Анахарсіс був єдиним неелліном, удостоєним такої високої честі. Це єдиний “варвар”, який зумів стати в один ряд з найкращими грецькими філософами.

Страбон писав: “Анахарсіс, Абаріс і деякі інші скіфи, їм подібні, користувалися великою славою серед еллінів саме тому, що вони виявляли характерні риси свого племені: люб'язність, простоту, справедливість” [7, с. 113].

Отже, як бачимо, скіфи не лише були знайомі з античною філософією, але й брали участь у процесі її творення і як учні, і як учителі.

Звісно, ми можемо піддати сумніву всі античні джерела, що стосуються Анахарсіса та інших скіфів. Але як нам тоді ставитися до багатьох давньогрецьких

філософів, наприклад, до Сократа, твори якого не збереглися (а, можливо, їх не було зовсім)? Адже можна піддати сумніву навіть сам факт існування цієї людини.

З'ясовуючи дану проблему, неможливо обійти питання: що саме можна вважати філософією, філософствуванням? Якщо людина, розмірковуючи над сутністю якогось явища, заглиблюється у з'ясування смисложиттєвих проблем, вона вступає у сферу філософії [16, с. 10]. Філософія – особливий тип духовної діяльності, що служить з'ясуванню граничних підстав людського буття, той глибинний рівень, який об'єднує людей певної культури, надаючи осмисленого характеру їхній життєдіяльності. При дослідженні скіфської культури з огляду на таке розуміння філософії нас цікавить у ній передусім не наявність завершених філософських систем, а ті філософські значимі проблеми, які хвилювали скіфів.

У філософії людина, можливо, уперше на повну силу реалізувала свою визначальну сутність духовної істоти (поряд з істотою практичною). Докладний переклад слова “філософія” звучить як “любов до мудрості”. Існує легенда, що першим це слово вжив Піфагор [14, с. 8]. Цікавим є його тлумачення, хто такий філософ: “... в житті – одні подібні до рабів, народжуються з жадобою слави і наживи, і тільки дуже мало у цю суєту не втягується; вони споглядають і досліджують природу речей і прагнуть істини та мудрості. Їх ми якраз і називаємо філософами” [11, с. 309; 17, с. 7]. Як бачимо, таке розуміння сутності філософа цілком личить мудрецю Анахарсісу. Жадоба до слави й наживи не торкнулася його, незважаючи навіть на царське походження, а життєва суєта не спинила прагнення до істини й мудрості.

Зрештою, філософія – це наука про те, що є для людини і людства найважливішим [14, с. 10–11]. І саме цій проблемі Анахарсіс дає своє тлумачення.

На основі проведеного дослідження різноманітних античних писемних джерел ми навіть можемо вважати Анахарсіса професійним філософом у тогочасному розумінні.

Чи не найвизначальнішим духовним джерелом філософії слід визнати міфологію, яка була, по суті, першою формою світобачення й світорозуміння. Початкові кроки філософії були своєрідною раціоналізацією міфу, його прочитанням очима розуму [17, с. 20–34]. Майже всі перші філософські ідеї несуть на собі відбиток і вплив релігійно-міфологічних поглядів. Це повною мірою стосується й світогляду скіфів. Філософія не може без попереднього духовно-інтелектуального матеріалу, у тому числі й релігійно-міфологічного, започатковувати й реалізовувати свою творчу місію духовного, теоретичного засвоєння світу. Зрештою, філософія може пронизувати і міфологію, і релігію, а міф, еволюціонуючи, не зникає безслідно протягом багатьох історичних етапів. Тому важливо розглядати феномен скіфського світогляду в цілісній взаємодії усіх складових частин: міфологічної, релігійної, філософської.

Отже, можемо зробити висновок щодо правомірності постановки питання про наявність у світогляді скіфів філософського мислення (незважаючи на ігнорування цієї проблеми вітчизняною філософією). Проте дане питання, без сумніву, потребує ретельного дослідження.

1. Антична культура і вітчизняна філософська думка. К., 1990.
2. Бондарь С. О времени проникновения мифологических воззрений, религиозных и философских учений античности на территорию Украины // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. К., 1991 С. 97–108.
3. Геродот із Галікарнасу. Скіфія. Найдавніший опис України з V століття перед Христом. К., 1992.
4. Бонгард-Левин Г., Грантовский Э. От Скифии до Индии. М., 1983.
5. Археология СССР с древнейших времен до средневековья: В 20 т. Т. 9. Античные государства Северного Причерноморья. М., 1984.
6. Археология Украинской ССР. Скифо-сарматская и античная археология. К., 1986. Т. 2.
7. Азбунов М. Путешествие в загадочную Скифию. М., 1989.
8. Таранов П. Философия сорока пяти поколений. М., 1999.
9. Доватур А., Каллистов Д., Шишова И. Народы нашей страны в “Истории” Геродота. М., 1982.
10. Словарь античности / Пер. с нем. М., 1989.
11. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев; Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. М., 1998.
12. Павленко Ю. Передісторія давніх русів у світовому контексті. К., 1994.
13. Анахарсій // Українська економічна думка: Хрестоматія / Упор., наук. ред. пер. Злупко С. М. К., 1998. С. 10–13.
14. Захара І. Лекції з історії філософії. Л., 1997.
15. Хорунжий Ю. Так скіфи ми чи ні? // Геродот із Галікарнасу. Скіфія. Найдавніший опис України з V століття перед Христом. К., 1992. С. 3–8.
16. Горський В. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України. К., 2000. С. 10–71.
17. Кондзьолка В. Філософії і її історія. Л., 1996.

**TO A PROBLEM OF PHILOSOPHICAL THINKING PRESENTED IN THE
WORLD OUTLOOK OF SCYTHIANS**

Iryna Kodlubai

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

There is a need of turning to a question of the ancient Greek-Scythian bilateral influences in the study of this problem. An investigation in the creative heritage of Anacharsis, one of the seven "world's greatest wise men", the Scythian, who had expressed in his reflections some points of the future philosophical learnings of the Cynics and the Stoics already in the VII-th–VIth c. BC (although with the specific Scythian understanding of the problems concerning the sense of life) is a very important one. So, we can make a conclusion on the lawfulness in the statement of a question of the presence of a philosophical thinking in the Scythians' world outlook.

Key words: Greek-Scythian influence, Toxaris, Anacharsis.

Стаття надійшла до редколегії 20. 11. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 130.2:572

ОСМИСЛЕННЯ ЧОЛОВІЧОГО ТА ЖІНОЧОГО В СУЧАСНІЙ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Ольга Папіж

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

Розглянуто біологічний, соціальний та символічний (культурний) аспекти щодо проблеми статі. У руслі гендерних досліджень розкрито природу та моделі людської статевої поведінки. Проаналізовано складну природу сексуальності та статеві відмінності, традиційні основи диференціації статевих ролей, гендерні стереотипи, а також вплив культури та епохи на конструювання гендерної диференціації.

Ключові слова: сучасна цивілізація, гендер, гендерні стосунки, гендерні ролі та стереотипи.

Жінкою не народжуються, жінкою стають (С. де Бовуар)

В українській філософії ще порівняно мало праць, які стосуються гендерної проблематики, особливо осмислення чоловічого й жіночого в сучасному суспільстві, тоді як зарубіжні дослідники приділяють цій темі значну увагу ще з 70–80-х роках (Л. Жеребкіна, Н. Лавріненко, Н. Чухим та ін.). Відомі досить ґрунтовні дослідження цієї проблеми Н. Хамітова. Дана стаття розглядає стан осмислення чоловічого й жіночого в сучасній цивілізації.

Стосунки між чоловіком і жінкою є дуже складною проблемою, інакше б у багатьох людей не було труднощів при її вирішенні. Запропонована стаття висвітлює дану проблему в руслі гендерної проблематики, тому необхідно передусім дати визначення терміну “гендер”.

Дослівно термін “гендер” перекладається з англійської як рід у лінгвістичному сенсі цього слова (наприклад, рід іменника). У цій статті термін “гендер” (gender – “рід”) означає стать як соціальне поняття та явище, як все те соціальне, що утворюється над біологічною статтю” [1, с. 74]. Інакше кажучи, бути чоловіком чи жінкою – не просто бути людиною з жіночою або чоловічою анатомією; самого цього не досить, “суспільство приписує індивідам відповідати визначеним соціокультурним запитам щодо прийнятих у цьому суспільстві “зразків” поведінки та зовнішнього вигляду: чоловічого та жіночого” [1, с. 74].

Що означає бути чоловіком? Що означає бути жінкою?

Спочатку з’ясуємо, у чому суть відмінностей між чоловіками й жінками. Учені розходяться в оцінці того, наскільки і як довго природжені біологічні характеристики впливають на нашу гендерну ідентичність та на нашу активність. Дебати точаться навколо того, якою мірою на ці види нашої поведінки впливає навчання.

Ніхто більше не вважає, що наша сексуальність інстинктивна в тому розумінні, у якому є інстинктивною статева поведінка багатьох нижчих тварин, як, наприклад, птахів та бджіл. Проте деякі вчені надають більшої ваги соціальному впливові, коли аналізують гендер і статеву належність.

Гендерні відмінності: природа та виховання. Наскільки відмінність у поведінці жінок і чоловіків визначається статтю, а наскільки гендером? Іншими словами, наскільки вона спричинена біологічними відмінностями? Деякі автори запевняють, що є природжені відмінності в поведінці між жінками й чоловіками, які спостерігаються в тій чи іншій формі у всіх культурах. Так, наприклад, деякі дослідники звертають увагу на те, що майже в усіх культурах полюють і воюють радше чоловіки, аніж жінки. Із цього роблять висновок, що чоловіки, на відміну від жінок, біологічно наділені схильністю до агресивності. Проте інших дослідників не переконує цей аргумент. Рівень агресивності чоловіків, зазначають вони, широко варіюється між різними культурами, та й “від жінок у певних культурах чекають значно більшої пасивності та лагідності, ніж у інших” [2, с. 120]. Більше того, коли якась характеристика має більш або менш універсальну природу, з цього аж ніяк не випливає, що вона біологічна за своїм походженням; можуть існувати культурні фактори загального типу, які й породжують ці характеристики. Наприклад, у більшості культур жінки переважну частину свого життя віддають піклуванню про дітей і тому не можуть брати активної участі у полюванні чи у війні. Згідно з цим поглядом, “відмінності у поведінці чоловіків та жінок формуються головним чином через соціальне вивчення жіночої та чоловічої ідентичності, фемінності та маскулінності” [2, с. 120].

Ця проблема досі викликає суперечки; але багато хто погодиться з тими висновками, до яких прийшов генетик Річард Левонтін, вважаючи, що первісна самоідентифікація особи як чоловіка або жінки з усією множиною ставлення до ідей, бажань, що супроводжують цю ідентифікацію, залежить від того, який ярлик начепили на нього чи на неї в дитинстві. Біологічні відмінності стають радше сигналом, аніж причиною диференціації соціальних ролей.

Відмінності між чоловіками й жінками мають складний характер. Дослідники, зокрема соціологи, виділяють чотири компоненти статевої ідентичності: біологічну стать, гендерну ідентичність, гендерні ідеали й сексуальні ролі.

“Біологічна стать включає первинні і вторинні фізичні органи, характерні для чоловіків і жінок.

Гендерна ідентичність пов’язана з нашим уявленням про свою стать – чи ми відчуваємо себе чоловіком чи жінкою. Усвідомлення своєї статі не завжди відповідає біологічній статі людини.

Гендерні ідеали (стереотипи) втілюють культурні уявлення про чоловічу і жіночу поведінку.

Четвертим компонентом статевої ідентичності є сексуальні ролі, пов’язані з поділом праці, правами і обов’язками чоловіків і жінок. Іншими словами, це гендерні ролі, які донедавна (а в деяких культурах і сьогодні) були чітко визначені:

чоловіки працювали, щоб забезпечувати свої сім'ї; жінки займалися домашньою роботою – вели господарство і виховували дітей” [3, с. 330].

Розглянемо детальніше кожен окремо взятий компонент. Біологічні й соціальні фактори, що впливають на статеву ідентичність, настільки переплетені, що для їх розплутування треба було б прикласти геркулесові зусилля. Уявімо, з яким нетерпінням мати чекає на повідомлення про стать дитини після її народження. Чому? Дуже просто – з моменту народження дитини ми свідомо чи безсвідомо ставимося до неї по-різному залежно від її статі. Вивчення взаємодії мати – дитина виявило різницю в ставленні до хлопчиків і дівчаток, навіть коли батьки вважають, що ставляться до всіх своїх дітей однаково. В одному класичному експерименті дослідник спостерігав, як п'ятеро молодих матерів поводили себе з дитиною, яку називали Бет. Вони давали їй ляльки, називали “солоденькою”. Поведінка іншої групи матерів, яким принесли дитину того ж віку на ім'я Адам, помітно відрізнялася. Дитині пропонували поїзд та інші хлопчачі іграшки. Насправді ж Бет та Адам були однією і тією самою дитиною, тільки вдягнуеною інакше.

Перш ніж дитина зможе ідентифікувати себе з певною статтю, вона одержує безліч довербальних сигналів. Серед них – косметика, якою користуються жінки, відмінності в одязі, зачісці в матері й батька. “Іграшки, книжки з малюнками та телевізійні передачі з якими мають справу діти, – усе це наголошує на відмінностях чоловічої та жіночої атрибутики... Іграшки, які здаються гендерно нейтральними, на практиці такими не є” [2, с. 22].

Більшість членів суспільства вірять у загальноприйняті гендерні ідеали (стереотипи) – ідеалізовані уявлення про призначення, поведінку й почуття чоловіків і жінок. Стереотип допомагає людині орієнтуватися в тих обставинах, які не потребують від неї серйозних роздумів. Та “стереотипи, як безвідповідальні стандарти поведінки, грають негативну роль у ситуаціях, де потрібна повна інформація, їхня об'єктивна оцінка; іноді стереотипи, як певні застигли конструкти, сприяють виникненню та закріпленню упереджень, неприязні до нового” [1, с. 76].

У суспільстві гендерні стереотипи функціонують у вигляді стандартизованих уявлень про моделі поведінки та риси характеру відповідно до понять “чоловіче” та “жіноче”. Американські соціологи, вивчаючи стереотипи “маскулінності” та “фемінності”, запропонували студентам назвати слова та вирази, які, на їхню думку, застосовує більшість американців у характеристиці чоловіків та жінок, й отримали такий перелік (див. рис. 1).

Якщо звернутися до власного життєвого досвіду, зрозуміємо, що зовсім (і далеко) не всі жінки та чоловіки відповідають цим стереотипам. Конкретні дослідження довели, що варіації в рисах характеру й здібностях значно помітніші всередині кожної статевої групи, ніж між ними. Психологи встановили також, що взагалі не існує “суто” чоловічої та “суто” жіночої особистості. Можна згадати Отто Вейнінгера: “Ознаки іншої статі завжди залишаються і ніколи абсолютно не зникають. Статева диференціація ніколи не буває завершеною. Усі особливості чоловічої статі, нехай в слабкому, ледь розвинутому стані, можна знайти й у жіно-

чій статі; і навпаки, усі статеві ознаки жінки у своїй сукупності містяться й у чоловікові, хоча в дуже неоформленому вигляді... Можна сказати, що у світі досвіду немає ні чоловіка, ні жінки, а є лише чоловіче і жіноче” [4, с. 13, 15]. Усім, як чоловікам, так і жінкам, властиві активність і пасивність, самостійність і залежність тощо. Отже, стереотипи не є чимось “природним”, а скоріше усього створюються суспільством і культурою.

Характерні риси чоловіка	Характерні риси жінки
Сильний, схильний до занять спортом	Слабка, не схильна до занять спортом
Менше стурбований своєю зовнішністю і майже не боїться старості	Стурбована своєю зовнішністю і боїться старості
Виконує роль годувальника сім'ї	Виявляє прив'язаність до сім'ї
Має досвід сексуального життя	Виявляє доброчесність
Неемоційний, стійкий	Емоційна, ніжна
Логічний, раціональний, об'єктивний, має розвинутий інтелект	Легковажна, нелогічна, володіє тонкою інтуїцією
Прагне до влади, лідерства	Поступлива, прислужлива
Незалежний, вільний	Залежна, великою мірою потребує захисту
Активний	Пасивна
Прагне успіху, честолюбний	Несмілива, сором'язлива

Рис. 1.

Як уже згадувалося, від народження виховання дітей є гендерно орієнтованим. Школа як механізм гендерної соціалізації завершує те, що започатковано в сім'ї. Шкільні підручники та малюнки в них подають образи чоловіків та жінок, виходячи зі стереотипного мислення про призначення статей: чоловіки воюють, змагаються в битвах, працюють на виробництві, а жінки плекають дітей, у кращому разі зайняті у сфері послуг.

Унаслідок тиску цих стереотипів створюється парадоксальна ситуація, змальована соціологом Міррою Комаровскі ще на початку 40-х років: щоб не набути репутації нежіночних, щоб їх не вважали “синіми панчохами”, розумні та здібні до навчання дівчата намагались здаватися нетямущими, безпорадними, щоб бути “жіночнішими”. Це явище отримало назву “правило бути на два кроки позаду чоловіка”.

Дітей, які не відповідають гендерним стереотипам, називають маминими синочками чи розбишаками. Проте негативна реакція на самовпевненість, ініціативність, активність дівчат і чутливість хлопців не є єдиним фактором, що впливає на розвиток гендерної ідентичності. Маккобі і Джаклін (1974) вважають, що на нього впливають три основні процеси: моделювання, підкріплення й самосоціалізація [3, с. 333].

Моделювання. У цьому процесі діти імітують поведінку дорослих. Спочатку наслідують матір, потім – друзів сім'ї, учителів, людей, яких бачать по телевізору.

Проте цікаво відзначити, що діти не обов'язково імітують поведінку дорослого однієї з ними статі.

Підкріплення. Це поняття пов'язане з нагородами й покараннями. Батьки схвалюють поведінку, що відповідає статі дитини, і виражають незадоволення іншою, нетиповою поведінкою. "Батьки більш стурбовані, якщо їх сини ведуть себе як мамині синочки, ніж коли їх доньки ведуть себе як зірви-голова. У час, коли батьки схильні засуджувати несаможиттєвість хлопців, вони дозволяють дівчатам бути залежними від інших і навіть схвалюють це" [3, с. 334]. У результаті хлопці засвоюють принцип, що слід розраховувати на свої власні досягнення, щоб здобути самоповагу, а самоповага дівчат залежить від того, як до них ставляться інші.

Самосоціалізація. Цей процес пов'язаний з тим, що діти самі готують себе до життя в суспільстві на основі вербальної і невербальної соціальної взаємодії. Подібно до акторів, діти відтворюють поведінку хитрих, грубих і щедрих і т. п. людей.

Отже, наші уявлення про гендерну ідентичність формуються настільки скоро, що, ставши дорослими, ми здебільшого сприймаємо їх як належне. "Проте гендер – це щось більше, ніж просто навчитися поводитися як дівчина або хлопчик. Гендерні відмінності – це щось таке, з чим ми щодня живемо" [2, с. 124–125].

Іншими словами, гендер не просто існує; ми всі підтверджуємо свій гендер у наших повсякденних соціальних взаємодіях з іншими. Витончені способи, якими ми стверджуємо свій гендер, настільки стали часткою нашого життя, що ми їх не помічаємо, аж поки вони не зникають або змінюються. Як бачимо, важливим є те, в який спосіб перебігає формування стереотипів маскулінності та фемінності, прийнятих у певному суспільстві (тобто "принципів, що закладають сам статус у соціумі – статус "чоловіка", статус "дружини") [5, с. 33].

Традиційно вимоги стабільної ідентичності подають чоловіка як дужого, раціонального, агресивного суб'єкта, натомість жіночий стандарт передбачає пасивність та зорієнтованість на інтуїтивно-емоційну експресію; такий розподіл корелює з прийнятими у більшості культур чіткими категоріями й наділяє їх фіксованими смислами. Важливо відзначити те, що деякі домінуючі категорії маскуліного стандарту імпліцитно конструюють додаткові соціальні ідеї щодо сприйняття чоловіків (і так само жінок) у певному соціумі. Можна говорити про наявність специфічних зв'язків між концептами маскулінності та домінуючого соціального статусу, який докладається до носія образу маскулінності. Р. Коннелл у своїй праці "Стать і влада" (1987) (Connell R. Gender and Power. – London, 1987) вводить термін *hegemonic masculinity* (тобто маскуліність, що є властивістю володаря, домінуючого статусу) для пояснення структури та динаміки владних відносин, властивої чоловічим групам. Фактично "*hegemonic masculinity* жорстко утримувала більшість чоловіків "на своєму місці" під страхом наслідків, що могли настати, якби їх було ідентифіковано, скажімо, як осіб з фемінними рисами" [5, с. 34].

Розглянувши поняття біологічної статі, гендерної ідентичності та гендерних ідеалів, слід звернути увагу ще на четвертий компонент – сексуальні (гендерні)

ролі. Вони відповідають очікуванням такої поведінки, яка визначає статус чоловіків і жінок у суспільстві. Щодо цих ролей, то біологічні фактори не визначають долю людини – не можна сказати, що здатність до народження дітей обмежує у всіх суспільствах призначення жінок до роботи в домашньому господарстві й турботи про домашнє вогнище.

Маргарет Мід (1935) завдала нищівного удару переконанням, нібито чоловіки та жінки самою природою створені для певних ролей. Вона написала про це в книзі “Стать і темперамент”, у якій представлені її спостереження з життя трьох племен в Новій Гвінеї. Спочатку Мід була переконана, що існують деякі корінні відмінності між статями. Вона сприйняла ідею, що між чоловіками та жінками існують вроджені відмінності, тому представники кожної статі призначені для певних ролей. Отримані дані здивували її, спростувавши теорію “природного” призначення жінки. У кожному з трьох досліджуваних племен (арапеші, мундугумори, тчамбулі) чоловіки та жінки здійснювали зовсім різні ролі, іноді прямо протилежні загальноприйнятим у нас стандартам, які вважаються “природними” для кожної статі.

На основі цих даних дослідницею зроблено висновок: статеві розбіжності використовуються суспільством як основа для диференціації соціальних ролей, але сутність цих ролей не виступає біологічно зумовленою такими чинниками як більші антропометричні виміри чоловіків або здатність жінок до народження дітей.

Прикладом того, що анатомія є другорядним фактором при визначенні сексуального статусу особистості (а не головним, як у З. Фрейда), може служити структура індіанського племені Навахо (Navajo). Це плем'я поділяється на три групи – чоловіків, жінок і “недл” (Nadles), тобто третю стать, до складу якої входять як анатомічні гермафродити, так і “нормальні” з точки зору анатомії індивіди, які вирішили, що третя стать більше відповідає їхньому світосприйняттю.

Біологічна стать береться до уваги доти, поки вона не вступає у суперечність із зайнятою соціальною позицією. Як тільки така суперечність виникає, змінюється не позиція, а індивідуальна статева самоідентифікація. Так, проміжну соціальну й сексуальну роль відіграють в ісламському Омані ксаніфи (ханіти) – “біологічні” чоловіки, які мають культурні й економічні привілеї чоловічого населення, а з іншого боку, мають можливості вступати в необмежені (переважно нестатеві) контакти з жінками, які не є їх родичами, що зазвичай неприпустимо для решти чоловіків.

Характерною рисою цього інституту є рухливість: “вхід у співдружність ксаніфів визначається індивідуальною поведінкою і відзначається відповідно розлученням і/або нестатевими контактами з жінками. Вихід із співдружності відзначається одруженням” [6, с. 264–265].

Отже, “стать”, “статева ідентичність” і “статеві практики” нерідко не мають між собою жодного зв'язку. Анатомія ж не спроможна бути “загальним знаменником”. Традиційно анатомічна будова чоловіків і жінок племені Навахо не заважає їм бути “третьою статтю”. Гомосексуальна практика ксаніфів з Оману не пере-

шкоджає і не ставить під сумнів їх одруження. Основним, “визначальним фактором при розумінні інституту статі є домінуюча культурна парадигма, що надає тому чи іншому акту, частині тіла чи формі одягу специфічного статевого значення” [7, с. 80].

Імовірно, існує майже безконечна кількість відхилень від загальноприйнятих стереотипів, і це наводить на думку, що “гендерні ролі у нашому суспільстві склалися швидше на основі культурних і соціальних особливостей, а не “природного стану речей” [3, с. 340]. Майєрс, визначаючи гендерну роль “як набір очікуваних взірців поведінки (норм) для чоловіків і жінок”, стверджує, що “формуюча сила культурних очікувань проявляється в наших уявленнях про те, як повинні вести себе чоловіки і жінки” [8, с. 259]. Справді, в усіх країнах дівчата проводять більше часу, допомагаючи родичам вдома й доглядаючи за маленькими дітьми, а хлопчикам частіше дозволяють бавитися без нагляду дорослих. Можна сказати, що “гендерна соціалізація дає дівчаткам “коріння”, а хлопцям – “крила” [8, с. 259]. Так власне формуються гендерні ролі для чоловіків і жінок.

Проте, багатоманіття гендерних ролей в різних культурах і в різні епохи свідчить на користь того, що гендерні ролі дійсно формуються культурою.

Інфікар Хассан з Пакистанського національного інституту психології так пояснює традиційний статус пакистанської жінки: “вона знає, що батьків не радує народження дівчинки, і вона не повинна скаржитися, що батьки не послали її до школи, оскільки передбачається, що працювати вона не піде. Її вчать бути терпеливою, самовідданою, слухняною... Якщо її шлюб буде не найщасливішим, провина буде покладена на неї. Якщо хтось з її дітей не досягне успіху в житті, вона виявиться головною причиною невдачі. А в тих рідкісних випадках, коли вона буде намагатися розлучитися чи отримає розлучення, її шанси на другий шлюб доволі примарні, оскільки пакистанська культура дуже сувора стосовно розлучених жінок” [8, с. 260–261].

Негативний вплив патріархальної системи гендерних ролей відбивається на трьох рівнях: індивідуальному, міжособовому, соціальному.

На індивідуальному рівні як серед жінок, так і серед чоловіків, виконання патріархальної гендерної ролі, що суперечить власному бажанню особистості, відбувається на її психофізичному стані. На рівні міжособистісних стосунків силування чоловіча роль сильного, скупого на емоції, що “ніколи не плаче” супермена призводить до того, що він часто не може знайти порозуміння з оточенням. На соціальному рівні сталі гендерні стереотипи заважають ефективному залученню жінок до сфери виробництва, науки, економічного й політичного керівництва державою.

Бути чоловіком або жінкою в суспільстві – означає не просто володіти тими чи іншими анатомічними особливостями; означає виконувати ті чи інші соціотатеві (гендерні) ролі. Саме це мала на увазі Сімона де Бовуар, коли сказала: “Жінкою не народжуються, жінкою стають”.

Але крім біологічного й соціального аспектів в аналізі проблеми статі можна виявити й третій, символічний, або власне культурний її аспект. Чоловіче й жі-

ночі на онтологічному та гносеологічному рівнях існують як елементи культурно-символічних рядів:

<i>Чоловіче</i>	– раціональне	– духовне	– божественне	– ... – культурне
<i>Жіноче</i>	– чуттєве	– тілесне	– гріховне	– ... – природне

У соціальному й культурно-символічному аспектах містяться неявні ціннісні орієнтації й установки, сформовані таким чином: усе, що визначається як “чоловіче” чи ототожнюється з ним, вважається позитивним, значимим і домінуючим, а те, що визначається як “жіноче”, – негативним, вторинним і субординованим. Це виявляється не тільки в тому, що власне чоловік і чоловічі предикати є домінуючими в суспільстві. Різні, не пов’язані зі статтю і феномени, і поняття (природа і культура, чуттєвість і раціональність, божественне і земне) через існуючий культурно-символічний ряд ототожнюються з “чоловічим” або “жіночим”. Таким чином, створюється ієрархія всередині вже цих – позастатевих пар-понять. При цьому явища й поняття набувають “статевого” (або, правильніше сказати, гендерного) забарвлення.

Конструювання категорії гендеру відкрило нові аналітичні можливості для дослідження суспільства й культури. Опозиція чоловічого й жіночого втрачає біологічні риси. Власне у науковий опис поняття “гендеру” було введено для розмежування понять біологічної статі (sex) та її культурних і соціальних імплікацій (gender). Термін “гендер” був покликаний заперечити біологічний детермінізм, який означував усі соціокультурні відмінності між статями лише за рахунок наявності біологічних статей у природі. Гендерно обумовлені моделі конструюються соціумом, приписуються соціальними інститутами й культурними установками, тобто вони “конструюються” суспільством. А те, що “суспільства спираються на відмінність між статями у царині репродукції, аби створити відмінності соціального порядку, не повинно призводити до думки, що причина цього полягає в біологічній відмінності” [9, с. 12].

Отже, якщо статеві особливості ставляться в залежність не від біологічних параметрів, а від соціально-культурних, то “стосунки між статями не треба розуміти як репрезентацію природного порядку, а треба розглядати як репрезентацію внутрішньокультурних систем і правил” [10, с. 25].

Деякі дослідники, як ось О. Іващенко, навіть гендер тлумачать саме як “соціальне очікування від представників кожної статі” [11, с. 79].

Різноманітність підходів до проблеми гендеру, а також наявність певної кризи в розробці теорії вже є свідченням ступеня її розвиненості й теоретичної глибини. Використання гендерного підходу в гуманітарному пізнанні надає широкі можливості для переосмислення культури. Проте необхідно усвідомлювати, що це не просто нова теорія, а теорія, прийняття якої передбачає зміну ціннісних орієнтирів і перегляд багатьох усталених уявлень.

1. Лавриненко Н. Гендерні (соціостатеві) ролі та нерівність // Слово і час. 1997. № 2. С. 72–78.
2. Гіденс Е. Соціологія. К., 1999.
3. Смелзер Н. Социология. М., 1998.
4. Вейнингер О. Пол и характер: Принципиальное исследование. М., 1999.
5. Мальцева К. Аналіз репертуару агресивної поведінки чоловіків та жінок // Філософ. думка. 1999. № 6. С. 31–42.
6. Shapiro J. Transsexualism: Reflection on the persistence of Gender and the Mutability of Sex // L. Epstein and K. Straub (eds.) Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity. London, New York: Routledge, 1999. P. 264–285.
7. Ушакин С. Поле пола: в центре и по краям // Вопр. философии. 1999. № 5. С. 71–85.
8. Майерс Д. Социальная психология. СПб., 1999.
9. Матье Н-К. Він-культура, вона-натура? // Незалежний культурологічний часопис "Ї". Гендерні студії. 2000. № 17. С. 4–21.
10. Чухим Н. Гендер та гендерні дослідження в ХХ ст. // Незалежний культурологічний часопис "Ї". Гендерні студії. 2000. № 17. С. 22–30.
11. Іващенко О. Гендерна наукова перспектива: від світогляду до політики // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. 1998. № 6. С. 65–83.

**COMPREHENSION OF FEMININE AND MASCULINE
IN MODERN CIVILIZATION
Ol'ha Papizh**

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

Biological, social and symbolic (cultural) aspects in sex problem analysis are considered in the paper. Nature and models of human sexual behaviour are revealed in the course of gender researches. A complicated nature of Sexuality and Sexual Differences, traditional differentiation bases of Sexual Roles, Gender Stereotypes, as well as the influence of culture and epoch on designing of gender differentiation are analysed.

Key words: modern civilization, gender, gender relations, gender roles and stereotypes.

*Стаття надійшла до редколегії 30. 01. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 130.22:78(477)(092) М.Лисенко“18/19”

ВІДОБРАЖЕННЯ ДУХОВНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ У КАНТАТІ
М. В. ЛИСЕНКА ‘РАДУЙСЯ НИВО НЕПОЛИТАЯ’
Оксана Пашук

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

У статті методом філософської герменевтики розкрито музичні символи величі та прославлення України у кантаті М. В. Лисенка „Радуйся, ниво неполитая!”, які відповідають основній ідеї тексту поезії Т. Г. Шевченка „Ісаія. Глава 35”. Проаналізовано ідейно-художній взаємозв’язок творчості обидвох митців як найбільш яскравих виразників духовності українського народу.

Ключові слова: дух пасіонарності, ідея міленарності, музично-риторична фігура; образи прославлення: *circulatio, anabasis, anaphora, exclamatio*; образи страждання: *suspiratio, la mento*.

Феномен духовності як якісної характеристики людської свідомості є прямим відображенням культурно-ціннісної орієнтації кожної історичної епохи людства. Одним із засобів відтворення духовних ідеалів суспільства є мистецтво. В процесі пізнання художніх цінностей, опосередкованих через образи літератури, музики, образотворчого мистецтва, у свідомості людини відбувається духовне збагачення і осмислення навколишнього світу засобом актуалізації художніх стереотипів. Розглядаючи цю проблему, не можна залишати осторонь питання відображення у мистецтві духовності народу, зокрема у царині музики. Зважаючи на недостатнє висвітлення даної проблеми в українській філософсько-музикознавчій літературі, ми зробили спробу витлумачити вираз духовності українського народу на прикладі аналізу славетного твору української музичної класики – кантати М. В. Лисенка „Радуйся, ниво неполитая!” на текст поезії Т. Г. Шевченка „Ісаія. Глава 35”.

Використання методу філософської герменевтики дає можливість прослідкувати безперервність процесу спадкоємності української духовної традиції через знаходження спільних джерел музичної символіки поміж кантатою Лисенка і творчістю славетного попередника Д. Бортнянського. Витлумачення змісту даної символіки як ідеального відповідника для розкриття провідної думки поезії Шевченка засвідчує про ідейно-художній взаємозв’язок твору Шевченка і музики Лисенка, що спонукає нас до висвітлення їх постатей як найбільш яскравих виразників духовності українського народу. У статті розкрито ідею величі і могутності українського народу, яка проймає розвиток духовності у XVIII і XIX століттях і виразниками якої є Бортнянський, Шевченко і Лисенко. Національно-патріотичне спрямування кантати „Радуйся, ниво неполитая” є у тісному зв’язку із особливостями історичної доби, у якій жили і творили Шевченко і Лисенко і яка істотно впливала на формування їх світогляду і на становлення їх як митців-пасіонарів.

В історії української філософії Шевченко і Лисенко виступають як Пророки і Генії, мистецтво яких мислиться у осерді народу, з яким у митців ідентифікується

ся Україна, українство і доля рідного краю. Подібні світоглядні уявлення відповідають духу та ідеям народності мистецтва і багато у чому наближають обох митців до типу пасіонарних особистостей. Характеристична домінанта феномену пасіонарності проявляється у прагненні індивіда утвердити силу і славу нації у віках з непоборним внутрішнім стремлінням, направленим на здійснення даної мети, яка є ілюзорною, однак видається пасіонарній особистості ціннішою за власне життя [3, с. 21]. Не випадково мислителі пасіонарного типу визначають і спрямовують розвиток своєї національної епохи, пробуджуючи громадсько-політичне життя, що відповідає життєвим позиціям Шевченка і Лисенка.

Рівно ж об'єднуючим чинником поміж творчістю двох митців є напрям національного романтизму, який становить основу і єство мистецького стилю Шевченка та Лисенка. Національний романтизм у їх творах є не тільки результатом впливу тогочасного західноєвропейського мистецтва, а представляє собою органічне зростання мистецьких тенденцій XIX століття з традиціями національної творчості. Прояв естетики романтизму у поезії Шевченка полягає у показі синтетичної єдності душі і духу людини-митця, яка наближається до образу Божого, за яким часто постає образ України. У Лисенка риси даного стилю виявляються у музично-інтонаційній опорі на український національний мелос з використанням народно-пісенних джерел.

Прагнення утвердити самобутність української національної культури у поетичному і музичному мистецтві становить творче кредо Шевченка і Лисенка. Служіння народові обох митців є об'єднуючим фактором їх творчості і дає підстави зрозуміти спонукання Лисенка до написання композицій на тексти „Музики до Кобзаря” протягом усього мистецького шляху. Композитор зумів побачити у поетичній спадщині Шевченка його ставлення до релігії, вічних християнських істин і сюжетів Біблії, що видається особливо істотним у інтерпретації змісту кантати „Радуйся, ниво неполитая!”, яка є вершинним твором у циклі „Музика до Кобзаря” М. В. Лисенка. Світоглядні уявлення композитора і його переконання в душі пасіонарності як митця-патріота, що особисті творчі поривання підпорядковує вищій ідеї служіння нації, формуються під впливом провідного вогнища прогресивної думки на Україні другої половини XIX століття — ядра „Кирило-Мефодієвського братства”, створеного у Київському університеті. Серед демократично настроєних студентів, до яких відносився Лисенко, панував дух нескореності і незламності у стремлінні розвивати українську культуру. Репрезентація національних духовних цінностей, вирішення національних питань і продовження цілей, сформованих Шевченком, ще у студентські роки викликали у Лисенка зацікавлення його поезією. Від 1862 року молодий музикант щорічно бере активну участь в організації вечорів та концертів, присвячених пам'яті Кобзаря. Шевченкова муза надихала композитора продовжувати національно-патріотичні ідеї серед молодого покоління митців-патріотів, а духовний клімат середовища визначав спрямованість композиторської та культурно-просвітницької діяльності Лисенка, що сприяла пошукам власного музичного слова як виразника національної ідеї. Спільним поміж поезією Шевченка і „Музикою до Кобзаря” Лисенка є патріотичний напрямок їх творчості, визначений засадами Кирило-Мефодіївського братства, до якого обидва митці входили у різний історичний час. Перебудова суспільства на засадах християнського вчення про справедливість, свободу, рівність

і братерство, здійснена шляхом об'єднання усіх слов'ян у душі їх свободи та розвиток українського патріотизму з утвердженням національної мови і культури [4, с. 1071] становили суть реформ Кирило-Мефодіївського братства, які обумовили виникнення ідеї міленарності у творах Шевченка і Лисенка.

Концепція міленарності, розроблена Норманом Коном, заснована на обґрунтуванні наявності особливого типу порятунку, що приносить звільнення людству і віра у який необхідна для кожного національного релігійного руху. Риси міленарного мислення із образами надреальної помочі, яка повинна бути земною, оскільки реалізується на цій землі, а не в надземному раї, тотальною, оскільки перетворює життя на землі, і здійснена надприродними силами [8, с. 38], узагальнено визначають зміст пізнього періоду творчості Шевченка, який представлений переспівами псалмів Давида. У цих біблійних парафразах Шевченкове бачення світу України є позачасовим, у якому символічним кодом зосереджена людська пам'ять про минуле і надії на майбутнє. Розкриття майбуття у творах Шевченка дає змогу читачеві пізнати світову правду про „золотий вік” [7, с. 305], який був і ще повернеться. Глибоке відчуття Шевченком історичної долі українського народу впроваджене у романтичне уявлення про апофеоз своєї рідної християнської релігії народу, що відповідає концепції міленарності.

У першому біблійному парафразі „Ісаїя. Глава 35” Україна представлена Шевченком як світ, сповнений дисгармонії, суперечностей та конфліктів, що зумовлюють неможливість існування людини в сучасному стані. Тут Шевченко виступає в ролі поета-пророка, що перебирає на себе функцію посередника між народом, за яким стоїть мати-Україна, і божеством, голос якого зливається з Христом, архетипом спасителя і божим агнем, що спокутус всі гріхи людства. Пророцтво як форма передачі вищої істини в земне лоно утверджує основну ідею вірша: „Україна – Боже благословення – земля обітованна”, згідно з якою грядуща утопія повинна бути встановлена самим Богом. Вірш завершується рятівною вірою в майбутній „золотий вік” з уславленням спасенної України в образі давно омріяної землі обітованої. У фінальних рядках „Оживуть степи, озера...” та “І пустиню опанують веселії села” увиразнюються моменти відродження із зображенням нової, нескореної України та щасливим майбуттям нації. Ототоження долі поета з Україною відбувається унаслідок того факту, що рідна земля для нього виступає як екзистенційний стан буття [1, с. 164-165], у якому особиста доля мистця і доля народу стають відзеркаленням один одного. Така позиція Шевченка пов'язана не з трагічними життєвими обставинами, а з свідомим прийняттям на себе долі рідного народу, в результаті якого поет стає репрезентантом народних духовних цінностей. Шевченко став великим Поетом-Генієм, оскільки духовні колізії свого часу представив як драму життя. Йдучи за Біблією, яка завдяки Слову наводить міст поміж Богом і людством, Шевченко на сторожу опису людської правди і сподівань становить власне поетичне Слово. В душі Божого провидіння поет стає Пророком, а його слово набирає пророчих рис.

Виявом національного патріотизму у кантаті Лисенка „Радуйся, ниво неполитая!” є використання українських інтоном та мелодики народних пісень, які допомагали композиторові плекати свою національну ідентичність. Жанрово-інтонаційні джерела кантати беруть початок від давніх українських барокових традицій вокально-хорової музики – партесного хорового концерту і канту.

Зв'язковою ланкою тут виявився вибір Лисенком релігійного літературного першоджерела – вірша „Ісаія. Глава 35”. Біблійний прообраз, покладений в основу поетичного твору, спонукав композитора звернутись до національної духовної музики для глибшого музичного вирішення провідної ідеї поезії Шевченка. Лисенко проводить стильові алюзії до творчості великого попередника Дмитра Бортнянського, які торкаються використання спільних для обох композиторів інтонацій, які за змістом виражають образи прославлення у християнській музичній символіці. Д. Бортнянський писав хорові концерти на релігійні тексти і стильові паралелі поміж творчістю двох велетнів української композиторської школи свідчать про безперервний процес розвитку української духовної традиції протягом XVIII і XIX століть. Свосвідна стилізація барокових жанрів хорової музики викликана потребою Лисенка передати вічний незламний образ духовної України, актуальний для будь-якої епохи української історії. Лисенко, як і Бортнянський, звертається до західноєвропейської барокової музичної риторики першої половини XVIII століття, використовуючи прославлені символи-інтонації для показу радісних та величальних образів. У кантаті „Радуйся, ниво неполитая!” вони адаптовані крізь призму українського національного мелосу і збагачені духовними надбаннями романтичної музики XIX століття. Розвиток інтонаційності у творі Лисенка зосереджено на окремому ключовому слові або ж фразі із тексту „Ісаїї”, котрі стають смисловою основою кожного розділу кантати і визначають образно-емоційне та змістове його спрямування.

Індивідуальна інтерпретація тексту вірша Лисенком приводить до його розподілу на п'ять нерівномірних частин, які відповідають п'яти частинам кантати. Розвиток провідної музичної думки у першій частині зорієнтовано на розкриття ідейного смислу та поетичної сутності початкових рядків:

„Радуйся, ниво неполитая! / Радуйся, земле, не повитая
Квітчастим злаком! Розпустиь, / Рожевим крином процвіти!”

Найповніше зосередження музичного змісту на інтерпретації слова “радуїся” розподілене на інтонаціях, які викликають аналогії до українських церковних дохристиянських коляд, що теж починаються словом “радуїся”, як, наприклад, старовинна коляда „Ой, радуїся, земле, Син Божий народився!” Інтонаційні алюзії поміж початком кантати і українськими календарно-обрядовими піснями вказують на утвердження національної самобутності у музиці Лисенка. Однак джерела даного інтонаційного звороту сягають глибшого коріння – традицій барокової музичної риторики. Особливий тип мелодики із рисунком теми, в основу якого покладена інтонаційна фігура *sigulatio* [5, с. 28] з колоподібним рухом мелодії, за традиціями барокової риторики є засобом втілення прославлених образів, наповнених радісними почуттями. Маса хорового звучання у кантаті на повторенні слова „радуїся” підкреслює піднесений настрій із святковим, величальним характером музики і творить образ всенародного проголошення слави, що є вираженням твердості, непохитної віри у прийдешній „золотий вік”.

Одночасно із повторенням слова „радуїся” Лисенко вживає імітацію сигналу труби – “золотий хід” валторни. Джерелом даного інтонаційного звороту є жанр кантів-віватів, які з XVII – першої половини XVIII століття застосовувались композиторами для змалювання у музиці сфери урочистих образів. Сміслові пов'язання сигналу труби із прославним настроєм музики у творчості Бортнянсь-

кого – Лисенка відповідає традиційним функціям цього інструменту як знаку радісного оповіщення. Д. Бортнянський у хоровому концерті № 9 використовує трубний глас, що супроводжує фігуру *circulatio* як провідний інтонаційний символ для уславлення божественної присутності на словах “возрадуємся” і “возвеселімся”. Спільним у обох композиторів є застосування трубного гласу для утвердження віри у прийдешній „золотий вік”, яка несе із собою образи величі, духовної сили і героїки українського народу. Однак часова відстань поміж життям і творчістю обох композиторів накладає відбиток на певні відмінності у інтерпретації музичної символіки образу радості. У іншому хоровому концерті Д. Бортнянського – № 23, – трубний глас із „золотим ходом валторни” використано як символ “Божого Гласу” для показу живої присутності Бога і розмови з ним. Спільні риси виявляються поміж Бортнянським і Шевченком, у яких всевишній не всевладний господар, відносно якого всі люди – раби Господні, навпаки – люди повинні бути вільними. У поезії Шевченка як рівний з рівним спілкується з Богом Перебендя, серце якого „по волі з Богом розмовля!” [1, с. 170]. А якщо взяти до уваги той факт, що ранні твори Шевченко підписував як Перебендя, то в образі старого співця з однойменної поеми, з яким ототожнюється постать Шевченка, відлунює романтичне уявлення про пророчу місію поета, „глас” якого є „глас Божий”. На основі романтичної естетики Лисенко узгоджує музичну інтерпретацію даних рядків із поглядами Шевченка. У кантаті Лисенка “золотий хід” валторни звучить на словах “розпустисть”, “процвіти” і через барвисті музичні образи-картини символізує романтичне захоплення українською природою, яка надихає митця прославляти Україну у віках.

Друга частина кантати, що написана у формі квартету, розпочинається словами: *“І процвітеш, позеленієш, / Мов Іорданови святіє / Луги зелені, береги!”*, завершуючись рядками: *„І люде темнії, незрячі, / Дива господнії побачать.”*

У ній змальовано образ квітучої землі, що викликав у композитора з однієї сторони паралелі із веснянками – мелодіями українського календарно-обрядового циклу, з іншого боку музика цієї частини пов’язана із романтичною “пейзажною” лірикою. Тут панує настрій, що вражає своїм внутрішнім спокоєм, гармонією, а плавна наспівна мелодія розгортається немов на одному подиху. Лисенко втілює у даних рядках світогляд Шевченка як „антропоцентриста” [7, с. 303]. Суть його полягає у зведенні людини у центр буття та усього світу природи, яка постає підпорядкованою людині, її резонатором або дзеркалом, прислуховуючись і вдивляючись у які людина чує і бачить саму себе. Природа відгукується на все, що діється у серці людини, відбиває її внутрішнє життя в наглядних образах та символах. Однак, як саме природа відгукується на життя людського серця, говорить з людиною, озивається до неї, підслуховує її, сумує, хвалить Бога, плаче, сміється, – усе це залежить від того, що переживає людина, яка завжди залишається в центрі образу, історії, житті історичної події.

Третя частина, яка написана для соло сопрано у супроводі жіночого хору, покладена на слова наступних рядків вірша:

*“І спочинуть невольничі / утомлені руки,
І коліна одпочинуть, / кайданами куті!..”*

У музичній мові цієї частини використані щирі і пристрастні нисхідні “зітхаючі” інтонації, які за своєю структурою є близькими до українських ліричних і

тужливих пісень. У кульмінаційних моментах благальні мотиви навіть нагадують “схлипуючі” інтонації плачів-голосінь, через які композитор проводить аналогі до покайних біблійних образів. Однак джерела даних мотивів теж сягають барокових традицій і пов’язані із риторичними інтонаціями-фігурами *suspuration* та *la pento*, які через засоби музичної виразності змальовують людські зітхання і плач. [5, с. 30-31]. Даний інтонаційний зворот у кантаті є символом віри у надреальну поміч та спасіння, який утверджується у тексті Шевченка-Лисенка. Риторичні фігури зітхання і плачу пережили своє відродження у епоху романтизму, де набули нової виразності у показі афекту скорботи і змалюванні почуттів „стогнучої душі”. Звернення до даної музичної фігури у Лисенка інспіровано його мистецькими орієнтирами як представника європейського і національного романтизму. У подальшому розвитку цієї частини молитовно-споглядальна сфера образів вносить відчуття просвітлення і внутрішнього заспокоєння, услід за якими ідуть образи визволення і тріумфу. Інтонаційна фігура *anabasis* з графічно-зображальним висхідним рухом мелодії, що у музичній риторичній зображає образи сходження, використана Лисенком на переможних словах:

„Се бог судить, визволяє / Довготерпеливих
Вас, убогих. І воздає / Злодіям за злая!”

У цих поетичних рядках Бог постає як захисник гноблених і виразник їх надій та сподівань. У музиці Лисенка мелодичний рух угору сприяє настрою духовної величі людини, яка через свої молитви наближається до Бога. Не випадково і Бортнянський фігуру *anabasis* пов’язує з символічним емоційно-духовним підйомом у хоровому концерті № 16 на словах “вознесу Тя” або ж проголошенням слави у хоровому концерті № 23 на словах “Положу его висока”.

Поступове наростання драматизму, який приходить на зміну ліричного настрою, простежується з другої частини і досягає кульмінаційної точки у четвертій частині — теноровому соло. Драматичне згущення героїко-епічного характеру, властиве першій половині соло тенора, поступово прояснюється, і під кінець частини автор наснажує музику просвітленими емоціями, характерними для початку кантати. Риторична фігура заклик *exclamatō* [5, с. 75] з висхідним рухом мелодії з часів барокової музики використовувалась у моментах сильних емоційних спалахів. У Лисенка основний акцент *exclamatō* звучить як радісний заклик, який припадає на поетичні рядки:

“Тоді, як, Господи, святая / на землю правда прилетить
Хоч на годиночку спочить, / Незрячі прозрять, а кривие,
Мов сарна, з гаю помайнуть.”

Мелодія широкого розмаху трактована, наче голос пророка солістом-тенором, вона нагадує драматичну інтонацію оратора, що провіщає цілому народу його майбутній праведний шлях. Подібна семантика даної інтонації зустрічається і у Бортнянського у хоровому концерті № 34 на словах “Да воскреснет Бог” та у концерті № 3 на словах “Господи, Господи, силою твоєю”.

У наступних рядках: „*Нічим отверзуться уста; / Прорветься слово, як вода, / Дебрь-пустиня неполита, / Зцілющою водою вмита, Прокинеться*”, повторюючи найвагомішу фразу „*І дебрь-пустиня неполита, ... прокинеться...*”, композитор застосовує драматургічний прийом, притаманний жанру опери. Проспівування співаком цих найбільш значимих слів без супроводу є своєрідним

театралізованим способом ствердити провідну думку про прийдешній міленіум, проголошуючи його, як незаперечну істину. І тільки згодом оркестр підхоплює фрази, які перед тим були проспівані солістом а саррелла.

Ідейно і структурно завершуючи цикл, фінальна п'ята частина перекидає арку до першої частини, являючи собою, як і початок кантати, хоровий номер. Вона відповідає змісту пророчої поезії Шевченка, яка відтворює картину щасливого майбуття із буянням життя на рідній Україні. На завершальному етапі розвитку поезії і музики, коли звучить найвища емоційно-патріотична нота, особливий катартичний акцент зосереджений на словах: „*Оживуть степи, озера, / І не верстової, А вольнії, широкії, Скрізь шляхи святії / Простеляться*”, які промовляються хором як заклик із особливим патетичним піднесенням. Музично-інтонаційний мотив, використаний у фінальних рядках, за своїм походженням сягає риторичної фігури апарґога, розвиток якої базується на імітації музичної теми у різних голосах заради її особливого виділення [5, с. 75]. У Лисенка дана фігура використана на словах “оживуть”, що не є механічним прийомом повторення, а підкреслює значимість і сенс даного слова. Інтонаційний зв'язок основної теми фіналу з наспівом веснянки “А вже весна, а вже красна”, що звучить, як гімн весні, а також з енергійними і жвавими мелодіями козацьких пісень в останній раз засвідчує переплетіння барокової традиції із українськими фольклорними інтонаціями у кантаті Лисенка. Переможні мотиви-інтонації у музиці на текст заключної фрази „І пустиню опанують веселії села” щасливо розв'язують драму, попередньо сповнену страждань, і приносять з собою катартичне очищення, перенесене далеко у майбутнє, до наступних поколінь.

Розробка української філософської культури ХІХ століття на основі образу України у поетичному доробкові Шевченка гідно завершує внесок, зроблений кирило-мефодієвцями у розвиток національної самосвідомості. Із закликом вирішувати вічні проблеми, які покладено в основу національного буття, Шевченко своїм полум'яним словом поета в сучасному вигляді відтворив те, що було проголошено у Статуті братства. Акумулюючи національний дух і передаючи його поколінню не тільки живих, але і ненароджених, Шевченко і Лисенко заклали міцні підвалини українського національного відродження. Віра у силу і нескорений живий дух української нації дали змогу митцям зрозуміти давні часи і події рідного краю, висвітлити уявлення про світову правду і про „золотий вік” України, який був і повинен повернутись. Іконічне зображення України як сакрального ідеалу, що перенесено у позачасовий вимір, відтворює ідею внутрішнього перетворення України, яка є притаманною для української духовної традиції. Її продовжують Шевченко і Лисенко, змальовуючи преображення нації мовою поетичних символів і музичних знаків, які ми намагались витлумачити у даній роботі. Зародки шляху майбутнього розвитку нації існують у минулому України. Шлях цей прокладається через звільнення України і її прославлення у віках, які мисляться поетові та композитору святою справою на землі, реалізованою людьми з волі Божої.

1. Горський В. Історія української філософії. К., 2001.
2. Грабович Г. Шевченко як міфотворець. Семантика символів у творчості поета. К., 1998.
3. Гумилев Л. География этноса в исторический период. Ленинград, 1990.
4. Енциклопедія українознавства. Л., 1994.
5. Захарова О. Риторика и западноевропейская музыка XVII – перв. пол. XVIII веков. М., 1983.
6. Лысенко Остап. Микола Лысенко. Воспоминания сына. М., 1960.
7. Огородник І., Огородник В. Історія філософської думки в Україні. К., 1999.
8. Cohn Norman. Medieval Millenarism. New York, 1961.

**REFLECTION OF UKRAINIAN PEOPLE'S SPIRITUALITY IN
M. LYSENKO'S CANTATA "BE HAPPY, THE FIELD NOT WATERED!"
Oksana Pashuk**

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

The musical symbols of Ukraine's greatness and glory in M. Lysenko's cantata "Be happy, the field not watered!" are revealed in the article by methods of philosophical hermeneutics. These symbols correspond to the basic idea of the T. Shevchenko's poetry "Isaya. Chapter 35". The conceptual and artistic correlation between two authors as the most prominent representatives of Ukrainian people's spirit is analysed.

Key words: spirituality, music-rhetoric figures: circulatio, anabasis, anaphora, exclamatio, suspiratio, la mento.

*Стаття надійшла до редколегії 10. 09. 2003
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 1 (091) (171)

КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ ТА ІСТОРІЇ У ТВОРАХ КАРЛА ЯСПЕРСА Наталія Полева

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

Розглянуто позицію Карла Ясперса щодо розуміння людини та історії, людини в історії. Розкрито існування людини в конкретній історичній ситуації, що впливає на її формування. Аналізується сучасна ситуація, що вимагає переосмислення пріоритетів та цінностей епохи раціоналізму, яка утверджує в суспільстві панування техніки, постулює споживацьке ставлення людей один до одного, витісняє духовний вимір на периферію і перетворює життя людини на механізм. Аналізується також становище людини в глобалізованому, позначеному кризою світі.

Ключові слова: людина, історія, духовна ситуація, турбота.

“Людина займає особливе місце у Всесвіті. Вона не є лише акцидентальною частинкою буття, лише “однією з...”. Як особа вона не може перебувати на периферії дійсності, її місце – у центрі Всесвіту. Адже людина є тим буттям, “в якому іноді зосереджуються і підіймаються у височину всі сили скінченого світу” (М. Шелер)... Але з іншого боку, бути людиною – це не лише привілей, це, передусім, відповідальність” [1, с. 11]. Відповідальність не лише перед кимсь, а й перед собою, відповідальність як за все нею створене, так і за його наслідки, відповідальність за все, що вона впише в сторінки історії. За висловом М. Гайдегера, людина є “пастирем буття”. Яким воно стане, залежатиме від того, наскільки і в якому напрямку, вона прикладеться до його облаштування, від усвідомлення того, чим володіємо.

Питання про природу людини все ще залишається центральним та актуальним. Ким є людина в непередбаченому й неконтрольованому ході історичного процесу, яке її покликання та призначення? На ці запитання є чимало відповідей, чимало написано трактатів, проте більшість з них потребують перегляду.

Людина та історія. Саме цей аспект існування людини цікавитиме нас. Спробуємо в такому ракурсі підійти до розуміння всієї складності природи людської особистості. Адже історія є однією з найважливіших та невід’ємних сфер життя та діяльності людини. Вона цілком вміщена в систему координат історії, усе її життя переплетене й обумовлене ходом історичних подій. Зрештою, вся історія постає як ключ до відкриття таємниці особи. “Щоб зрозуміти історію, – зазначає Гайденко П., – необхідно зрозуміти, що таке людина; з іншого ж боку, людське існування розкривається через час, через історичність” [2, с. 10]. Саме погляд на людину в історичному аспекті цікавитиме нас, погляд крізь призму філософської концепції історії німецького мислителя Карла Ясперса.

У вступній статті “Людина та історія в екзистенційній філософії К. Ясперса” до творів німецького філософа вже згадувана нами дослідниця Гайденко П.

вказує на головну тему Ясперівської філософії, на тему “людини та історії, як первинного виміру людського буття”. Аналіз людської екзистенції К. Ясперс тісно пов’язує з поняттям ситуації, з тими подіями, які формують унікальність людини. Мета його досліджень – погляд на людину крізь призму історичності, у якій людина формується, на екзистенцію та історію як першопочатковий вимір людського буття та ідею збереження самої людини в історії, що останнім часом усе більше тривожить людство.

Ключовим при аналізі людської екзистенції є поняття “ситуації”. Щоб зрозуміти людину, треба насамперед зрозуміти історію. Адже людське існування неможливе поза контекстом історії чи конкретної історичної ситуації, в якій перебуває людина. Саме вона дає можливість зрозуміти особу, яка поміщена в її вимір та формується нею. (Як, зрештою, всі ми є дітьми свого часу.)

Ясперс вважає, що тільки історія людства загалом може надати масштаб для усвідомлення того, що відбувається з людиною сьогодні. Розглядаючи історію, Ясперс прагне побачити в усьому внутрішнє значення того, що відбувається.

Підґрунтям існування, невід’ємним чинником і невід’ємною умовою процесу самовияву людини у К. Ясперса виступає духовність. Саме певний прорив духовного, деяке “духовне бродіння” поклало початок появі людини такого типу, яка збереглася дотепер з усіма її ознаками розумної, високорозвиненої істоти.

Історично цей період німецький мислитель відносить до “того духовного процесу, який мав місце між 800 і 200 роками до нашої ери, і називає цей процес віссю світової історії, або “осьовим часом.” Саме в цей за К. Ясперсом час “відбувається найрізкіший поворот в історії людства”.

Отже, духовний процес впливає на формування людини, а в кінцевому результаті – й історії. Перед “осьовим часом”, (у період так званої “доісторії”), духовний стан людей залишався незмінним. У ньому, не зважаючи на катастрофи, усе повторювалось у незмінному й дуже повільному русі, який не усвідомлювався і тому не пізнавався. Історія ж, за К. Ясперсом, виникає лиш там, де є усвідомлення людиною історії, осмислення власних коренів і подій, які відбуваються. Сам автор зазначає: “У період “осьового часу” вперше усвідомлюється цей духовний рух і людське існування в якості історії стає предметом розмірковувань” [3, с. 35]. Людина в ситуації “осьового часу” вперше усвідомлює буття в цілому, саму себе і свої межі, – “свідомість усвідомлює свідомість, мислення робить своїм предметом мислення”. Саме в цей час відбувається, за Ясперсом, відкриття того, що пізніше буде називатися розумом та особистістю.

Слід зазначити, що К. Ясперс не розглядає лоно “осьового часу” як пам’ятник минулому, а саме як резервуар живої духовності, необхідної для сучасного світу, він утверджує вплив минулого для наших днів і всесвітню тенденцію, закладену в “осьовому часі”.

На перше місце філософ ставить духовну сферу. Які б не були соціально-економічні кореляти “осьового часу”, його духовне багатство відноситься до того виміру людського буття, який є ядром історії. Там, де здійснюється завоювання й відкриття духу, людина проявляє свою справжню природу, яка піднімає її над тва-

ринним рівнем існування. Адже тому, що несе в собі духовні рухи, у природі немає аналогій. Але те, що спричинило відкриття цієї справжньої людської сутності, залишається для нас прихованим. К. Ясперс у праці “Витоки історії та її ціль” зауважує: “Перед історичною свідомістю постійно стоїть проблема фундаментальних засад людини, що існувала в доісторичну епоху, проблема її універсальної сутності. В природі людини глибоко закладені дійові сили часу її формування. Доісторія – це час, коли відбулося становлення людської природи. Якби ми могли проникнути в доісторію, нашому розумінню відкрилося б субстанційне підґрунтя людської природи, оскільки ми побачили б її становлення, умови та ситуації, які створили людину такою, якою вона є” [3, с. 57]. Проте, нам відомий тільки період історії, тому лише аналіз цього періоду може пролити світло на питання людської природи. Знати, ким є людина, є для нас єдино суттєвим, адже “людина, – за висловом Протагора, – є мірою всіх речей”. Про все інше можна говорити лише у співвіднесенні з нею.

Розуміння людини у філософії К. Ясперса є розумінням цілої екзистенційної філософії, риси якої окреслив ще Блез Паскаль, для якого людина є серединою між нічим і всім. Німецький мислитель говорить про людину так: “Основне явище людського буття полягає в тому, що людина в її мізерності – це ніщо в кутку безмежного всесвіту, але в своїх вузьких рамках все-таки торкається всього того, що є понад буттям світу... В ієрархії істот людина, в якості чуттєвої істоти, вища із тварин, в якості духовної – нижча від ангелів, і перед обома у неї є перевага, оскільки вона має те, чого позбавлені і ті, і інші, і чим вона володіє, як безпосереднє творіння Бога” [4, с. 443]. Крім такого подвійного бачення природи людини, характерного майже для всієї екзистенційної традиції, К. Ясперс розглядає особу, загублену у Всесвіті. З одного боку – у її величі, з іншого – у її складності і її можливостях, в загадковості того, що шанси й завдання людини виростають саме з її нестійкості. Даний образ людини автор проводить крізь усю історію західного світу, починаючи з давньогрецьких філософів, старозавітніх пророків, епохи Відродження – і до Паскаля. Філософ розглядає два погляди на проблему людини в історії: людина або як предмет дослідження, або як свобода.

Під час розмірковувань над тим, ким є людина, Ясперс ні на крок не відходить від своєї позиції історичності в даному питанні. Спираючись на дослідження Портмана, філософ підкреслює, що “людина в своїй тілесності не стає справжньою людиною без факторів, що стосуються її історичного передання” [4, с. 447]. Але також не впадає в крайнощі, стверджуючи, що людина стає зрозумілою в своїх біологічних властивостях лиш у поєднанні з тим, що дано їй традицією, а не спадкоємством. Тим самим він підтверджує непізнаваність і неповторність людської природи в її тілесному вимірі. Німецький мислитель виділяє людину як безпосередню основу всіх речей, яка ні від чого не залежить, бо є свободою; навіть знання про людину певним чином обмежує її. “Кожне знання про людину, будучи абсолютизованим в надумане знання про людину в цілому, веде до зникнення її свободи, – зазначає Ясперс, маючи на увазі такі теорії як психоаналіз, марксизм, расову теорію, – вони заслоняють саму людину” [4, с. 449]. Досліджуючи людину,

Ясперс підкреслює, що чим більшу ясність набирає дослідження, тим більше ми усвідомлюємо, що воно ніколи не зможе перетворити людину в цілому в предмет дослідження. Людина завжди більша від того, що вона про себе знає. Ніколи не можна зробити висновок і повністю зрозуміти ані людину взагалі, ані окрему людину. “Абсолютизація, – говорить Ясперс, – веде до викривлення образу людини. Оскільки досліджуючи себе, ми вже не бачимо свободи, а усвідомлюємо людське буття, лиш виходячи із свободи” [4, с. 449].

Як бачимо, філософ виділяє основний фактор, через який стає можливим погляд на людину, – її свобода. “Світ безмежний. Однак людина знаходить в собі те, чого вона не знаходить ніде у світі – дещо непізнане, те, чого не можна довести, завжди непередметне, щось, що втікає від будь-якої дослідницької науки: свободу і те, що з нею пов’язане. Тут я набуваю досвіду не за допомогою знання про щось, а за допомогою дії. Тут шлях веде через світ і нас самих до трансценденції” [4, с. 449].

На думку Ясперса, найфундаментальнішою ознакою, яка характеризує людину як таку, є її дух і лише завдяки йому людина здатна до трансценденції. “Адже людина – це не просто істота, якою керують інстинкти, не просто комора глузду, – стверджує німецький філософ, – але й така істота, яка, звеличуючи себе, немовби оминає власні межі. Її сутність не вичерпується тим, що є предметом фізіологічного, психологічного або ж соціологічного дослідження. Вона співпричетна до всеосяжності, і тільки це дає їй можливість бути собою” [3, с. 227]. Співпричетність до трансценденції дає можливість людині бути тим, чим вона є. Людина формує себе, своє “я”, як частинка безпосередності, всеосяжності, історичності тощо. “Як дух я переповнений ідеями, за допомогою яких я зустрічаю ідею, що йде мені назустріч. Як екзистенція я існую, усвідомлюючи, що подарований собі трансценденцією” [4, с. 428].

Трансценденція притаманна лише людині, яка усвідомлює себе в такій якості, лише їй одній відкривається буття, бо лише вона одна прагне зрозуміти буття і через нього – себе. “...Людина все ж неустанно прагне до буття, – зазначає мислитель, – бо вона не може зрозуміти себе у світі, просто як результат світового процесу. Тому людина переступає межі свого наявного буття і світу, досягаючи їх основ, прагнучи туди, де вона стає впевненою в своїх витках, беручи участь у творінні” [4, с. 455].

Окрім духовності, як невід’ємного чинника та необхідної умови процесу самореалізації індивіда, К. Ясперс у своїй філософії значний наголос робить на екзистенційності та ситуаційному моменті буття особистості.

“Я – те, що є час. Моє місце ніби визначене координатами; те, що я існую – функція цього місця, буття – ціле, я – його наслідок, модифікація, або член. Моя сутність – історична епоха, як і соціологічний стан в цілому” [5, с. 303].

Людина дізнається про світ і про себе у взаємодії з оточенням. Певна ситуація, у якій вона перебуває, визначає її ідентифікацію. І не лише загальними зовнішніми рисами, але здатна сказати їй про глибини її ества.

К. Ясперс осмислює і робить детальний огляд духовної ситуації часу, щоб знайти відповідь на запитання, які ставить перед людиною сучасність.

Мислитель зазначає: “Саме осягнення ситуації вже змінює ситуацію. Побачити ситуацію означає панувати над нею. Якщо я шукаю духовну ситуацію часу, це означає, що я хочу бути людиною доти, доки я ще протистою людському буттю, я розмірковую про його майбутнє і його здійснення, але як тільки я сам стаю ним, я намагаюсь мислимо реалізувати його посередництвом вияснення фактично схопленої ситуації в моєму бутті” [5, с. 301].

Замислюючись над духовною ситуацією часу, філософ описує те, як в даній ситуації розуміється людське буття, намагаючись таким чином визначити причини та сутність дегуманізації сучасного суспільства.

Німецький мислитель констатує, що, починаючи з XVIII століття в мисленні епохи відбувається певний зсув. У період утвердження раціоналізму створюються засновки, завдяки яким стала дійсністю думка, що за допомогою людського розуму можна не приймати існування людини таким, яким воно склалось, а “планомірно змінювати його, перетворюючи в таке, яким воно дійсно повинно бути” [5, с. 291]. Тим переломним періодом, коли людина, керуючись принципами розуму, намагалася сама визначити свою долю, Ясперс називає період французької революції, період доби Просвітництва. У цей час панує усвідомлення епохального знамення часу, зроджуються нові ідеали, утверджуються міць та гегемонія розуму, який здатен раціонально влаштувати навколишній світ і вирішувати всі існуючі негаразди. Але вже через століття вірі в прекрасне майбутнє протистоїть жах перед безоднею проблем, що розкривається в перспективі. Філософ стверджує, що з часом виникає невідома раніше турбота про майбутнє людини – турбота про збереження самої природи людини. “Мова йде про те, що людина може загубити себе, людство непомітно для самого себе, чи в результаті страшних катастроф – може вступити в стадію нівелювання і механізації, в життя, де немає свободи і звершень, в царство чорної злоби, яка не знає гуманності” [3, с. 160]. Ясперс бачить сучасну йому людину, переповнену надією і страхом: “В наш час людей ніби охоплює невідомий раніше страх. Він багатозначний і неоднорідний. Це не лише поверховий і такий, що швидко забувається страх, і не лише страх глибокий, прихований чи явний, – він знаходиться на вітальному чи екзистенційному рівні і ніби включає в себе всі види страху” [3, с. 163].

Але в такому людському страху перед Ясперсом відкривається й перспектива. “Страх слід прийняти. Він – основа надії” [3, с. 164]. Такий екзистенційний страх притаманний Ясперівському сьогоденню, у якому, на його думку, “внаслідок машинізації та механізації ” людина “перетворюється на різновид сировини, що сама підлягає цілеспрямованій обробці” [3, с. 138]. Намагаючись контролювати хід подій, утверджувати й творити, людина стає рабом того, що нею створене, унаслідок чого зникають уся її велич та міць, уся сукупність цінностей, які ідентифікували її як раціональну та вільну істоту. Таке бачення людського існування виникає внаслідок “демонічного характеру техніки”, яка захопила всі сфери людського існування, і в результаті такого процесу демонізації починають зникати

складені століттями традиції та цінності, окрема ж особистість розчиняється в масі, перетворюється на “дрібну піщинку”, залишається відірваною від свого коріння і, врешті, “втрачає відчуття життєвості”. Особисте життя втрачає глибину та зміст і перетворюється у заведений механізм, навіть “дозвілля та розваги перетворюються на деякі різновиди праці...”. “Людина опинилася під пануванням техніки і, навіть, не помітила, як це сталося”, – констатує філософ [3, с. 139]. Такі зміни К. Ясперс пов’язує з сучасним історичним розвитком науки. “Бачення людиною постійного руху і розвитку науки, – за словами Д. Єсипенка, – виливається в бачення безумовного поступу” [6, с. 87]. Але зрештою виявляється, що наука не може проникнути у вічну, глибинну структуру існування, і для особи дане бачення “обертається на сумніви та відчуття нонсенсу”.

Сучасна техніка, на думку К. Ясперса, втягнула всі сфери існування та діяльності людини у сферу масового виробництва, людські стосунки все більше позначаються споживацьким характером. Споживати все більше і більше – ось про що нагадує все навколо. Сьогодні наша планета нагадує велетенську фабрику, що прагне задовольнити всі ненаситні потреби людства. Процеси глобалізації невідворотні, світ поступово замкнувся, перетворився в єдине ціле, інформаційна хвиля завершила ці процеси. Таке суспільство неминуче стає масовим, де втрачається цінність окремої особи, її свободи, а з нею і відповідальності. Негативний вплив раціоналізації та технізації життя змінює соціальні умови, спричиняє розпад традиційних цінностей, веде до втрати будь-яких орієнтирів і штовхає людину в “тета нігілізму”. Людство заперечує й відкидає все набуте досі, а тим самим позбавляє себе коренів, прямуючи до втрати того, що забезпечувало його існування та розвиток. Як ніколи в історії, людство опинилося перед безвихіддю. Адже жоден із запропонованих напрямків подальшого співіснування людей на землі не приніс очікуваних результатів, не вирішив нагальних проблем та потреб, більше того, примножив їх і в інших сферах. Найбільша серед них – загроза самознищення, від якого ніхто, окрім нас самих, не здатен врятувати рід “*homo sapiens*”.

Такі ідеї К. Ясперса не є новими, їх торкалися й інші мислителі. Однак проголошені ще в 40-х роках ХХ століття, вони все ще залишаються актуальними. Ті процеси, що почалися ще в минулому столітті, були передбачені та осмислені німецьким філософом. Осмислені завдяки постійному аналізу напрямків і тенденцій розвитку історичного процесу. Вони продовжують існувати в наш час, коли людина досі огорнена жахом непередбачуваності сил природи і власних бажань та устремлінь. Людство все ще стоїть перед загрозою втрати й знищення як своїх надбань, так і самого себе. Сучасна людина все ще потребує глибокого усвідомлення та аналізу історичної ситуації, щоб крізь призму історії поглянути на себе і, можливо, переосмислити напрямок, який вона обрала, та знайти відповіді на сучасні проблеми в досвіді історії; щоб бути уважним до найменшої регіональної проблеми чи загрози, яка в епоху уніфікації світу стає проблемою глобального масштабу, проблемою кожної людини.

Перегорнуто ще одну сторінку людської історії, сторінку гегемонії людського розуму та спроб організувати свій побут на землі згідно з його правилами та

принципами. Віра в краще майбутнє зазнає краху, усі плоди та надбання "віку техніки" не принесли очікуваного щастя. Історія подала людству ще один урок – урок злиденності пошуку "кращого" лише в матеріальних, контингентних речах.

Концепція німецького філософа, що побудована на основі споглядання й виявлення певних явищ в історії, не є лише плодом абстрактної спекуляції. Вона побудована й ґрунтується на реально існуючих і досі феноменах, певних духовних проявах та явищах. Духовна ситуація, що проявилась у різних частинах світу одночасно, сформувала людину. Піднесла її до стану злетів людського духу та розуму, зробила можливим розвиток того стану, якого людство досягло на даний час – час відповідей, пошуків і відкриттів.

К. Ясперс поставив нову проблему – проблему розширення меж як філософського горизонту, так і горизонтів усіх інших сфер – до рівня, що досі трактувався як квазінауковий, рівня, де вплив духовного на особисту та соціальну сфери є беззаперечний.

Наскільки людство готове до такого розширення, покаже час.

-
1. Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. Л., 2000.
 2. *Гайденко П.* Человек и история в экзистенциальной философия Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 5–26.
 3. *Ясперс К.* Истоки истории и её цель // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 28–286.
 4. *Ясперс К.* Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 420–508.
 5. *Сперс К.* Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 288–418.
 6. *Єсипенко Д.* Соціофілософський досвід Карла Ясперса // Філософська думка. 2000. № 1. С.79–93.

**THE CONCEPTION OF HUMAN BEING AND HISTORY
IN THE WORKS OF KARL JASPERS**

Natalya Poleva

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

The article presents a view of Karl Jaspers about a human and history, about a human in the history. He shows an existence of a human in a concrete historical situation which influences on her/his formation. The author analyzes a modern situation which needs recomprehension of priorities and values period of rationalism. Domination of technique and consumption are predominant in this period. Spirituality lost its influence on a society and a human being was transformed into a mechanical being. Jaspers describes a position of a human being in a globalized and crisis-ridden world.

Key word: a human being; history; spiritual situation; care.

*Стаття надійшла до редколегії 31. 01. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 141.32+316.25

САМОТНІСТЬ ЯК ХАРАКТЕРИСТИКА ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Лілія Фльорко

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

Осмислено феномен самотності, що стає пекучою проблемою буття сучасної людини. Наголошено, що вимушено формальні міжособистісні стосунки зумовлюють одномірність людини, які виливаються в почуття марнотності й самотності. Розглянуто дві форми самотності: соціальну (де самотність розглядається як відчуження людини від світу, замкнутість і покинутість, що може призвести до трагічного кінця) та екзистенційну (як умова збереження своєї самості), показано чотиривимірність цього явища: космічний вимір, культурний, соціальний та міжособистісний.

Ключові слова: самотність, самість, усамітнення, відчуження, самота.

Людина уникає, терпить чи любить самотність згідно з тим, якою є цінність її "Я" (А. Шопенгауер)

Питання самотності стає особливо важливою проблемою в добу глобалізації в найважливіших сферах соціального життя та вестернізації культури. Формалізація стосунків породжує в особи почуття покинутості, непотрібності, відчуженості, що, зрештою, й ставить на часі проблему самотності. Тому важливо дослідити феномен самотності, як з боку його природи, так і форм прояву.

В Україні на тему самотності існує невелика кількість наукових досліджень. Є кілька розробок, зокрема, публікація Л. Мазур, в якій автор розкриває проблему усамітнення людини у філософії та психології, та монографія Н. Хамітова, який розглядає самотність в контексті чоловічого та жіночого начала. У зарубіжній, зокрема, російській філософії працюють автори А. Демідов, який аналізує цей феномен в історико-філософському плані, та Н. Покровський, котрий у підбірці європейських текстів з проблем самотності осмислює історико-філософський аспект цієї проблеми та досліджує соціальний вимір самотності. Варто також виокремити таких авторів як Р. Вейс, У. Садлер, Т. Джонсон, Дж. Оді, які розглядають соціально-психологічні аспекти самотності та її біологічне підґрунтя. Більшість авторів акцентують увагу на соціально-психологічному аспекті феномена самотності, а ця стаття зосереджує увагу на дослідженні характеристики форм та вимірів цієї проблеми та особливо підкреслено роль екзистенційної самотності на шляху самоствердження людини як цілісної особистості.

Осмишуючи глибини людського життя чи людину загалом, ми торкаємось при цьому проблеми її внутрішнього "Я". Відкриття "Я" означає, що людина виходить за панівні в природі зв'язки причинової залежності. Вона ж бо не хоче бути тільки причиною чи засобом поряд з фізичними законами. Людина змушена

вибирати, бо, згідно з ученням Сартра, приречена на вибір і на свідому самореалізацію свого "Я". Вибір супроводжується вчуванням своєї особистості, окремішності та прагненням її зберегти, а також побоюванням її втратити. Життєвий світ людини обмежений умовами, нормами, пересторогами та вимогами, що їх чинять природний окіл і соціальне оточення. Зазвичай вона підпорядкована їм уже тому, що не в змозі постійно боротися ні фізично, ні морально. Проте саме винятки з цього правила виявляють у ній достеменно своє неповторне, свою самість. Наскільки ми не перестаємо шукати спосіб вияву своєї самості, настільки самість має передумови не бути втраченою назавжди; наскільки ми вміємо користуватися своєю свободою, настільки ми спроможні бути собою. Але, на жаль, людина, боячись відповідальності за свободу, скоріше тікає від неї ніж прагне користуватися свободою. Цю проблему аналізує речник сучасного психоаналізу Е. Фромм у праці "Втеча від свободи". Тут постає питання: чи означає така втеча свідому ізоляцію, чи це своєрідний протест, пересторога щодо нівелювання автентичності, своєї "самості". А може, ця втеча від світу є своєрідним способом утвердження своєї особистості в середовищі "людини-маси"?.. Ця втеча, яку описує Фромм, є характеристикою самотності. Отже, самотність, з одного боку – це втеча від свободи, страх перед відповідальністю, з другого, завдяки цій втечі – це можливість самозаглиблення й відкриття свого "Я". Страх перед відповідальністю, згідно з К'еркегором, "є дійсністю свободи як можливість для можливості. Тварини не знають такого страху саме тому, що вона у своїй природності не визначена як дух. Людина є синтезом душевного й тілесного. Проте такий синтез стає неможливим, якщо ці два начала не поєднуються у щось третє. Цим третім є дух. ...Чим менше духу, тим менше страху" [1, с. 144–145].

Коли у підході до самотності брати її соціальний аспект, то тоді втечу, відстороненість людини від світу люди схильні сприймати як зло. Тут самотність може знаходити вияв не тільки як замкненість в собі, але ж і як депресія, і як соціальна пасивність. Її крайнім виразом часто є самогубство, тому цей вид самотності сприймають як патологічну хворобу, яку необхідно лікувати. Є й такий вид соціальної самотності як "самотність у натовпі". Своєрідний парадокс її полягає в тому, що людина постійно перебуває в колі людей: на роботі, вдома, на дозвіллі, а тому весь час змушена вступати в більш чи менш тісний контакт з іншими. Масовий характер сучасного суспільства змушує людину до безперервної комунікації. Інтенсивний характер комунікативного процесу так формалізує спілкування, що люди не розкриваються одне перед одним і залишаються замкненими в собі. Річ ще й у тім, що в сучасному суспільстві людина багато в чому підпорядкована виконанням соціальних функцій, а тому хоч-не-хоч має вбирати на себе захисну маску. У такий спосіб вона захищає своє внутрішнє "Я", граючи ту роль, яка їй припала. Але життя як функціонування калічить духовний світ і зрештою вона стає "одномірною людиною" (Г. Маркузе). З духовного світу такої людини випадають багатство й повнота буття. Життєвий світ звужується до вкрай обмеженого кола інтересів. Людина починає жити по горизонталі, життя стає як беззмістовна гонитва за надбанням благ. Проте жага до повноцінного спілкування нездоланна навіть

у цьому разі, бо вона є достоту людською властивістю. Тому одномірною людиною внутрішньо страждає від свого становища. Її пригнічує почуття своєї марнотності, покинутості, а отже глибокої самотності. “Самотність у натовпі” можна подолати через уміння налагодити повноцінне особистісне спілкування або у вузькому колі друзів та близьких, або через відкритість самій собі, або через якийсь інший спосіб *вивільнення* свого “Я”, завдяки якому можна вдосконалитись і самоствердитись.

Сходження до соціальності через осмислення самодостатності та самоцінності особистості не може здійснюватися інакше, ніж через самоспоглядання та самозаглиблення, які постають у результаті усамітнення. Під усамітненням і самоспогляданням духовного світу розуміється прагнення індивіда вивільнити свій внутрішній світ з-під контролю світу зовнішнього, заявити на нього свої права. Усамітнення й самоспоглядання духовного світу, очевидно, є найбільш суттєвими засобами ствердження особистості, поза як завдяки їм здійснюється відкриття її самототожності. Власне в цьому *царстві усамітнення* й часткової ізоляції індивідуальний досвід одуховлюється, що спрямовує людину на шлях блага. На відміну від соціальної самотності, її екзистенційний аспект стосується смислової наповненості життя. Тому екзистенційну самотність ми називаємо однією з фундаментальних характеристик людського буття. Людина здійснюючи свій вибір, вирішує сама як опікуватися власним “Я”. Вибираючи той чи інший варіант поведінки особистість вибирає себе, формуючи себе, створюючи свій духовний образ. Буття, що складається з безперервних актів вибору, властиво і є життям особистості, чи самою особистістю у своїй динаміці та русі. У цьому вимірі, разом зі свободою має поставати відповідальність, і передовсім відповідальність за себе та свою долю. У всьому світі тільки людина здатна відповідати за свої успіхи та невдачі, навіть тоді, коли прагне перекинути свої помилки на когось іншого чи на обставини. Та річ не тільки в цьому. Як писав Жан-Поль Сартр: “Я відповідальний ... за себе самого і за всіх і створюю певний образ людини, який вибираю; вибираючи себе, я вибираю людину взагалі” [2, с. 324]. Інакше кажучи, своїм вчинком людина вибирає не тільки свою долю та саму себе, але певним чином впливає на інших.

Самотність є одним із тих феноменів буття людини в світі, який не можна оцінити однозначно та безперечно, поза як обсяг та зміст самотності надзвичайно різноплановий. Свідченням цього може бути розмаїття підходів у дослідженні цього феномену. Так, наприклад, дослідник самотності А. Б. Демідов наголошує на таких її аспектах: а) *самотність* – “*бездомність*” як невизначеність ролі та смислу людського перебування у світі; беспорядність і безпритульність людини в нескінченності; відсутність наперед визначеної гармонії зі світом (Паскаль, Ніцше, К’єркегор, Бубер та ін.); б) *самотність* – *незлитність* як первісна нездоланна окремішність існування “Я” щодо інших існувань (феноменологія, екзистенціалізм); в) *самотність* – *відповідальність* як “приреченість” кожної людини на самостійний вибір способу дій (Сартр, Камю, Бубер); г) *самотність* – *усамітнення* як добровільне уникнення контактів з іншими людьми, що має на меті зосередження на якійсь справі, предметі, самому собі і цим постає умовою

предметі, самому собі і цим постає умовою самопізнання та самовдосконалення (Торо) [3, с. 86].

Більшість дослідників сходяться на тому, що самотність, у найзагальнішому розумінні, пов'язана з переживанням людиною своєї відірваності від спільноти, сім'ї, історичної реальності, гармонійно-природної узлагодженості. Але що таке "відірваність"? Йдеться про фізичну ізольованість, чи ж про порушення контексту складних духовних зв'язків, що об'єднують особистість з її соціальним оточенням? Слід зазначити, що своєрідною аксіомою всіх сучасних теорій самотності стало визнання того, що фізична ізольованість суб'єкта далеко не завжди межує зі самотністю. Самотність, на відміну від об'єктивної ізольованості людини, вказує на тяжкий розлад особистості, панування дисгармонії, страждання, кризи "Я". За такої умови світ бачиться в трагічних тонах, і сприймається як малозначущий та позбавлений будь-якого змісту і цінності. Безумовно, ізоляція може сприяти самотності, але просте зведення одного до іншого ігнорує її специфічні якості та її складність. Багато людей переживали самотність не в ізоляції, а в якійсь спільноті, в колі сім'ї чи серед друзів. Щоб виявити фізичну ізоляцію, достатньо мати очі, а щоб відчувати самотність – треба її пережити. Самотність сприймається як гостро-суб'єктивне, неповторно індивідуальне й часто унікальне переживання. Будь-яка форма самотності є глибоко особистісною і, звісно, її найкраще описує сама людина.

Проте при всій унікальності переживання самотності є певні елементи, загальні для всіх її проявів. Одна з найбільш яскравих рис самотності – це специфічне почуття заглибленості в самого себе. Самотність є знаком самості; вона сповіщає людині, ким вона є в цьому світі. Виділення феноменального й когнітивного аспектів самотності вказує на неї як на особливу форму світосприймання, гостру форму самосвідомості.

З позиції екзистенціальної феноменології самотність може розколоти чи навіть розірвати інтенційну структуру особистості, особливо в інтерсуб'єктивній царині. Тобто самотність є комплексним почуттям, яке пов'язує воєдино щось втрачене внутрішнім світом особистості. Важка форма самотності може означати безлад і порожнечу та викликати індивідуальне почуття безпритульності, почуття, що ти завжди "не на своєму місці". З погляду особистісного відчуття часу самотність створює тривкі, перехідні зв'язки, виражаючи цим як відірваність від минулого, так і безперспективність майбутнього. Ламаючи часові характеристики і роблячи майбутнє ще більш невизначеним, ніж звичайно, самотність породжує тривогу і страх, загострює почуття неприродної та неочікуваної порожнечі, що проймає весь внутрішній світ особистості. У сучасному суспільстві почуття страху досить часто асоціюється із самотністю. На нашу думку, страх і самотність не тотожні. Страх лише може підштовхнути людину до стану самотності або ж навпаки самотність може породити страх. Тобто твердження, що страх є складовою самотності, не дає жодних підстав їх ототожнювати чи підмінювати.

Із вище наведених підходів до самотності впливає узагальнююче її визначення, яке зробив В. Садлер: "Самотність – це переживання, що викликає comple-

ксне і гостре почуття, що виражає певну форму самосвідомості, та вказує на розірваність основної реальної мережі взаємин і зв'язків внутрішнього світу особистості" [4, с. 27].

Феноменологія розкрила важливе розуміння переживання як почуття, що має інтенційну структуру. Вказуючи на інтенційність, феноменологія підкреслює, що переживання не є повністю суб'єктивним чи внутрішнім почуттям; навпаки, переживання невід'ємне від контексту життєвих відношень і зв'язків. Екзистенціальна версія феноменології, в особі М. Гайдеггера і М. Мерло-Понті, підкреслювала динамічний і часовий аспекти подій та змін, які відбувались у внутрішньому світі особистості. Послідовники цієї філософії робили спроби вдосконалити основні її твердження і поєднати їх з досягненнями соціальних наук. До них, наприклад, належать і праці Шюца, Садлера, Бінсвагера.

Для того, щоб показати багатомірність, як важливу характеристику самотності, звернемося до феноменологічної інтерпретації духовного світу людини, що її запропонував В. Садлер. У ранніх працях, де природу явищ внутрішнього світу людини мислитель з'ясував детально, і він виявив елементарний феномен, що лежить в основі всіх переживань – це особистісний світ. Ця концепція особистісного світу дозволяє чіткіше зрозуміти гайдеггерівську інтерпретацію концепції інтенційності Е. Гуссерля. Йдеться про спробу визначити смислову цілісність особистого досвіду, а також про те, що Е. Гуссерль у пізніших працях визначив як „життєвий світ”, що означав феномен “світ Я”, під яким слід розуміти динамічний процес взаємодії, що у своїй суті є історичним; він становить той контекст людського життя де воно постає у вигляді подій, перебігу комунікацій, що і прогресом формування особистості. Життєвий світ особистості – це інтенційна структурована мережа, що встановлює крайні межі, всередині яких події набувають значущості. Концепція інтенційності розглядає життєвий світ особистості як світ, що має плюралістичну структуру. Плюралізм відкриває основні екзистенційні можливості, притримуючись яких людина може орієнтуватись у своєму житті. З іншого боку, життєвий світ особистості несе в собі унікальну людську історію, що здатна розгортатись у кількох напрямках відповідно до різних можливостей. Вони визначені типами відношень, що встановлюють обрій нашого світобачення, всередині якого організовується наш досвід, його осмислення, формується зміст життєвого світу людини. Екзистенційні можливості визначають і обґрунтовують наші глибинні тривоги й турботи. Вони створюють саме ту основу, на якій базуються особистісні очікування, надії та найважливіші цінності.

Головне завдання екзистенціальної феноменології В. Садлера – пояснити природу цих можливостей для того, щоб окреслити рамки, в межах яких виникають переживання. Відповідно до них життєвий світ особистості орієнтується на реалізацію таких чотирьох визначальних екзистенційних можливостей: а) унікальність долі індивіда, актуалізацію неповторного “Я” особистості та його максимальної багатозначності; б) традицію і культуру особистості, які дають їй цінності та ідеї, що вона використовує для інтерпретації своїх переживань і визначення свого існування; в) соціальне оточення індивіда, що формує поле організаційних

взаємин з іншими людьми; г) сприйняття інших людей, з якими людина може встановити взаємини “Я – Ти”, що можуть розгортатися в подвійну реальність людського “Ми” [4, с. 29–31].

У відповідності з цими спрямуваннями особистості, що супроводжують розвиток і вивершеність внутрішнього світу, виявляють себе й різні виміри самотності, які також чотиричленні. Відповідно до цього, ми можемо виділити такі чотири модуси самотності: космічний вимір, культурний, соціальний та міжособистісний.

Про доцільність такого підходу свідчить вже те, що самотність стає нестерпною, коли знаходить людину в кількох вимірах одночасно. Але слід відзначити, що всі типи самотності мають щось спільне – це почуття, яке раціоналізується у формі усвідомлення своєї окремішності. Кожний тип самотності виявляється як певна форма самосвідомості, в якій наявний розрив основної мережі відношень і зв'язків, що становлять життєвий світ особистості.

Із виділених вище 4-х вимірів, космічний є найбільш складним і виявляє себе принаймні в трьох різних формах самосприйняття: а) осягнення себе як цілісної реальності, завдяки якій людина співвідносить себе з природою та космосом; б) причетності до містичних, таємних аспектів життя, максимально близьких до Бога чи глибин буття; в) віри в унікальність своєї долі або причетності до великих історичних цілей.

Почуття самотності, пов'язане з почуттям розірваності з природою, досить часто можна зустріти у людей, що займаються екологією та визначенням форм взаємозв'язків між людиною та природою. Активні пошуки життєвих джерел і близькість до природних феноменів часто пов'язані з неочікуваною появою самотності даного типу. Почуття втрати зв'язку з буттям чи Богом, яке є другим варіантом космічного виміру, виявлене в особливих зразках філософської та релігійної літератури. Тут людина постає як самотня душа, що ув'язнена в сферу земної не-реальності, чи як пілігрим, що поспішає до свого справжнього притулку, яке знаходиться не в цьому, не в реальному світі. Другим прикладом зображення самотності такого типу є випадок, коли автори роздумують над проблемою відсутності або буття, або Бога. “...Сам Бог ніколи не може зробити мене предметом; я не можу дістатись до нього інакше, як через стосунок “Я” до його вічного “Ти”, стосунок “Ти” до його вічного “Я”. Коли ж людина більше не в змозі досягнути саме такого відношення, коли Бог для неї мовчить, а вона замовкає для Бога, тоді, отже, щось відбулось, відбулось не в людській суб'єктивності, а в самому бутті. Однак у такому разі було б набагато достойніше з'ясувати те, що відбулось у самій собі не через голосні та некомпетентні висловлювання на кшталт Бог “помер”, але примиритися з тим, що відбулось, як воно є, і вже тут в екзистенційному сенсі перейти до іншого стану справ, до нового повороту в бутті, до нового озвучування слова між небом та землею, – всупереч своїй власній смерті” [5, с. 379–380]. Третій вид самотності космічного типу, орієнтований на певні кінцеві історичні цілі, описав Карл Юнг. Тут людина страждає від почуття розірваності власного “Я”. Цей тип самотності близький до переживання самовідчуження, коли людина усві-

домлює, що один суттєвий аспект її особистості випадає або розвиток однієї сторони “Я”, зводить нанівець інші. Актуалізація даного типу самотності інколи виявляється у формі прагнення до істинного “Я”, яке ще має бути реалізованим. Прикладом самотності цього типу може бути віра в те, що кожен із нас волею долі цілковито самотній. Інколи страх самотності і прагнення його притупити обґрунтовують віру в те, що ізоляція – це істинний стан людського існування.

Другий, культурний вимір самотності виявляє себе як специфічна форма переживань людини в сучасному світі. Опис цього переживання посідає центральне місце в класичному дослідженні Е. Фромма “Втеча від свободи”. Прагнучи показати домінування соціального в характері сучасної людини, Фромм стверджує, що ключ до розуміння людей нового типу лежить у „специфічному ставленні людини до світу” [6, с. 12]. Автор наполягає на тому, що нова свобода, яку людина отримала в процесі свого історичного звільнення від соціальної, економічної і релігійної залежності, обмежила виникнення глибокого почуття безнадійності, безсилля, самотності і тривоги. Важко не погодитись з твердженням, що “людина найбільше боїться одного: ізоляції” [6, с. 17]. Фромм звернув увагу на особливий тип самотності, який було визнано найпоширенішим та найвпливовішим у сучасному суспільстві і це й була самотність у культурному вимірі, яку визнано підвалиною пізнаних форм відчуження, роз’єднаності людини з культурою і навіть аномії.

Культурна самотність характеризується аномією, за обставин, коли вона суб’єктно загострена. Цей аспект культурної самотності розглядає Еміль Дюркгайм в роботі “Самогубство” та Р. Мертон у праці “Соціальна теорія і соціальна структура”. “Жоден з нас не зможе бути щасливим чи навіть просто тішитися життям, якщо його потреби не відповідають його можливостям. Інакше кажучи, якщо індивід вимагає більше, ніж може отримати, а то й просто чогось цілком іншого, то він постійно почуватиме себе скривдженим і все його існування буде сповнене болем. А розвиток, який не може протікати безболісно, тяжіє до згасання” [7, с. 298]. Люди, які відчувають внутрішній розлад і бентежність, що з’являються внаслідок роз’єднаності з традиційними цінностями і нормативами, часто свідчать про почуття самотності, яке самі не можуть навіть пояснити. Багато людей краще розуміли свою самотність після того, як її осмислили. Ці люди не можуть бути охарактеризовані як анонімні особи, бо вони переживали культурне відчуження або через еміграції, чи як наслідок розлогих та швидких змін в релігійних і суспільних звичаях. “Модель дає їм можливість визначити джерело страждання” [8, с. 120]. Проблема аномії набагато складніша, ніж вважали раніше. Досить часто вона є наслідком самотності, що переживається в двох і більше вимірах особистісного світу.

При вивченні третього соціального виміру самотності поняття „соціальне” насамперед застосовують до особливих груп у суспільстві, а не до суспільства як цілісності. Є чимало прикладів соціальної самотності людей, які внаслідок якихось життєвих змін виявились відкинутими суспільством чи його певною групою.

Четвертий вимір самотності виявляється в потребі індивіда співвідноситись із зовнішнім щодо нього світом. Вона настільки ж буденна й звична, як і фізіологічні вимоги. Як зазначає Фромм “почуття повної самотності та ізоляції веде до розумових розладів так само, як фізичне голодування веде до смерті” [6, с. 19]. У людини як істоти соціальної співвіднесеність зі світом здійснюється опосередковано через міжособистісні стосунки. Викривленість чи брак стосунків веде до моральної самотності, яку Фромм визначає як нездатність індивіда співвідноситись не тільки з іншими людьми, але й з цінностями та й ідеалами взагалі.

Розглянутий зміст та виміри самотності вказують, що вона є предметом дослідження не лише філософії, але також психології та соціології. Психологів і соціологів цікавить емпіричний аспект цього явища, в якому вони віднаходять певні закономірності та, за допомогою специфічних методів, виявляють міру схильності до самотності людей, що належать до різних вікових, професійних категорій, визначають фактори, що сприяють посиленню чи послабленню почуття самотності. Філософію ж цікавлять не особливості переживань почуття самотності в тих чи інших індивідів, не випадкові та перехідні причини даного явища (котрі можуть бути, а можуть і не бути), а ті загальні глибинні “буттєві” й духовні підстави, з яких починається це почуття.

Безумовно, що філософський, психологічний і соціологічний підходи доповнюють одне одного і дають цілісну картину феномену самотності в його багатомірності та розмаїтті.

-
1. *Кьєркегор С.* Понятие страха // Кьєркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
 2. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.
 3. *Демидов А.* Феномены человеческого бытия. Мн., 1999.
 4. *Садлер У., Джонсон Т.* От одиночества – к аномии // Лабиринты одиночества. М., 1989.
 5. *Бубер М.* Затмение Бога // Бубер Мартин. Два образа веры. М., 1995.
 6. *Фромм Э.* Бегство от свободы; Человек для себя. Мн., 1998.
 7. *Дюркгайм Е.* Самогубство: Соціологічне дослідження. К., 1998.
 8. *Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура // Вопр. философии. 1992. № 2–3. С. 118–123.

LONELINESS AS A CHARACTERISTIC OF A HUMAN BEING
Liliya Fliorko

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

The phenomenon of loneliness is comprehended as a particularly important and vital problem of a contemporary person. Loneliness is taken in two dimensions: social and existential ones.

Key words: loneliness, solitude, self, estrangement.

Стаття надійшла до редколегії 28. 04. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 1(091)+008

ПРОБЛЕМА СТРАЖДАННЯ В ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ Тетяна Ярошенко

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

Проаналізовано релігійні, філософські, культурологічні погляди на феномен страждання в людському житті; з'ясовується який вплив можуть мати негативні душевні переживання для духовного становлення та розвитку особистості.

Ключові слова: страждання, криза, хвороба, співстраждання, любов, зцілення.

Страждання – це серцевина людського існування, життя у світі нужди й недосконалості, конфліктів і розривів, муки й болю, у світі, коли ми всі одночасно є пасивними глядачами (мучениками) й активними дійовими особами (мучителями) драми. Недаремно проблема страждання належить до тих вічних життєвих актуальностей, які примушують людину постійно перебувати в стані напруги, пошуків, неспокою, ставити перед собою питанням, чому вона страждає, шукати відповіді, як цьому зарадити і чи потрібно це.

В Індії ідея страждання живих істот, які включені у нескінченний ланцюг перероджень (сансара), лежить в основі багатьох традиційних релігійно-філософських поглядів. Найвиразніше вона заявила себе в буддизмі та індуїзмі. Концепція страждання в буддизмі фокусується на так званих “чотирьох благородних істинах”, які здебільшого передаються таким чином: є страждання; існує причина страждання; страждання можна зупинити; є шлях звільнення від страждання. Головною причиною страждання буддизм вважає емоційну прив’язаність людини до тлінних речей і шлях переборення страждань вбачає у звільненні від сансари, у досягненні відстороненості й безпристрасності. Буддизм пропонує людині досягнути переборення страждань через моральність, духовний розвиток, посередництвом медитації й мудрості, яка змушує без ілюзій реально сприймати світ у всіх його недосконалах.

Буддисти, а з ними й індуїсти вірять: чи буде індивід страждати, чи насолоджуватись у теперішньому житті, залежить від того, які вчинки він робив в минулому. Якщо людина щаслива, то це тому, що вона заслужила щастя у минулому. Якщо ж вона страждає, то це розплата за колишні діяння (закон карми). Буддисти та індуїсти зазвичай не поспішають на допомогу страждаючому. Якщо індивід має страждати, то навіщо йому допомагати? Навіть якщо хто-небудь спробував надати допомогу, то як можна спасти людину від страждань, від своєї карми? Ця цінність майже протилежна західній цінності спасіння.

Таким чином, індійська духовність виключає трагічні моменти чи розв’язки життя; вона не визнає випадковості й безпричинного зла; не вірить у можливість втручання сліпих сил, з якими людині потрібно боротися, до того ж ця боротьба під її кутом зору є безсенсовною [1].

Дещо інший підхід та оцінку страждання ми спостерігаємо в західній традиції. В епоху Античності проблема страждання формулюється як проблема присутності у світі зла, як те, що протистоїть людському щастю. Вона пов'язується з трагічністю людського існування, з вірою в персоніфіковану чи безлику Долю, життя Фортуни. Суть античного трагізму страждання полягає в неможливості розв'язання конфлікту між людиною, її надіями й прагненнями, з одного боку, та темною, невмолимою долею, де жива істота виступає в ролі жертви Року, – з іншого. Людина тут служить забавкою всезагальної історії в образі космічного часу-Долі, яка над усім панує й усе підкоряє собі і закон якої прихований від людини.

Антична тема страждання знайшла своє втілення в старогрецькій міфології, а розуміння – передусім у трагедіях Есхіла, Софокла, Евріпіда. Давні греки бачили в богах істот, які в усьому подібні до людей. Щоправда, людське життя неминуче завершувалося смертю, а боги були безсмертними. Разом з тим усе те, що було властиве людям, проявлялось і на вищих щаблях космічної ієрархії – на рівні богів і героїв. Відтак боги, як і люди, люблять і ненавидять, блаженствують і страждають. Страждає й Афродіта через втрату свого коханого – прекрасного Адоніса; мучиться Деметра, у якої похмурий Аїд викрав улюблену доньку Персефону. Безмежні страждання титана Прометея, якого прикуто до скелі, віддано на розправу орлу Зевса за те, що він викрав божественний вогонь з Олімпу для людей. Кам'яніє від горя Ніоба, у якої загинули всі її діти від стріл Аполлона й Артеміди. Гине герой троянської війни Агамемнон, якого зрадливо вбиває дружина. Наймогутніший герой Греції – Геракл, що прославився своїми подвигами на благо людей, – і той завершує своє життя в страшенних муках. Багатостраждальний цар Едіп у відчаї від здійснених ним через невідання злочинів виколує собі очі, повіряється зі своєю донькою Антигоною по грецькій землі й ніде не може знайти такого бажаного спокою. Дуже часто страждання виступає платою за здійснені батьками злочини.

Успадковуючи традиції міфологічного способу життя, греки покладали відповідальність за те, що з ними відбувається, на богів. Гомерівські герої навіть свої власні помилки пояснюють умислом богів. Агамемнон після того, як програв бій з троянцями, з сумом каже, що цього, очевидно, прагнув сам Зевс. Серед античних божеств були богині долі – Мойри, у руках яких знаходилися нитки життя усіх людей. Греки вважали, що кожному наперед визначена міра життя згідно з вказівкою долі, і ніхто не в силах цього відмінити. Космічний закон долі чинний не лише стосовно людей, але й богів. Ананке (доля, рок, необхідність) володарює над усім живим у світі. Здавалося б, уявлення про ананке повинно було приректи людину на повну пасивність, адже навіщо прагнути того й боротися з тим, що не залежить від твоєї волі? Проте людям не дано знати того, що записано в книзі Долі. Невідомі їм також помисли богів. Може статися, що людині долею відведено здійснити подвиг і домогтися бажаного лише ціною величезних зусиль. Тому античні люди зовсім не схильні до пасивного фаталізму. Скоріш навпаки, античний герой – дієвий і активний; він менш за все подібний до страдника, життя якого залежить від примхливої долі. І хоча він підпорядкований необхідності, а інколи й навіть

нездатний відвернути свою загибель, він бореться, і лише через його свобідні дії проявляється необхідність.

Часто люди античності намагаються витлумачити знамення долі й знаки божих велінь, а оскільки подібні тлумачення, як правило, є неоднозначними, то перед ними відкривається можливість вибору свого способу дій. Проте якщо людина діє всупереч волі богів і відвертається від визначеного долею шляху, то її очікують кара, невдачі. “Злий рок” буде переслідувати кожного, хто насмілиться йти супроти власної долі. І якщо людина буде наполегливою в цьому намірі, її життя перетвориться на суцільну трагедію, бо чим більше волі, наполегливості, героїзму проявлятиме герой, тим жахливішими будуть наслідки. Так, Едіп (із драми Софокла), дізнавшись, що йому призначено стати вбивцею батька й узяти за дружину власну матір, іде з дому, щоби не збулося призначення. Та саме це приводить його до виконання передбаченого. І як він не прагне істини, добра, справедливості, усі прагнення повертаються страшними бідами й нещастями для нього, його близьких, усього міста [2].

У рамках іудео-християнської релігійної традиції страждання осмислюється як божа кара за гріхи, як невід’ємний атрибут недосконалого тварного світу. Ще з давніх часів була поширена думка, що хвора людина, яка багато й сильно страждала, є одержима демоном або позначена божим гнівом. Вважалося, що її перебування серед членів релігійної спільноти могло мати небажані наслідки; тому таким особам не рекомендувалось не рекомендувалось брати участь у культових трапезах та жертвоприношеннях, оскільки це не приносило радості богам, а, навпаки, викликало їхній гнів. Подібне зустрічаємо в Старому Заповіті: страждання – це явна ознака відступництва від Бога; епідемія – доказ масової безбожності. Тому страждати означало бути винним і бути покараним за провину перед Богом. Звідси страждання не повинно було викликати співстраждання, бо не можна було співчувати гріху. Міра ж страждання визначалася пропорційно до вини, гріховності [3].

На відміну від старозавітного, а з ним також іудейського погляду на страждання, християнський світогляд у версії Нового Заповіту утверджує ідею боговтілення в особі страждаючого Ісуса Христа, який усе прощає. Слід наголосити, що християнство свідомо ставить образ страждаючого Ісуса в саму серцевину, осереддя свого віровчення. Звідси центральний образ християнської релігії – образ розп’ятого на хресті Ісуса. Бог певним чином страждає разом з людьми і діє, щоби пом’якшити це страждання. Образ розп’ятого Ісуса Христа в християнстві являє собою іманентний аспект Бога, який страждає так само, як і люди, і прощає тих, чиє моральне зло стало причиною страждання. Таким чином, у християнстві спокутувальна жертва Христа робить страждання заporукою спасіння. Дехто вважає, що символ хреста у християнстві рівноцінний стражданню, але це не цілком так. Правильнішим є тлумачити хрест як завдання, покладене на нас Богом, як закон, ентелехію.

У літературі можна зустріти порівняння античного страждання (страждання Прометея) і середньовічного погляду на сенс страждання (страждання Ісуса Хрис-

та). І есхілівський Прометей, і біблійний Христос терплять муки в ім'я людей. І перший, і другий – безсмертні боги. Обидва вміють передбачити майбутнє і заздалегідь знають про майбутні страждання, які на них очікують. Обидва могли відхилитися від своїх страждань, але прийняли їх. Разом з тим неприборканий, революційно-героїчний дух відрізняє особу Прометея від мученицької постаті Христа. Для Прометея не є властивою ні смиренність, ані спокутувальне довготерпіння, що є таким характерним для християнства [4].

Отже, крім негативної оцінки страждання в людському житті, існувала й інша точка зору, яка акцентувала на позитивній ролі цього феномену, на переживанні просвітленого, релігійного страждання. Такий погляд спирався на досвідне знання, за яким було відомо, що “харизма” екстатичного, пророчого, істеричного, зрештою неповсякденного стану, який визнавався “священним”, виникає під дією магічної аскези чи самобичування, утримання від їжі, сну, сексуальних зносин тощо. У даному випадку аскеза виступає в якості добровільного обмеження або страждання.

Проблема страждання знайшла своє відображення й у філософії та містиці. Зокрема, у середньовічній християнській містиці страждання розглядається як знак любові Бога до людини. Співстраждання оцінюється по-різному, в залежності від того, чи вбачають в ньому егоїстичну основу (Декарт, Гоббс, Спіноза), чи розглядають як справжнє почуття (Хатчесон, Юм, Сміт, утилітаристи, Руссо). З погляду Канта співстраждання має обмежену моральну цінність: як обов'язок людяності його слід культивувати, але саме по собі воно несвобідне, пасивне, ірраціональне “легальне”, тобто не суперечить вимогам моралі, до того ж сліпе, нерозумне, а тому неморальне.

Страждання займає центральне місце у філософії німецького мислителя А. Шопенгауера. Його філософські погляди можна перевикласти в дусі поверхнево сприйнятих “чотирьох благородних істин” буддизму. Згідно з ним, увесь світ, усе життя є стражданням, причиною якого є нерозумна, безцільна, хаотична воля, що довільно будує й руйнує життя людей, не турбуючись про надання цьому будь-якого смислу. Але зупинити страждання можливо: життя набуває смислу, якщо розум відмовиться від прислугування волі й обере метою життя Ніщо та розчинення в Ніщо. Шопенгауер пропонує і шлях припинення страждання – досягнення Ніщо: співстраждання й аскезу. Отже, підхід Шопенгауера до проблеми страждання можна охарактеризувати як європейський варіант індійського вчення про страждання. Шопенгауер проголошує співстраждання основою моралі, вважаючи, що “моральна пружина” повинна бути “емпіричною”, тобто сильно й безпосередньо діючою і такою, що долає могутні егоїстичні імпульси. Філософ бачить у співстражданні досвід містичного безпосереднього проникнення в чуже “Я”, злиття з ним, що веде до пізнання, тотожності всього існуючого [5].

Ф. Ніцше вважає страждання умовою душевної величі й відкидає співстраждання як депресивний стан, що нівелює цінність життя. В екзистенціалізмі структура “істинного буття”, “екзистенції” відкривається через страждання (страх Хайдеггера, “межові ситуації” Ясперса).

Досвід ХХ ст. робить непопулярним наївний філософський оптимізм і гедонізм, які розглядали страждання як непорозуміння. Так, у раціоналістичній філософії страждання є певним тимчасовим, ненормальним станом у плині подій на шляху до мети, шляху людської активності, скерованої на задоволення потреб. У такій площині страждання оцінюється як зупинка, завада, бар'єр, проблемна ситуація, що потребує додаткових зусиль для їх подолання.

Сучасний підхід до проблеми страждання розглядає його через змістовно споріднені поняття кризи та хвороби [6]. Криза – термін Гіпократів, який цілком можна замінити метафорами “розлад”, “хвороба”. Інколи криза подається в тональності похмурого песимізму та непроглядного негативізму, певної аномальності, патології, що є провісниками краху, загибелі. Під іншим кутом зору криза – закономірний етап розвитку, в основі якого лежить зустріч-конфлікт старого й нового.

Китайська піктограма слова “криза” повно й точно відображає ідею духовної кризи. Вона складається з двох основних знаків чи радикалів: один відображає небезпеку, інший – можливість. Це щось на зразок довгого коридору, проходження по якому часто буває важким і відлякуючим, але водночас відповідні йому стани напруги й страху несуть у собі величезної сили цілющий еволюційний потенціал. Подібний підхід та оцінка зустрічаються у творчості данського мислителя С. Кіркегора.

Адаптуючи термін “криза” до життя людини, Кіркегор використовує поняття “хвороба”; оскільки ж природу хвороби він визначає як хворобу насамперед людського духу, то її вищим релігійним діагнозом для нього стає вже не просто криза, а “хвороба до смерті”. Головним симптомом цієї хвороби Кіркегор називає страждання, найвищим проявом якого є відчай. На глибоке переконання данського філософа, людина, яка боїться страждання-відчаю, подібна до людини, що намагається закрити очі на реальні проблеми власного життя, втекти від себе, а значить, занепасти себе і свою душу. Кіркегор пише: “В очах світу небезпека – це ризик, адже можна і програти. Жодного ризику – ось уся життєва мудрість. Проте на ділі зовсім не ризикувати – означає мати жахливу можливість втратити те, чого не втрадиш ризикуючи, хіба що з потугами; а якщо і втрадиш, то у будь-якому випадку не так, не настільки легко, як щось неважливе, – але що ж це таке, що можна втратити? Самого себе. Бо якщо я ризикую і помиляюся, – ну що ж! – життя карає мене, щоб мене ж спасти. Але якщо я не ризикую – хто ж мені тоді допоможе? Між тим як не ризикуючи ні в чому головному (а це й означає – усвідомлювати власне Я), я виграю і боягузливо дістаю понад усе всі блага світу – але втрачаю своє Я (як тут не згадати біблійний вислів “яка ж користь людині, що здобуде весь світ, але занепасти чи згубить себе” – *Т. Я.*). Ім'я багатьох може залишитися в історії, але чи були вони самі собою? Ні, бо в духовному вони були позбавлені “Я”, без “Я”, заради якого варто всім ризикнути, абсолютно без “Я” перед Богом... – якими б егоїстами вони не були в усьому іншому” [7].

На завершення можна зробити наступні висновки. Страждання виступає одвічною проблемою людської рефлексії і розглядається по-різному в різні часи та в

різних філософсько-культурних традиціях. На наш погляд, сучасне трактування страждання доцільно розглядати насамперед через антропологічно обумовлене визначення кризи. Розгляд страждання-кризи в такому ракурсі дає можливість більш чіткого з'ясування всіх болючих точок людського існування, вказує напрям пошуку сил і здатностей для виходу з глухого кута. Лише через сприйняття кризи як свого страждання, тобто того, що стосується мене, можливе розв'язання критичної ситуації. Я страждаю – значить я боляче переживаю свою дійсність, умови свого буття; я хворію дійсністю – значить я хворий сам, боліє моє внутрішнє єство, мій дух; я усвідомлюю своє страждання – значить я хочу оздоровлення й шукаю можливостей для цього. Страждання або “больові точки” людського життя при цьому виступають точками росту життєвого досвіду й невинно вимагають від людини аналізувати та оцінювати свою діяльність. У цьому значенні страждання може виступати однією з найвищих цінностей індивідуального духовного досвіду особистості як невід'ємний компонент духовно-морального шляху вдосконалення особи. Бо фізичні й духовні випробування ведуть (при спробі усвідомлення їх значення для людини) до переоцінки звичних, традиційно засвоєних цінностей, наслідком чого нерідко буває зміна встановленої шкали моральних оцінок, способу життя й поведінки індивіда.

1. *Щербатской Ф.* Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 201–215.
2. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. М., 1998. Т. 1; Т. 2.
3. *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий // *Религиоведение*. Хрестоматия. М., 2000. С. 547–553.
4. *Кармин А.* Основы культурологии: Мифология культуры. СПб., 1997. С. 284–286.
5. *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 203–208.
6. *Гроф С., Гроф К.* Духовный кризис: понимание эволюционного кризиса // *Духовный кризис*. Статьи и исследования под ред. С. Грофа. М., 1995. С. 13–40.
7. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *С. Кьеркегор*. Страх и трепет. М., 1998. С. 272.

**THE PROBLEM OF SUFFERING
IN A HISTORICAL – CULTURAL TRADITION
Tetiana Yaroshenko**

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

The religious, philosophical, and cultural views of sciences on the phenomenon of suffering in the human life are examined in this article. The meaning of negative ghostly experiences for the spiritual development and unfolding of a personality is analysed, too.

Key words: suffering, crisis, illness, co-suffering, love, curing.

Стаття надійшла до редколегії 10. 02. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 329.3:28:321.7

ХРИСТІЯНСЬКА ДЕМОКРАТІЯ: СТАН ТА РОЗВИТОК У ХХ СТОЛІТТІ

Анатолій Романюк

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

Розглянуто сутність поняття “християнська демократія”, його змістовну наповненість у ХХ ст. Аналізуються ключові етапи вироблення сучасної політичної доктрини християнства та головні засади. Простежується інституційний розвиток християнсько-демократичних організацій. Особлива увага присвячена християнсько-демократичним партіям країн Західної Європи, які є найбільш потужними в світі. Дається характеристика розвитку християнсько-демократичних партій в Україні, виявляються тенденції їх подальшого розвитку.

Ключові слова: християнська демократія, християнська політична доктрина, християнсько-демократичні партії.

Християнська демократія є досить широким поняттям. В політичній науці воно включає в себе напрямок політичної думки, політичний рух а також мережу громадських організацій та об'єднань. Вважається що цей ідейно-інституційний напрямок носить світовий характер і є інспірованим етичними засадами християнства, включаючи католицьку суспільну науку, засади протестантизму, в певній мірі – православ'я.

Визначальною детермінантою у формуванні сучасної моделі політичної доктрини християнства та інституалізації політичних християнських організацій була енцикліка “*Regum Novarum*” [1, с. 516–549] папи Льва XIII (1878–1903) яка побачила світ у 1891 року. Започаткований нею процес приведення католицької доктрини до реалій тогочасного світу був продовжений в ХХ ст., хоча й відбувався він з неоднаковою інтенсивністю й подекуди спрямовувався в протилежному напрямку. Папа Пій X (1903–1914) заборонив діяльність католиків в політичних партіях без отримання попереднього дозволу від костелу, а також заборонив християнським партіям співпрацювати із соціал-демократичними партіями. Наступний папа Бенедикт XV (1914–1922) зняв більшість з цих заборон. Його спадкоємець папа Пій XI (1922–1939) ставився до демократії з помітною недовірою, свідченням чого стала енцикліка *Ubi arcano Dei* (1922) де він застерігав проти існуючих досі представницьких форм правління у яких значна роль належала народу. Публічна діяльність католиків мала би відбуватись організаційно під контролем церковної ієрархії. За Пія XI почала функціонувати громадська католицька організація “Католицька акція”. Найбільш значним католицьким документом міжвоєнного періоду була енцикліка 1931 року. “*Quadragesimo Anno*” (про відновлення суспі-

льного устрою та пристосуванні його до норм права Євангелія). В енцикліці в рівній мірі критикувалися недоліки капіталістичного й соціалістичного суспільств, вимагалось встановлення виваженої платні, яка б не вела до руйнування виробництва й не сприяла би росту безробіття. Для запровадження справедливого суспільного ладу слід було згідно енцикліки реалізувати принцип субсидіарності, зміст якого ґрунтовно аналізувався у цьому документі. Значна увага також приділялась висвітленню ролі корпорацій в суспільному житті [2, с. 332–334]. Відчутну роль у формуванні сучасної християнської політичної доктрини відіграв II Ватиканський собор, що відбувся у 1963–1965 рр. за понтифікату Яна XXIII (1958–1963). Зміни, що відбулися в католицькій церкві отримали назву *aggiornamento* (осучаснення) стосувалось пристосування діяльності костелу до вимог і викликів сьогодення. Прийнята собором конституція “*Gaudium et Spes*” (“Радість та Надія”) відкинула революцію як засіб досягнення справедливого суспільного ладу, висловившись за еволюційний шлях суспільного розвитку, як єдино можливий. Питання справедливого суспільного ладу в умовах падіння комуністичної системи розглядалися в енцикліці папи Яна Павла II “*Centesimus Annus*” (1991 р.), присвяченій 100-річчю енцикліки “*Regnum Novarum*”.

Християнська політична доктрина передбачає такі головні засади: а) *свобода окремої особистості* (створеної Богом): особа у співпраці з іншими людьми здатна домогтись духовного та матеріального розвитку; б) *солідарність*: окремі особистості лише спільними зусиллями здатні досягнути суспільного блага; відповідно, суспільство розглядається як органічна цілісність, що має власну внутрішню ієрархію (родину, локальну спільноту, народ, державу, міжнародну спільноту, за умов, що людська спільнота поєднана між собою зв'язками суспільного солідаризму); в) *моральність*: наголошується на абсолютному значенні засад моралі, особливо на необхідності оцінки політичних дій з позицій християнської моралі; г) *родина*: найважливішим елементом суспільства є родина, тому й саме суспільство розглядають як “родину родин”; д) *власність*: гарантією свободи й незалежності особи виступає приватна власність, зокрема власність родини; е) *децентралізація влади* (при умові одночасного заперечення ідей етатизму): держава повинна сприяти створенню для кожної особистості умов для її гармонійного розвитку, надавати можливість співпраці з іншими особистостями, групами й суспільством взагалі.

Окрім перелічених засад, у політичній доктрині християнства неодноразово акцентується увага на важливості політичного плюралізму та субсидіарності (делегуванні частини владних повноважень з боку центральних органів на рівень локальних владних інститутів). Домінуючою тезою щодо визначення оптимального шляху з метою побудови політичної, економічної й соціально-демократичної держави є парламентаризм у поєднанні із субсидіаризмом. Одночасно християнська політична доктрина перебуває в опозиції щодо ліберального індивідуалізму й соціалістичного колективізму. Загальним лейтмотивом є визнання тези, що людина, завдячуючи власній вільній волі, є творцем історії. В історичному розвитку духовний елемент має абсолютні переваги над матеріальними детермінантами.

Першим християнським політичним об'єднанням вважають німецьку партію "Центр", сформовану 1852 року (так звана католицька фракція в парламенті Пруссії). Енцикліка "Regum Novarum" стимулювала утворення на рубежі XIX–XX ст. цілої мережі католицьких профспілок, жіночих, молодіжних, харитативних об'єднань, які в своїх документах і безпосередній діяльності піднімали питання держави та громади з позицій католицизму. Першими політичними християнсько-демократичними партіями були такі: Католицьке об'єднання суспільних студій (1889) в Італії; Християнсько-демократична партія Франції (1896–1897); Демократична ліга Бельгії (1891). Ціла низка християнсько-демократичних партій виникла в міжвоєнний період, а саме: Італійська народна партія (1919); Соціалістична народна партія Іспанії (1922); Демократична народна партія Франції (1924); політичні партії в Бельгії, Нідерландах, Польщі та інших державах. Під час Другої світової війни більшість з цих партій зайняли антифашистську позицію і брали активну участь у національних рухах опору, що сприяло піднесенню їхнього авторитету в очах громадян власних країн. Сьогодні до партій цього напрямку відносять 70 політичних партій у 50-ти країнах світу, з них найбільш сильніші є дислоковані в країнах Західної Європи. Християнсько-демократичні партії декларують свій світський характер, незалежність від Ватикану та костелу, прагматизм, відданість засадам демократії, ідеологічний плюралізм і солідаризм.

Особливостями розвитку християнсько-демократичних партій після Другої світової війни виступають: а) проведення діалогу між християнськими партіями католиків і протестантів в Нідерландах, Данії, Норвегії й Швеції; б) розвиток міжнародних християнських політичних організацій в Європі й Латинській Америці; в) швидкий розвиток християнських партій в країнах Латинської Америки, за умови, що у цьому регіоні християнські партії займають більш радикальну позицію у питаннях аграрної реформи, націоналізації власності, піднесення рівня освіти й культури населення. Значний вплив на програми християнських партій цього регіону мають "теологія визволення" й ідеологія "популізму".

Європейські християнські партії є не лише найпотужнішими і найвпливовішими серед існуючих у світі християнських партій, вони також відіграли надзвичайно важливу роль в ініціюванні інтеграційних процесів на європейському континенті після Другої світової війни. Навесні 1944 року представники християнських партій Данії, Нідерландів, Італії та Франції прийняли "Декларацію з проблем європейської співпраці", у якій наголосили на необхідності утворення "європейського федерального устрою". Вирішальну роль в ініціюванні й утворенні загальноєвропейських структур відіграли чільні представники християнських демократів – К. Аденауер, Р. Шуман та А. де Гаспері.

Діючі сьогодні в країнах Західної Європи християнські партії на підставі їхньої конфесійної приналежності умовно можна поділити на: а) католицькі; б) міжконфесійні або католицько-протестантські; в) протестантські християнські партії.

Таблиця 1. Електоральна підтримка християнсько-демократичних партій у країнах Західної Європи [3].

Країна	Політична партія		1995	1999	
Австрія	Австрійська народна партія	27,7 (1994)	28,3	26,9	
Бельгія	Фламандські християнські демократи (Flemish Christian Democrats)	16,7 (1991)	17,2	14,1	
	Християнські демократи франкофонів (Francophone Christian Democrats)	7,8 (1991)	7,7	5,9	
Данія	Християнська народна партія (Christian People's Party)	2,3 (1990)	1,8 (1994)	2,5 (1998)	2,3 2001
Ірландія	Фіана Гаел (Fine Gael –Ірландський рід)	29,2 (1989)	24,5 (1992)	28,0 (1997)	22,5 2002
Італія	Італійська народна партія (Partito Popolare Italiano)*	11,1* (1994)	6,8** (1996)	14,5*** (2001)	
	Християнський демократичний центр (Christian Democratic Centre)	-	5,8	3,2	
	Народна партія південного Тіроля (South Tyrolean People's Party)	0,6	6,8** (1996)	14,5*** (2001)	
Люксембург	Християнська соціальна народна партія (Christian Social People's Party or Christian Social Party)	31,7 (1989)	30,3 (1994)	30,4 (1999)	
Нідерланди	Християнсько-демократичне звернення (Christen Demokra-tisch Appel – CDA)	35,3 (1989)	22,2 (1994)	18,4 (1998)	27,9 2002
	Народна партія свободи (Peo-ple's Party for Freedom –VVD)	14,6 (1989)	19,9 (1994)	24,7 (1998)	15,4 2002
Німеччина	ХДС-ХСС (Christian Democratic Union/Christian Social Union)	43,8 (1990)	41,5 (1994)	35,1 (1998)	38,5 2002
Норвегія	Християнська народна партія (Christian People's Party)	7,9 (1993)	13,7 (1997)	12,4 (2001)	
Фінляндія	Фінська християнська унія (Finnish Christian Union)	3,1 (1991)	3,0	4,2	
Швеція	Союз християнських демокра-тів (The Christian-Democrats)	7,1 (1991)	4,1 (1994)	11,8 (1998)	9,1 2002
Швейцарія	Християнська демократична народна партія (Christian Democratic People's Party)	18,2 (1991)	17,0	15,9	

До католицьких належать Австрійська народна партія; обидві християнські партії Бельгії; Ірландська Фіана Гаел; Італійська народна партія; Християнська соціальна народна партія Люксембургу; Християнсько-соціальний союз з Німеччи-

* Італійська народна партія до 1994 р. мала назву "Християнсько-демократична партія Італії".

** У 1996 р. Італійська народна партія брала участь у виборах у рамках блоку спільно з – Народною партією Південного Тіролю та Демократичною партією.

*** У 2001 р. до блоку цих трьох партій доєдналась ліберально-консервативна партія "Італійський рух за відродження".

ни, що поширює свій вплив переважно на Баварію; Швейцарська Християнська демократична народна партія.

До міжконфесійних партій належать Християнсько-демократичне звернення (як єдина партія виникло 1980 року внаслідок об'єднання двох протестантських та однієї католицької партій); Християнсько-демократичний союз у Німеччині.

До протестантських партій відносяться християнські демократи Данії, Норвегії, Швеції та Фінляндії. Остання група європейських політичних партій сформувалась найпізніше, а саме у 1958 р. – Фінська християнська унія; у 1964 р. – Союз християнських демократів Швеції, у 1970 р. – Християнська народна партія в Данії. У програмних засадах цих партій значну увагу приділено вимогам подолання негативних тенденцій, які виникли в суспільному розвитку на постіндустріальному етапі. Зокрема, Християнська народна партія Данії виникла внаслідок незадоволення громадськості процесами лібералізації стосовно проблем порнографії та абортів у країні [4, с. 49].

Першу фракцію-групу європейських християнських політичних партій сформовано в червні 1953 року в рамках Європейської спільноти вугілля та сталі (до 1975 року її вважали найпотужнішим угрупованням). Остаточне інституційне оформлення в міжнародну політичну партію – Європейську народну партію (ЕНП) – відбулось 26 квітня 1976 року внаслідок ухвалення рішення щодо прямих виборів до Європарламенту в 1979 р. і необхідності формування наддержавної партійної фракції. Європейську народну партію розглядають як міжнародну федерацію християнських партій. Європейські християнські партії, що входять до її складу, одночасно належать до фракції цієї партії у Європарламенті. У 1989–1994 рр. фракція ЕНП у Європарламенті об'єднувала 20 політичних партій з 12-ти країн (членів Євросоюзу) і налічувала 162 депутати. У рамках IV скликання (1995–1998) до фракції ЕНП належало 173 депутати, що становило 27,6% загального складу депутатів; V скликання (1999–2004) спричинило до створення об'єднаної фракції з демократами Європи, сьогодні фракція налічує 232 депутати (26,95%) [5].

У дванадцяти зазначених нами країнах Західної Європи партії християнських демократів брали участь у створенні 200 урядових кабінетів стосовно 334-х сформованих за період 1945–1996 рр., ними було номіновано 135 прем'єр-міністрів [6, с. 179].

Християнські партії, мабуть, найпізніше, порівняно з партіями інших ідеологічних спрямувань, об'єднались у власну міжнародну організацію. Християнський Демократичний Інтернаціонал утворено 1961 року під назвою Світова унія християнських демократів (World Union of Christian Democrats – WUCD) унаслідок об'єднання Європейської християнсько-демократичної унії та Організації християнських демократів Америки. У 1982 році Світова унія християнських демократів прийняла нову назву – Християнський демократичний інтернаціонал (Christian Democratic International – CDI). Після розвалу “Берлінського муру” християнські партії, що виникли в країнах колишнього соцтабору, увійшли до Унії

християнських демократів Центральної Європи [7], яка стала третьою складовою частиною Християнського демократичного інтернаціоналу.

Розвиток християнсько-демократичного напрямку в Україні відбувався передусім у Галичині. Наприкінці ХІХ ст. християнський суспільний рух було представлено поміркованим крилом "народовців" (прихильників "Нової ери" під проводом О. Барвінського з газетою "Руслан"), головним завданням якого було задекларовано здійснення суспільно-господарських реформ у дусі християнської етики та відповідно до папських енциклік з соціальних питань. Такий напрям з самого початку був інституційно оформлений як Католицький русько-народний союз, заснований 1896 року (у 1911 році назва була замінена на Християнсько-суспільну партію). Представники цих партій обирались до австро-угорського парламенту й галицького сейму. Найбільша активність ХСП припадала на період 1919–23 рр. у рамках міжпартійної ради. Головними діячами були А. Вахнянин, К. Студинський, Д. Лопатинський та ін.

На початку 30-х рр. частина представників цього Руху влилась в УНДО, інша заснувала Українську католицьку народну партію діяльність якої активно підтримував єпископ Г. Хомишин. У 1932 році УКНП змінила свою назву на Українська народна обнова. Партія стояла на засадах католицької віри, поборювала атеїзм та масонство, вимагала автономії українських земель у складі Польської держави, проте загалом вона була цілковито лояльною щодо польської влади.

Водночас у 1931 році з ініціативи митрополита А. Шептицького було створено Український католицький союз (УКС). Його метою проголошено забезпечення належного місця релігії в суспільному житті, підтримку всебічного розвитку українського народу в дусі християнства. У політичному плані УКС активно підтримував УНДО.

Поряд із зазначеними партіями діяли й інші. 1925 року у Львові засновано Українську християнську організацію як політичну організацію, що декларувала своїм головним завданням виховання українців-католиків у католицькому дусі та поборювання сектантства й комунізму. У 1930 році вона змінила свою назву на Українська католицька організація.

Християнсько-народна партія як правонаступниця Руської хліборобської партії діяла в період 1922–1938 рр. на Закарпатті. У 1925 році від партії було обрано депутатом до чехословацького парламенту А. Волошина. ХНП видавала щотижневик "Свобода".

У незалежній Україні християнський напрям чітко окреслився з моменту утворення перших політичних партій [8]. З числа проголошених в Україні партій цього напрямку реально функціонуючими на час виборів до парламенту 1998 року можна вважати лише: Християнсько-демократичну партію України (ХДПУ), Республіканську християнську партію (РХП), Українську християнсько-демократичну партію (УХДП) та Християнсько-народний союз (ХНС). Останні три партії 1998 р. об'єднались у виборчий блок "Вперед, Україно!" і разом брали участь у парламентських виборах. Якщо ми розглянемо сумарний відсоток цих чотирьох політичних партій під час парламентських виборів 1998 року, то він становитиме

лише 3,5761%, тобто навіть в умовах гіпотетичного припущення, що всі ці партії діяли б разом на парламентських виборах, вони б не змогли подолати чотиривідсотковий бар'єр. Відносним успіхом, на наш погляд, можна вважати перемогу 10-ти осіб – членів партій християнського напрямку, однак їх обрано у рамках мажоритарних округів. Досить показовою стала позиція цих людей у парламенті XIV скликання, коли ця досить значна група не змогла домогтись об'єднання своїх зусиль, щоб утворити єдину фракцію, яка б стала впливовим механізмом пропаганди партійних ідей, а в перспективі – можливого творення єдиної партії чи спільного виборчого блоку (наприклад, партія “Реформи і порядок” не пройшла до парламенту в межах пропорційної квоти, у мажоритарних округах провела лише трьох народних депутатів, проте зуміла створити власну фракцію, яка успішно функціонувала протягом усього періоду роботи парламенту цього скликання). Сьогодні необхідно визнати, що більшість депутатів – мажоритарників, які 1998 року належали до партій християнсько-демократичного напрямку, перейшли до інших політичних партій, партійних фракцій, унаслідок чого вони фактично є втраченими для християнських партій. На жаль, нового поповнення їхніх лав визначними особистостями не відбулося.

Це яскраво засвідчив міжвиборчий період, що передував парламентським виборам 2002 року, коли головні партії цього напрямку не виявили помітної активності. Протягом даного періоду виникло дві нові політичні партії християнського спрямування: партія “Всеукраїнське об'єднання християн” (20.04.1998) під керівництвом В. Бабича та “Християнський рух” (12.08.2000) на чолі з Т. Звягінцевою. Остання партія у своїх програмних документах зазначає, що здійснює свою діяльність відповідно до рішень архієрейських соборів, зокрема відповідно до соціальної концепції Російської православної церкви [9]. У процесі підготовки до парламентських виборів 2002 року партія Християнсько-народний союз та Республіканська християнська партія увійшли до складу виборчого блоку політичних партій “Блок Віктора Ющенка “Наша Україна”, що є цілком логічним кроком в еволюції цих партій. Організаційна слабкість, відсутність потужних, яскравих лідерів, ідеологічна близькість з партіями правоцентристського спрямування, які перебували на національно-демократичних засадах – усе це в сукупності зумовило їхнє поступове наближення до партій, що створили вищезазначений виборчий блок. Як самостійний суб'єкт виборчого процесу 2002 року виступили лише “Всеукраїнське об'єднання християн” (лідер В. Бабич) та українська політична партія “Християнський рух” (лідер Т. Звягінцева).

Результати виборів засвідчили, що проблеми, виявлені на попередніх парламентських виборах у політичному християнському напрямі, не зникли, а скоріше навпаки – поглибилися. Лише два представники християнських партій пройшли до парламенту внаслідок того, що їхні партійні структури увійшли до виборчого блоку Віктора Ющенка “Наша Україна”. Результати виборів для політичної партії “Всеукраїнське об'єднання християн” (0,29%) та української політичної партії “Християнський рух” (0,09%), як і Християнсько-демократичної партії України, є надзвичайно низькими.

Таблиця 2. Участь партій християнського спрямування у парламентських виборах 2002 року.

№№	Назва партії	Кількість кандидатів у БВО*	Кількість кандидатів в ОВО**	Результат у БВО	Кількість депутатів
1	Всеукраїнське об'єднання християн	64	8	0,29 % .	-
2	Християнський рух	19	-	0,09 %	-
3	Республіканська християнська партія	7	-	-	1
4	Християнський народний Союз	4	-	-	1
5	Християнсько-демократична партія України	-	-	-	-

*БВО – багатомандатний виборчий округ

**ОВО – одномандатний виборчий округ

Оцінюючи існуючий стан християнсько-демократичних партій в Україні, можемо констатувати такі їхні властивості: а) відповідність програмних положень українських партій базовим положенням програм християнських партій країн Західної Європи; б) конфліктна основа утворення та діяльності більшості християнсько-демократичних партій України: УХДП – розкол; ХДПУ – утворення шляхом розколу і внутрішній конфлікт у подальшій діяльності; РХП – утворення шляхом виокремлення від УРП; Християнсько-ліберальний союз – утворення внаслідок розколу; в) організаційна слабкість, переважна підтримка партійних структур існує лише в Центральній та Західній Україні, хоча сама підтримка є незначною; г) відсутність культури діалогу й компромісу, що є одним із важливих постулатів християнства при одночасному взаємопоборюванні; нездатність створити єдину потужну партію чи блок; д) відсутність здебільшого чіткої позиції щодо складних суспільних проблем сьогодення, заміна цієї позиції загальними деклараціями, апеляцією до релігійних почуттів виборців; е) відсутність авторитетного лідера, який би асоціювався із християнським напрямом у політичному житті України (жодна з партій не висунула власного кандидата на президентських виборах 1999 року).

Подальший розвиток християнських партій в Україні необхідно, на наш погляд, розглядати в контексті аналізу-запозичення європейського досвіду. Християнські партії в країнах Західної Європи належать переважно до консервативного спрямування. Особливістю функціонування партій цього напрямку є те, що простежуються дві чіткі тенденції щодо його репрезентування на політичному полі конкретної країни. Перша тенденція властива Сполученому Королівству та Іспанії

і передбачає таку ситуацію: якщо спочатку утворюється в країні потужна консервативна партія, то вона у своїй подальшій діяльності буде охоплювати широкий спектр проблем консервативного спрямування, у тім числі й проблематику класичних християнських партій. А це не сприятиме утворенню сильної християнської партії в зазначеній країні. Друга тенденція за своїм змістом є оберненою до першої: якщо в країні першою утворюється християнсько-демократична партія, то вона з часом стає репрезентантом консервативного напрямку. Власне така тенденція є визначальною для більшості континентальних європейських країн.

Можемо сьогодні констатувати, що перспективи розвитку християнсько-демократичного напрямку в Україні перебувають у рамках першої тенденції. Унаслідок організаційної слабкості християнських партій значно потужнішими сьогодні виглядають партії, що розпочали формувати правоцентристський блок – НРУ, ПРП, УНР та КУН. Особливість політичного розвитку нашої держави зумовлює актуальність таких поділів: правий-лівий, прозахідний-просхідний вектор (модель) розвитку України тощо. Правоцентристський блок у цій системі поділів-орієнтацій зайняв чітку позицію, що, на превеликий жаль, не зовсім вдається існуючим християнським партіям. Тому, на наш погляд, власне партії цього блоку або те, що утвориться на їхній основі будуть, представляти в майбутньому консервативний напрямок у політичному спектрі України. Недостатня християнська спрямованість програмових засад у партіях правоцентристського блоку є, мабуть, тимчасовим явищем і буде подоланою в найближчому майбутньому.

-
1. Церква і соціальні проблеми. Енцикліка "Сотий рік". Л., 1993.
 2. Społeczne nauczanie Kościoła. "Znak", R. XXXIV, 1982.
 3. <http://www.parties-and-elections.de>
 4. Współczesne systemy partyjne wybranych państw Europejskich. Pod redakcją M. Grzybowskiego, A. Zięby. Kraków, 1996.
 5. <http://wwwwdb.europarl.eu.int>
 6. Encyklopedia Politologii / Pod redakcją Marka Zmigorodykiego. Tom 3. Partije I systemu partyjne. Kantor Wydawniczy Zakamycze, 1999.
 7. Унію християнських демократів центральної Європи була створено в 1950 році представниками християнських партій, що існували в міжвоєнний період, а після Другої світової війни змушені були емігрувати з Польщі, Угорщини, Чехословаччини, Литви та Словенії.
 8. Українську християнсько-демократичну партію можна вважати однією з перших політичних партій на території України. У листопаді 1988 року батько Петро та син Василь Січки з м. Долина Івано-Франківської області проголосили створення Українського християнсько-демократичного фронту, а 13 січня 1989 року у Львові відбувся I-й з'їзд на якому було перейменовано УХДФ в Українську християнсько-демократичну партію.
 9. www.hd.org.ua.

**CHRISTIAN DEMOCRACY:
CONDITION AND DEVELOPMENT IN THE XX-th CENTURY**

Anatolii Romaniuk

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, cpdfd@franko.lviv.ua*

The concept of Christian democracy in the XX-th century is examined in this article. The basic cycles of development of modern political doctrine of Christianity are analysed. The institutional development of Christian-Democratic organizations is traced. The condition of Christian-Democratic parties in Western Europe are examined with special attention

The characteristics of the Christian-Democratic parties is defined as well as strong or weak points of these parties in Ukraine. Tendency of development for the Ukrainian Christian-Democratic parties is analysed.

Key words: Christian democracy, Christian political doctrine, Christian-Democratic party.

Стаття надійшла до редколегії 08. 09. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 355.123

ІНФОРМАЦІЙНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ВПЛИВ У ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСАХ

Лідія Леонтєва

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

Розглянуто методи виборчих технологій. Аналізується їх зв'язок з появою політичних колізій та здійсненням суспільної інформаційної сугестії.

Ключові слова: політичні процеси, виборчі технології, маніпулювання, переконання.

Здобуття Україною незалежності та формування в ній громадянського суспільства зумовили появу низки проблем, притаманних молодій державі. У пострадянський час, коли Україна зробила ставку на деідеологізацію державної влади, послабила міру політичного контролю, процес політичної структуризації набув якісних змін. Основними формами участі в політичній діяльності груп громадян, мало залучених до політичного життя країни, стали: перегляд відповідних програм телебачення (наприклад: "П'ятий кут", "Епіцентр", "Політичні діалоги" тощо), прослуховування передач радіостанцій (особливо іноземних, коли їх розпочали транслювати у FM-діапазоні) та обговорення отриманої інформації й політичних тем у колі рідних і друзів. Проте відкритість наших громадян для певних маніпуляцій, що формувалась десятиліттями впливу ідеологічно-пропагандистської політичної системи й набула форми довіри до офіційної інформації, яка транслюється засобами масової інформації та висловлюється авторитетними політичними діячами, значною мірою атрофувалася. За винятком догматичних прихильників КПРС-КПУ пенсійного віку, стійких пріоритетів у виборців не було, вони тільки почали складатися й досить часто змінювалися. Політична ідентифікація основної маси населення нашої держави з партіями й рухами не відбулась через нерозвинутість самих політичних партій та їх повну нездатність бути виразниками раціональних інтересів громадян. Часта зміна лідерів і дійових осіб національної політичної сцени також не дозволяє говорити про стійкість політичного процесу.

Можна констатувати, що всі роки пострадянського політичного розвитку політичне життя України тривало під знаком виборів (президентських, парламентських) і референдумів. Як засвідчує досвід інших країн, передвиборча лихоманка не є національним феноменом лише українців: чи то в сусідній Польщі, чи то в далеких Сполучених Штатах Америки на певний час уся країна перетворюється на грандіозну арену, де кожен претендент на почесне крісло намагається продемонструвати якомога ширше свої таланти. Відповідно до цього формувалися, удосконалювалися, упрощувалися й адаптувалися до місцевих особливостей форми й методи політичної агітації, метою яких було спершу фактичне обстеження електо-

рального поля, а відтак – виховання належного електорату задля гарантованого маніпулювання певною його часткою для досягнення мети: управління як окремою людиною, так і групами населення.

Вивчення специфіки електорального процесу передбачає аналіз змін пріоритетів, які відбувалися в масовій свідомості виборців. Об'єкти цих пріоритетів – політики. Кандидати в депутати по-різному сприймаються виборцями на різних етапах виборчого процесу. На початку кампанії багато з них є маловідомими, за винятком незначної групи “розкручених” (активно експонованих у засобах масової інформації раніше чи відомих завдяки унікальним фаховим якостям і життєвим досягненням). До кінця виборчої кампанії образи претендентів на виборні посади міцно вкорінюються в нашій свідомості. Телебачення, радіо, візуальна реклама роблять кандидатів якщо не популярними, то досить упізнаваними.

Боротьба за владу між кандидатами й різними політичними партіями вимагає знання механізмів, які впливають на поведінку людей під час виборчої кампанії, формують їхнє ставлення до кандидатів і партій, зрештою, зумовлюють їхній вибір. Тому для підвищення ефективності політичної діяльності використовують спеціально розроблені й апробовані на практиці політичні технології, тобто систему прийомів, технік послідовного досягнення бажаного результату в тій чи іншій сфері політичної діяльності [1].

Аналіз цих процесів показує, що для гарантованого досягнення мети достатньо мати вплив, який формується при використанні виборчих технологій на певну частку виборців. Виборчі технології – це методи організації виборчої кампанії кандидатів і/або партій, спрямованих на досягнення успіху на виборах [2]. У цьому сенсі всі дії кандидата та його команди від моменту прийняття рішення про участь у виборах до підрахунку голосів можна віднести до виборчих технологій. Мас-медіа надали виборчим технологіям певну ауру таємничості й надзвичайних можливостей, які недоступні розумінню простих смертних. Проте це звичайна галузь людської діяльності, у якій, як і в будь-якій, успіх приносять знання, досвід, інтуїція, тобто те, що прийнято вважати професіоналізмом. Загалом виборчі технології спрямовані на контроль за свідомістю й поведінкою людей. Прийоми, які при цьому застосовують, орієнтовані на штучне конструювання як політичних реакцій, так і запитів населення.

Досить поширеною формою аналізу політичних процесів є рейтинги політиків чи політичних партій, або їх місця серед політичних пріоритетів у свідомості виборців. З точки зору політика, політичної партії, заміри їх рейтингу на кожному етапі кампанії – це інструмент, з яким можна порівнювати свої дії: подобаються вони виборцям чи ні, які дії слід активізувати, а які слід припинити, тобто ці рейтингові заміри є визначником ефективності роботи. Для виборця рейтинги є певним мірилом відносного успіху одного політика в порівнянні з іншим, популярності політичної партії. Рейтинги є частковим мотивом прихильності виборця, тому ними досить часто маніпулюють, форсуючи ефемерний успіх свого кандидата чи політичної партії. Правдивість рейтингів залежить від того, проводять їх незалеж-

ні дослідницькі центри чи “свої”, часто залежні від реакції “замовника”, спеціалісти.

Виборчі технології нерозривно пов’язані з провокуванням політичних скандалів, здійсненням інформаційного терору, спрямованого на шкоду інтересам і громадській репутації конкурентів, а також на їх повну дискредитацію і витіснення з політичного ринку. Найтиповішими способами і прийомами інформування є дезінформування й фальсифікація відомостей, а також маніпулювання свідомістю реципієнтів. Залежно від цілей користуються вибіркоким або частковим інформуванням, коли виборцю дається неповна інформація про події або ж кількість інформації є такою значною, що зумовлює неможливість відокремити суттєве від поверхневого. Політичні передачі на телебаченні часто монтують так, щоб водночас рекламувати одного лідера й дискредитувати іншого. Поширеним є використання готових образів, сенсів чи стереотипів, котрі не вимагають інтелектуального опрацювання і тому викликають однозначну реакцію, яка знижує поріг критичного сприйняття інформації. Тобто, ті чи інші персоналії політикуму або політичні події висвітлюються в чорно-білому сприйнятті, однозначно або й упереджено.

Українським поширеним прийомом маніпулювання громадською думкою в Україні є “навішування ярликів”, тобто надання певним особам або їхнім діям однозначно позитивних чи негативних оцінок; використання “подвійних стандартів” при оцінці дій союзників і противників тощо. У наш політичний лексикон увійшли слова “червона загроза”, “олігарх”, “адміністративний ресурс” тощо.

Названі технології нерозривно пов’язані з провокуванням політичних скандалів, здійсненням інформаційного терору, проведенням інформаційно-психологічних воєн, спрямованих на шкоду інтересам і репутації конкурентів, їхній дискредитації й витісненню з політичного поля. Значна частина пропагандистських прийомів, різноманітних методів маніпулятивного впливу на поведінку людей ґрунтуються на використанні різних закономірностей сприйняття, мислення, емоційної сфери людини. Відбувається здійснювана через ЗМІ експлуатація базових потреб людини, а саме однієї з них – комунікативної [3].

Активно діє мотив змішаної потреби в системі постійно використовуваних у даному типі суспільства міфів. Вид міфології залежить від суспільства, до якого належить людина. У її свідомості у формі кліше функціонують культурні традиції, стереотипи, історія розвитку суспільства, релігія тощо. Міфи витікають із системи цінностей суспільства та його окремих груп. Можна розмежувати ті міфи, які виглядають простою брехнею, і ті міфи, які детерміновані певними об’єктивно зумовленими суспільством ідеями. Міф, по суті, заповнює вакуум реальних знань. Відтак постає міф про “месіанство” одного з політиків чи “демонізм” іншого. Міфи дозволяють виправдовувати помилки, недолугість правителів, спонукати народ до тих, чи інших дій.

Методи маркетингу в політиці, як і в економіці, дають можливість вивчати попит виборців, опановувати методи їх переконання й подачі “образу” кандидата шляхом не тотального примусу, а конкуренції. Упровадження методів політично-

го маркетингу в політичну боротьбу робить, таким чином, цю боротьбу відкритою для громадської думки [4].

Сучасні виборчі технології несуть у собі неминучі втрати. Маємо на увазі надлишкову раціоналізацію громадського життя, жорстке планування виборчої кампанії, зловживання сучасними засобами впливу на виборця тощо. Проте саме виборчі технології є складовою демократизації суспільства, а також свідченням можливості вибору громадянина. Коли громадянин не має права вибору ні в сфері потреб, ні в організації складної системи вивчення їх та особливостей політичної кон'юнктури, тоді немає також потреби в різноманітних методах переконання, адже стосовно цього громадянина влада втілює принцип: бери, що дають. У такому разі "... вона здійснює визначаючий вплив на діяльність, поведінку людей за допомогою насильства та інших засобів" [5].

Тоталітарний режим не враховує громадської думки. У демократичному суспільстві управління соціальними процесами передбачає вивчення і вплив саме на неї. У зв'язку з цим велику роль відіграють засоби масової інформації. Вони стають важливим компонентом демократичних форм управління соціально-політичними процесами. Динамічні зміни в суспільстві активізують потребу людей в об'єктивній інформації і вимагають орієнтування в політичній та соціально-економічній обстановці. В умовах розвитку соціально-політичного процесу демократизації виникає проблема якісного переходу від примусу до відносно добровільного прийняття рішень особою, які базуються на власних переконаннях.

-
1. Політологія / За ред. А. Колодій. К., 2000. С.93.
 2. Ковлер А. Избирательные технологии: российский и зарубежный опыт. М., 1995. С. 6.
 3. Парыгин Б. Основы социально-психологической теории. М., 1971. С. 178.
 4. Ковлер А. Избирательные технологии: российский и зарубежный опыт. М., 1995. С. 109.
 5. Попов К. Социология и психология власти // Драма обновления. М., 1990. С. 370.

**INFORMATION AND PSYCHOLOGICAL IN POLITICAL INFLUENCE
ON POLITICAL PROCESS**

Lidiya Leontyeva

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, e-mail: leontyeva@ua.fm; tel. (0322) 33-19-44,*

The question of public opinion both in scientific aspect and in the context of a political situation in Ukraine is analysed in the article.

Key words: political process, psychological factors, selective technologies, manipulation.

Стаття надійшла до редколегії 02. 05. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 323.39(4-66)

ПОЛІТИЧНІ ЕЛІТИ ПОСТСОЦІАЛІСТИЧНИХ КРАЇН: ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ

Любомира Мандзій

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

Аналізуються методи вивчення політичної еліти в пост-соціалістичних країнах. Розглядаються підходи теоретиків елітології В. Парето, Г. Моска, а також дослідників пост-соціалістичних еліт О. Криштановської, І. Куколева, У. Хоффман-Ланге, О. Мяснікова, Дж. Хіглі, Р. Гюнтера.

Ключові слова: еліта, соціальна динаміка.

Вивчення політичної еліти в Україні, її наукове дослідження – це порівняно новий напрямок політології, який розвивається досить динамічно.

Терміном “еліта” позначають провідні верстви в суспільстві, які здійснюють керівництво в певних галузях суспільного життя. Залежно від того, які функції виконує еліта в суспільстві, її поділяють на економічну, духовно-інтелектуальну, політичну. Політична еліта – це організаційна група, яка здійснює владу в суспільстві й бере участь безпосередньо чи опосередковано в прийнятті та організації виконання політичних рішень. На основі позиційного підходу до еліти ми включатимемо осіб, що займають посади, які передбачають прийняття рішень загальнодержавного значення, а саме Президента і його найближче оточення, депутатів Верховної Ради, членів уряду та інших.

Процес формування (навіть вирощування) політичної еліти є першочерговим завданням для держави, особливо ж – для посткомуністичних держав. Він є тривалим (хоч і сприятливих умов, але налічує багато десятиліть).

Радикальні (і політичні, і економічні) зміни останніх років у нашій державі, які багато політологів називають революційними, неминуче вимагають зміни політичної еліти. Процес трансформації еліт у політичній науці розкривають через такі поняття, як “рекрутування”, “репродукція”, “циркуляція”, “заміна складу еліт”. Ці поняття досить часто вживаються у вітчизняній політичній науці й практиці, але оперують ними не завжди професійно. Тому звернемося до аналізу саме цих понять.

Ще В. Парето сформулював теорію кругообігу (циркуляції) еліт, яка пояснює, на його думку, соціальну динаміку. Необхідність поділу суспільства на керуючу еліту й керовані маси учений виводив із нерівності індивідуальних можливостей людей. Соціальна система прагне до рівноваги і з плином часу при виході її з такого стану повертається до рівноваги. Цей процес утворює соціальний цикл, перебіг якого залежить перш за все від циркуляції еліт.

За Парето, існують два головних типи еліт, які послідовно змінюють один одного. Перший тип – “леви”, для яких характерні крайній консерватизм та грубі “силові” методи правління. Другий тип – “лиси”, майстри демагогії, політичних комбінацій. Стабільна політична система характеризується перевагою еліти “левів” над елітою “лисів”. Навпаки, нестійка політична система вимагає еліти прагматично мислячих енергійних політиків, новаторів, комбінаторів. Зупинка циркуляції приводить до виродження правлячої еліти, до революційної зміни системи, до виділення нової еліти з переважанням у ній “лисів”, які з часом перероджуються в “левів”, прихильників жорсткого правління й деспотизму.

Парето поділяв еліту на правлячу й неправлячу (контреліту). Революція, на його думку, – лише боротьба зі зміною правлячої еліти на потенційну еліту, яка, правда, маскується тим, що говорить нібито від імені народу. Отже, революція – це не більше, ніж зміна еліт: стара еліта, яка є при владі, не здатна до ефективного управління, у суспільстві виникає нова потенційна еліта, але щоб утвердитись як правляча еліта, їй необхідна підтримка мас, які не задоволені старим суспільно-політичним устроєм.

Г. Моска стверджував, що циркуляція еліти є основою здоров’я суспільства тільки за умови переваги стабілізаційної консервативної тенденції, збереження доступного оновлення еліти за рахунок кращих вихідців із мас.

Заміна еліти означає повалення попередньої еліти й прихід до влади контреліти, це як правило, це є наслідком революційних перетворень.

Трансформація еліти включає в себе не тільки прихід до влади контреліти, але й вагомий перетворення всередині самої правлячої еліти, а саме: вихід на лідуючі позиції нового угруповання всередині правлячої еліти чи навіть прихід до влади вищої прошарку іншої соціальної групи. Трансформація еліти пов’язана із різкими змінами її ідеології й політичного курсу, із змінами методів рекрутування еліти; іноді відбувається допуск в еліту представників контреліти.

Відомо, що політичне рекрутування починається із залучення людей до активного політичного життя. Така активізація політичної участі зумовлює висунення лідерів із самої маси. Важливе місце в цьому займає створення політичної еліти, з якої формуються урядові структури, законодавчі й виконавчі органи держави, керівні кадри державних установ.

У стабільних політичних системах рекрутування еліти відбувається відповідно до чітко розроблених процедур, унаслідок чого персональний склад еліти, з більшою чи меншою періодичністю, оновлюється, а сама політична структура залишається в основному незмінною.

Політична практика виокремила дві основні системи рекрутування еліт – систему гільдій та антрепренерську систему. Вибір тієї чи іншої системи фільтрації обумовлений кількома чинниками: роллю партійної системи в суспільстві, політичними традиціями, ступінню однорідності культури, рівнем соціальної нерівності.

У системі гільдій при відборі ймовірних кандидатів акцент робиться на їхніх політичних перевагах, чіткому дотриманні правил і приписів організацій (пар-

тій та рухів). Ретельність відбору кандидатів на лідируючі позиції забезпечується великою кількістю формальних вимог. Відбір проводиться закрито й вузьким колом електорату. Гільдійна система рекрутування еліти була характерна для тоталітарних режимів.

Антрепренерська система рекрутування орієнтується на індивідуальні якості кандидата, його творчі можливості, здатність переконувати, уміння подобатися виборцям. Ця система відкриває доступ до влади різним соціальним групам суспільства, оскільки використовує обмежену кількість формальних вимог до кандидатів. Антрепренерська система демократична, передбачає притік в еліту найобдарованіших людей, здатних відповісти на вимоги часу.

На практиці антрепренерська система та система гільдій не використовуються в "чистому" вигляді, а поєднують у собі переваги кожної зокрема.

Трансформація чи зміна еліти відбувається по-різному в періоди політичної нестабільності: люди, які займали ключові позиції в державному управлінні, залишають свої посади, виникає багато вакансій, які заповнюються з порушеннями норм. Суспільство практично ніколи не відчуває браку бажаних зайняти елітні позиції. У пострадянських країнах трансформаційний процес є досить складним.

З усіх існуючих концепцій, які пояснюють перехід від "старої" еліти до "нової", можна виокремити дві. З одного боку, маємо твердження про те, що відбулася "революційна" зміна еліти, а з іншого – твердження, що еліти залишилися попередніми, лише змінилися декорації навколо них.

Іншою основою для систематизації концепцій, які описують соціальний перехід, може бути співвідношення ролі політичного (партійного) та управлінського (господарського) компоненту радянської еліти (номенклатури) у її подальшій трансформації в політичну еліту. Більшість дослідників сходяться на тому, що процес трансформації не закінчений і в елітних групах проходять подальші зміни. Провівши аналіз складу російської еліти, О. Криштановська констатує, що до кінця 1994 року, порівняно з радянським періодом, відбулася зміна політичної еліти (хоча й невелика); відбулося омолодження правлячого прошарку, знизилася в її складі кількість вихідців із села, підвищився освітній рівень її представників [2].

Цікавий аналіз процесу зміни еліт пропонує І. Куколев. Він виділяє декілька моделей, за допомогою яких можна розкрити сутність трансформації елітних груп.

Модель перша ("зміна потоків"). Трансформація розглядається як послідовна зміна декількох хвиль правлячої еліти. На кожному етапі такої трансформації попередня хвиля правлячої еліти висуває на керівництво наступну, а вона, у свою чергу, стає політичним "могильником" для тих, хто її висунув. Наприклад, "брежневська еліта" висунула "горбачовську", і "горбачовська" її змістила. "Горбачовська еліта" висунула (дала поштовх до політичного управління) "ельцинську еліту", а ця змістила – "горбачовську". У цій моделі аналізуються поверхневі політичні зміни в трансформації еліти (як правило, лише персональний склад).

Модель друга ("політичний капіталізм"). Це найбільш розповсюджена концепція трансформації. Вона базується на тому, що в СРСР існував реально прав-

лячий клас – партійно-радянська номенклатура. Зміст “перебудови” полягав у конвертації політичного капіталу в капітал економічний. Політичні еліти стали змінюватися першими і досить швидко заповнювали дві нові ніші – нової політичної еліти й нової економічної еліти. Політична номенклатура, використовуючи політичну владу, першою освоїла механізми приватизації державної власності й утворила велику частину нової фінансової еліти, нової підприємницької еліти, а також частково заповнила нові політичні інститути.

Модель третя (“бунт економічної еліти чи пробудження регіональних еліт”). Номенклатура складалася із двох великих суперечливих одна одній частин – партійних працівників і господарських керівників. Кожна із цих частин мала певну владу й розпоряджалась певними ресурсами. Займаючись безпосередньо виробництвом, забезпечуючи його функціонування, господарники були в менш привілейованому стані, ніж партійна верхівка. “Перебудова” – бунт господарських, економічних еліт, які вимагали зміни політичних позицій і розкріпачення своєї діяльності. Партійна еліта розкололася, і частина (регіональна) долучилася до господарської. У результаті зрощування “реформаторських” фрагментів номенклатури відбулося формування сучасних елітних груп, які становлять певний “сплав” колишніх господарських і партійних регіональних еліт.

Модель четверта (“роль контреліти”). У цій моделі відображені публічні й соціальні аспекти політичного процесу. Господарська еліта в боротьбі проти “партократів” використала як свого політичного союзника контреліту (культурну й науково-технічну інтелігенцію), яка зруйнувала вищу політичну компоненту номенклатури, привела до влади економічну еліту та номенклатуру другого й третього ешелонів, частково з’єднавшись з ними [4, с. 83–84].

При демократичному режимі суспільні елітні групи є відкритими – і тому постійно відбувається циркуляція еліти. Як слушно зауважила болгарська дослідниця Крестева, “циркуляція еліт є демократичним механізмом, який перешкоджає монополізуванню влади, впливає свіжу кров (у дійсно демократичній системі не буквально, а в переносному значенні, у формі нових людей, нових ідей)” [3, с. 24].

Підтримуючи теорію В. Парето про циркуляцію еліти, яка відбувається в двох основних формах: як заміна одної еліти іншою і як просування нееліти в еліту, дослідниця зазначає, що “на відміну від герметичної комуністичної еліти, посткомуністична володіє великою пропускнуою здатністю. Ця особливість найбільше проявилась на початку змін, коли протягом місяців асистенти стали міністрами, адвокати – прем’єрами, письменниця – віце-прем’єром. Ця відкритість демократичної еліти, яка сформувалася, була природною: окрім малочисельних дисидентів і перших партійних функціонерів, вона не мала інших кадрових резервів і повинна була рекрутувати своїх членів ззовні. Істотним індикатором життєвої еліти є збереження цього зовнішнього джерела оновлення” [3, с. 24].

На думку німецької дослідниці У. Хоффман-Ланге, у процесі політичних змін елітна трансформація виступає в двох формах. Перша – циркуляція індивідів – членів еліти на керівних посадах у тих політичних інститутах і приватних орга-

нізаціях, які зберегли свою силу й базисну організаційну структуру в ході зміни режиму. Уряди, парламенти, юридичні органи, збройні сили, політичні партії, великі суспільні й приватні підприємства, газети... ділові кола витримують досить часто лише невелику реорганізацію, але прагнуть до режимних змін через посередність зміни верхівки свого керівництва. У такому випадку дослідженню підлягає елітна циркуляція в цих інститутах і організаціях.

Друга форма елітної трансформації утворена рушіями в балансі сил між інститутами й організаціями завдяки формуванню нових організацій. Парламенти, які спершу тільки затверджували рішення, що приймалися урядом, можуть набути нового значення. Правлячі партії можуть завершити своє існування чи перетворитися в маленькі групи в той час, як нові партії набувають масової підтримки.

Погоджуючись з думкою У. Хоффман-Ланге, зазначимо, що вивчення елітної трансформації, результатів зміни режиму передбачає виділення обох аспектів, оскільки старі організації поповнюються новими елітами, а нові організації – старими елітами, доцільно аналізувати і старі, і нові інституціональні структури, а також циркуляцію еліт їх соціальні й установчі характеристики [6, с. 51].

На думку О. Мясникова, процес заміни еліт може відбуватися за двома варіантами: “консолідація” та “вічний конфлікт”. “Консолідація” проходить шляхом формування й стабілізації блоку: господарська – державна (політична) – партійна еліта (через встановлення зв’язків і міцних відносин між родинними угрупованнями в усіх трьох секторах). Скоріш усього, домінувати й керувати в цьому випадку буде “господарський корпус”, і це можливо лише при невеликій і згуртованій команді на рівні супереліти; наявності фракцій правлячих угруповань у всіх гілках влади (виконавча й законодавча гілки, центральна, регіональна й місцева адміністрація). Виникне потреба у створенні власних масових політичних організацій чи перетворенні існуючих партій і рухів у “правлячі”. Варіант другий – “вічний конфлікт”. Властиво це продовження сьгоднішніх тенденцій. Правлячі угруповання будуть прагнути до внутрішньої консолідації і ... розпадатися, шукати підтримки в середовищі господарників, підприємців і ... відмовлятися від укладених угод. Продовжуватиметься боротьба між угрупованнями в еліті за виживання, продовжуватиметься витіснення з еліти представників “неконкурентноспроможних” шарів, які попали у верхні ешелони влади після серпня 1991 року, продовжуватиметься формування ядра політичної еліти із господарників. Перспектива виходу із “вічного конфлікту” залежить не тільки від результату боротьби між господарською елітою й “новими економічними прошарками”, але й від того, коли в еліті з’являться люди нового покоління, які будуть здатні генерувати ідеї й виробляти стратегію суспільного розвитку, узгоджувати інтереси всього спектра соціально-політичних сил [5, с. 60].

Керуючись дослідженнями, проведеними в країнах Латинської Америки, з меншою мірою, Південної Європи, Дж. Хіглі і Р. Гюнтер розробили елітистську теорію переходу до демократії. У рамках цієї концепції виділяють дві основні моделі “демократизації”: “пакт” і “конвергенція” еліт. “Пактом” еліт називається варіант переходу, коли еліти раптово й усвідомлено перебудовують свої відносини,

домовившись про компроміси з надзвичайно важливих питань. Передумовою для підписання “пакту” є наявність гострого конфлікту, у ході якого всі фракції еліт несуть відчутний збиток. Особливістю “пактового” переходу є його короткочасність: еліти або швидко знаходять вихід, виробляючи основні компоненти консенсусу, або не знаходять його взагалі. Іншою особливістю цього варіанту є секретність і замкненість кола учасників “пакту”. Головну роль у ньому відіграють “актори”, зв’язані з попередньою елітою, які прагнуть обійтися без широкого звернення до населення.

“Конвергенція” – процес, який проходить в умовах перехідного періоду до демократії, (вона ще не набула сталого розвитку, не консолідована), і викликаний необхідністю мобілізації мас опозиційними фракціями еліти для досягнення успіху в електоральній гонці й здійснення коаліційної політики. “Конвергенція” дозволяє старим гравцям, які діють на полі цієї політичної гри, змінювати свої ролі й відкривати шляхи для введення нових гравців. Про завершення цього процесу свідчить перемога на виборах колишньої дисидентської чи периферійної фракції еліти. Як і “пакт” еліт, так і їх “конвергенція” веде до утворення демократичного режиму. Різниця між “пактом” і “конвергенцією” полягає в тому, що в останній, за рахунок активної масової участі, є нові “актори”. Необхідно зазначити, що “конвергенція” може бути тільки другим кроком демократизації (після “пакту”), і крім того, вимагає невизначено затяжного проміжку часу. Автори цієї концепції пов’язують закінчення процесу “конвергенції” еліт з підвищенням рівня соціально-економічного розвитку [1, с. 24].

Отже, можна стверджувати, що трансформація політичної системи й суспільних відносин тісно пов’язана зі зміною правлячої еліти. Швидкий і корінний розрив між новою й старою владами неможливий, тому що зміна еліти проходить головним чином у верхніх ешелонах влади: неспівпадіння, а то й полярність процесів у “верхах” і “низах” владної піраміди здатні звести нанівець усі позитивні зміни.

-
1. *Елизаров В.* Элитистская теория демократии и современный российский политический процесс // *Полис.* 1999. № 1. С. 72–78.
 2. *Крыштановская О.* Трансформация старой номенклатуры в новую российскую элиту // *Общественные науки и современность.* 1995. № 1. С. 51–65.
 3. *Крэстева А.* Власть и элита в обществе без гражданского общества // *Социс.* 1996. № 4. С. 19–29.
 4. *Куколев И.* Трансформация политических элит // *Общественные науки и современность.* 1997. № 4. С. 82–91.
 5. *Мясников О.* Смена правящих элит: “консолидация” или “вечная схватка”? // *Полис.* 1993. № 1. С. 52–60.
 6. *Хоффман-Ланге У.* Элиты и демократизация: германский опыт // *Социс.* 1996. № 4. С. 50–57.

**POLITICAL ELITES OF THE POST-SOCIALIST COUNTRIES:
PROBLEMS OF METHODOLOGY OF RESEARCH**

Lyubomyra Mandzii

The article analyses the methods of research of the political elite in post-socialist countries. The approaches of the theorists of elitology (V.Pareto, H.Moska) and the researches of postsocialist elites (O. Kryshtanovs'ka, I. Kukolyev, U. Hoffman-Lange, O. Myasnikov, J. Higley, R. Guenter) are considered.

Key words: elites, social dynamics (changes).

Стаття надійшла до редколегії 08. 09. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 323.1.01:261.7 (477)

УКРАЇНСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНО- ДУХОВНОГО ЖИТТЯ ПЕРІОДУ ПОЛІТИЧНОЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ

Федір Медвідь

*Академія державної податкової служби України
вул. К. Маркса, 31, Ірпінь 08201, Київської обл., Україна, mgl@ufeі.ukrsat.com*

Стаття присвячена аналізу взаємозв'язку української національної ідеї та релігійної ідеї в процесі релігійно-духовного життя перехідного українського суспільства.

Ключові слова: Українська національна ідея, релігійна ідея, релігійно-духовне життя, політична модернізація.

Політична модернізація як процес суспільної трансформації передбачає раціоналізацію влади через органічне поєднання економічних і політичних чинників з позаекономічними й позаполітичними, диференціацію політичної системи, масову політичну участь громадян і вдосконалення нормативної та ціннісної систем. Характер і результат модернізації залежить як від ступеня органічності її перебігу співвідносно до реально існуючих національних інститутів, так і стосовно ментально-психологічних орієнтацій громадян.

Процес політичної модернізації в Україні історично належить до типу вторинної (неорганічної) модернізації, характерною для перехідних суспільств, котрі з тих чи інших причин відстали від загального цивілізаційного розвитку й прагнуть "вписатись" у нього за рахунок застосування досвіду передових країн, наздогнати їх за рівнем і якістю життя.

Як звичайно, неорганічна модернізація зумовлена здебільшого не внутрішніми імпульсами розвитку, а зовнішніми чинниками, тому й характеризується певною нерівністю змін у політиці, економіці, культурі, соціальній структурі в цілому.

Своєрідність процесу державотворення в Україні, на думку сучасного українського економіста В. Малеса, "полягає в переході, по-перше, від колоніального статусу на шлях самостійного розвитку і, по-друге, від тоталітарно організованого державно-монополістичного управління методами прямого розпорядництва (командно-адміністративна система) до визначення державних пріоритетів соціально-економічного розвитку, виходячи із суспільних потреб" [1, с. 13]. Ось чому неповторність соціально-історичного розвитку України привела до двох основних особливостей: 1) домінування як основного об'єкта модернізації владно-бюрократичної верхівки, залежної у своїх діях від чужого центру; 2) залежності суспільно-політичної системи від чужих національних традицій, ментальності й

конкретних потреб українського суспільства, його морально-культурних цінностей та ідеологічних схем.

Проголошення України незалежною державою відкрило можливості для всебічної модернізації її суспільства на основі світового досвіду й визначення потенційних можливостей. Однак з досягненням певного стартового рівня модернізації Україна через протиріччя між процесом диференціації, вимогами рівності й здатністю політичної системи до інтеграції, тобто через розрив між бажаними наслідками політичних змін і реальними їх результатами, потрапила в лабету "синдрому модернізації".

Сьогоднішнє українське суспільство – це складне перехідне суспільство, яке вимагає системи базових вартостей, визначених економічних і соціокультурних орієнтацій. Саме й тому надзвичайно важливою проблемою виступає соціокультурна ідентифікація України, тобто усвідомлення своєї тотожності з певною культурною моделлю на основі національної ідеї [2, с. 91–94].

Релігійне середовище в Україні характеризується нині як конфліктне, причому суб'єктами релігійного конфлікту виступають найвпливовіші релігійні організації – поділені між собою православні церкви і греко-католицька церква. Особливе занепокоєння викликають внутрішньо православний конфлікт, відсутність єдності в українському православ'ї, де нині є аж три юрисдикції. Це підґрунтя, на якому виростають серйозні загрози й небезпеки. Держава, не втручаючись у внутрішні, суто церковні справи, на думку Президента України Леоніда Кучми, сприятиме активізації міжцерковного діалогу, об'єднавчим процесам, які могли б (і повинні!) привести до утворення єдиної помісної православної церкви [3].

Напруженими є стосунки названих Церков з протестантськими організаціями й неорелігіями, що культивують нехарактерні й чужі для українського менталітету цінності, поширюють почуття меншовартості. Конфлікт проявляється на різних рівнях і має в цілому системний характер. Зіткнення набуло такого розмаху й гостроти, що стало загальнонаціональною проблемою [4, с. 95].

Християнство утвердилося як позанаціональна ідея вселюдського братства й спасіння і за своїм змістом та характером виступає вселюдським, вселенським ученням. Для всіх християнських народів світу загалом є одними й тими ж духовно-релігійні та морально-етичні принципи, ідеї та вчення християнства. Однак, реально функціонуючи в певному етнічному середовищі (у рамках національних держав), християнство було змушене врахувати їх етнічну специфіку. Із зміною в суспільному розвитку космополітичних доміант етнічними пріоритетами, християнство, переростаючи у вселенське віровчення на релігійно-моральних засадах Любові, Добра й Милосердя, також змінює своє ставлення до процесів національної ідентифікації народів. Тому як настанова і водночас як застереження почали звучати слова Христа: "Ідіть, отже, і зробіть учнями всі народи: хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа; навчаючи їх берегти все, що я вам заповів" [МТ., 28:19–20].

Релігійний чинник, на наш погляд, сам по собі ніколи не був в Україні визначальним у процесах етнотворення й етноінтеграції, національного відроджен-

ня. Пріоритет у цьому завжди належав національній ідеї. У поліконфесійній Україні лише сходження на рівень національної ідеї як пріоритетного принципу гарантує підхід до конфесійної відмінності як чогось перехідного чи не основного в суспільному і релігійному процесах, утвердження в думці, що Україна одна для тих, хто бажає її відродження, і Бог один для тих, хто вірить у Нього.

На думку фахівців, прихід і утвердження християнства в Україні ускладнив етноідентифікацію нашого народу, оскільки цей процес увійшов у конфлікт із християнськими позанаціональними моральними настановами, космополітичною християнською догматикою, універсальним культом та організаційними принципами церковного управління.

Українська національна ідея та ідея національної церкви, як суттєві прояви духовності нашого народу, за визначенням відомого українського релігієзнавця Арсена Гудими, упродовж століть взаємно обумовлювали, взаємодоповнювали та взаємопереходили одна в одну [5, с. 88]. Яскравим виявом цього виступають вільна боротьба за “віру і народ руський”, церковні братства (XV–XVII ст.), які дали поштовх розвитку української культури XVII ст., національне відродження XIX – поч. XX ст. під гаслом “Бог і Україна” та сучасна роль УПЦ КП, УАПЦ і УГКЦ в національному й державному процесі України.

На думку одного з фундаторів вітчизняної націології проф. Л. Ребета існує органічний зв’язок між релігійною і національною ідеями, бо обидві вони націлені на зміцнення соціальної солідарності. Протягом тривалого часу релігійна ідея виступала консолідуючою силою суспільства. У нових історичних умовах наприкінці XIX ст. цю функцію “перебрала на себе ідея національна” [6, с. 114]

Зміст релігійної ідеї, на наш погляд, включає в себе також елементи національної самосвідомості, духовно-інтелектуального, культурного стану нації, її морального здоров’я, тобто елементи національної свідомості і духовної культури українського народу, які одночасно виступають елементами української національної ідеї. Усе це єднає її з українською національною ідеєю на державно-правовому й морально-етичному рівнях. Саме ці підстави дають нам право стверджувати те, що християнські засади наявні в українській національній ідеї. У кінцевому результаті взаємозв’язок української національної та релігійної ідей значно підсилюють консолідацію сучасної української нації на засадах культурно-гуманістичних і морально-релігійних вартостей [7, с. 16; 8, с. 203–204].

Національну ідею не можна зрозуміти без урахування особливих умов життя народу протягом його історії. Вона відображає глибинний рівень національної свідомості, виступає всіма формами рефлексії нації (людини) над питаннями сутності національної спільноти та сенсом її існування. Вона відображає також сукупність ціннісних орієнтацій нації, спрямування мислення народу, здатність відчувати й діяти співзвучно національним інтересам. Національна ідея, виступаючи як своєрідний духовний стан народу, його менталітет, формується залежно від традицій, культури нації, усього середовища буття людини і водночас сама впливає на них, існує як „животворна свідомість”, як джерело культурно-історичної дина-

міки нації. Реалізація національної ідеї постає як національний ідеал, що має інтегративний характер і спрямований на позитивний результат.

Українська національна ідея виникає разом з виникненням самої України і проходить ряд етапів у своєму розвитку, зберігаючи в основному свою сутність, але змінює форму, сферу дії, функціональне призначення й глибину вираження. Вона виступає складним соціально-культурним, політичним феноменом, що служить консолідації нації для найефективнішої реалізації завдань українського національного відродження, яке має комплексний характер і виступає як цілісний процес становлення й розвитку власної національної державності, пробудження національної самосвідомості і гідності, розвитку національної культури й мови, утвердження економічної незалежності. Суть його полягає в реалізації національної ідеї та втіленні в ній національного інтересу в усіх сферах життєдіяльності української нації. Пріоритетом національного відродження виступає досягнення національної незалежності й побудова соборної демократичної Української держави. На теперішньому етапі консолідації української модерної нації важливим є об'єднання в рамках національної ідеї, національного відродження й реального процесу виживання, де інтегративною виступає екологічна ідея [9, с. 377].

Українська національна ідея виходить з автохтонності української нації і формується на базі екзистенціально-гуманістично орієнтованої національної ментальності українського народу. Вона базується на глибокому усвідомленні приналежності кожного українця до української національної спільноти, ідентифікації його з цією спільнотою, формуванні уявлень про її типові риси, історичні й духовні цінності, етнічну територію, мову. Важливою рисою української національної ідеї є її укоріненість в історичному минулому, піклування про історичну долю нації в теперішньому, а значить – розуміння суті нерозв'язаних проблем, національних інтересів, поступу українського народу [2, с. 93].

Як основа функціонування української нації, серцевина її духовних інтересів і наріжний камінь її соціально-політичних прагнень, українська національна ідея виступає всеохоплюючою й означає державність, власновладність, суверенітет і соборність. Суть її полягає у вираженні прагнень українського народу до свободи, до завоювання економічної, політичної й культурної незалежності та в повнокровному утвердженні себе на арені міжнародних відносин.

Найсуттєвішим складником української національної ідеї, ураховуючи попередній історичний досвід, є соборність і державність України, тобто прагнення жити разом у самостійній державі, що, єдине, зможе забезпечити всі інші складники народної мрії, включно зі свободою і справедливістю. Проблема збереження соборності (тобто єдності на основі толерантності, свободи, демократії, віротерпимості й культури в широкому синтетичному розумінні слова, територіальної цілісності молодій Українській державі) у теперішній геополітичній і воєнно-стратегічній ситуації дуже тісно пов'язана зі станом сконсолідованості української модерної нації на базі національної ідеї, станом громадянського суспільства, рівнем політичної, правової і громадянської культури – із загальнонаціональною злагодою взагалі.

Отже, якщо кінцевою метою для української національної ідеї є побудова Української держави (соборної, самостійної, незалежної), то для релігійної ідеї – загальнонаціональної церкви. Втілення в життя української національної ідеї тісно пов'язане з глибоким усвідомленням і практичною реалізацією як національного, так і християнського ідеалів. За умов національного ренесансу, під знаком якого завершилося ХХ століття, християнство пропонує людству нову парадигму і етнічного, і релігійного розвитку, спрямовану на збереження унікальності етнічної самоідентифікації народів при толерантному співіснуванню їх на християнських засадах.

1. *Малес В.* Держава і регіони (до формування регіональної політики в Україні) // Розбудова держави. 1994. №9. С. 12–17.
2. *Медвідь Ф.* Християнські засади української національної ідеї // Вісник Львівського інституту внутрішніх справ. Л., 1999. С. 91–94.
3. *Кучма Л.* Нетлінні і вічні християнські цінності. Виступ-привітання Президента України на урочистій академії, присвяченій 2000-літтю Різдва Христового // Урядовий кур'єр. 2000. 25 січня.
4. *Медвідь Ф., Коваленко А.* Релігія в політичному житті України // Київська церква. Альманах християнської думки. 2000. № 2(8). С. 92–95.
5. *Гудима А.* Ідея національної церкви в контексті історії та духовності українського народу // Християнство і національна ідея: Наук. зб. Київ; Тернопіль; Краків, 1999. С. 85–90.
6. *Ребет Л.* Теорія нації. Мюнхен, 1955.
7. *Колодний А., Филипович Л.* Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. Львів, 1996.
8. *Медвідь Ф., Дуфенюк М.* Взаємозв'язок національної і релігійної ідей в контексті української суспільно-політичної думки народницького напрямку // Історія української науки на межі тисячоліть. Зб. наук. праць. К., 1999. С. 204–207.
9. *Медвідь Ф.* Український етнос: екологічні реалії і перспективи // Церква і соціальні проблеми. Екологія, економіка і християнська мораль: українська дійсність і перспективи. Львів: Місіонер, 2000. С. 367–377.

**THE UKRAINIAN NATIONAL IDEA
IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS AND ECCLESIASTICAL LIFE
IN THE POLITICAL MODERNIZATION PERIOD**

Fedir Medvid'

The State Tax Service Academy of Ukraine

31, K. Marx str., Irpin 08201, Kiev's region, Ukraine, mgl@ufei.ukrsat.com

The article is devoted to the analysis of correlation between the Ukrainian national idea and the idea of the process of religious and ecclesiastical life of transitional Ukrainian society.

Key words: Ukrainian national idea, religious idea, religious and ecclesiastical life, political modernization.

Стаття надійшла до редколегії 29. 4 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 88.5

СВОБОДА ЯК НЕОБХІДНА УМОВА ІСНУВАННЯ ГРОМАДИ

Ніна Ржевська

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

Проаналізовано проблеми свободи й особливості її прояву в громаді. Свобода в громаді – це не що інше, як жити відкрито, зберігаючи власну гідність. У межах громади не буває “свободи від”, а може бути лише поняття та прояв “свободи з”. Усвідомлення принципу “вільний з” сприяє свободі. Звільняючись від невідомого, особистість усе більше стає вільною. Людина може бути вільною лише в середині схеми природи. Почуття свободи приходить тоді, коли людина стає достатньо розумною, щоб аналізувати як себе безпосередньо, так і власне оточення.

Ключові слова: свобода, громада, свобода з, свобода від, джерела свободи.

Обравши функціональний підхід, спробуємо визначити зміст поняття “свобода” через її творчу функцію. Відомий педагог Е. Ліндеман у 1926 році зробив висновок про те, що люди мають здатність творити лише за умови вільних стосунків один з одним. Почуття свободи прибуває тоді, коли особистість стає настільки розумною, що може критично аналізувати себе і своє оточення. Обидві умови можуть проектуватися, як еволюція. “Свобода є творчим співіснуванням між особистістю і керованими аспектами всесвіту” [1, с. 46]. Усе має свою сутність лише завдяки співставленню з чимось іншим. Отже, свобода стає суттєвою, коли її трактують відносно відповідних суб’єктів.

Людина наділена свободою знайти й реалізувати зміст життя, навіть якщо її дії (свобода) помітно обмежені об’єктивними обставинами. На думку відомого теоретика психології особистості В. Франкла, “необхідність і свобода локалізовані не на одному рівні; свобода надбудована над будь-якою необхідністю” [2, с. 106]. Людина є вільною стосовно своїх уподобань, спадковості та факторів зовнішнього середовища..

Свобода щодо власних уподобань проявляється в здатності вибрати, прийняти або відхилити їх. Навіть під час впливу безпосередньої потреби на дію людини особі дозволено визначити свою поведінку, зберегти свободу вибору. Аналогічно виглядає ситуація й тоді, коли йдеться про детермінацію людської поведінки вартостями чи моральними нормами. Людина дозволяє або не дозволяє собі бути ними детермінованою.

Свобода щодо спадковості – це ставлення до неї як до матеріалу, можливість вільного духу будувати з цього матеріалу те, що йому необхідно. Вона в даному випадку виступає інструментом, засобом, яким користується особистість для реалізації власної мети.

Свобода людини щодо зовнішніх обставин хоч і необмежена, але існує, втілюючись у можливість зайняти щодо них ту чи іншу позицію. Таким чином, сам вплив обставин на людину опосередковується позицією людини стосовно них.

Людина вільна тому, що її поведінка визначається перш за все вартостями й змістом, локалізованими в неетичному вимірі: “Людина – це більше ніж психіка; людина – це дух. В цій якості особа характеризується двома фундаментальними онтологічними характеристиками: а) здатністю до самотрансценденції; б) здатністю до самовідчуження” [2, с. 17].

Перша – проявляється в постійному виході людини за межі самої себе, у скерованості на те, що існує поза межами її досвіду.

Друга – виражається в можливості людини піднятися над собою і над ситуацією, подивитися на себе збоку. Ці дві властивості дають змогу людині бути самодетермінованою істотою (не абсолютно, а в певних межах). Механізми цієї детермінації знаходяться в неетичних людських вимірах.

Важливою умовою розуміння свободи є питання: для чого людина наділена свободою? Насамперед це пов’язане з тим, що особа в будь-яку хвилину готова відповідати за власну долю, готова слухати голос свого сумління і приймати рішення стосовно своїх дій. Людина – це істота, котра постійно вирішує, ким-чим вона буде в наступний момент. Свобода – це не те, що людина має, а те, чим вона є. Людина сама вирішує. Будь-яке рішення – це таке рішення, а таке рішення завжди сприяє особистому формуванню.

Прийняття власного рішення – акт не лише свободи, але й відповідальності. Свобода, яка позбавлена відповідальності, вироджується в уседозволеність.

Свобода – це не що інше, як можливість жити відкрито, зберігаючи власну гідність, залишаючись впродовж усього життя самим собою. Це поняття є центральним при дослідженні визвольної традиції, яка в різних проявах присутня в кожного народу. Спільним у ній є те, що вона пропонує людям підтримувати один одного, щоб усунути перешкоди, які стоять на заваді індивідуальної та колективної свободи. Це дає можливість створити оточення, у якому ми можемо бути вільними й виразити себе.

А. Камю стверджує, “свобода – справа пригноблених, і її традиційними захисниками завжди були вихідці з пригнобленого народу. У феодальній Європі ферментами свободи були общини, в 1783 році її панування, хай ненадовго, домоглися мешканці міст, а починаючи з ХІХ століття честь єдиної боротьби і за свободу, і за справедливість взяли на себе робітничі рухи, не вбачаючи в цих двох поняттях ні найменшої несумісності” [3, с. 132]. Визвольна традиція скерована на пошук балансу між особистим та соціальним, між індивідуальними та колективними обов’язками. Вільна людина в її розумінні є та, в якій всі активні прагнення мають можливість зреалізуватися.

Парадоксом є те, що й сьогодні продовжуючи обговорювати й відстоювати проблему свободи коли завойовуємо і використовуємо “владу – над”, яка служить для придушення свободи. Можливо, це відбувається внаслідок неправильного уявлення людей про свободу.

Помилку в цьому можна відстежити щонайменше в трьох основних напрямках: а) осмислення свободи в термінах відсутності контролю як виключно негативне поняття; б) поєднання свободи з необґрунтованою теологічною доктриною свободи волі; в) використання практичних засобів досягнення свободи, у яких розділилися недоліки єдності: особистість і суспільство, громадянин і країна, воля та інстинкт, інше.

Тобто, впродовж історії люди послідовно намагалися бути вільними від речей, які вважали перешкоди. Ж. Ж. Руссо шукав визволення від цивілізації, Едвардс намагався приписати людській природі волю, яка повинна звільнити людину від усіх тілесних і духовних примусів, а Д. С. Мілл уявляв собі особистість, вільну від примусів громадської думки. Примітивізм і сама наявність таких поглядів щодо прагнення свободи відразу стають помітними на практиці. Хіба можна уявити індивіда, відрізаного від цивілізації свого часу, котрий має волю, відокремлену від його тіла, та існує в суспільстві, яке приймає до уваги лише власні погляди.

Отже, починаємо усвідомлювати: людина ніколи не може бути вільною від будь-чого, за винятком випадків у найбільш поверхневому значенні. Індивіди не можуть бути частинами природного всесвіту, цивілізації й суспільства і в той же час бути відокремленими від цілісностей, часткою яких є. Немає “один і багато”, є “багато окремих в одному”. Доктрина “свободи від” не тільки статична і заперечна, а також нераціональна і шкідлива.

Людська сутність не може порушити природу. Особи існують усередині природного оточення. Уся їх поведінка є функцією та відповіддю на численні стимули, які з'являються в тілі чи за його межами, і діють відповідно до законів природи, не завжди зрозумілих для людей.

Ми можемо бути вільними лише всередині схеми природи. Успішне людське коректування ніколи не є повністю “для” або “проти” природи, проте завжди частково “з”. Таким чином, ми можемо бути вільними від себе чи природних об'єктів, які оточують нас, а отже, єдиним видом свободи, який доцільно розглядати, є свобода “з”.

Лише розумні люди можуть бути вільними. Для досягнення особистої свободи наявність знань полегшує відкриття перешкод і дає інструментарій для їх усунення. Усвідомлення принципу бути “вільним з” сприяє свободі. Люди вільні в пропорції до тої кількості речей, яку можуть створити (це не отримання чогось нового з нічого) або винайти, з допомогою використання існуючого. Ми не відкидаємо старі форми поведінки на користь нових – ми об'єднуємо старі з результатом, який виникає при застосуванні нових форм. Крок за кроком звільняємося від невідомого, переростаємо в свободу.

Щоправда, існують думки про те, що свобода може бути знайдена чи куплена з допомогою певного політичного або законодавчого прийому.

Одним із перших кроків на шляху до визволення є процес усвідомлення власної несвободи й того, що є перешкодою визволенню. Ми дотримуємося позиції звільнення, починаючи усвідомлювати, що бажаємо свободи і що заважає реалізації нашого бажання. Більшість перешкод до свободи створені самими людьми.

У першу чергу це відбувається внаслідок неусвідомлення її прагнення. Відомо (щонайменше емпірично), що велика кількість прагнень, бажань та їх перешкод відбуваються внаслідок доведення, розкриття, спростування конфліктів на рівні свідомості. Тоді можемо твердити, що свобода – це свідома поведінка.

Інший підхід ґрунтується на розумінні того, що людина стає вільною, відкриваючи для себе обмеження величини власних можливостей. Найбільше розчарування спостерігається, коли стає зрозумілим, що ідеал, за який повсякчас борючись, знаходиться за межами особистих можливостей. З іншого боку, якщо приймаємо життя таким, яким воно є, і починаємо експериментувати щодо поведінки в термінах можливих та реальних ідеалів, ми завжди усвідомлюватимемо зростання й відновлення.

Отже, у даному дослідженні оптимальним буде третій варіант, коли мета досягнення свободи буде знаходитись усередині сфери реальності й можливого. Обмеження свободи відбувається лише тоді, коли використані всі можливості в межах зростаючих можливостей. “Кожен важливий випадок задоволення старої потреби створює нову”, – говорить Джон Дьюї. Тобто, кожне досягнення щодо впорядкування нашої свідомої поведінки призводить до нових можливостей.

Увага до джерел свободи, які знаходяться всередині людської особистості, не повинна закривати очі на той факт, що багато з тих сил, які поневолюють нас, є екологічними. Стара дискусія про протиставлення оточення й спадковості (або організму) втратили значення тепер, коли ми прийшли до усвідомлення, що організм – середовище з двома частинами уніфікованого рівняння, які взаємодіють між собою. Оточення повинно бути динамічним, бо в статичному оточенні індивіди не можуть змінитися в напрямі до свободи. Ми зможемо прогресувати, приділяючи увагу організмові й оточенню водночас, а не кожному з них зокрема, або відношенню один до одного.

Почуття свободи приходить тоді, коли людина стає достатньо розумною, щоб аналізувати як себе безпосередньо, так і власне оточення. Будь-що набуває значимості завдяки співставленню з чим-небудь іншим. Отже, напрошується висновок, що свобода стає суттєвою, коли її розглядають відносно відповідних суб'єктів у реальному світі. Первинним є бути вільним від залежності. Динамічна свобода розвиває особистість у напрямку до радикальної, творчої активності, яка є основною функцією свободи.

Хто може вважатися вільним? На нашу думку, вільними є ті індивіди, котрі усвідомлюють свої сильні сторони й можливості, а також і власні недоліки й обмеження, котрі прагнуть знайти той спосіб життя, який може допомогти повністю реалізувати свої потенційні можливості; котрі прагнуть змінити власну поведінку відповідно до зміни в оточенні, у якому вбачають себе активним суб'єктом. Кожен з цих компонентів свободи залежить від рівня інтелекту і відображений в освітній термінології. Рівень інтелекту, зміст навчання, необхідні для вільного саморозвитку кожного індивіда, є різними. Свобода ніколи не може бути абсолютною. Ніхто з нас не є самодостатнім. Одна особа існує тільки у ставленні до іншої особи й

оточуючого середовища. Людина є вільною лише усвідомлюючи певний рівень самоспрямування, яке є пропорційним до наших можливостей.

Дуже часто поняття свободи трактується, як поняття незалежності. Остання може бути зрозуміла лише в соціальних або політичних термінах. Вона втілюється в законодавчих документах, контрактах, формулюванні прав особистості. Незалежність визначає галузь, де існує можливість альтернативного вільного вибору.

Щодо свободи, то в Ісаїї Берліна це почуття передбачає “відсутність перешкод до можливих альтернатив і діяльності – відсутність перепон на дорогах, вздовж яких людина може наважитися ходити” Серед цих проблем, які можуть бути усуненими лише в результаті активної дії (бажано соціального характеру), є такі, які виникають у результаті бідності, хвороб, недостатнього освітнього рівня. Слід зауважити, що усунення перешкод для “можливих альтернатив і діяльності” може (у багатьох випадках) призвести до переважання меншості й закриття доступу до можливостей для більшості. Також відомо, що, навіть за наявності умов незалежності, багато людей не діють згідно з їхньою свободою. Вони ризикують стати іншими, поступаються, часто підкоряються.

Наступний тип зв'язку, навколо якого ведуться дискусії, – це зв'язок між свободою та автономією. На думку багатьох учених, автономія є однією з первинних характеристик освіченої особистості. Бути автономним – це не що інше, як бути самоспрямовуючим і відповідальним, бути досить аналітичним, щоб пізнати й зрозуміти свої власні імпульси, мотиви та вплив свого власного минулого. Інші науковці приписують автономній особі вільну раціональну волю, здатну створити раціональне відчуття розширеного об'єктивного світу. Такі вартості, як незалежність, самодостатність та автентичність, асоціюються з автономією через непередбачення, що автономна особа повинна бути сприйнятливою до зовнішнього маніпулювання та примусів. Дійсно, вона може за допомогою підтримки спокійного й раціонального ставлення підняти себе над примусами, комплексами.

Відомо, що досягнення автономії характеризує найвищий стан у формах розвитку. Ці поняття досліджував Жан Піаже, а пізніше Лоренс Колберг. Піаже побачив автономію виникаючою з досвіду взаємності й взаємної уваги. Він писав, що життя (життєвий план) є “утвердженням автономії”, а “життєвий план є перш за все шкалою вартостей, яка розміщує деякі ідеали над іншими і підпорядковує вартості середнього ряду до мети, яка вважається постійною”.

Для Колберга первинний інтерес полягав у моральному розвитку. Він вважав, що люди, котрі досягають досить високої когнітивної стадії розвитку, стають достатньо автономними, щоб керувати їхніми альтернативами, принципами справедливості й доброзичливості. “Те, що добробут і справедливість, – писав науковець, – є керівними принципами як для законодавства, так і індивідуальної моральної дії, вказує той факт, що принцип є завжди переконанням або правилом, для створення як правил або законів, так і принципу індивідуальної ситуаційної поведінки”.

Якщо існує припущення, що автономія пов'язується з мисленням “вищого порядку” й здатністю концептуалізувати такі абстракції, як поява права особисто-

сті й справедливості, якщо дійсно такі принципи стають принципами індивідуальної поведінки, багато хто з дослідників дійде висновку, що автономні особи можуть вважатися вільними особами.

Джон Дьюї говорив про звичку прагнути громадського способу життя як про одну із рис індивідуума, “ізолюваного природою, майже на стільки ж, скажімо, як тенденцією до об’єднання з іншими для того, щоб отримати захист проти чого-небудь, що загрожує своєму власному приватному ЕГО”. Він вважав, суттєво розглядати проблему свободи всередині контексту культури, безсумнівно всередині контексту багаторазових трансакцій і зв’язків. Частина труднощів для вченого та його послідовників була пов’язана із прийняттям за основу “свободи волі”, асоційованої із таємничими внутрішніми властивостями людини.

Ханна Арендт віднайшла деякі найглибші суперечності у відмінностях, проведених між “внутрішньою” свободою і чимось на зразок зовнішньої “несвободи” або причинності, описаної І. Кантом і його послідовниками. Пошук свободи всередині, на думку Х. Арендт, заперечує поняття практики й громадського простору. Для цієї мислительки свобода дорівнює просторові, який надавав вільне місце для людської дії і взаємодії. Учена вважала, що свобода була головною причиною встановлення особами політичних зв’язків; це стало “сміслом політики” і протилежним “внутрішній свободі”. Останню вона назвала внутрішнім простором, де люди можуть урятуватися від зовнішнього примусу й почувати себе вільними.

Усі ці напружені роздуми є вагомими доказами того, щоб представити у філософії та гуманітарних науках деяку трансформацію центральних вартостей, деяку перебудову громад на даному етапі. Повторно звертається увага на важливі аспекти “дружби”, які в аристотелівському якісно-моральному значенні є відносинами між тими, хто бажає друзям добра заради самих друзів (байдуже, наскільки відмінним це “добро” може бути від того, що вибирає й переслідує компаньйон) [4, с. 221]. До певної міри, це метод підтвердження q поваги свободи іншого вибрати між можливостями, оскільки він передбачає бажання заохотити здійснення цього вибору, p же що інший є другом.

Також говорять про “солідарність”. Дане поняття розглядається, як сенс, який людина надає своєму існуванню, опинившись у ширшому оточенні. Існує два методи досягнення цього. Перший – “за допомогою розповідей, історій власного вкладу до громади”. Другий – “за допомогою опису себе як такого, що перебуває в безпосередньому відношенні до нелюдської реальності”. У першому випадку Річард Горті розглядає приклад бажання солідарності, у другому – приклад бажання об’єктивності. “Поки особа прагне солідарності, він чи вона не запитують про відношення між практиками вибраної громади і чимось зовнішнім для громадян”. Горті асоціює поняття солідарності з прагматизмом, особливо, коли робиться припущення, що єдиною основою для почуття громади є “розділені надія і довіра, які створюються таким обміном”. Це усуває не тільки об’єктивізм, але й абсолютизм; це повертає нас до ідей співвіднесеності, спілкування й відкриття, які забез-

печують контекст, у якому (відповідно протилежній точці зору, яка розглядається) не повинна переслідуватися свобода.

“Саме через проникнення людей в пам’ять та історію, через їхнє початкове почуття громади, свобода в освітньому процесі не може бути зрозуміла чи то як автономне досягнення, чи то як один з принципів, що лежать в основі нашого морального життя, уособлених у формах раціональних пристрастей”, – твердить Р. С. Пітерс.

Якщо ситуації є видимі, то вони можуть заохотити індивідів до інтерпретації. Лише тоді, коли уповноважені інтерпретувати ситуації переживають їх разом, вони стають спроможними до опосередкування зв’язку між об’єктивним світом та їхньою власною свідомістю, здатними розмістити себе так, щоб могла з’явитися свобода.

Виходячи з того, що особливості пов’язані з тим, що їх оточує, саме через те, що індивіди знову й знову формують відношення зі світом, для нас єдиним методом, щоб усвідомити цей факт, є призупинити виникаючу активність, щоб захистити її від впливу.

Наголошуємо на тому, що свобода має творчий науковий характер. Займатися пошуковою роботою означає взяти ініціативу, відмовитися від статистичності та одномірності простого життя. Так, коли оповідач говорить, що він був поглинений буденністю, його пошук стосується, очевидно, такого іншого бачення, що відкриє те, чого він ніколи не помічав. Навіть, щоб усвідомити, що індивід може бути “спрямованим на що-небудь”, означає почати помічати недоліки у власному житті. А питання про те, що знаходиться по “сусідству” і яке воно має значення для особистості, залишається відкритим. Індивід може побажати “покрутитися навколо”, щоб звернули на нього увагу, бо він “уперше з’явився на відкритому повітрі”. Якщо це так, то він може отримати простір, який звільнить його від середовища буденності.

Питання щодо свободи чи, можливо, її відсутності в процесі отримання освіти, розуміються як прості обмеження й примуси, деколи навіть встановлені правила для гарантії порядку. Очевидна відсутність тривоги про те, яким чином особистість відчуває своє життя зумовленим, визначеним, навіть приреченим обставинами, що переважають.

Нашим спільним завданням є залучення щонайбільшої кількості молодих людей до прихильників мислення щодо поняття “свобода”. Закритість і нездатність назвати те, що знаходиться навколо нас, перешкоджають критичному аналізу й навчанню. Дьюї мав подібні думки, коли наголошував на небезпеках “повторення повної одноманітності”, “рутини і механічності”. Учений називав “наркотиком” у досвіді те, що викликає в людей заціпеніння й заважає їм розкритися зовнішньому світові, розпочати пошук. Для Дьюї досвід стає повністю свідомим лише тоді, коли значення, стримані від більш раннього досвіду, вступають у дію через вправлення здатності до багатого уяви.

Освіта для свободи повинна безперечно зосередитися на тій кількості людських інтелектів, багатьох мов і символічних систем, яка придатна до впорядку-

вання й розумного осмислення заселеного світу. Дьюї заперечував антиінтелектуальні тенденції в культурі й часто висловлював “заклик до відхилення тої інтелектуальної сором’язливості, яка перешкоджає крилом уяви, закликом до сміливості мислення, до більшої віри в ідеї, відхилення боягузливої довіри до тих половинчатих ідей, які ми називаємо фактами”.

Критичне мислення, як це видно з великих традицій, поєднується з уявою і критикою в єдиній формі мислення. У науці, історії, філософії або технології вільний потік контролюється критикою і критика перетворюється в новий метод погляду на речі.

Якщо ми серйозно зацікавлені в освіті як для свободи, так і для відкриття когнітивного бачення, то важливо знайти такий метод розвитку практики з наслідками для освіти, який відкриває простори, необхідні для перетворення демократичної громади. Для того, щоб це сталося, необхідні, звичайно, нова відданість інтелекту, нова вірність у спілкуванні, нова увага до уяви.

Це означатиме надання значимості численним голосам, які рідко звучали раніше, і відразу роботі з усіма категоріями молоді, яку закликають засвоїти багатомірність, потрібну для структурування сучасного досвіду.

Припустимо, іде процес вивчення історії. Очевидно, повинні бути присутні правила, що стосуються трактовки хронологічного запису. Потрібно робити вибір між джерелами, вирізняти серед детермінант ті самі, які можуть бути представлені, як каузальні, знаходити місця, де випадок межує з необхідністю, розпізнавати ті моменти, коли обчислення відповідні і коли вони не є такими. Усе це вимагає критичне розуміння норм, які керують дисципліною історії. Але воно не завершує або повністю вичерпує таке дослідження. На сучасному етапі розвитку домінує точка зору, про важливість вивчення історії “знизу доверху”, проникнення так званої “культури мовчання” для відкриття думок пересічних особистостей щодо тих чи інших подій.

Використання інструментів і методів історії для ресурсів цього виду часто означає відкриття нових просторів для дослідження, інколи метафоричних просторів, просторів для “умоглядної сміливості”. Такі зусилля можуть забезпечити досвід свободи для вивчення історії, тому що дають волю уяві несподіваними шляхами. Вони звертають думку на те, що знаходиться по той бік звиклих кордонів, а часто – до того, чого ще взагалі не існує. Такі зусилля діють у той час, коли особи стають щораз більш обізнаними з питаннями, що залишаються без відповіді. Вони виступають перешкодами, які необхідно подолати, для досягнення розуміння. І саме в подоланні замкненості, у трансценденції, як ми проаналізували вище, часто досягається свобода.

Визначаючи роль бачення й точки зору, ми повинні пам’ятати, що завжди існують багатоманітне бачення й багатоманітні точки зору. Це вказує на те, що жодне положення, жодна звітність будь-якого характеру ніколи не можуть бути закінченими або всеохоплюючими. Завжди існує більше, тобто існує нова можливість. І саме там відкривається простір для переслідування свободи.

Отримання освіти для того, щоб стати вільним, повинно вийти за межі функції, за межі підпорядкування осіб зовнішнім цілям. Цей процес не повинен обмежуватись простим виконанням, а передбачає дію ініціативного характеру. Це не повинно означати, що робота з естетикою (через те, що вона присутня в параметрах свободи) повинна настільки відокремлювати або відчужувати учнів від завдань світу, що вони стають нездатними до безпосередньої роботи. Г. Маркузо розглядає естетичне перетворення як апарат розпізнавання, який відволікає спостерігача від "містифікуючої влади реальності".

Розкривши зміст ситуації, можемо перейти до практики. Італійський філософ Антоніо Грамші говорить, що гегемонія – це керування шляхом морального й інтелектуального переконання, а не фізичного примусу. Саме це і є предметом тривоги тих, хто цікавиться освітою в рамках свободи. Переконання часто є таким спокійним, спокусливим, таким замаскованим, що робить молодь покірною до влади без їхнього усвідомлення цього факту.

Ми ведемо мову про можливість побудови спільноти на засадах довіри й діалогу, де має можливість проявитись потенціал особи та її волевиявлення. Громада є найсприятливішим середовищем у якому люди творять себе спільними діями.

-
1. *Lindeman E.* The Meaning of Adalt Education. New York, 1926.
 2. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.
 3. *Камю А.* Хлеб и свобода // Творчество и свобода. М., 1990.
 4. *Аристотель.* Никомахова этика / Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1983.
 5. In this paper we can see the features of freedom in a community, as well as genesis of the concept of freedom from the base level "freedom under" up to "freedom with".

FREEDOM AS NECESSARY CONDITION FOR COMMUNITY BEING

Nina Rzhevs'ka

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

We can see the features of the development of freedom in a community, as well as genesis of the concept of freedom from the basic level "freedom under" up to "freedom with" in this paper.

Key words: freedom, freedom under, freedom with, community, cradle of freedom.

Стаття надійшла до редколегії 08. 09. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 32.01(4-11)

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ВИМІРИ ПОЛІТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ НА РУБЕЖІ СТОЛІТЬ У СХІДНІЙ ЄВРОПІ

Любов Старецька

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

Розглядаються культурні й політичні зміни останнього десятиліття в Східній Європі, їх залежність від впливу середовища, традицій, інших національних особливостей, що призводить до парадоксальних трансформацій перехідних суспільств.

Ключові слова: парадоксальний розвиток, соціально-культурні, політичні трансформації, перехідне суспільство.

Поняття “трансформації” найоптимальніше характеризує зміни, що відбуваються в тих країнах Східної Європи і на просторах СНД, які вже перейшли до нової соціально-економічної політики чи ставлять завдання переходу від старих традиційних укладів до нового демократичного ладу. Використання поняття трансформації дозволяє знайти підхід, який допускає співставлення нормативно-інституційних перетворень, з одного боку, і макросоціальних змін у функціонування відповідних інститутів, – з іншого. На нашу думку, відповідати вимогам такого зіставлення може й соціокультурний рівень – домінуючі в суспільстві цінності, мотивації, моделі соціальних дій. Безумовно, відповідні соціокультурні зміни, які відбуваються в перехідних суспільствах вносять серйозні зміни в характер усієї системи соціальних інститутів навіть у тому випадку, коли формально, з нормативної точки зору, вони залишаються незмінними. Очевидно й те, що зміни на соціокультурному рівні є як передумовами, так і результатами власне інституційних перетворень. Уведення в предмет аналізу перехідних суспільств соціокультурного контексту висуває нові проблеми, зокрема визначення орієнтацій соціокультурних трансформацій. Виходячи з нормативно-інституційного рівня вивчення, можна абстрагуватись від цілей соціальних трансформацій, обмежуватись ціннісно-нейтральним описом тих змін, що відбуваються. А при переході на соціокультурний чи інтегральний рівень таке абстрагування вже неможливе, оскільки сама зміна цінностей, мотивацій і моделей соціальної дії досить тісно пов’язана з метою всього процесу соціальних трансформацій. І тут з’являється ще одне коло суперечностей: між цілями різних макросоціальних суб’єктів трансформацій та інтегративною орієнтацією соціальної трансформації, яка виникає в ході різноманітної взаємодії. Поряд з поняттям орієнтації соціальних трансформацій слід застосовувати для аналізу поняття “потенційно можливі напрями трансформацій”, яке означає співвідношення сил, наявність різного роду ресурсів (матеріальних, організаційних, інформаційних, соціальних та ін.) у всіх учасників такого процесу. Оче-

видно, що спектр потенційних макросоціальних орієнтацій суттєво вужчий, ніж багатоманітність наявних у суспільстві нормативних уявлень. При цьому зауважимо: уявлення, які не мають соціальних ресурсів, не мають і шансу серйозно впливати на складання макросоціальних орієнтацій.

Загалом процес трансформації покликаний забезпечити гарантії від реставрації старої системи, а вся складність розвитку даного процесу полягає в тому, що єдиної технології трансформаційних змін немає й оптимальну політику перетворень кожній країні доводиться виробляти самостійно. Невипадково останнім часом посилюються пошуки конвергентних рішень, які поєднують переваги всіх існуючих нині підходів.

З початку 90-х років до початку нового століття в усіх державах Східної Європи (в Україні також) відбувається більш-менш активний процес реформ і становлення громадянського суспільства. Темп і характер змін політичної, економічної системи, соціальної структури й масової психології багато в чому залежать від структурно-економічних, етнокультурних, політичних та інших конкретно-історичних особливостей кожної окремо взятої країни. Але на рубежі століть можна говорити вже й про деякі результати такої парадоксальної трансформації.

По-перше, суттєво змінились державні й політичні системи. Зрозуміло, демократичність установленого в різних країнах ладу різна й зумовлена багатьма об'єктивними та суб'єктивними причинами, але нові політичні структури успішно функціонують, хоча не завжди ефективно й передбачувано.

По-друге, змінились економічні основи суспільства. На хвилі радісних очікувань цей процес протікав відносно легше в країнах Центральної Європи (хоча державний сектор скрізь продовжує відігравати важливу роль), ніж в Україні та інших державах СНД. Країни Центральної Європи призупинили падіння життєвого рівня, хоча суперечностей соціального, фінансового й виробничого порядку залишається ще багато. Складним залишається становище в країнах Східної Європи (в Україні, Білорусії й Росії). Період активного входження в ринок у 90-х роках характеризувався тут розбалансованістю фінансової системи, інфляцією, безробіттям, послабленням загального культурного фону, зростанням злочинності, падінням рівня здоров'я населення, зростанням смертності. У ряді нових держав були воєнні конфлікти, у тому числі громадянські війни, які спричинили масову загибель людей, великі руйнації матеріального характеру. І загалом становлення економічних відносин ринкового характеру ще далеко від завершення. Розвал попередньої економічної системи й створення нової вимагає для свого вирішення великих капіталовкладень і багатьох років праці.

По-третє, відбулась лібералізація суспільного середовища. Досягнення в цій сфері також досить суперечливі й неоднозначні. Комерціалізація всіх відносин істотно змінила загальнокультурний ландшафт, викликала нову напруженість у стосунках людей різних суспільних прошарків, різних поколінь, загострила проблему міжнаціональних відносин.

По-четверте, відбулися зміни у сфері духовних цінностей і пріоритетів. Трансформація викликала проблеми соціально-духовної адаптації до нових умов

існування мільйонів людей. І важко не погодитись з З. Бжезінським, який висловив передбачення, що потрібно буде ще не менше 50–70 років, перш ніж населення країн, які переживають трансформації зможе сприймати нове соціокультурне середовище як об'єктивно оптимізоване.

Процеси, з ініційовані людьми, отримали в перехідний період самостійний розвиток, некерованість і спонтанність багатьох тенденцій не підлягає сумніву. Люди стали заручниками подій, якими вони не уміють управляти, і в цьому – ще одна своєрідність сучасного процесу змін. Але трансформація дає шанс до засвоєння в майбутньому столітті більш конструктивних ідей, ніж ті, які володіли людьми в кінці ХХ століття. Тому актуальним є вивчення (особливо в культурному сенсі) підсумків суперечливого й несподіваного останнього десятиліття. Процес трансформації в Східній Європі, звичайно, сильно змінив систему ціннісних орієнтирів, особливо серед молоді, але загальна будова культурного спадку все ж вистояла. І хоча життя більшості громадян у перехідних суспільствах проходить в умовах матеріальних негараздів, основні цінності не загинули зовсім, а ніби “законсервувались” і в майбутньому ще стануть ферментом для духовної конвергенції людей.

Доводиться зважати й на те, що виникли також великі майнові розшарування, а злидні, безробіття – нові явища життя для багатьох людей. Нині не можна вважати, що народи на сході Європи скрізь стали на шлях утвердження гуманізму й прав людини, тому що факти життя внесли свої корективи. Масовій суспільній свідомості ще тільки з плином часу потрібно буде засвоїти нові принципи суспільної організації. В економіці – це багатоманітність форм власності й господарювання, необхідність повноцінного регулювання ринку. У соціальній сфері – це визнання реальної диференціації соціальних інтересів і створення механізмів їх гармонізації. У політиці – це принципи демократії, плюралізму. У духовній сфері – багатоманітність культур, світоглядних позицій, свобода творчості, маргіналізація.

Минулі режими залишили у спадок певну соціальну культуру, відмовитись від якої практично вже ніхто не зможе, так само, як і відмінити всю звичну систему соціального захисту. І тому реальна політика трансформації повинна враховувати фактор стану культури, моралі й традицій суспільства. Особливо традиції, що є найбільш автономним багатоманітним суспільним утворенням, які в багатьох випадках сприяють застою, іммобілізму, регресу. В інших випадках традиції вступають у суперечність з існуючою системою, зберігаються всупереч їй. Одночасно деякі традиції протистоять очевидному свідомому політичному досвіду громадян і тим самим стримують їх необхідну політичну й соціальну активність. Практика свідчить про можливість впливати на традиції, включати в них новий політичний досвід, зміцнювати позитивні й послаблювати негативні аспекти [1]. У сучасних парадоксальних суспільствах урізноманітнюється цей політичний досвід, і чим він багатший, тим більше конструктивних, демократичних компонентів у тих традиціях, які закладаються сьогодні. Нові соціальні цінності, норми й мо-

тиви можуть бути сформовані тільки в результаті тривалого впливу середовища і тільки при умові, що саме середовище не руйнує *характер* народу.

Виходячи з буденності, лише частково можна оцінити поглядом духовний та соціокультурний простір останнього десятиріччя. Тим, хто здатний це зробити, відкривається не тільки моральний занепад суспільства, але й стрімке його інтерактуальне зростання в окремих випадках.

Кожне перехідне суспільство, що трансформується, одночасно виражає дві лінії розвитку, пов'язані з *надією й сумнівами*, і саме в цьому немає ніяких етнічних особливостей, це нормальна психологічна реакція на зміни, які не гарантують кінцевої мети, та й сама мета розмита й далека.

Зміни соціокультурних орієнтирів (і досить суттєві), уже відбулись і відбуваються. Для певної частини суспільства постсоціалістичних країн трансформаційний процес означав прорив у рідну стихію, але для більшості громадян нові стандарти відносин навряд чи виправдали надії на очікувані стандарти особистого успіху. У даний час зміни в соціокультурній сфері пов'язані лише з виходом суспільства з кризового стану – і тільки. Серйозно вести мову про якийсь поступальний розвиток у цій сфері немає підстав або передчасно. І це стосується не лише Росії чи України, але й республік, які утворились на теренах колишньої Югославії і нині знищених війною.

Феномен досить значного посилення релігійності в усіх без винятку постсоціалістичних країнах, з одного боку, виражає певною мірою, розчарування провалом "соціалістичного експерименту", але з іншого боку, у цьому феномені проглядається відмова прийняти існуючі тенденції розвитку як оптимальні.

У міру поступового зникнення патерналізму як давньої і стійкої риси народного життя слов'янських країн, ми бачимо розвиток націоналізму як іншу форму солідарності. Завдання полягає якраз не в руйнації, а використанні, пристосуванні існуючих національних особливостей та своєрідностей до загальних потреб розвитку.

Процес парадоксальної трансформації, як переконуємось, ніде не йде по-джентельменськи, з урахуванням спільних інтересів сторін: скрізь сильний нав'язує свою односторонню волю. Але в міру того, як населення виходить із шоку, починаються і навіть посилюються дискусії про те, що потрібно створювати, а що знищувати в умовах нової системи політичних і соціальних координат. Інакше кажучи, логічно виникає питання, чи не знаходяться перехідні суспільства на тому етапі свого розвитку, коли повинен здійснитись переворот у стилі мислення.

З цього приводу можна згадати зауваження Г. Лебона: "Для того, щоб будь-який народ змінив свої установи, свої вірування і своє мистецтво, він повинен спочатку переробити свою душу, для того, щоб він міг передати іншому свою цивілізацію, потрібно, щоб він був у стані передати йому також свою душу". Далі соціолог підкреслював, що якщо важко засвоїти нову ідею, то не менш важко знищити стару.

Найбільш несподіваним підсумком останнього десятиріччя у розвитку країн Східної Європи є те, що, прагнучи наблизитись до Заходу, вони не спроможні це

зробити, ігноруючи свій попередній досвід. Ці країни не відмовились від політики реформ і вже не зрадять принципам ринкового господарства, але кожна з них прагне виробити свою модель поєднання загальних і приватних інтересів. Але, на жаль, практично в жодній країні, яка радикально змінила свою державність і соціально-економічну суть, реформам не передувало *національне* обговорення ситуації і вибір оптимальних шляхів розвитку, усе здійснювалось в ажіотажній обстановці і за моделями, які здебільшого пропонувала західна сторона. Ця обставина й зараз ускладнює внутрішнє становище всіх країн і прирікає на тривалу кризовість та конфліктність зі сусідами [2].

Оскільки процес трансформації обумовлений складною взаємодією внутрішніх і зовнішніх факторів, частково відбулась відмова від позитивних моральних принципів і знань, які вже були напрацьовані суспільством. Звідси – помилки, перекоси, обмани, авантюри, коруптованість, які загалом суперечили національно-державним прагненням. Забігання з приватизацією і лібералізація цін, втрата контролю на внутрішніх ринках (одночасно з уповільненням реформ і втратою при цьому матеріальних і моральних ресурсів) – усе це типові явища, які спричинені одними й тими ж факторами. Частина суспільства обрала роль стороннього спостерігача трансформацій, з ініційованих порівняно невеликою групою політичної, ділової, культурної еліти. Така роль є своєрідним захисним механізмом за умов вразливості людини, її залежності від політичної центральної та місцевої влади реальностей життя, що для неї погіршується. Інстинкт суспільного самозбереження формує бажання пристосуватись до будь-яких умов соціополітичної ситуації, це стає основою життєвої позиції, мінімізує загальнолюдські та соціополітичні бажання, приглушує критичні протогоромадянські інтенції, якщо влада кваліфікує їх як нелояльність підданих. Насамперед це ті, хто вважає себе соціальними аутсайдерами (і цьому сприяє соціально-економічна сфера). Навіть утверджується постійне очікування більшістю громадян різкого погіршення ситуації, особливо в Україні. А це стає джерелом песимізму, не сприяє формуванню нових моделей поведінки, породжує, за висловом одного знаного політолога соціум, середнього українця, який поки що є основою не громадянського суспільства.

Саме відрив гасел від їх виконання, обман очікувань, не соціалізація, а часто біологізація процесів, погіршення економічного й культурного становища основної маси населення засвідчують, що відбуваються зміни неприродного, перш за все руйнуючого порядку. Соціальної матриці змін у процесі трансформації останнього десятиліття ще не створено, необхідний досвід накопичується, але вищі досягнення цього досвіду поки недосяжні існуючій тепер методиці досліджень, вони тим більше не можуть бути об'єктивними. Людина, яка вірить, здатна творити. Тому найбільш конструктивні ідеї в культурному розвитку перехідних суспільств будуть у майбутньому породжені недосконалим, парадоксальним, але цікавим і багатим досвідом. Пройде ще чимало часу, але тоді вже трансформації будуть не довкола нас і не попереду, а позаду, і багато дечого ми побачимо новими очима й визначимо їх справжню культурну цінність.

1. *Матвеев Р.* Теоретическая и практическая политология. М., 1993.
2. *Данилов А.* Переходное общество: проблемы системной трансформации. М., 1998.

**SOCIAL-CULTURAL MEASUREMENT OF A POLITICAL
TRANSFORMATION AT THE THRESHOLD OF CENTURIES
IN THE EASTERN EUROPE**

Liubov Starets'ka

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

Some aspects of the controversial development and problems of establishing of new social-cultural and political measurement of society which are on the point of democracy and liberty are discussed in this article.

Key world: controversial development, social-cultural, political measurement.

Стаття надійшла до редколегії 10. 10. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК [321.01+329.01](477)

СТАН РОЗВИТКУ ТЕОРІЇ ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ ТА ПАРТІЙНИХ СИСТЕМ В УКРАЇНІ

Юрій Шведа

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

Розглядається роль багатопартійності у функціонуванні українського посткомуністичного суспільства, яка є важливою передумовою демократичної правової держави.

Ключові слова: державотворення, багатопартійність, партійні системи, опозиція.

Функціонування й розвиток посткомуністичного суспільства в Україні характеризується ліквідацією монополії однієї партії на владу, виникненням і становленням багатопартійності, яка є важливою ознакою демократичної правової держави. Саме через політичні партії, суспільно-політичні рухи та різного роду громадські об'єднання до активної державотворчої діяльності залучаються широкі верстви населення, реалізуються й захищаються політичні й економічні інтереси різних суспільних верств.

Політичні події, серед яких чільне місце займає здобуття Україною державної незалежності, розгортались надзвичайно швидко й щільно. Пов'язаний з ними високий рівень напруги в суспільстві не спадає й досі. Саме ця обставина зумовила, значною мірою, той факт, що в центрі уваги політологів знаходяться передусім питання сьогодення, а також завдання перспективного розвитку. Логіка життя відтіснила на периферію наукових інтересів учених ретроспективні проблеми, до числа яких слід віднести й проблему першопричин формування багатопартійної системи в Україні. Саме такий комплексний аналіз, на наш погляд, набуває все більшої актуальності у зв'язку з труднощами росту, які переживає сьогодні партійне будівництво в Україні. Ось чому без глибинного вивчення умов та особливостей розвитку феномена сучасної української багатопартійності неможливо збагнути його ідеологічні особливості, структурну специфіку й, нарешті, складно прогнозувати його подальший розвиток.

Перш ніж перейти до аналізу стану теорії політичних партій та партійних систем в Україні, зупинимось на кількох аспектах теоретичного характеру, які допоможуть повніше розібратися в суті досліджуваних проблем.

Насамперед слід зазначити, що серед вітчизняних дослідників сьогодні відсутня єдність щодо причин виникнення політичних партій в Україні. Частина дослідників схильна розглядати процес партійного будівництва в Україні за "лінійною" схемою, згідно з якою появі партій передувало створення політичних клубів, товариств, які згодом перетворювалися в більш численні й зорганізовані організації – рухи, фронти. На базі ж останніх пізніше формувалися власне політичні партії. Такий підхід до аналізу процесу виникнення багатопартійності в Україні зу-

стрічаємо, зокрема, в роботах А. Білоуса, О. Гараня та інших. У його основу покладено аналогію до класичної схеми поетапного розвитку партій.

Іншу точку зору на генезу багатопартійності в Україні представляє М. Томенко. Згідно з поданою дослідником схемою, виникнення сучасних політичних партій в Україні безпосередньо не пов'язується з існуванням "протопартій" – клубів, гуртків, спілок та ін. Політичні партії трактуються ним як самодостатні утворення, які фактом своєї появи заперечили політичну практику поодиноких, погано зорганізованих, безперспективних політичних організацій. Початки "партійної ери" М. Томенко виводить з моменту організаційного утворення Народного Руху України (вересень 1989 р.), визначаючи тим самим характер даної організації як політичної партії.

Е. Вільсон та В. Якушик звертають увагу на те, що в Україні функції політичних партій протягом певного періоду виконували організації, які не визнавали себе політичними партіями. Це дає авторам підстави або заперечити існування політичних партій у їх класичному розумінні в Україні взагалі, або зараховувати до їх числа більшість існуючих політичних об'єднань.

Узагальнюючи досвід виникнення політичних партій в Україні, можна виділити наступні основні шляхи утворення структур партійного типу: а) шляхом організаційної трансформації неформальних суспільних організацій (наприклад, УГС – в УРП) або на базі певних суспільних рухів з подальшим їх окремим функціонуванням (ПЗУ, ПДВУ); б) за ініціативою групи осіб, які декларували створення партії та визначали її цілі (УНП, ДСУ, УСДП, ПРП); в) шляхом поділу чи об'єднання партійних структур (НДП, УКРП, СДПУ(о), УСДП).

Таким чином, становлення багатопартійності в Україні відбувається за традиційними схемами, окресленими західними політологами. Однак, у дані схеми вкладається певний специфічний зміст, зумовлений особливостями історичного й соціально-політичного розвитку України.

Сьогодні Україна переживає процес міжсистемної трансформації від тоталітарного суспільства (з притаманною йому однопартійністю) до демократичного (заснованого на засадах партійного плюралізму). Цей процес не лише за історичним часом, але й за вихідними параметрами принципово відрізняється від аналогічних процесів, через які пройшли країни Заходу. Це дозволяє розглядати творення системи багатопартійності в Україні як феномен, з притаманними лише йому специфічними умовами й особливостями.

Значні розбіжності існують у поглядах політологів і щодо періодизації процесу виникнення й розбудови партійної системи в Україні. Практично кожен з авторів, хто займається дослідженням феномена багатопартійності в Україні, представляє свій погляд на етапи її формування. Проте, якщо не брати до уваги певні хронологічні розбіжності, їх можна звести у дві основні групи.

До першої з цих груп належить віднести спроби періодизації, запропоновані прихильниками так званого "лінійного" підходу. Як правило, усі вони обов'язково визначають етапи допартійний, початкової багатопартійності й посткомуністичний. Наголос у цих дослідженнях робиться перш за все на початкових етапах формування системи багатопартійності в Україні, залишаючи неструктурованим її розвиток після проголошення незалежності.

Другий варіант підходу полягає в тому, що історія сучасного українського партбудівництва поділяється на два основних етапи, вододілом між якими служить акт визнання національно-державного суверенітету України.

У період з квітня 1985 року й по 1 грудня 1991 року політичні партії, що виникли на хвилі перебудови, творили елементи, яким не знайшлося місця в радянській політичній системі і які носили альтернативний або антисистемний характер щодо неї. Проголошення незалежності України передбачало створення політичної системи незалежної демократичної держави, що й відкрило для цих партій шлях до їх органічного включення в політичну систему Української держави, а відтак – і перспективу розбудови системи політичної багатопартійності в Україні шляхом створення нових партійних об'єднань.

Тому дана періодизація є базовою, хоча й вона потребує подальшої деталізації. Це передбачає, по-перше, якісно інший рівень системного аналізу в координатах системи багатопартійності і, по-друге, зумовлює необхідність усвідомлення всього комплексу детермінант, які визначали розвиток процесу становлення багатопартійності в Україні.

Оригінальністю відзначається запропонована О. Толпиго періодизація становлення багатопартійності в Україні на основі ідеологічних критеріїв.

Однак у даному випадку ми більше схилиємося до точки зору тих дослідників, які вважають, що на перехідному етапі ідеологічні характеристики політичних об'єднань є ще не усталеними, досить динамічними, а тому навряд чи можуть слугувати як базові при класифікації політичних об'єднань.

Найповнішими (і, на жаль, поки що єдиними) науковими виданнями, які присвячені виключно аналізу проблем багатопартійності в Україні, є монографія А. Білоуса "Політичні об'єднання України", яка побачила світ у 1993 році, навчальний посібник львівських авторів В. Пічі та Б. Стеблича "Політичні партії у політичній системі суспільства", праця Т. Базовкіна та В. Кременя "Партії та громадські об'єднання України" та колективна праця "Політичні партії України" під редакцією професора В. Якушика. Ці праці, по суті започатковують в Україні науковий підхід до проблем багатопартійності, закладають методологічні основи її аналізу. Разом з тим у вітчизняній політологічній літературі знаходимо спроби висвітлення окремих проблем теорії політичних партій і формування багатопартійності в Україні.

Огляд зарубіжної теорії політичних партій міститься в статті В. Ковальчука "Теоретико-методологічні засади вивчення політичних партій". Спроба інтерпретації методологічних підходів до аналізу політичних партій відомого американського політолога А. Лійпхарта робиться в статті Ю. Шведа. Загальнотеоретичним проблемам багатопартійності присвячені праці Д. Видріна, В. Литвина, С. Рябова. Це, на жаль, єдині у вітчизняній політичній думці праці, присвячені теоретичним проблемам багатопартійності. Прикро, однак доводиться констатувати, що інтерес до проблем теорії політичних партій (як до загальнотеоретичних проблем загалом) у вітчизняній політичній науці є досить скромним і вивчення такого суспільного феномена, як політичні партії, відбувається з домінуванням швидше емпіричного, ніж теоретичного підходів. Очевидно, такі тематичні дослідження ще чекають своїх авторів. Але цілком зрозуміло, що недостатня розробленість методологічних проблем багатопартійності гальмує інтенсивність вивчення даного суспільного

феномена. У цьому аспекті цікавими є зауваження А. Колодій та Ю. Шведа, які звертають увагу на специфічність процесу формування багатопартійності в Україні, а тому й необхідності зваженого підходу щодо застосування “класичної” європейської методології. Бездумне перенесення західної методології на зовсім інший ґрунт, як зазначає Дж. Сарторі, може обернутися для дослідників “ефектом бумерангу”.

Досить поширеним методом дослідження української багатопартійності є компаративістський метод. А. Білоус піддає порівняльному аналізу сам феномен української багатопартійності, В. Базів намагається застосувати порівняльний аналіз до політичних партій тоталітарного й демократичного типів. В. Кремень та Є. Базовім застосовують цей метод при оцінці програмних документів діючих в Україні політичних партій. Відповідну систему критеріїв для порівняльного аналізу програмних документів політичних партій пропонує у своїй статті О. Оксак. К. Ващенко порівнює регіональні особливості багатопартійності в Україні.

З-поміж досліджень вітчизняних авторів найчисельнішою є група праць, присвячених історії становлення багатопартійності в Україні. До їх числа слід насамперед віднести досить вичерпні дослідження В. Гараня, які побачили світ на початку 90-х років, а також ряд наукових статей Є. Базовкіна, В. Рибчука та Д. Табачника, Е. Вільсона та В. Якушика, М. Томенка.

Проблема місця й ролі багатопартійності в загальних процесах українського державотворення досить повно аналізується в дослідженнях фонду “Українська перспектива” (Томенко М. Українська перспектива: історико-політологічні підстави сучасної державної стратегії. К., 1995, розділ “Партійна політика в Україні”) та Українського незалежного центру політичних досліджень (Піховшек В., Конончук С. Розвиток демократії в Україні: 1994–1996. К., 1997, розділ “Партії”). Державотворчій функції українських політичних партій в історико-політичному розрізі присвячує окреме наукове дослідження М. Томенко. Працівники Харківського державного технічного університету радіоелектроніки на чолі із М. Горлачем у 1994 році підготували в рамках вивчення курсу політології методичні рекомендації для студентів “Роль політичних партій в творенні державності України”, а В. Рубан та С. Серегіна – навчальний посібник “Політичні партії та рухи в Україні: проблеми становлення та тенденції розвитку”. Формуванню багатопартійності в Україні в контексті трансформаційних процесів у країнах пострадянського простору присвячені глави “Політології посткомунізму” за редакцією В. Полохала, монографія М. Томенка “Самоозначення України: від історії до політики” та його ж стаття “Україна посткомуністична: суперечності та перспективи соціально-політичного розвитку”, спеціальний випуск журналу “Політична думка” (1993, № 1), доповідь колишнього завідувача кафедри політології Львівського державного університету ім. І. Франка О. Семківа на II Конгресі українців. Є. Головаха займається проблемами політичної спеціалізації й соціологічного моніторингу в посткомуністичній Україні. В. Журавський, О. Кучеренко, М. Михальченко досліджують процеси трансформації політичної еліти України, О. Лізунова намагається сформулювати теоретичні підходи до аналізу посткомуністичних суспільств.

Чимало українських дослідників характеризують багатопартійність через дослідження партійних ідеологій та місця партій у спектрі політичних сил суспі-

льства. Серед таких публікацій цього напрямку слід відмітити роботи О. Толпиго, Ю. Шведа, В. Рубана, М. Міщенко, Н. Досужої, Є. Болтаровича, Л. Плюща, В. Вітковського, С. Гелея, О. Оксак, М. Томенка, В. Мельниченка, В. Яблонського, В. Литвина, А. Колодій, М. Пашкова, А. Трубайчука, М. Малецького, О. Голобуцького, В. Кулика. Наукові розвідки М. Томенка, В. Денисенка присвячені порівняно новій проблемі в українській політології – олігархічним тенденціям у політичному житті сучасної України.

Окрема група праць присвячена феномену опозиції в українському політикумі. Серед них у першу чергу слід виділити роботу Ю. Бадзя “Влада. Опозиція. Держава в Україні сьогодні”, дослідження Т. Батенка та Л. Угрин. Дана проблема була предметом окремого розгляду науково-практичної конференції “Політична опозиція: теорія та історія, світовий досвід та українська практика”. Проблеми впливу виборчого законодавства на конфігурацію партійної системи, правовій інституалізації політичних партій присвячують свої дослідження А. Колодій, Р. Панкевич та М. Примуш; класифікації політичних партій України – А. Слюсаренко та М. Томенко, В. Базів; проблемі партійного лідерства – В. Литвин; фінансовій діяльності політичних партій – М. Примуш; партійній структурізації українського парламенту – А. Білоус, В. Базів та Л. Скочилиас; сучасним тенденціям у діяльності політичних партій України – Б. Назаренко, Ю. Кужелюк.

Нарешті, у самостійну групу можна виділити роботи, які присвячені діяльності окремих політичних партій, розстановці політичних сил в окремих регіонах України (маємо на увазі праці Т. Базюка, Є. Болтаровича, В. Ейсмонта, О. Зайцева, Ю. Киричука, М. Поповича, А. Фінька, А. Я. Свідзинського, Ю. Ключковського, В. Цимбалюка, В. Ковтуна, З. Книша, Ю. Юрова).

Що ж стосується стану вивчення українськими вченими “партійних систем”, то в даній царині наукових розробок практично немає. Методологічним проблемам вивчення партійних систем присвячено ряд робіт Ю. Шведа. Окремі глави про партійні системи вміщено в навчальних посібниках А. Білоуса, В. Пічі та Б. Стеблича, у другій частині курсу лекцій з основ політичної науки за редакцією Б. Кухти, у підручнику соціології за редакцією В. Пічі, підручнику з політології за науковою редакцією А. Колодій, у статтях В. Якушика й Є. Базовкіна. Стан сучасної партійної системи України розглядається у працях Е. Пуфлера, Ю. Шведа, А. Романюка, Т. Кузьо. Одинокі спроби порівняння партійної системи України з партійними системами інших держав належать А. Дешиці, Л. Скочилиасу, О. Вишняку й І. Шевелю.

З поміж праць, які стосуються розвитку багатопартійності в Україні в окрему групу потрібно виділити довідкову літературу. Серед останніх слід згадати такі довідники: “Нові політичні партії України” А. Слюсаренка й М. Томенка, “Сучасні політичні партії України” (укладено В. Яблонським), “Абетка української політики” (видано авторським колективом під керівництвом М. Томенка), “Право вибору: політичні партії та виборчі блоки. Вибори до Верховної Ради України 1998” (упорядковано М. Томенком та О. Проценком), “Партійна еліта України 2000” (видано М. Томенком та В. Олійником). Серед подібних праць особливу вагу в дослідників багатопартійності має збірник “Україна багатопартійна” (випущено в

1991 році), у якому поряд із характеристиками основних політичних партій упорядник книги О. Гарань подає також їх програми й статuti.

Аналіз стану вивчення проблем багатопартійності в Україні показує, що ця робота лише розпочалась, а тому згадані дослідження українських авторів не можуть розкривати всієї широти й багатомірності цього суспільного феномена. Методологічні засади вивчення політичних партій, як і сама наука про них, знаходяться лише на етапі свого оформлення. Пояснюється це насамперед "юним віком" самого об'єкта дослідження, вимагає ґрунтовного аналізу теоретико-методологічного доробку західної теорії політичних партій, який, однак, слід зважено застосовувати при характеристиці багатопартійності в Україні.

Як бачимо, в цілому українська теорія політичних партій проходить лише період свого становлення, тому в Україні сьогодні мають місце тільки фрагментарні дослідження багатопартійності. Розглянута нами проблема, безумовно, чекає свого комплексного дослідження.

CONDITION OF DEVELOPMENT OF THE THEORY OF POLITICAL PARTIES AND PARTY SYSTEMS IN UKRAINE

Yurii Shveda

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The role of multi-parties' system in functioning of the Ukrainian post-communist society, which is an important precondition of the democratic legal state is considered.

Key word: state-forming, multi-parties' system, party system, opposition.

Стаття надійшла до редколегії 09. 09. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 321.01

УКРАЇНОЗНАВЧІ ПРОБЛЕМИ В ТЕОРЕТИЧНІЙ І ПРАКТИЧНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ ЛОНГИНА ЦЕГЕЛЬСЬКОГО

Мар'яна Здоровега-Грицак

*Львівський державний техніко-економічний коледж,
вул. Пасічна, 87, Львів 79032, Україна, ldtex@lviv.ua*

Проаналізовано теоретичні погляди Л. Цегельського на своєрідність формування української нації, боротьбу за українську державність, роль політичної еліти й усвідомлення народом необхідності творення незалежної України. Зосереджено увагу на політологічних концепціях і практичній діяльності Л. Цегельського як одного з організаторів Західноукраїнської Народної Республіки, на його прогнозах щодо утворення суверенної, соборної Української держави.

Ключові слова: Цегельський, нація, українознавчий, державотворення, політичні концепції.

Серед видатних борців за незалежну Україну почесне місце займає Лонгин Цегельський, полум'яний патріот, політик, дипломат, публіцист, державотворець, ідейний теоретик і практичний втілювач ідеї духовного відродження й практичної реалізації соборної Української держави.

Довгий час політична діяльність Л. Цегельського замовчувалась, що суттєво спричинилося до неправильного трактування як його особи зокрема в історії України, так і його ролі в історичних подіях національно-визвольних змагань в Україні 1918–1920-х років.

Доречно наголосити також, що сучасній політичній науці мало відомі або й зовсім незнані погляди Л. Цегельського про українську державність, національні ідеали суспільного, культурного життя, про бажану форму державного правління й специфіку політичної системи в Україні, її політичних інститутів та організацій.

Історіографія питання малодосліджена й незначна за обсягом. Окрім цінної книги спогадів самого Л. Цегельського [1], дуже ґрунтовного дослідження його сина Юрія-Михайла Цегельського про генеалогію і сутність роду Цегельських [2], маємо лише окремі статті й згадки про його наукову та редакторсько-журналістську працю [3]. Політична діяльність Л. Цегельського знайшла певне відображення в окремих історичних дослідженнях останнього часу [4], але, на жаль, подекуди оцінка його діяльності й тепер не зовсім об'єктивна.

У статті окреслюються основні проблеми щодо процесу державотворення в Україні, які виокремлював учений і які чітко проступають у його науково-теоретичній спадщині.

Через усю діяльність Лонгина Цегельського та його творчість проходить найважливіше положення – вільна, суверенна Українська держава. Витоки ідейної боротьби цього воістину патріота за самостійну Українську державу беруть поча-

ток із таємного студентського товариства (проводу), яке об'єднувалось навколо редакційної колегії студентського журналу "Молода Україна". Л. Цегельський був одним із редакторів цього журналу, членом товариства, у програмі якого стояло найголовніше завдання боротьби за Українську самостійну державу [1, с. 10].

У липні 1899 року на студентському вічі у Львові Л. Цегельський виголосив промову "Про конечність боротьби за політичну незалежність України". Це був у новітній нашій історії, як відзначають дослідники, "перший прилюдний заклик мобілізації сил із метою боротьби в усіх можливих формах за здобуття української духовної і політичної суверенності. Відтоді почалася в Галичині публіцистика, пов'язана і з писемною, і з усною формами мовлення для популяризації ідеї української державності. Одним із найбільших і найуспішніших речників цієї ідеї був власне Лонгин Цегельський" [2, с. 342–343].

Проблеми суверенної Української держави Л. Цегельський розкриває у таких роботах, як "Русь – Україна і Московщина" [5], "Звідки взялися і що значать назви "Русь" і "Україна" [6], "Русь – Україна а Московщина – Росія" [7], "Самостійна Україна" [8], а також у численних науково-публіцистичних працях, статтях, які публікувались упродовж перших двох десятиліть минулого століття в часописах "Молода Україна", "Самостійна Україна", "Свобода", "Діло", "Українське слово", "Літературно-науковий вісник" тощо.

На українському політичному Олімпі годі знайти більш цілеспрямованого, самовідданого поборника української національної ідеї суверенності й української незалежності держави, як Лонгин Цегельський.

У 1901 році виходить його книжка "Русь–Україна і Московщина", видана заходами "Просвіти". Робота була написана "в огні тодішньої боротьби галицького українства з москвофільським ренегатством та під кутом погляду отсеї боротьби", як пізніше дасть обґрунтування актуальності написання цієї праці сам автор [5, с. 3].

Тисячами примірників поширювалася книжка по селах Галичини та й на теренах центральних областей України. Прем'єр-міністр уряду Директорії Володимир Чехівський запевняв, що робота Л. Цегельського "Русь-Україна" зробила його "свідомим українцем", після її прочитання він "наче наново народився" [1, с. 196].

За спогодами сучасника, мета праці Л. Цегельського полягала в тому, щоб "спопуляризувати серед нашого народу назви "українець" та "Україна" й побороти москвофільство, виказуючи історичні, етнічні, ідеологічні та культурні різниці між двома народами" [9, с. 30]. Боротьба з москвофільством – це постійна тема друкованих праць Л. Цегельського, політичних виступів упродовж перших двох десятиліть минулого століття.

Л. Цегельський заглиблюється в теорію й історію народів і націй, детально прослідковуючи історію двох чи навіть трьох народів – українського, російського, білоруського. "Нарід (нація), – на його думку, – то є всі ті люди разом, що почувать себе однією цілістю тому, що лучить їх спільна традиція (бувальщина) та спільні інтереси: культурні, економічні й політичні" [5, с. 9].

Дослідник ставить в основу нації саме спільність традицій та інтересів, оскільки ні мова, ні назва народу не вирішують питання про його “окремішність”, головне – це відчуття “окремішності” від сусідів. Така постановка питання відрізняє концепцію Л. Цегельського від трактування нації іншими мислителями. Свою позицію автор обґрунтовує тим, що, наприклад, євреї і в Америці, і в Європі, і в інших місцях залишаються євреями, хоч розмовляють різними мовами: одні німецькою, інші – польською, ще інші – англійською. Загалом думка слушна, хоча наведений приклад не дуже коректний, оскільки у значної частини євреїв була ще й рідна мова, чи точніше дві рідні для євреїв мови, одна з яких стала державною в тоді ще неіснуючій державі Ізраїль. Цією мовою, до речі, Л. Цегельський досконало володів з дитинства.

Автор звертає цілком слушну увагу й на те, що існують цілі групи народів, які розмовляють однією мовою, а вважають себе різними народами, як скажімо, англійці, американці, австралійці, для яких рідною є англійська.

Посилаючись на дослідження М. Грушевського, Л. Цегельський спростовує варязький варіант виникнення Русі, стверджуючи, що Русь пішла від самого серця Русі-України-Києва, а назву Русь носило одне із племен, яке населяло цю землю. При цьому дослідник спирався на історичні факти з руських літописів, “Руської правди” [5, с. 16–41]. Детальний огляд, опертий на історичних дослідженнях, дає Л. Цегельському підстави зробити висновок, що росіяни-московити й українці-русини ніколи не вважали себе одним народом, ніколи не мали однакових інтересів і не мали одних традицій [5, с. 36]. Він порівнює стан освіти, культури, церкви двох народів і доходить висновку, що вони багато дечим відрізнялись. Українці-русини мали багато високих шкіл, мали друкарні, бурси. Русько-українські та білоруські міщани закладали братства, братські школи. Молоді русини навчались і за кордоном, а згодом просвіщали свій народ. Скажімо, у XVI–XVII ст. у Москві не було освіти, ніхто не вмів писати й читати, за винятком князів та “думних дяків”. Навіть єпископи були темні й забобонні, вважаючи світську освіту “видумкою чорта”. Інакшим був, на думку автора, і політичний лад. У Московії панували деспотія, сліпа послушність. У Русі-Україні люди самі давали собі лад. Козаки обирали старшину, навіть митрополита Київського визначали шляхом виборів, а вже пізніше він затверджувався царгородським патріархом.

Щодо простого люду, як доводить політик, українські й російські селяни відрізнялися мовою, народним убранням, звичаєвим правом, мелодикою та змістом пісень, фольклором у цілому, сімейним і громадським побутом. Таких висновків дійшли й інші дослідники пізнішого часу [10].

На початку Першої світової війни Л. Цегельський, на замовлення “Союзу визволення України”, випускає друге, перероблене, доповнене видання під дещо зміненою назвою “Русь-Україна а Московщина-Росія”. У передмові до цього видання Л. Цегельський зазначає, що нові суспільні умови ставлять і завдання нові. При виданні першої книжки обґрунтування державності, наголошує автор, було новиною. “Сьогодні ж ідея української державності як протиположності державності московській (а також польській) не тільки є духовною власністю всіх свідомих укра-

інців, але й широкої європейської opinio – як наших приятелів і друзів, так і наших недругів і ворогів” [7, с. 4].

У цій праці ідея української державності набирає конкретного, усестороннього обґрунтування. Автор акцентує увагу на тому, що Росія воює за Галичину, щоб придушити “мазепинство”, а з другого боку, у Німеччині, Туреччині, Болгарії, деяких інших “краях чимраз сильніше поширюється проголошений свідомими українцями клич сотворення чи пак відбудування української держави” [7, с. 5].

Доповнене, поглиблене науково-історичними даними нове видання засвідчує, що “вся історія українського народу се або історія української держави або історія змагань до відбудування сеї держави” і що “Русини-Українці є особним народом, який має свою історію і свої особні інтереси та змагає до повної незалежності в будуччині” [7, с. 118].

Один із розділів книги “Русь – Україна а Московщина – Росія” автор починає так: “Всякому звісна казка про “нетямущого Івана”, що не знав ні свого імені, ні свого роду. Ось такого нетямущого Івана нагадує й переважна більшість українського народу – не тільки простолюддя, але й інтелігенції. Наш нарід як маса загубив своє давнє історичне ім’я, під яким знали й шанували його другі народи – забув й загубив опісля й друге ім’я, котрому пошану й честь здобув він над Жовтими Водами і над Пилявою, під Зборовим і під Конотопом, під Берестечком і під Полтавою ціною власної і вражої крові. Чужі захопили, закрали його добре ім’я з давнини, а з ним разом і честь та пошану давнього роду перед світом. Чужі намагались затерти й нове добре, честне ім’я нашого народу, дбаючи звести Україну до значення свого загумінка...” [8, с. 26]. Як бачимо, думки видатного політолога й у наші дні не менш актуальні, аніж на початку минулого століття.

Праця Л. Цегельського “Самостійна Україна” носить аналітичний, оптимістичний характер. У ній автор аналізує стан суспільної свідомості українців на початку століття, коли доводилося починати відродження України. Автор наголошує, що тоді був період зневіри (українці вважали досягнення української державності малоімовірним чи, як писав на початку минулого століття Іван Франко, надії на самостійну Україну були “поза межами можливого”).

Але те, що багатьма вважалось неможливим, стало реальністю. “А все ж таки яка величезна різниця між тим, що було ще недавно, що сьогодні на свої очі споглядаємо, – захоплено писав політик, – і світ говорить про українську справу, і самі українці інакше про неї заговорили, ніж досі звикли говорити. Не за українські пісні чи вишивання, не за український театр чи аматорську виставу, не за українські галушки, наливку, тропак, чи сині шаровари, навіть не за українські газети, не за “Просвіту” чи за українську школу. Не за поділ Галичини чи “автономію” України йде сьогодні розмова, а за самостійну українську державу. Так, браття! За українську державу – самостійну, від нікого незалежну!” [8, с. 3].

Велика заслуга в популяризації України, її історії належить самому Лонгінові Цегельському. Лише в 1915 році він побував у Швеції, Німеччині, Туреччині, Болгарії й інших європейських країнах з метою налагодження дипломатичних

зв'язків з урядами цих країн для захисту України, з метою публікації робіт, статей про Україну [2, с. 346–347]

Результатом довгих і важких роздумів про долю рідного народу була невідома досі навіть вузькому загалу дослідників стаття Л. Цегельського “Проблема української нації”, опублікована в Америці 1949 року в “Календарі Провидіння” [11]. У ній автор говорить про найболючіше: після тридцятилітньої боротьби українців і принесення величезних жертв за свободу в opinіi переважної частини світу Україна – це частина Росії або Польщі і що їй у кращому разі “належало б дати якусь автономію”. Більше того, вважає автор, не завжди самі українці усвідомлюють себе як націю. Дослідник ставить далеко не риторичне питання: “Чи справді стати самостійною нацією – державою є артикульованим бажанням українського народу як цілості або бодай рішучої його більшості чи хоч би рішучої його верстви?” [11, с. 45].

Повертаючись до з'ясування питання, що таке нація, Л. Цегельський зауважує, що на утвердження західноєвропейських націй вплинули “не так етнічнo-мовні елементи, як географічні, господарські й історично-державні” [11, с. 47]. Оскільки національно свідомі інтелектуальні сили в Україні практично знищені, наголошує автор, у майбутньому після загибелі більшовицької імперії можна буде, крім “інтелектуалів, яких совети ще не донищили”, опертися на дві поважні суспільні сили – церкву й селянство. Отже, нова Українська держава має бути християнською, а духовенство, рівномірно розміщене по всій Україні, буде природним державопідтримуючим цементом. Автор покладає малі надії на великий вплив щодо формування національної свідомості населення великих міст і промислових районів. Основним класом, на який має опертися самостійна Україна, стане індивідуальний дрібний земельний власник-хлібороб, господар, а “рішальною буде нова аграрна революція в напрямі від комуністичного колективізму до аграрного індивідуалізму”. Таким чином, на думку Л. Цегельського, вирішальними у будівництві суверенної України мають бути два ключі: “... Привернення христової віри і зворот землі селянству на його особисту власність – зможе добути з України ту дрімучу динамічну силу, що здвигне, оборонить і закріпить Україну як самостійну націю” [11, с. 53].

Л. Цегельський як юрист, політик, журналіст завжди був у центрі політичного життя суспільства, завжди вміло оцінював політичні процеси і явища, вносив мудрі оціночні судження стосовно певних політичних подій.

Як політичний діяч, публіцист Л. Цегельський дбав про кращу обізнаність народу із законним правом, політичними подіями, про участь певної частини населення в акціях політичного характеру. Коли в Галичині на початку минулого століття (починаючи з 1902 року) стали вибухати селянські страйки проти польських землевласників, Л. Цегельський скеровував, ініціював такі страйки, виступав безпосередньо перед селянами, писав статті, брошури, роз'яснюючи, навчаючи селян, як проводити страйки, щоб уникнути арештів, переслідувань властей тощо [12].

Велика заслуга Л. Цегельського також у формуванні політичної культури народу під час підготовки й проведення виборчих кампаній. Його численні виступи перед виборцями, регулярні публікації статей і звітів про вибори, про роботу парламенту в газетах і журналах формували політичну свідомість, культуру населення, сприяли політичній партиципації (активна участь кожного – прим. автора) виборців.

І ще одне: так усебічно, предметно, образно ніхто з галицьких політиків не відобразив інститут виборів в Галичині, як це зробив Л. Цегельський. “Галицькі вибори, – писав він, – се пекло для виборців, се деморалізація властей і суспільности, партий, одиниць і мас.., де оглублюється темного виборця хамськими аргументами.., б’ється всяке почуття етики, політичного виховання мас і народного добра...” Розвінчує Л. Цегельський і роботу депутатів, які замість того, щоб проводити українську політику в парламенті, проводять “запичкову політику партійних груп, властиво їх провідників”, які також “волять бути першими в своїх партійних заулках”. І все це, на думку автора, не скріплює, не оживляє суспільне життя, а стає “чинниками спинюючими” [13].

На думку дослідника, інтерес правничих кіл Росії вимагає того, щоби знищити русинів у Галичині, “Москва, – наголошує автор, – має віддавна план змосковщення русинів на Україні, русинами в Галичині ні трохи не журиться, бо нічого на тім не стратить, коли Галичина буде спольщена. Противно. Не можучи Галичини зросійщити, Москва воліє, щоби Галичина була спольщена, бо Росія на тім виграє... Зріст нашої сили в Галичині в боротьбі з поляками додає сили нашим браттям-русинам на Україні в боротьбі з Московщиною, а наш упадок відбивається сумно на Україні” [14].

Тому, відзначає дослідник у цій же статті, прогресивні партії висувують такі вимоги, як введення рідної мови до всіх шкіл і урядових установ, віддання керівництва краєм в руки самого народу, а також запровадження загальної рівності всіх станів, передача землі у власність тих, хто на ній працює.

З цих позицій Л. Цегельський гостро критикує галицьких москвофілів. Ця партія, за його переконанням, “пішла на блудну дорогу, бо хоче, аби ми відреклися своєї мови та історії і стали москалями”. Та неможливо, щоб 35 мільйонів нашого українсько-руського народу в Росії й Австрії могли покинути свою мову й стати росіянами. До такої безглуздої думки міг прийти лише божевільний або зрадник. Такого рака на своїм тілі, – вважає політик, – не має жоден народ у світі [15]. На шпальтах редактованої ним газети “Свобода” автор часто вдається до досить різких слів на адресу ворогів відроджуваної молоді нації.

Л. Цегельський, викриваючи тих, хто нападав на Україну й українство, ніколи не забував самокритично сказати про власну провину представників української нації, особливо інтелігенції, у тому, що були не завжди послідовними, не завжди модерними, сучасними й оперативними у своїх вчинках. Ще раз звертаючись до теми недостатньо високої національної свідомості, він писав у статті “Галицьке москвофільство в останній його фазі”: “Не поза нами, а в нас самих шукаймо сили на вищу етичну, ідейну і культурну міць. Чим менше буде в нас рутенства

у політиці і поза нею, – тим більше забезпечена наша перевага над неомосквофільством. Бо не забуваймо, що воно вже не “староруське” рутенство, а за модерною формою скристалізована ідея. Модерні ж прояви треба поборювати модерними засобами та не йти на сучасну війну з кременним крісом...” [16, с. 107].

Розуміючи значення свідомості й освіченості народу на шляху здобуття незалежності, Л. Цегельський твердо стояв на тій позиції, що освіта підростаючого покоління повинна вестись рідною мовою.

Коли на початку 1907 року галицький сейм приймає ухвалу про визнання польської мови як державної, згідно з яким “руських семінарій закладати не буде можна”, редактор газети “Свобода” друкує передмову “Мурують нам тюрму”, у якій б’є на сполох, будить громадську думку [17]. Через тиждень на шпальтах цього ж часопису з’являється звернення “До всіх громадян в руській частині Галичини”, у якому вчуваються рішучі висновки полум’яного патріота: “Спішіть же ся всі громадські ради і ухваліть і запишіть ухвалу в протоколі громадської ради, що вашим язиком урядовим є язик руський, і нехай відтепер ні одна руська зверхність громадянська не вишле ні одного письма по польськи, тільки по руськи. Встид і ганьба тим громадянам, що досі провадять справи польською і соромляться чи бояться урядувати руською... Рідна мова – то найбільший скарб, який сам Бог дав кожному народови, а вирікатись чи встидатись своєї рідної, руської мови, се остатня погань і підле хруньство та великий гріх перед Богом і людьми” [18].

Але не тільки про початкову освіту думав і боровся видатний мислитель і політик. Він прекрасно розумів, що без високоосвіченої й патріотично налаштованої еліти нація не зможе успішно виконувати роль мозгового центру й рушія визвольних змагань та будівництва держави. Сам вихованець університету, він виявляє дивовижну глибину мислення при з’ясуванні місця університету в житті нації. Обмежимося хоча б одним фрагментом з його численних міркувань на цю тему.

Якраз під кінець 1907 року, коли надзвичайно загострилась боротьба між нечисленними українськими та польськими студентами Львівського університету, Л. Цегельський дав йому таку характеристику: “...Університет то так, як би мозок народа. В університеті осередок умового життя народу. Університет то та кузня, де кується найвища народна свідомість, де просліджується науково народна минування, народна духовна творчість і народне положення економічне. Університет то джерело всієї народної науки, неначе то сонце, від якого запалюються всі прочі вогнища народної освіти, добробуту і незалежності. В Університеті виховується найбільш освічена і найбільш свідома часть народа – інтелігенція – і виховується або на славних борців за долю рідного народа або на зрадників рідного народа і яничарів у службі чужим.

Університет то розсадник духовної сили і свідомости народа або розсадник зради і яничарства. Які університети, така інтелігенція, така робота між народом і таке правління в краю. Ось тому весь наш нарід жадає утворення руського університету ві Львові” [19].

Готуючи націю до здобуття власної державності й відчуваючи наближення війни, Л. Цегельський приділяє значну увагу підготовці українських військових

формувань. В умовах бездержавності Україна, на його думку, повинна дбати про створення власного війська. І це, природно, була надто складна справа.

В організаційній, вишкільній роботі з молоддю, молодіжними організаціями "Пласт", сокільсько-січовими товариствами з великим успіхом працювали і внесли великий вклад Р. Дашкевич, О. Степанівна, Ф. Левицький, О. Демчук, С. Горук, д-р К. Трильовський, проф. І. Боберський, д-р. В. Старосольський та інші. Але в ідейному, патріотичному вихованні молоді основна заслуга, безумовно, належить Л. Цегельському. Принагідно зауважимо: ідея військового вишколу молоді зародилась серед самої молоді в 1911 році; спочатку її здійснювали в таємних чи напівтаємних середньо-шкільних та університетських пластових, а також освітніх гуртках; 18 березня 1912 року було створено перше стрілецьке товариство "Січові Стрільці".

Лонгин Цегельський був членом різних українських організацій і товариств, був, зокрема, і членом організації "Сокіл", належав до його головної управи – "Сокола-Батька". Він брав активну участь у роботі друкованого органу "Сокола-Батька" – "Запорізькі Вісти". На сторінках цього часопису пропитувались ідеї збройної боротьби за самостійність нації, побудову Української держави, публікувались фахові статті.

У творчій спадщині Л. Цегельського багато уваги приділяється державотворчим питанням. На основі сказаного й написаного ним щодо визвольних змагань 1918–1920 рр., у процесі будівництва Української держави й після важкої поразки української революції можна скласти уявлення про його ідеали державної влади й еволюції поглядів на неї. За своїми переконаннями він був демократом, але демократом правоконсервативного спрямування.

Майбутню Українську державу (суверенну й самостійну) Лонгин Цегельський бачив як "сильну демократичну республіку з виборним гетьманом (сказати по-теперішньому: президентом) і з виборною Генеральною Радою (наче парламентом)" [5, с. 56]. Дослідник високо оцінює Конституцію кошового отамана Костя Гордієнка, соратника Івана Мазепи, детально характеризує зміст окремих статей (умов) Конституції. Згідно з цими статтями (умовами) вся козацька Україна, Правобережна й Лівобережна, мали разом із Запорожжям об'єднатись в одну державу. Правити нею повинен був вибраний народом Гетьман, а при ньому мала функціонувати Генеральна Рада із козацької старшини, полковників і послів по одному з кожного полку. Вона мала збиратися тричі на рік, і Гетьман мав бути їй підзвітний. Усі уряди й старшини теж мали обиратися, а всі люди – стати рівними козаками.

З гордістю й захопленням говорить автор про закони й традиції української козацької держави: "Ми Русини можемо гордитися тим, що ... коли майже в цілій Європі була тяжка панщина і неволя і коли по всіх європейських краях володіли абсолютно (необмежено) царі та королі з панами, тоді, у нас на Україні ... був такий конституційний лад, який настав у європейських державах щойно тому 100 або менше літ" [5, с. 56].

Історичні умови склалися так, що Л. Цегельському довелося співпрацювати з керівниками Центральної Ради М. Грушевським, В. Винниченком та іншими політичними діячами лівої орієнтації, поглядів яких не поділяв. Більше того, він гостро критикував їх за нерішучість, наївну віру в єдність із російськими соціал-демократами, в тому числі з більшовиками. Не міг сприйняти їх федералізм, готовність будувати Україну у складі Російської імперії. У спогадах висловив обгрунтоване розчарування політикою соціалістів і цілковите переконання, що такого типу політичні діячі не здатні збудувати самостійну Українську державу [1, с. 29–30, 137–138]. Найсумніші передбачення досвідченого політика, на жаль, збулися.

Уже після війни, перебуваючи на еміграції в США, Л. Цегельський публікує в українській емігрантській пресі низку статей під загальною назвою “Більше правди про гетьмана Скоропадського” [20], у яких він аргументовано полемізує із соціалістами щодо характеру влади гетьманату.

На основі доступних йому фактів, документів, а також особистих вражень, політик Цегельський намагається показати, що П. Скоропадський був державником, зміцнював Україну, вів розумну й послідовну міжнародну політику щодо повернення українських земель, зокрема, Криму й Бессарабії. На думку Л. Цегельського, гетьман не був деспотом і тираном. Спростовуючи ці звинувачення, об'єктивний історик на основі фактів показує, що П. Скоропадський, прийшовши до влади, запропонував увійти в його уряд представникам різних українських партій, у тому числі й соціалістам, проголосив українську мову державною, сприяв створенню Української Академії наук, розпорядився почати підготовку утворення виборного загальноукраїнського законодавчого органу.

Із сказаного випливає, що Лонгин Цегельський перебував у епіцентрі подій, що спричинилися до формування української національної ідеї на початку ХХ ст. Спираючись на солідні дослідження українських істориків, етнографів і політиків, насамперед М. Грушевського, він обгрунтував самотність і самостійність української нації, переконливо спростував твердження російських і польських шовіністів про український народ як несформовану етнічну масу, як частину інших етносів, багато зробив для утвердження національної свідомості – вирішального фактора самоутвердження нації. Саме з цих позицій він обстоював національні права України на власну мову, культуру, освіту. Своїми друкованими й усними виступами він готував галицьку спільноту до визвольних змагань. Прогнозував політичне майбутнє Української держави, у будівництві якої сам взяв безпосередню участь як один з найактивніших діячів ЗУНРу, як ініціатор і учасник Злуки Західної і Східної України.

1. *Цегельський Л.* Від легенд до правди. Нью-Йорк-Філадельфія, 1960.
2. *Цегельський Ю.* Зага роду Цегельських і розповідь про Камінку Струмилову. Еллікот, 1992.
3. Енциклопедія Українознавства. Словникова частина / За ред. В. Кубійовича. Париж, Нью-Йорк, 1984. Т. 10. С. 36–47; Дроздовська О. Цегельський Лонгин Михайлович // Українська журналістика в іменах: Матеріали до енциклопедичного словника / За ред. М. М. Романюка. Л., 1997. Вип. IV. С. 267; Качкан В. Противник кайдашизму в українській політиці: Біографічна канва Лонгина Цегельського // Хай святиться ім'я твоє. Кн. IV. Івано-Франківськ, 2000. С. 92–99; Цегельський Лонгин (1875–1950) // Політологія: Кінець XIX – перша половина XX ст.: Хрестоматія. Л., 1996. С. 161–165.
4. *Макарчук С.* Українська Республіка Галичан: Нариси про ЗУНР. Л., 1997.
5. *Цегельський Л.* Русь-Україна і Московщина. Л., 1901.
6. *Цегельський Л.* Звідки взялися і що значать назви “Русь” і “Україна”. Л., 1907.
7. *Цегельський Л.* Русь-Україна а Московщина-Росія. Царгород: Союз визволення України, 1916.
8. *Цегельський Л.* Самостійна Україна. Відень: Союз визволення України, 1915.
9. *Цурковський А.* Спогади про гімназійні гуртки в Бережанах // Альманах “Молода Україна”. Мюнхен, Нью-Йорк, 1954.
10. *Лисяк-Рудницький І.* Історичні есе. Т. I. К., 1994.
11. *Цегельський Л.* Проблема української нації // Календар Провидіння. Філадельфія, 1949.
12. *Цегельський Л.* Страйкові права або чи вільно страйкувати? Л., 1903.
13. ЦДІА України у Львові, ф. 40, оп. 1, спр. 13, арк. 22, 24, 51.
14. *Цегельський Л.* Польща і Москва // Свобода. 1908, 5 березня.
15. *Цегельський Л.* Наша служба руському народові // Свобода. 1907, 3 січня.
16. *Цегельський Л.* Галицьке москвофільство в останній його фазі // ЛНВ. Т. 50. Кн. 2.
17. *Цегельський Л.* Мурують нам тюрму // Свобода. 7 березня 1907.
18. *Цегельський Л.* До всіх громадян в руській часті Галичини // Свобода. 14 березня 1907.
19. *Цегельський Л.* Ллється кров руських дітей! // Свобода. 18 грудня 1907.
20. ЦДІА України у Львові, ф. 789, опис. 1, спр. 18, арк. 102.

**THE PROBLEMS OF UKRAINIAN STUDIES IN THEORETICAL
AND PRACTICAL ACTIVITY OF LONGYN TSEHEL'S'KYI**

Maryana Zdorovega-Hrytsak

*Lviv State Technical-Economic College
Pasichna st., 87, Lviv 79032, Ukraine, ldtex@lviv.ua*

The theoretical views of L.Tsehels'kyi on the peculiarity of formation of Ukrainian nation, the fight for Ukrainian state, the role of political elite and the people's realization of the necessity to create the independence of Ukraine are under the analysis in the article. Main attention is concentrated upon the political concepts and practical activity of L.Tsehels'kyi as one of the organizers of Western-Ukrainian People's Republic together with his prognosis concerning the sovereignty of Ukrainian state.

Key words: L.Tsehels'kyi, nation, Ukrainian studies, creation of the state, political concept.

*Стаття надійшла до редколегії 05. 03. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 23.00.02

ОСОБЛИВОСТІ ВИЗНАЧЕННЯ КРИТЕРІЇВ ПОЛІТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ

Василь Климончук

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

У своєму дослідженні автор аналізує розвиток розуміння та формування політичних цінностей. Він порівнює християнську традицію з основними філософськими концепціями. Автор наголошує на практичних аспектах існування цінностей у політичній сфері.

Ключові слова: політичні цінності, християнство, аксіологія.

Одним з важливих кроків на шляху до розв'язання кризових, ентропійних процесів в суспільстві є своєрідна ревізія системи цінностей. Політична система завжди, незалежно від офіційної позиції щодо неї з боку пануючої в країні ідеології (для прикладу СРСР) виконувала надзвичайно відповідальну функцію в процесі реформування суспільства, пошуку виходів з кризових ситуацій, будучи своєрідним центром прийняття рішень на загальнодержавному рівні. Це і зумовило наш інтерес до розгляду проблеми політичних цінностей в історичній ретроспективі.

Отже, мета нашої роботи полягає в тому, щоб з'ясувати, що ж таке політичні цінності, що стало причиною їх виокремлення в певний вид цінностей, яким чином йшов процес осмислення політичних цінностей в історії становлення політичної науки, в який період часу і завдяки кому вони остаточно зайняли звичне, в сучасному розумінні, місце в ціннісній ієрархії людини, суспільства.

На думку багатьох дослідників, які займаються вивченням природи цінностей, стан аксіології потребує подальшого розвитку. Наприклад, Д. А. Леонтьєв вказував, що: „в науках, які мають справу з ціннісною проблематикою, поняття цінність не займає місця, яке хоча б приблизно відповідало його реальному значенню” [1, с. 16]. Він же пише: „Дослідження з філософії, соціології і психології цінностей не дуже приваблюють дослідників і мають низький рівень ККД” [1, с. 6]. Ця проблема цінностей є універсальною майже для всього спектру гуманітарних наук зокрема й для політології.

На думку А. Івіна: „Під цінністю розуміється будь-який предмет будь-якого інтересу, бажання, устремління і т.д.” [2, с. 12] і подібно до цього: „Соціальною цінністю може бути будь-який об'єкт (матеріальний чи ідеальний) у випадку, якщо він слугує фокусом устремління, бажанням груп чи окремих осіб, розглядається як важлива умова існування” [3, с. 15]. Іншої точки зору дотримується Т. Парсонс: „Цінності... складові частини соціальної системи... загальноприйняті уявлення про бажаний тип соціальної системи” [4, с. 368], а також В. І. Супрун: „Цінності – є стійке переконання в тому, що певний тип поведінки (дій) більш значимий (бажаний) в існуючому типі культури чи культурному континенту-мі. Цінності існують у соціальній свідомості та інтерналізуються індиві-

дом” [5, с. 162]. Отже, існує три способи трактування феномену цінностей. Перший підхід (А.. Івін) базується на тому, що в якості цінностей в стані виступати, ними бути – різноманітні предмети, будь-які речі (як матеріальні, так і соціальні за своїм субстратом). Тобто вони більш схильні вважати цінності перш за все як щось іманентне. Другий підхід (Лапін, Смелзер, Парсонс і т.д.) акцентує свою увагу на цінностях як на явищі трансцендентного характеру, що притаманне перш за все внутрішньому світові людини, і виявляється через прояв її психіки: погляди, уявлення, переконання, емоції і т. д. Третій підхід (Богомолів, Леонтьєв), який певним чином синтезує попередні два: „Відмінне від перших двох, трактування цінностей – трактування їх як явищ особливої реальності, яка не зводиться винятково до фізичного чи то матеріального буття, чи то царства абстрактних інтелігібельних величин” [6]. Серед маси оточуючих предметів і явищ цінності притаманний своєрідний онтологічний статус. Наприклад, А.Богомолів трактував їх як елемент суспільних відносин, опредмечений у формі соціальних інститутів. Подібних поглядів дотримується Д. Леонтьєв: „Система цінностей... являє собою предметне втілення системи діяльності і суспільних відносин, відображаючи таким чином сутність життєдіяльності даної общини, її конкретно-історичного способу життя” [7, с. 12].

Розглянемо процес формування уявлення про цінності в історичній ретроспективі. У працях Платона, та Арістотеля, найвищою цінністю проголошуються знання. Держава розглядається як щось органічне, те що є невід’ємною частиною буття людини. Політична цінність не виокремлюється серед інших цінностей. Звідси і вислів Арістотеля, що людина є твариною політичною. Ані Платон, ані Арістотель не ставили під сумнів існування держави як такої, ними оцінювались лише форми правління. Для них держава ніколи не стане злом, антиціллю.

Важливим етапом в становленні політичних цінностей, як окремого феномену в свідомості людини, стало активне поширення християнства, яке поставило під сумнів, існуючий до цього, погляд на державу, як найвище суспільне благо. „Кесареві віддай кесаре, а Богові Боже...” [8]. Фактично, християнство створило прецедент появи феномену політичних цінностей, вказавши на межі політичного поля буття в житті людини.

Мислителі епохи Середньовіччя поки що не розділяють поняття держава, суспільство і т. д. Однак вони вже активно намагаються розібратись в їх природі, з’ясовують місце і роль держави в житті людини, вони починають їх оцінювати з очки зору абсолюту, себто Бога. Показовими в даному випадку є праці Августина. Основа його роздумів про сутність держави – це порівняння між „градом земним” і „градом Божим”. Відношення управління і підпорядкування в „граді земному”, відображають панування людини над людиною. Похіть влади тут в такій же мірі оволодіває правителями, в якій і підвладним їм народами. Однак серед громадян „граду земного” є ще громадяни „граду небесного”. Вони хоч і належать формально до „граду земного”, однак живуть за Богом, а не за людиною.

Вимоги часу, а саме розвиток гуманітарних і природних наук, еволюція політичних систем на Європейському континенті, зародження в містах нового виду економічних відносин зумовили потребу в більш детальному розгляді й оцінці владних відносин на суспільному рівні.

Новий час вважається періодом появи політичних цінностей в сучасному їх розумінні. Макіавеллі відкинув ідею існування якихось внутрішніх, сталих цінностей, на які може орієнтуватись політик. Людина стає актором політичної драми, де основною є гра, гра за будь-яких обставин. Основною цінністю є мета, мета в досягненні і утриманні влади, на це спрямовано усю її енергію, засоби. „Хоч які б засоби для цього використовувались, їх завжди сприймуть як гідні і схвалять” [9, с. 54], а тому, хто „прямує шляхом відваги, важко завоювати владу” [9, с. 17], бо „Володар, якщо він хоче зберегти владу, мусить навчитись відступати від добра” [9, с. 46] і „не повинен рахуватись у звинуваченнях в жорстокості” [9, с. 49]. Причина того, що влада стає однією з переважаючих цінностей в бутті людини, криється в тому, що лише влада дає можливість індивіду максимально реалізуватись в цьому світі. На думку деяких дослідників, зокрема, В. М. Денисенка, можна стверджувати, що з Макіавеллівського Володаря розпочинається політична теорія, що досліджує проблеми управління, керівництва, влади як професійно-рольової дії.

Якісно новим етапом в підході до проблеми політичних цінностей, став етап започаткований роботами Ф. Бекона. Він спробував відділити політичні цінності на основі принципу „воля-закон”. Саме з допомогою цього принципу політичні цінності отримують своє функціональне визначення в політичних відносинах. Основною причиною кардинальної зміни уявлень про політичні цінності в історії політичної думки є бурхливий розвиток буржуазних відносин. Формувалось суспільство товаровиробників, яке в подальшому почало вимагати певної рівності, рівності в можливостях, це і мав забезпечити закон. “І коли, хтось чинить несправедливість заради власної вигоди, інші вбачають у цьому небезпеку для всіх, об’єднуються і приймають закони для захисту від несправедливості” [9, с. 119]. Цікавим є також той факт, що принцип, який став першим поштовхом для формування окремого виду цінностей, а саме – політичних цінностей, Френсіс Бекон замінює вже триединою формою: „Богові віддай боже, а Цезарю – цезареве, а підлеглим – те, що їм належить” [10, с. 15]. На нашу думку, це є свідченням того, що політичні цінності остаточно виокремлюються, знаходячи своє функціональне визначення, як у відносинах король – піддані, так і у відносинах піддані – король. Фактично, починаючи з Ф. Бекона, цінності набувають тих ознак, які є звичними для нас в сучасному світі: „Таким чином, можна констатувати, що саме з Ф. Бекона бере початок новоєвропейська раціоналістична лінія політичної думки, в якій людський розум (а не воля, а якщо і воля, то тільки така, що спирається на розум) стає відліком системи цінностей, основою пізнання буття” [10, с. 122].

Р. Декарт дещо по-новому змусив подивитися на місце людини в сучасному світі, суспільстві, політичній системі загалом, зробивши наголос, перш за все, на формуванні і зміні внутрішнього світу індивіда, а не зовнішніх обставин. Починаючи з себе, ми можемо змінити оточуюче нас суспільство на краще: „Завжди намагатися перемогти себе, а не долю (fortune), змінювати свої бажання, а не порядок світу, і взагалі звикнути до думки, що у нашій цілковитій владі перебувають тільки наші думки, і лише тоді, коли ми зробимо все можливе з оточуючими нас предметами, те, що нам не вдалося, треба розглядати як таке, що є абсолютно неможливим” [11, с. 264–265].

Відомо, що перші кроки є водночас найважчими, часом дещо незрозумілими і смішними з точки зору тих, хто вже міцно стоїть на ногах, однак тією ж мірою вони є чи не найголовнішими з огляду на подальший рух. Одним з таких кроків в історії формування політичної теорії є Т. Гоббс, ідеї якого розпочали якісно новий відлік в історії формування західноєвропейської політичної думки. Томас Гоббс чи не вперше спробував раціонально обґрунтувати необхідність появи політичних цінностей. Продовжуючи вже розпочату до нього роботу над проблемою людини, як основної детермінанти суспільних відносин, Томас Гоббс дійшов до висновку, що саме егоїстичний стан буття людини, як „війни всіх проти всіх” спричинив до укладання суспільного договору й створення держави. На нашу думку, Томас Гоббс раціонально обґрунтував появу певних політичних цінностей, адже його правитель залишається як за межами угоди, так і за межами громадянських законів. Він уособлює іншу систему цінностей, відмінну від тієї, якою намагаються керуватись громадяни для збереження мирного співіснування. Образ його правителя доходить навіть до певного парадоксу, адже якщо на початку створення системи політичних цінностей мало суто раціоналістичне начало, то в подальшому після завершення процесу творення влади йде втрата будь-яких моральних принципів, правових регуляторів, на яких повинні бути вибудовані відносини, основним стає лише принцип примусу.

Ш. Л. Монтеск'є досліджував, за яких умов політична система забезпечує необхідний мінімум людських свобод, при цьому декларуючи як найвищу цінність в політиці – справедливість. Втрата цієї цінності в політиці спричиняє втрату людини, як цінності, втрачається політичне поле буття, як щось окреме, визначене. „Цим пояснюється та особлива сила, яку у цих державах звичайно отримує релігія – вона замінює безперервно діючі охоронні інституції; інколи ж місце релігії посідають звичаї, які там панують замість законів” [12, с. 177]. Звідси і визначення Ш. Л. Монтеск'є форм правління через міру моральності, яку несе в собі політична діяльність. Наприклад, монархії притаманна домінація такого морального принципу як честь, республіці – добродійність, деспотичним формам правління – страх. Ще один аргумент до підтвердження визначального статусу політичних цінностей в суспільстві філософ наводить, обґрунтовуючи чому закони одного народу в більшості випадків не „переносяться” в систему, створену іншим народом: „Закони мусять перебувати в такій тісній відповідності з особливостями народу, для якого вони встановлюються, що тільки в окремих випадках закони одного народу можуть видатися придатними для іншого народу” [12, с. 168].

Однією з центральних категорій у політичній доктрині І. Канта є категоричний імператив, суть якого за словами німецького філософа: „Дій так, щоб максима твоєї волі могла в той же час мати силу принципу всезагального законодавства” [13]. Чи не основна заслуга його (категоричного імперативу) полягає в тому, що він допоміг І. Канту вибудувати логічну систему: мораль – право – держава – громадянське суспільство. Людина в Канта виступає як найвища цінність, суть якої полягає в тому що „людина і всяка розумна істота існує як мета, а не лише як засіб для будь-якого використання з боку тої чи іншої волі” [13, с. 269]. На практиці, на думку філософа, це має виглядати так: „завжди ставитись до людства і в своїй особі і в особі будь-кого іншого так само як до мети, і ніколи не стався до

іншого тільки як до засобу” [13, с. 269]. Такий аксіологічний підхід до людини дає можливість створити не тільки логічний зв'язок з правом, а й по новому подивитись на роль держави. В даному випадку у системі, вибудованій І. Кантом, вона стає тією інституцією, яка покликана втримувати в цілісній системі право і мораль. Адже саме держава має змогу забезпечувати можливість праву виконувати свою повноцінну функцію з огляду на те, що вона здатна перетворювати право в загальнообов'язкове, що має примусову силу. Звідси і розуміння політичних цінностей як тих, які покликані забезпечити дотримання в суспільстві основного принципу – людина як цінність – перш за все. На основі цього і вибудовується вся система політичних цінностей. Адже такий підхід не дає можливості державі переміститись в ранг найвищої цінності: „Держава може бути тільки необхідним засобом організації людського життя, але якщо вона стає основною метою, це означає, що індивід елементарно обдурений щодо свого призначення.

Щодо поглядів Г. Ф. Гегеля, то держава у нього постає як щось тотальне, надприродне, адже вона є вершиною еволюції (а отже і цінністю) абсолютного Духа в цьому світі. „Богові відай Боже, а кесареві кесаре” вдало заміняється „Кесареві відай все, адже він є втіленням Бога”. І не дивно, що Гегель так ревно виступає проти Християнства, адже воно назавжди розділяє поняття земного і небесного в ціннісній ієрархії людини. Його ж система вибудовується на підміні „земного і небесного”. Візьмемо для прикладу ідею Християнства про те, що людина зможе себе повноцінно реалізувати тільки через ціле, уособленням якого є Господь Бог. Він, а не хто інший, повинен займати найвище місце в ціннісній ієрархії людини, єднання з ним повинно відбутись не тільки на небесах, а й на землі – саме цього повинна прагнути людина, через здійснення його волі. Гегель цю ідею вдало повертає на користь своєї системи – тільки через ціле, а саме державу, людина зможе себе реалізувати. Так само як кожна душа є частинкою Творця, так само і людина стає одним з невід'ємних елементів державного механізму. Їй індивід повинен віддатись цілком, так як вона є його органічним продовженням. Гегеля не задовольняє, що мораль, яка була встановлена Христом є першочергово націлена на людину, на її внутрішній світ. Адже це дає можливість поставити особисті цінності вище політичних, що в свою чергу не дозволяє людині прийти до усвідомлення своєї єдності з цілим, себто з державою. У політичній ж системі Г. Ф. Гегеля політичні цінності стають абсолютними відносно інших цінностей індивіда, адже вони є вершиною еволюції, а отже найвищим і найдосконалішим творінням світу цього.

Людина завжди буде залишатись основною цінністю в суспільстві, адже їй дана велика свобода вибирати принципи, за якими вона буде влаштовувати собі життя. От і зараз на сучасному етапі розвитку нашої держави, ми повинні усвідомити той факт, що саме ми, а не хто інший є безпосередніми творцями нашої політичної системи і саме від нас залежить її розвиток чи деградація. Однак наша воля, енергія повинні бути спрямовані не на зовнішні прояви, такі як державні інститути, а перш за все на самого себе, на реформу свого внутрішнього світу, свого відношення до оточуючих. Адже саме на такому мікрорівні, де суть влади у володінні перш за все собою, своїми емоціями, думками – формується влада на макро-

рівні – на рівні держави, її інститутів. Тільки тоді політична система, суспільство будуть такими, якими ми хочемо їх бачити.

1. *Леонтьев Д.* Ценность как междисциплинарное понятие // Вопросы философии.
2. *Ивин А.* Основание логики оценок. М., 1970.
3. Рабочая книга соціолога. М., 1983.
4. *Парсонс Т.* Общий обзор // Американска социология. Преспективи. Проблемы. Методы. М., 1972.
5. *Супрун В.* Ценности и социальная динамика // Наука и ценности. Новосибирск, 1987.
6. Политико-правовые ценности: история и современность // Под. ред. В.С. Нерсесянца. М. 2000.
7. *Ивин А.* Основание логики оценок: М., 1970.
8. Біблія, Новий Заповіт.
9. *Макиавелли Н.* Государ. М., 1990.
10. *Бекон Ф.* Новый Органон // Соч.: В 2 т. М., 1978. Т.2.
11. *Декарт Р.* Правила для руководства ума // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1.
12. *Монтескье Ш.* О духе законов // Ибран. прозведен. М., 1995.
13. *Кант. И.* Критика практического разума // Соч. в 6 т. М, 1965. Т.4. Ч.1.

FEATURES OF DETERMINATION OF CRITERIA OF POLITICAL VALUES

Vasyl' Clymonchuk

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

In his research the author analyses the development of understanding and formation of the political values. He compares values in Christian tradition with main philosophical concepts. The author paid his attention to practical aspects of the existence of values in political sphere.

Key words: political values, Christianity, axiology.

*Стаття надійшла до редколегії 04. 09. 2003
Прийнята до друку 10. 10. 2003*

УДК 323.93:324(477)

РЕГІОНАЛЬНА ПОЛІТИЧНА ЕЛІТА У ЧАС ВИБОРЧОЇ КАМПАНІЇ

Вадим Маркітантов

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

Проаналізовано виборчий процес на регіональному рівні. Виявлено домінуючу тенденцію до зрощення влади виконавчої і представницької, причому консолідація владних структур відбувається під егідою державно-адміністративного органу

Ключові слова: регіональна політична еліта, вибори, політичні партії, громадські організації, виконавча влада.

Будь-яке суспільство значною мірою завдячує своїм існуванням і розвитком еліті. Формування національної еліти, як показує реальність і стверджують науковці, відбувається завдяки зовнішнім і внутрішнім факторам.

Процес елітотворення проходить певні стадії, кожна з яких має свої специфічні ознаки. На нього впливають як об'єктивні, так і суб'єктивні чинники.

Поряд з процесом формування й становлення елітарних структур загальнодержавного масштабу сучасної України, проходить не менш цікавий процес становлення й формування регіональної еліти. Ю. Бурімейко й А. Рибак вважають регіональною елітою таку "соціальну групу, що представляє як адміністративно-управлінські органи регіону, так і політичні, суспільні й громадські організації, діяльність яких суттєво впливає на соціально-економічний та науково-технічний розвиток регіону" [1, с. 50]. Отже, якщо дотримуватися даного визначення, регіональна політична еліта мала б складатися з голів і заступників обласних, міських, районних, селищних та сільських рад, депутатів цих рад, керівників управлінь і відділів місцевих держадміністрацій, лідерів політичних партій і голів політичних, суспільних та громадських організацій.

На наш погляд, відчутний вплив на політичні процеси в регіоні здійснюють також депутати Верховної Ради України від цього регіону, керівники фракцій і постійних депутатських комісій обласних рад та міської (обласний центр) ради, а також керівники найбільш впливових у регіоні ЗМІ. Вищенаведене визначення включає вказані нами категорії, але не в повній мірі. Тому ми будемо керуватися розширеним визначенням феномена "регіональна політична еліта", за яким це особи, які здатні впливати на процес прийняття політичних рішень у регіоні.

У кожному регіоні формується власна політична еліта, яка функціонально відповідає всім критеріям елітарної сутності, але обмежена територіальними рамками. Хоча регіональна еліта не завжди є складовою частиною власне державної еліти, проте є тим фундаментом, на котрому зводиться велична споруда загальнонаціональної еліти. Саме завдяки підтримці з боку місцевих елітарних структур може в повній мірі реалізувати себе центр.

Крім того, регіональна політична еліта, її лідери й структурні підрозділи живлять загальнонаціональну еліту, є для неї джерельною базою як з точки зору кадрових вживлянь, так і з точки зору ідейних ін'єкцій.

Проблем як у творенні елітарних інститутів, так і у взаємостосунках між групами еліт, зокрема між центральними й регіональними, існує багато. Серед них, як зазначає А. Савков, "слабо розвинена система підготовки елітних адміністраторів; досить часто вирішальне значення щодо призначення на посаду мають особисті зв'язки, а не професійні якості" [5, с. 128].

Ще одна із сучасних значимих ознак формування української політичної еліти така: політичні лідери, депутати, керівники державних органів тісно пов'язані з бізнесом, чи приходять з нього, або ж починають займатися на певному етапі політичної діяльності власним бізнесом, "виступаючи у ролі підприємців, гравців економічного поля" [3, с. 312]. Це стосується і значимих фігур українського істеблішменту, і осіб, які займають провідні посади в політичних, економічних і владних інституціях регіонів.

Такий стан справ дає певні підстави В. Полохала стверджувати, що в українській політиці зараз домінують тіньові форми узгодження й ухвалення рішень елітними групами за умов панування на всіх рівнях владної ієрархії клієнтальних, неформальних, закритих для суспільства стосунків. А це означає, що відбулося повне зрощення підприємництва й влади, а саме владарювання перетворилося на прибутковий і досить безпечний бізнес [4, с. 5].

З цього приводу в дослідженні, проведеному Інститутом соціології НАН України разом з фондом Еберга, авторами якого були М. Шульга, О. Потехін, М. Бойко, О. Парахонська та Т. Шульга, знаходимо різко негативну характеристику національної еліти, яка "розуміє тимчасовий характер володіння владою і використовує владу тільки для свого власного збагачення, усвідомлюючи, що її діяльність, спрямована на власний добробут, знищує економіку і соціальну сферу суспільства, ставить під загрозу саме існування держави і суспільства" [6, с. 20]. При цьому саме поняття (термін) „еліта” авторами названого аналізу не заперечується.

З огляду на таке розуміння політичного пострадянського простору О. Якубовський пропонує користуватися терміном "політико-адміністративна еліта", тобто сила, яка *"представляє собою нечисленну групу політиків, що монополізують право на прийняття принципових рішень, і чиновників (бюрократів), яким запропоновано цю владу здійснювати"* [6, с. 20]. Значимість бюрократії, яка виконує волю політичної еліти на регіональному рівні, особливо суттєва.

Особливість характеристики регіональної політичної еліти визначається процесом її формування. Ключові політичні інститути держави детермінують механізми утворення регіональної еліти. Формується вона двома шляхами: органи державної адміністрації – шляхом призначення; система рад – шляхом участі й перемоги в регіональних виборах.

Виявити логіку й тенденції розвитку регіональної еліти, у тому числі й перспективи цього розвитку, вплив політичних структур на населення, визначити

рейтинг політичних еліт (при наявній дрібнопартійності, яка певним чином спричиняє розмивання політичної еліти) допомагають вибори депутатів до рад усіх рівнів.

Хмельницька область, на нашу думку, являє собою досить цікавий об'єкт дослідження. Унікальність полягає в тому, що хоч знаходиться Хмельниччина в південно-західній частині нашої держави, вона ввібрала в себе характерні ознаки районів центрального регіону й відображає особливості вказаного регіону. Відповідно до цього нами проводиться аналіз складу депутатів обласної ради, Кам'янець-Подільської міської ради та складу керівників структурних підрозділів Кам'янець-Подільської міської адміністрації. Кам'янець-Подільський, унаслідок своїх історичних особливостей, відображає характерні особливості будь-якого міста. У результаті виборів склад депутатського корпусу Хмельницької обласної ради, чисельність якого становить 78 осіб, оновився весною 2002 року (у порівнянні з минулим) на 59%.

Заслуговує на увагу надзвичайно високий освітній рівень депутатів облради – 97 % її членів мають вищу освіту.

Якщо розглядати склад ради за родом діяльності, можна відзначити високий процент (43,6%) представників чиновництва, тобто найбільше в ній працівників державних адміністрацій та інших органів виконавчої влади. При цьому варто зазначити, що 60 представників виконавчої влади, серед яких голова облдержадміністрації, його п'ять заступників і 14 з 20 голів райдержадміністрацій, зголосилися бути кандидатами в депутати. Такий перебіг подій С. Кабачинська вважає основною прикметою виборів до обласної ради [2].

Наступну за обсягом групу становлять представники промисловості, транспорту, зв'язку та енергетики – 23,1%. Однаковими за кількістю в складі ради є групи працюючих в сільському господарстві й медицині – по 14,1%. Невеликою чисельністю репрезентовані представники органів місцевого самоврядування – 9,1%, освіти і МВС та юстиції – по 5,1%. Найменшу групу складають працівники профспілок – 1,3%.

Відповідно до вікових параметрів, найбільші групи утворюють депутати віком від 41 до 50 років – 44,8% та віком від 51 до 60 років – 38,5%. Помітно менші групи складають депутати віком від 31 до 40 років та депутати, яким за 60 років – відповідно 10,3% і 6,4%.

Цікавим є той факт, що кількість жінок у складі обласної ради надзвичайно мала – лише 9%.

Більша частина депутатів обласної ради є позапартійними. Якщо ж аналізувати членів партій, то найбільше представлені АПУ – 14,1% та Партія регіонів – 7,7%. Далі йдуть члени КПУ, “Демсоюзу”, СПУ – по 2,6%, СДПУ(о), “Трудової України”, НДП, ВОЛ “Справедливість”, РХП, НРУ “За єдність”, “Жінки за майбутнє” та НРУ – по 1,3%.

Цікавим, на нашу думку, є й те, ким висунуті були на вибори депутати облради. Більшість їх були висунуті зборами виборців – майже 81%. Щодо решти депутатів Хмельницької обласної ради, то кількісний аналіз їх висунення виглядає

так: громадськими організаціями й Партією регіонів – по 5,1%, АПУ та СПУ – 3,8%, “Нашою Україною” – 2,6% і, нарешті, ВОЛ “Справедливість”, “Демсоюзом”, “Жінками за майбутнє”, Усеукраїнською чорнобильською народною партією “За добробут та соціальний захист”, НРУ “За єдність” – по 1,3%. Отже, бачимо, що на рівні виборів до обласної ради, незважаючи на проведену представниками політичних партій роботу (презентації партій і блоків, організації зустрічей кандидатів з електоратом, проведення теледебатів з метою донесення й розкриття основних програмних документів та ін.), виборці віддали абсолютну більшість голосів кандидатам висуненим зборами виборців. Отака характерна особливість Хмельницької області під час останніх виборів.

У цьому ж контексті наведемо деякі дані, що стосуються результатів виборів до Кам’янець-Подільської міської ради – одного з репрезентантів Хмельниччини.

Аналіз освітнього рівня депутатів засвідчив, що в міській раді вищу освіту мають 84% депутатів, тобто їх відсоток на 13 одиниць менший, ніж в області.

Якщо розглядати склад міської ради за віковими параметрами, то вагому частину депутатів складають особи віком від 41 до 50 років – 42% та від 51 до 60 років – 36%. Ці цифри свідчать, що типовий депутат Кам’янець-Подільської міської ради за віком відповідає як середньостатистичному депутатові Хмельниччини, так і загалом України. Невеликою є частка представників вікової групи від 30 до 40 років – 16% і мізерною (лише 6%) – віком 61 рік і старших. Варто зауважити, що як у складі облради, так і в складі Кам’янець-Подільської міської ради відсутні депутати віком до 30 років.

Характерним є той факт, що майже п’яту частину депутатів міської ради (18%) складають жінки, що в процентному відношенні перевищує аналогічний показник обласної ради вдвічі.

Дещо іншу картину можемо спостерігати при розгляді складу керівників структурних підрозділів Кам’янець-Подільської міської адміністрації, а саме: начальників управлінь, голів комітетів, завідуючих відділами, та їх заступників, тобто місцевої політичної еліти, яка призначається.

Тут за віковим показником невелику перевагу має частина представників віком від 41 до 50 років – майже 33%, дещо менше працівників віком від 51 до 60 років – майже 26% та віком від 31 до 40 років – 23%.

На відміну від ради для цієї категорії характерним є присутність керівників віком від 21 до 30 років. Частка їх досить суттєва і складає майже 19%. Ми вважаємо, що вони є найближчим резервом для зайняття високих керівних постів у майбутньому і на них можуть розраховувати нинішні керівники міста.

Розглянувши освітній рівень керівників структурних підрозділів та їх заступників, зазначимо, що вищу освіту мають 93% осіб, серед яких лише один керівник має науковий ступінь. Велику різницю, у порівнянні з радою, становлять представники жіночої статі. Вони складають третину керівників та їх заступників – майже 33%.

Аналіз виборчого процесу на регіональному рівні не дає підстав стверджувати, що становлення національної політичної еліти має одновекторний напрямок, хоча домінуючою тенденцією на Хмельниччині є зрощення влади виконавчої і представницької, причому консолідація владних структур відбувається під егідою державно-адміністративного органу.

Вибори 2002 року показали, що в області, попри прагнення політичних партій, зберігається схема де трудові колективи є основними щодо висунення кандидатів. Склад обласної ради виявився політично не структурованим, а це, не зважаючи на значні технологічні потуги центральних і регіональних політичних лідерів і організацій у передвиборчий період, відображає загальнодержавні тенденції.

Як показує дослідження, законодавчі органи влади мають у своєму складі досить мало депутатів-жінок. І чим вищий представницький орган, тим у ньому менше жінок. У цьому плані органи виконавчої влади мають у своєму складі значно більше представників жіночої статі, хоча це й не стосується лиш ключових посад.

1. Бурімейко Ю., Рибак А. Актуальні аспекти формування регіональної політичної еліти // Актуальні проблеми державного управління: Збірник наукових праць Укр. Академії державного управління при Президентові України. Одеський філіал. Випуск II. Одеса: Аспропринт, 1999. С. 50–55.
2. Кабачинська С. Реванш // Дзеркало тижня. 2002. № 14. С. 3.
3. Коробов В. Між державою і ринком: трансформація регіональної економічної еліти в умовах перехідного суспільства (соціальні статуси, ролі і економічна поведінка) // Актуальні проблеми державного управління: Збірник наукових праць Укр. Академії державного управління при Президентові України. Одеський філіал. Випуск II. Одеса: Аспропринт, 1999. С. 312–316.
4. Полохало В. Структурування політичних еліт в процесі виборчих компаній в Україні і Росії: порівняльний аналіз // Політична думка. 1999. № 3. С. 3–7.
5. Савков А. Формування та розвиток політичної еліти в Україні // Актуальні проблеми державного управління: Збірник наукових праць Укр. Академії державного управління при Президентові України. Одеський філіал. Випуск II. Одеса: Аспропринт, 1999. С. 124–128.
6. Якубовський О. Регіональна політико-адміністративна еліта: досвід та актуальні проблеми методології досліджень // Актуальні проблеми державного управління: Збірник наукових праць Укр. Академії державного управління при Президентові України. Одеський філіал. Випуск II. Одеса: Аспропринт, 1999. С. 20.

REGIONAL POLITICAL ELITE DURING ELECTIVE COMPANYY**Vadim Markitantov**

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

One of the ways of creation of the regional political elite – election in the institutions of the local authorities at the example of Khmel'nyts'kyi region is considered in the article. On the basis of statistics it has been proved that elections led to the considerable renewal of the staff of regional rada and have testified that joining up of the executive and representative power takes place in the region. Consolidation of power structure happens under the ages of the state administrative authority.

Key words: regional political elite, election, executive power, civil organizations, political parties.

Стаття надійшла до редколегії 02. 05. 2003

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 14:123.1(430)18(042)Фіхте

ПОНЯТТЯ СВОБОДИ В ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ ПРАВА Й. Г. ФІХТЕ

Марія Оліщук

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

Й. Г. Фіхте – один із чотирьох великих німецьких мислителів, які сформулювали власну філософську систему. У цій статті акцент зроблено на тих її аспектах, які мають певні політичні й правові тональності. Мова йде про систему, яку Й.Г.Фіхте охарактеризував як “першу систему свободи”.

Ключові слова: німецький класичний ідеалізм, Французька буржуазна революція, політичні права людини, свобода.

Німецький класичний ідеалізм, без сумніву, – глибоко досліджене філософське вчення, представлене І. Кантом, Й. Фіхте, Ф. Шеллінгом, Г. Гегелем, Л. Феєрбахом. Філософська спадщина Й. Фіхте вже за його життя привертала до себе увагу філософів, які в побудові власних систем брали її за основу й критично осмислювали в історико-філософських дослідженнях (насамперед Г. Гегель і Ф. Шеллінг), оцінюючи дане вчення як необхідне в розвитку німецького ідеалізму. Правда, не можна заперечити й іншої думки щодо творчості відомого німецького мислителя. Певний час учення Фіхте вважалось проміжним етапом від філософії І. Канта до філософії Г. Гегеля (марксистів) – у кращому випадку, у гіршому – творчістю, що не заслуговує на увагу взагалі (Б. Рассел, К. Поппер). Починаючи з другої половини ХІХ ст., зацікавленість творчістю Й. Фіхте зростає. Вагомий внесок у дослідження філософії Й. Фіхте зробили такі відомі історики філософії, як К. Фішер і В. Віндельбланд. Виклад К. Фішером учення Й. Фіхте за своєю повнотою не втратив свого значення і є чи не найкращим сьогодні. Такий відомий німецький філософ, як Д. Генріх, вважає, що творчість цього мислителя можна вважати вершиною сучасної філософії. Здобутки Фіхте у філософії багатогранні, але одним з головних чи кардинальних понять у його творчості є поняття свободи, а що стосується обґрунтування цього поняття, то Фіхте не має рівних.

“Моя система є першою системою свободи”, – так висловлюється мислитель у творі “Основи загального науковчення”. Проблема свободи Й. Фіхте розглядав у дусі ідей Просвітництва, підкреслюючи, що зростання свободи йде поряд з нагромадженням знання: “знання в своїй внутрішній формі і сутності є буття свободи”. Мислитель вважає, що осягнення свободи як вищої цінності, а тим паче її реалізація приходять до людини в певних історичних умовах, на певному ступені суспільного розвитку. Отже, свобода для Й. Г. Фіхте є невід’ємною від знання, і її реалізація можлива лише при достатньо високому його рівні, розвиненій духов-

ній культурі. Фіхте розрізняв свободу справжню (нім. *Ichheit* – абсолютне “я”) і порожню. Перший акт свободи – твердження “я єсмь”. Справжня свобода – це свобода в чистому вигляді. Реалізація свободи можлива лише сумісно з іншими людьми, у співпраці з ними, - не випадково філософія права ще з часів Гуго Гроція була вченням про першопричини вільної дії людей, про межі й умови такої дії [1, с. 67].

Можливість реалізації свободи мислитель обговорює у філософії права. Одне з головних питань науки про право звучить так: “Чи можлива спільнота вільних істот як таких?” Це питання власне у такому формулюванні було надзвичайно актуальним у час Французької буржуазної революції. Й. Фіхте дотримувався ідеалів Французької революції – свободи, рівності, справедливості, він абсолютно поділяв просвітницьке переконання в тому, що наступна епоха встановить царство розуму; наголошував на великому значенні Французької революції “для всього людства”, кваліфікуючи її як “багату ілюстрацію на тему права і гідності людини” [2, с. 130].

Варто зазначити, що з часу виходу у світ першого варіанту “науковчення” (1794 р.) політичні погляди Й. Фіхте (так само, як і філософські) весь час коректуються. 1800 рік став межею у творчому розвитку мислителя. Починаючи з цього періоду переглядаються основні положення етики, правова теорія, учення про державу; суттєво зміщаються акценти в розумінні свободи; твориться філософсько-історична концепція, що песимістично оцінює тогочасний стан людства, посилюється критика Просвітництва з його індивідуалістичною установкою [1, с. 90].

Важливим кроком на шляху до перегляду науковчення Й. Фіхте є розгляд свободи як головної цінності в його “Філософії моральності” (1798 р.). До того часу, доки бажання й природні здатності індивіда визначають його вчинки, його максимою є не закон свободи, а закон природи, тобто егоїзм. Проте індивід може побороти власний егоїзм і звільнитися від нього. Здавалося б, проблема розв’язана, але ні – мислитель заявляє, що стан, при якому людина є сама собі законом, не завжди є моральним станом. Отже, недостатньо звільнитися від законів природи – потрібно ще вміти підкоритися вищому закону.

Як було вже сказано, в основу своїх теоретичних роздумів Й. Фіхте помістив індивідуума, певне “Я”, що є вільним стосовно будь-якого примусу. “Людину не можна ані продати, ані подарувати, чи отримати в спадок; вона не може бути чиею власністю, бо вона повинна бути своєю власністю і нею захищатись” [3, с. 50]. Таким чином, Й. Фіхте філософськи обґрунтовує положення індивіда в суспільстві і вважає, що йому забезпечується максимально можлива свобода. Реалізує цю ідею й відкрито закликає до свободи у творі “Вимоги до правителів Європи повернути назад свободу думки, яку вони досі пригноблювали”. Закликає всіх, для кого є цінним права і гідність людини, виступити на її захист.

Протягом усієї творчої діяльності Й. Фіхте виступав з роботами соціально-історичного й етичного характеру, у яких викладалась, як він сам стверджував, практична філософія, що являє собою поширення основних положень теоретичного науковчення на питання права, держави й моралі. Принцип свободи є

з'єднувальною ланкою між практичною й теоретичною частинами філософії Й. Фіхте. Проте зазначимо: якщо в теоретичній філософії вона піддавалась ідеалістичній містифікації, то в практичній філософії свобода розумілась достатньо реалістично. У практичній філософії вихідним пунктом для мислителя також є індивід, особистість. “Свобода індивіда від будь-якого державного примусу”, і “кожна людина від природи вільна”, і ніхто не має права заставити людину коритись закону, окрім неї самої, – ці тези з роботи “До виправлення судження про Французьку революцію”, на думку відомого німецького дослідника щодо творчості Й. Фіхте – М. Бура, можна вважати епіграфом до практичної філософії мислителя [3, с. 78].

У своїй практичній філософії Й. Фіхте намагається не обмежувати індивіда. Відносини між двома індивідами, між індивідом і сукупністю всіх індивідів, які творять державне об'єднання чи суспільство, регулюються виключно моральним законом. Й. Фіхте, услід за Кантом, як він сам зазначає, розрізняє “природне право” і “природний стан”. Правовий закон, вважає мислитель, потребує, щоб людина, яка живе в суспільстві, серед інших людей, обмежувала свою свободу, не перешкоджаючи діяти всім іншим людям. Проте правовий закон при цьому не потребує, щоб людина жила в суспільстві певних людей: кожен може жити в тій державі чи в такому суспільстві, у якому бажає. Хоча проживаючи у певній державі, людина тим самим дає згоду дотримуватись законів цієї держави. Мислитель заперечував існування як природного, так і додержавного суспільного стану людей. Держава – лише допоміжний, тимчасовий інститут. Держава стане непотрібною, коли люди достатньо розвинуться морально, а метою діяльності уряду стане створення умов, за яких усякий уряд виявляється непотрібним.

Ці думки Й. Фіхте багато дослідників вважали утопічними, та мислитель і сам розумів, що впадає в утопію. Якщо порівнювати устрій багатьох європейських держав з його теорією, то переконаєшся, що правителі цих держав діють з “абсолютним примусом”, ведуть “напівварварську політику” і там не побачиш навіть можливості застосування морального закону [3, с. 80].

Довівши до логічного кінця свою ідею, Й. Фіхте не міг обмежитись власними ліберальними поглядами на державу і змушений був від них відмовитись. Згодом на перший план у практичній філософії німецького дослідника висуваються соціальні імперативи й питання про реалізацію людської свободи починає трактуватись по-іншому. Ці зміни були результатом зацікавлення мислителя економічною політикою якобінського правління.

Трансформація “практичної філософії” Й. Фіхте в основному закінчується в серії робіт 1806 року, у яких намітилась і кінцева форма його теоретичної філософії: “Основні риси сучасної епохи”, “Про сутність вченого”. В історії людства видатний філософ виділяє п'ять епох. Першою є “епоха абсолютного панування розуму, проте не безпосередньо, а через панування інстинктів”, що характеризується як “стан невинності людського розуму”. Протягом другої епохи, зазначає Й. Фіхте, “розумний інстинкт перетворюється у зовнішній авторитет, що має форму вираження у створенні “позитивних систем світобачення”, які вимагають безу-

мовного підкорення...” Мова йде про церковну релігійність, зокрема християнську, до якої мислитель ставиться вороже. Третя – епоха звільнення від панування авторитету й панування розуму взагалі (мається на увазі Реформація звільнення свідомості від церковного авторитету й релігійне Просвітництво).

Реалізація людством свободи починається лише в період четвертої епохи, а завершиться – у період п'ятої. У час, коли “епоха розумної науки” перетвориться в “епоху розумного мистецтва”, коли людство впевнено створить з себе точний відбиток розуму, наступить стан свободи. Усе ж таки досягнути повний ідеал розуму неможливо, і саме тому Й. Фіхте вважав, що історія не має кінця. Мета історії полягає в поверненні до вихідного стану на основі свободи.

Новий етап трансформації “практичної філософії” Фіхте втілений у творі “Замкнута комерційна держава”. Власне цей соціальний проект Й. Фіхте адресував прусському правлінню. Основою такої держави є приватна власність, яку мислитель вважав необхідною одиницею вільної діяльності. Пропонував створити планову економіку, державну монополію зовнішньої торгівлі, сувору регламентацію виробничої діяльності та ін. Усе це ніяк не свідчить про те, що окреслений філософом соціально-економічний устрій є демократичним, а якраз навпаки – ще раз підкреслює парадоксальність учення Й. Фіхте.

Фіхте вважає, що його соціальні ідеї зможуть втілитись лише за умови “вічного миру”. Війну він розглядав як суспільне явище, що знаходилося в опозиції до розуму. Причину війни своєї епохи він вбачав у політичній і соціальній структурі феодальної держави. Важливе місце в його суспільно-політичних поглядах займає ідея об'єднання німецької нації в єдину державу. Фіхте закликав до боротьби з окупантами, до формування німецького націоналізму. Прагнув до об'єднання Німеччини, яка стала б “національною державою”, а мало це відбутися через запровадження соціальних реформ, відміну феодальних привілеїв, лібералізацію політичного життя. Місію зміни державного устрою він призначив народу, оскільки лише народ є верховним сувереном. На жаль, ця теорія Й. Фіхте не завжди використовувалась так, як була представлена, – часто далеко поза контекстом і без урахування історичних умов. Дослідники, звичайно, знаходять багато суперечностей у творчості мислителя. Зокрема, Б. Кухта зазначає, що висловлена в праці “Основні риси сучасної епохи” ідея про тенденцію до розширення кордонів держави суперечить закликам до вічного миру. Так само можна говорити й про те, що стосується демократичності поглядів Фіхте. Та все ж таки погляди німецького мислителя Й. Фіхте є демократичними. На цьому наголошує дослідник М. Бур: “Основною правових і етичних поглядів Фіхте є прагнення перетворення феодальної суспільної системи. Мислитель дійсно хотів бачити “істинне царство розуму, якого ще не знав світ ... без того, щоб більшість людей була рабами..., вільне, щоб мало за основу рівність всього того, що зветься людиною і належить їй” [3, с. 105].

Отже, якими б різними не були думки дослідників творчості Й. Фіхте, але всі вони сходились на тому, що видатний німецький філософ усе своє життя був послідовним у своїй системі і своїх учинках, а свобода була для нього найвищою цінністю.

1. *Гайденко П.* Парадоксы свободы в учении Й.Г.Фихте. М., 1990.
2. *Кузнецов В.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX в. М., 1989.
3. *Бур М.* Фихте. М., 1965.
4. *Гайденко П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.

UNDERSTANDING OF FREEDOM IN POLITICAL PHILOSOPHY AND LAW PHILOSOPHY OF J. H. FICHTE

Mariya Olishchuk

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua; tel. (0322) 964-576*

J. H. Fichte is one of the four greatest German thinkers, which formed their own philosophy system. In given article an accent is made on those aspects, which have some political and law keys. The speech is about system, which was characterized by J. H. Fichte as "the first system of freedom".

Key words: German classical idealism, French bourgeois revolution, political human rights, freedom.

*Стаття надійшла до редколегії 26 04. 2003
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 32:061.ІЕС(477)

УКРАЇНА В ЄС – МІФ ЧИ РЕАЛЬНІСТЬ

Павло Скотний

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

Аналізуються інтеграційні можливості сучасної України до Європейського Союзу. Проголосивши десять років тому незалежність, Україна визначила свій шлях розвитку в напрямку, побудови демократичного суспільства, крок за кроком скеровуючи свій поступ в напрямку Європейського вибору. Сьогодні інтеграція України в ЄС – проголошена стратегічною метою держави. Проте існує цілий ряд економічних, соціально-політичних та інших чинників, що істотно ускладнюють інтеграційний рух. Автор висловлює свою точку зору з приводу того, як перетворити Європейський вибір України в реальність.

Ключові слова: інтеграційні можливості, стратегічне партнерство, Європейський вибір.

Сьогодні Європейський Союз – це найбільший в світі торговий блок, який об'єднує 15 країн з метою забезпечення миру і процвітання їх громадян в рамках тісного об'єднання на основі спільних економічних, політичних та соціальних цілей. Створення єдиного ринку для більш чим 370 мільйонів європейців забезпечує вільне переміщення людей, товарів, послуг та капіталів. Але всім відомо, щоб досягнути такої величі, ЄС пройшов певні етапи еволюції. Один з таких етапів – обговорення на Міжнародній конференції, яка розпочалася 1996 року в м. Торуні і закінчилася підписанням Амстердамського договору в 1997 році. Завданням наступного століття буде розширення ЄС і включення нових країн-членів з Центральної та Східної Європи.

Наприкінці 2000 року, після двох з половиною років переговорів щодо розширення, Європейський Союз має дві великі проблеми: кого і коли приймати в європейський дім, підготувати цей дім до заселення чималої кількості нових мешканців.

За ініціативою члена Європейської Комісії з питань розширення Гюнтера Ферхейгена, Комісія виробила 8 листопада стратегічний звіт “Нова динаміка на шляху до розширення”, який буде представлено Раді Міністрів. Звіт характеризує стан готовності кандидатів на вступ і визначає детальний план подальшого розвитку на шляху до розширення аж до кінця 2002 року, коли, як передбачається, переговорний процес буде завершено. Черговий іспит країни-кандидати в цілому склали непогано, особливо в галузі економіки: середній приріст ВВП для 13-ти країн у 2000 році складає трохи менше 5%. І політичні вимоги так-сяк виконуються, а от із втіленням у життя узаконених демократичних реформ – становище набагато гірше, навіть у найкращих.

В своєму стратегічному документі Комісія пропонує, з одного боку, методу ведення переговорів з країнами-кандидатами щодо здійснення перехідних заходів. Запити поділили на такі, що приймаються, на такі, що можуть обговорюватися і неприйнятні. З іншого, боку пропонується “проїзний квиток”, який деталізує етап за етапом на 2001 та 2002 рік всі пункти, які ще залишилися для обговорення з країною-кандидатом. Крім того, сформульований принцип надолуження переговорного процесу. Бо Комісія ще повинна мати час вивчити ці звіти і зробити свої висновки про що далі говорити [1].

Комісія вважає, що в разі ретельного виконання всіх її пропозицій, переговори з країнами, які відповідають всім критеріям для вступу можуть завершитися протягом 2002 року. Але після завершення переговорів, формальний їх вхід до європейської сім’ї може відбутися лише після ратифікації вступних документів національними парламентами. Цей процес потребує приблизно 18 місяців. На самміті в Гетебурзі, який Президент Кучма назвав історичною подією для Європи та України, керівники держав та уряд ЄС домовилися, що найбільш підготовлені країни-кандидати зможуть завершити переговори до кінця 2002 року, і після того, в якості нових членів ЄС візьмуть участь у виборах в Європейський Парламент літом 2004 року. У ЄС з’явиться чіткий графік процесу розширення [4].

Про європейський шлях України говорилось задовго до того, як інтеграція в ЄС була задекларована ключовим загальнополітичним пріоритетом в інтеграційній промові Президента Л.Кучми (листопад 1999 року) і визначена в урядовій програмі стратегічною метою держави (березень 2000 року).

Через деякий час Україна буде мати спільні кордони з Європейським Союзом. Зараз, коли країни-кандидати активізують процес реформ для виконання вимог ЄС, надзвичайно важливо, щоб Україна продовжувала процес реформування свого суспільства та економіки. В іншому випадку існує ризик, що відмінності між розширеним ЄС і країнами на схід від нього збільшаться [4].

В липні 2000 року Український центр економічних досліджень (УЦЕПД) провів опитування 100 представників української еліти, а соціологічна служба УЦЕПД паралельно провела опитування населення з проблем європейської інтеграції.

Курс України в ЄС підтримується державно-політичною елітою – гегемом євроінтеграції (48%), але поки що в свідомості населення євроідея не набула загально об’єднуючого розмаху (29%).

Причини цього зрозумілі. По-перше, дається в знаки традиційна інерція про-східних симпатій наших співгромадян, як пострадянська здатність суспільної свідомості. По-друге, люди в повсякденному житті поки що не відчують віддачі від співробітництва з ЄС. Для більшості населення України соціальні євростандарти – річ недосяжна. По-третє, європейські ринки відкриваються для України під вогнем “антидемпінгової” артилерії. По-четверте, на думку експертів в Україні фактично відсутня цілеспрямована інформаційно-пропагандистська програма підтримки інтеграції нашої держави в європейське співтовариство.

В Європейському Союзі сьогодні переважає тенденція дистанціювання від України, як від “проблемної” держави. Неблагонадійна, на думку спеціалістів (недавній висновок французьких і німецьких аналітиків), позиція країн ЄС відносно України зумовлена рядом негативних факторів.

Нинішній рівень розвитку демократичних інститутів в Україні нерідко є предметом для критики Заходу. Україну звинувачували в утисках ЗМІ, порушеннях в ході виборчих компаній, невиконанні зобов'язань перед Радою Європи і т. п.

Внутрішні економічні проблеми суттєво обмежують потенціал співробітництва з ЄС, відкидають Україну в групу малозначимих партнерів на європейських ринках. Не дивно, що питома вага нашої країни в зовнішньоторговому обороті ЄС є мізерна – всього 0,42%.

Тепер, коли почався підйом української економіки – економічний приріст за 2000 рік складає 6%, за перші п'ять місяців 2001 року – 9%, повинні посилитися передумови для проведення реформ, які сприяють консолідації, демократії і поваги до прав людини. Завдяки економічному росту, Україна має більше можливостей урізноманітнити свої економічні міжнародні зв'язки, зокрема, шляхом збільшення іноземних інвестицій.

Ніхто не ставить під сумнів необхідність для України підтримувати тісні зв'язки з Російською Федерацією. Для цього існують географічні, історичні, культурні та економічні причини. В той же час очевидно, що Україна є європейською країною, яка прагне розширення відносин з ЄС. Європейський Союз зацікавлений в справді незалежній Україні з стабільною економікою.

Між іншим, не потрібно забувати, що євроінтеграція – це вулиця з двостороннім рухом. Якщо Україна повинна докласти немало зусиль для руху вперед, то і Європейському Союзу, в свою чергу, потрібно змінити відношення до нашої держави. Перша і друга хвилі розширення ЄС обійшли Українські береги. Не випадково в кінці червня 2000 року на економічному форумі країн Центральної і Східної Європи, В. Ющенко критикував невиразну позицію ЄС відносно перспектив членства України в цій організації. За його словами, “регіони, які залишилися поза процесом євроінтеграції, стають дестабілізуючим фактором для всього континенту”.

Переваги інтеграції в Європейський Союз для України – необмежені, їх варто перелічити:

Безпека – навіть без членства в НАТО Україна була би в безпеці від агресії та територіальних претензій. Її приєднання до НАТО було б більш, ніж імовірним.

Система врядування – повна інституціоналізація та існування плюралістичного суспільства й індивідуальної свободи, уряд людей для людей і за допомогою людей, який ґрунтуватиметься на законодавчій та судовій основі.

Економічна ефективність – як система, так і структура були б конкурентоздатними на міжнародному рівні, пропонуючи та розподіляючи якісні товари та послуги на внутрішньому ринку із зростаючим процвітаням всього населення.

Технологічні нововведення – вдосконалене перетворення наукового знання на корисні технології через “ринкове перетягування” традиційно великого запасу теоретичних знань в Україні в нововведення, корисні з комерційної точки зору.

Соціальна сфера – доступ до найкращої освітньої перспективи в Західній Європі, адекватної охорони здоров'я, забезпечення пенсіонерів і, за сприятливих умов, соціальне партнерство між урядом, бізнесом та робітниками.

Сфера культури – вільний взаємообмін із Західною гуманістичною культурою. Становлення України як частини глобального суспільства.

Багато з переваг, перерахованих вище, можна досягти через процес приєднання до ЄС, через кращу технічну допомогу, гармонізацію стандартів, законів, адміністративних процедур та зростаючу торгівлю.

Бачення шляхів партнерства з Україною з боку ЄС:

1. Стратегічне партнерство між ЄС та Україною, яке ґрунтується на спільних цінностях та інтересах, є життєвим фактором зміцнення миру, стабільності та процвітання в Європі. Свобода, незалежність і стабільність України відносяться до найбільших досягнень нової Європи, котра позбулася старих ліній розділу. Географія та розмір, ресурси, її населення, а також її розташування на осях Північ-Південь та Схід-Захід ставлять Україну в унікальне положення в Європі й роблять її визначальним чинником у масштабах регіону.

2. Україна має чудові стосунки з усіма своїми сусідами та зробила важливі кроки в царині державотворення та в напрямку консолідації своєї демократії. Той факт, що з часу набуття незалежності Україна завжди була осередком стабільності в регіоні, незважаючи на внутрішні труднощі та суперечності, є вартим пошани. ЄС вітає тісну участь України в стабілізації та заохочує посилення ролі України у форумах регіонального співробітництва. ЄС також вітає прагнення України до ядерного роззброєння та співпраці в галузі збереження миру та безпеки в Європі та у світі, зокрема в рамках ОБСЄ та Організації Об'єднаних Націй.

3. Стратегічне партнерство між ЄС та Україною невпинно зміцнювалося з часу набуття Україною незалежності. У зв'язку з цим, Угода про партнерство та співробітництво є значним досягненням. Україна була першою з нових незалежних держав, які підписали таку угоду, відзначивши в такий спосіб прагнення ЄС та України до зміцнення співпраці. Шляхом макрофінансової допомоги, через програму Тасіс, а також двосторонні програми, ЄС надає Україні підтримку в процесі здійснення перетворень та реформ.

4. Внаслідок процесу розширення, що триває, деякі з майбутніх країн-членів ЄС матимуть спільний зовнішній кордон з Україною. Розширення Союзу ще більш зміцнить економічний динамізм та політичну стабільність у регіоні, розширюючи в такий спосіб можливості співпраці з Україною.

5. Європейський Союз має такі стратегічні цілі стосовно України: а) робити внесок у виникнення стабільної, відкритої, плюралістичної та правової демократії в Україні та укріплення стабільно функціонуючої ринкової економіки на користь усього народові України; б) співпрацювати з Україною у царині збереження стабільності та безпеки в Європі й усьому світі, знаходячи ефективні відповіді на спі-

льні проблеми, з якими стикається континент; в) розширювати економічне, політичне та культурне співробітництво з Україною, а також співпрацю в галузі юстиції та внутрішніх справ.

6. Європейський Союз відзначає європейські прагнення України та вітає проєвропейський вибір, зроблений Україною. ЄС і надалі твердо прагне до співпраці з Україною на національному, регіональному та місцевому рівнях задля підтримки успішних політичних та економічних перетворень в Україні, які полегшать її подальше зближення з ЄС. Союз та його країни-члени пропонують Україні свій різноманітний досвід будівництва сучасних політичних, економічних, соціальних та адміністративних структур, повною мірою визнаючи, що основний тягар відповідальності за майбутнє України лежить на ній самій.

7. Саме тому Європейська Рада ухвалює цю Спільну стратегію зміцнення стратегічного партнерства між Союзом та Україною. Європейська Рада визнає, що успішна, стабільна та безпечна Україна найкращим чином відповідає інтересам Європейського Союзу. Правові підвалини відносин між ЄС та Україною закладено Угодою про партнерство та співробітництво (УПС). Повне виконання цієї угоди є передумовою успішної інтеграції України в економіку Європи та допоможе Україні ствердити свою європейську ідентичність.

8. Європейський Союз та його країни-члени розвиватимуть узгодженість, послідовність та взаємодоповнюваність усіх аспектів їхньої політики щодо України. Окрім цього, Союз, Співтовариство та країни-члени співпрацюватимуть з регіональними та міжнародними організаціями та в них, а також із партнерами, котрі мають подібний підхід, задля досягнення цілей, викладених в УПС та цій Спільній Стратегії. Позиції Співтовариства та країн-членів в усіх відповідних форумах відповідатимуть цій Спільній Стратегії. Європейська Рада запрошує Україну до взаємовигідної співпраці з Союзом на основі цієї Спільної Стратегії [1, с. 2].

Обмежуючі умови, пов'язані з Європейським вибором: вони є значними, особливо для України, але не є непереборними. Серед них:

1. Нинішній стан українських політичних інститутів: законодавчих, виконавчих і, особливо, судових;

2. Бюрократичні бар'єри та корупція;

3. Економічна система та структура;

4. Головніше за все, із низьким рівнем ВВП та доходу на душу населення, Україна була б потенціальним тягарем для ЄС, особливо в тому, що стосується майбутніх вимог України щодо структурних фондів ЄС;

5. Обмеження різного характеру, але найважливішим є недостатні можливості контактів із Західною Європою. Ці контакти є адекватними на дипломатичному рівні, але не в сфері інтелекту, культури та бізнесу. Тому не існує реального про-українського лобі в ЄС;

6. Політичні лідери держав-членів ЄС і деякі з науково-дослідницьких установ, дуже добре розуміють геополітичну важливість інтеграції України в ЄС, але це розуміння не матеріалізується в якісь активні заходи, які б могли полегшити

процес цієї інтеграції. Є очевидним, що Європейський Союз, на відміну від НАТО, керується скоріше економічними інтересами, ніж геополітичними.

Яким шляхом має йти Україна, щоб здійснити цей реальний Європейський вибір? Деяке зближення вже відбулося, як це було продемонстровано підписанням, ратифікацією та першими кроками в імplementації Угоди про Партнерство та Співробітництво (УПС). Спільна стратегія ЄС, грудень 1999 року, була наступним кроком у правильному напрямку. Ефективне членство у Програмі “Партнерство заради миру” і спеціальна Хартія з НАТО також внесли свій внесок до цього зближення.

Що треба робити, щоб перетворити Європейський вибір України на реальність? Твердження про те, що зовнішня політика України є багатовекторною чи те, що вона не є ні прозахідною, ні про-східною, а є про-українською, можуть підняти на Заході питання про визначеність України щодо обраного західного шляху. Політика, заяви та дії українського уряду мають бути узгоджені з її стратегічним, геополітичним західним вибором.

Щоб виконати деякі з основних передумов для вступу в ЄС, Україна має довести до кінця свої адміністративні реформи, і перетворення її сільського господарства на продуктивний та конкурентний сектор, провести приватизацію у важливих галузях, таких як енергетична галузь, досягти вищого ступеню лібералізації цін. Україна має також відновити добрі відносини з МВФ, залучити більше прямих іноземних інвестицій, особливо з Західної Європи та сприяти поверненню капіталів, які були переведені за кордон. Цього можна досягнути тільки шляхом: а) стабілізації законодавства, зробивши його передбачуваним; б) зменшення бар'єрів для імпорту та зменшення корупції; в) скорочення кількості податків та зменшення ставок оподаткування; г) усунення спеціальних привілеїв для багатьох підприємств; д) перетворення тіньової економіки на офіційну.

ЄС може зробити багато, щоб допомогти українським політикам мобілізувати енергію суспільства з тим, щоб довершити процес трансформації і таким чином наблизитися до довгострокової мети – приєднання. ЄС належить: а) бути менш “невизначеними” відносно майбутнього членства України; б) розширити технічну допомогу, щоб полегшити гармонізацію законів та процедур; в) зі свого боку енергійно сприяти імplementації Угоди про Партнерство та Співробітництво; г) якомога скоріше надати Україні статус “країни з ринковою економікою”, щоб допомогти налагодити її зовнішню торгівлю; д) допомогти Україні отримати статус асоційованого члена ЄС; е) підтримати процес вступу України до Всесвітньої Торговельної Організації; є) дати можливість заключити угоду про зону вільної торгівлі.

У реальності, мости між Україною та Західною Європою є старими. Їх треба реконструювати. Реконструкція має здійснюватися й українською, і західноєвропейською стороною. Для України прагнення приєднатися до ЄС є питанням – бути чи не бути.

1. В Європі немає малих держав // Євробюлетень. 2000. Листопад.
2. Спільна стратегія Європейського Союзу щодо України. Декларація Європейської Ради. <http://www.delukr.ces.eu.int>.
3. Стратегія інтеграції України до Європейського Союзу. Указ Президента України від 11 червня 1998. № 615/98. <http://www.ci.uz.gov.ua>.
4. Україна в європейській перспективі // День. 2001. № 114.
5. Хоффманн Л., Мьоллерс Ф. Україна на шляху до Європи. Київ, 2001.
6. Базилевич В., Головка Л., Гражєвська Н. Економіко-правові аспекти інтеграційних процесів у трансформаційних економіках/ Фінанси України. № 8(44). 1999. С. 26–27.
7. *Iris Kemple (ed.) Beyond EU Enlargement*, Bertelsmann Foundation Publishers, Gutersloh 2001.

UKRAINE IN THE EU – MYTH OR REALITY

Pavlo Skotnyi

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The author analyses integration opportunities of the present-day Ukraine into the EU. Proclaiming its independence ten years ago Ukraine has determined its way of development towards building a democratic society, step by step directing its movement towards the European choice. Today Ukraine's integration into the EU is declared as the state's strategic goal. However there exist a certain number of economical, social, political and other factors, which considerably hamper the integration movement. The author expresses his point of view on how to transform Ukraine's European choice into reality.

Key words: integration opportunities; strategic partnership; European choice.

*Стаття надійшла до редколегії 26. 04. 2003
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 32(075.8)

ПОЛІТИЧНЕ РІШЕННЯ: СПІВВІДНОШЕННЯ ТЕОРЕТИЧНОГО ТА ПРАКТИЧНОГО АСПЕКТІВ АНАЛІЗУ

Артур Яременко

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

Розкрито проблему аналізу політичного рішення як складового елементу політичного процесу. Особливе місце відведено співвідношенню політичної теорії й практики при аналізі політичного рішення. Наголошено на тому, що акценти пріоритетності в цьому співвідношенні можуть змінюватись. Ці зміни є прямо залежними від характеристик політичної системи, а відповідно – і від політичного процесу. Але пріоритетність в ніякому разі не виключає взаємозв'язок.

Ключові слова: політичне рішення, політична теорія, політична система, політичний процес.

В політичній науці прийнято вважати, що прийняття й виконання політичних рішень є важливим елементом політичного процесу, з допомогою якого забезпечується взаємодія управлінців та підлеглих.

Як підтверджує досвід, командно-адміністративний порядок прийняття та виконання політичних рішень мав негативний вплив на суспільство. Однією з прикмет прийняття політичних рішень у тоталітарній системі стала практично повна ізоляція цього процесу від впливу інформаційних систем і технологій, що значною мірою визначило ступінь ефективності даних рішень.

В умовах реформування українського суспільства й держави, розгалуження влади як по вертикалі, так і по горизонталі стає актуальною демократизація процедур підготовки та прийняття політичних рішень, аналіз їх на конфліктогенність, можливість їх корегування.

“Поняття “рішення” визначає вибір однієї з низки альтернатив в процесі досягнення визначених цілей. Альтернатива ж, в свою чергу, є одним із варіантів дії, який виключає можливість реалізації іншого варіанту” [1, с. 46]. Рішення може вплинути на майбутній стан як об'єкта управління, так і тих, хто приймає це рішення. Тому прийняття рішень (особливо тих, які стосуються життя суспільства) повинно мати обміркований, чіткий науковий (наскільки можливо) характер.

За природою й специфікою способів впливу на об'єкт управління можна виділити рішення технічні, економічні й політичні. Усі вони взаємопов'язані та взаємозалежні.

Політичні рішення є адекватними до стану політичних процесів, які відбуваються в суспільстві.

Політичний процес у суспільстві – це рух, динаміка, еволюція політичної системи, зміна її станів у часі й просторі. Він являє собою сукупність дій інститу-

ціональних і неінституціональних суб'єктів по здійсненню своїх специфічних функцій у сфері влади, які приводять до зміни й розвитку (або занепаду) політичної системи суспільства.

Усі форми політичної поведінки суб'єктів політики в кінцевому результаті об'єднані однією й тією ж внутрішньою потребою: вплинути на політичні рішення, які приймаються державною владою. Таким чином, головна й центральна проблема політичного процесу полягає в максимальній оптимізації прийняття та реалізації політичних рішень.

З проблемою прийняття політичних рішень учасники політичних дій зіштовхуються тоді, коли постають перед необхідністю вибору оптимального варіанта поведінки, тобто найкращого способу дії серед багатьох можливих у даних конкретних політичних умовах.

Політичне рішення – це свідомий вибір одного з не менше як двох можливих варіантів політичної дії. Варто зауважити, що рішенням завжди передують також політичні дії. Але внутрішня природа цих двох елементів політичного процесу відмінна.

Якщо політична дія є типом практичної діяльності, скерованої на закріплення або перетворення суспільних відносин, то політичні рішення самі по собі належать до типу позапрактичних дій. Їх внутрішній зміст відповідає таким дослідницьким операціям, як пояснення й розробка наукової теорії. Вироблення та прийняття рішення ще не є самою політичною дією, а лише підготовкою до неї.

Усю багатоманітність політичних рішень поділяють на чотири типи: а) закони й постанови вищих органів влади; б) рішення місцевих органів влади; в) рішення, які приймаються безпосередньо громадянами; г) рішення вищих органів політичних партій і громадських організацій.

Зі сказаного стає очевидним, що перший і другий типи рішень приймаються представницькими й виконавчими органами влади, третій – безпосередньо населенням, а четвертий – недержавними організаційними структурами політичної системи. Рішення, які приймають безпосередньо громадяни, мають переважно місцевий характер і приймаються органами місцевого самоврядування, сходками й зібраннями громадян.

У політичній науці сьогодення сформувалося два основних підходи до розуміння процесу прийняття рішень. Так, нормативна теорія трактує його як процес раціонального вибору політичних цілей у складних ситуаціях. У якості найважливіших засобів оптимізації такого вибору пропонуються різноманітні математичні моделі, дослідження операцій та інші інструментальні прийоми. Біхевіористська теорія, яка розглядає даний процес як специфічну взаємодію людей, зорієнтована на опис різноманітних факторів, які впливають на прийняття рішень у конкретній ситуації [2, с. 256–257].

Такого типу підходи відображають двоякий характер управлінського процесу. З одного боку, велика роль відводиться інститутам та органам управління, регламенту й процедурі прийняття рішення, ролі технічного персоналу й матеріального забезпечення діяльності всіх осіб, які беруть участь у цьому процесі або, ін-

акше кажучи, – значенню тих зовнішніх і внутрішніх фактів, які виражають раціональність, технократизм цієї форми політичної діяльності людей.

З іншого боку, незважаючи на велику роль, яку відіграють у цій справі регламенти й інститути, найчастіше в процесі прийняття рішень панують неформалізовані процедури, які залежать від особистого досвіду осіб, що визначають цілі й засоби їх досягнення, від інтуїції та персональних знань управлінців, їх міжособистісних зв'язків. Більше того, оскільки в суспільстві, здебільшого не існує якої-небудь однієї групи, що була б здатна повністю контролювати процес прийняття рішень, то цей процес завжди репрезентує собою компроміс або примирення протидіючих вартостей, що тільки посилює роль суб'єктивізму в даній справі.

Таким чином, слід визнати, що політична влада реалізується через особистісний вплив управлінців і, незважаючи на регламентуючу роль правил та процедур прийняття рішень, такий процес є непередбачуваним і непрогнозованим. У кінцевому результаті процес прийняття рішень представляє собою симбіоз раціональності й ірраціональності, раціонально організованої взаємодії структур та інститутів влади й значного суб'єктивізму управлінців.

Підготовка й прийняття політичного рішення репрезентує собою складний процес, який складається з ряду елементів, які в даному випадку краще назвати стадіями або етапами. Загалом у цілому в цьому процесі можна виділити чотири стадії: 1) постановка й виявлення соціальної проблеми, яка потребує свого вирішення; 2) формулювання можливих альтернатив вирішення проблеми; 3) обговорення, або порівняльний аналіз, можливих альтернативних рішень; прийняття рішення, тобто вибір оптимальної альтернативи як плану дій.

Однак слід забувати, що процес прийняття рішень має своїх суб'єктів, а самих суб'єктів можна розподілити на певні типи. Зробимо спробу коротко їх розглянути.

Було досить просто розкрити цю проблему, якщо б можна було стверджувати: суб'єктами, які приймають політичні рішення, є суб'єкти політичних дій. Однак така відповідь була б грубим спрощенням питання. Як не є тотожними поняття “суб'єкти політичних відносин” й “учасники політичних дій”, так не співпадає з ними й поняття “суб'єкти політичних рішень”. Можна бути активним учасником процесу прийняття рішень, але не брати участі в їхньому виконанні й навпаки.

Суб'єктами політичних рішень безпосередньо є індивіди, громадяни, члени громадських організацій або їх представники у виборних органах державної влади, політичних, професійних та інших громадських організаціях, у компетенцію яких відповідно до конституції входять вироблення й прийняття рішення.

Це загальне положення потребує певної конкретизації. На різних етапах процесу підготовки й прийняття політичних рішень можуть бути використані різноманітні соціальні суб'єкти. Так, на першому етапі виявлення проблеми, можуть заявити про свої інтереси широкі верстви, політичні партії в цілому та громадські організації за інтересами. На етапі формулювання й аналізу проблеми, яка не залишає байдужими найрізноманітніші верстви, на перший план виходять політичні партії, громадські організації, експерти, державна адміністрація.

На етапі прийняття політичного рішення в дію вступають представницькі органи держави, партійні й громадські об'єднання.

В окремих випадках сам акт прийняття рішень (залежно від значення проблеми) може здійснити більше або менш широке коло громадян (зібрання) чи більшість дорослого населення (референдуми, голосування).

Однак відповідь на запитання “хто готує та приймає політичні рішення?” не завжди може бути дана лише на основі положень конституції, у якій визначається компетенція різноманітних політичних інститутів. Повністю можливі ситуації, при яких політичні інститути, покликані приймати рішення, насправді є маріонетками, які виконують волю інших осіб. Вони лише надають законної форми підготованим та закулісно прийнятим політичним рішенням. Тому, щоб визначити, хто фактично при даному політичному режимі приймає рішення, необхідно ретельно вивчити взаємини між політичними елітами й формальними суб'єктами влади, виявити конкретних осіб або групи, які контролюють діяльність формальних політичних інститутів чи мають на них безпосередній вплив. Такі особи або групи й приймають реально політичні рішення.

Визнані авторитети в галузі управління (частково Ч. Лінблум) вважають, що існує два основних методи прийняття рішень: раціонально-універсальний і метод послідовних обмежень (метод “гілок”) [3, с. 43].

Перший з них передбачає раціональне вичленовування проблеми й вибору шляхів її вирішення, найбільш відповідних цілям, які висуваються. Це наче ідеальний план вирішення питання, результат “правильного мислення”, що робить його найбільш поширеним серед представників опозиційних сил.

У той же час зрозуміло, що на практиці політики виходять не стільки з оптимального, скільки з можливого способу дій. “Здатність людини оперувати інформацією є значно меншою, ніж вимагається за цією моделлю... Цілком можливо, що кожен учасник управлінського процесу ... раціональний у своїй діяльності, однак при зіткненні великої кількості учасників процесу раціональність їх колективної діяльності по виробленню рішень стає прозорою”. Іншими словами, у практичній політиці уряд часто не слідує логічно прописаній схемі: постановка проблеми та її вирішення. А коли врахувати, що реальні проблеми, які вимагають політичного втручання, можуть виникати однаковою мірою і щезати достатньо несподівано, то слід визнати, що правлячі еліти нерідко змушені діяти ще задовго до того, як визначаться зі своїми цілями й перевагами.

Саме тому на практиці більше застосовується метод “гілок”, який виходить з необхідності включення у звичайну управлінську діяльність так званих “інкрементальних поправок”, які є необхідними для реалізації окремих цілей.

Припускаючи навіть суперечливі і часом взаємовиключні дії в межах загальної стратегії управління, правлячі еліти здатні тим не менше домагатися таким шляхом поступового нарощування загального успіху. З погляду стабільності режиму управління особливо важливим є те, що при таких методах управління уряд переважно уникає великих складностей і помилок. Слід зауважити, що йдучи цим

шляхом, неможливо домогтися серйозних успіхів у політичному реформуванні суспільства.

Враховуючи плюси й мінуси того чи іншого методу прийняття рішень, ряд учених (зокрема А. Енцоні), наголошують на великій продуктивності так званого "змішано скануючого методу, який забезпечує, з їхньої точки зору, масштабний процес прийняття рішень, поєднуючи при цьому переваги обох вищезгаданих методів" [4, с. 296].

Іншими словами, цей метод передбачає широкий раціональний погляд на політичні проблеми суспільства й виокремлення їхніх найбільш загальних, типових властивостей, що дозволяє побачити глибинні, загально соціальні основи суперечностей і конфліктів, які зустрічаються. При цьому знання загальних типових властивостей політичних конфліктів повинно бути застосовано для розробки й вирішення якої-небудь одної проблеми, яка склалася в конкретній ситуації. За рахунок такого послідовного застосування загальнотеоретичних, раціональних знань для врегулювання конкретних питань і можливо досягнути ефективного політичного управління.

Звичайно, у конкретних державах зміст політичного процесу залежить не стільки від його реального використання в управлінні суспільством. Тому специфіка політичних процесів у даному випадку буде залежати від того, чи розрізняє керівництво держави політичні цілі всієї суспільної системи та її окремих складових; чи здійснюється при прийнятті рішень попередній аналіз ситуації групами експертів; чи державні лідери орієнтуються на власні знання, досвід та інтуїцію; чи визначається попередньо правлячими колами те коло проблем, яке може вимагати політичного врегулювання; чи ведеться опрацювання альтернативних варіантів і сценаріїв розвитку подій; наскільки раціонально оцінюються можливі вигоди й затрати від реалізації кожного варіанту прийнятих рішень; наскільки інтенсивно відбувається збір даних щодо реалізації цілей, чи аналізуються проміжні результати та оперативно вносяться корективи в рішення, які виявили розходження цілей і засобів їх досягнення; чи оцінюються і якщо оцінюються, то як саме, стимули, які пропонуються для масової поведінки; чи опрацьовується процес реалізації програм по стадіях (попередня інформація, реклама, усунення контрпропаганди та ін.); чи існують плани на випадок невдалих дій уряду, здатні допомогти йому зберегти своє обличчя й не викликати дестабілізацію влади; чи здатне керівництво швидко перейти на резервну систему прийняття рішень при зміні ситуації й таке інше.

Інакше кажучи, зміст політичного процесу прямо залежить від того, наскільки гнучкими й еластичними є стратегії, які вдається виробити правлячим елітам, можуть вони чи ні звільнитися від зваби радикалізму; чи здатні раціоналізувати політичні конфлікти в суспільстві; чи навпаки ведуть до їхнього загострення.

Незалежно від того, на основі яких підходів вироблялись політичні рішення, з моменту їхнього прийняття настає час щодо їхнього виконання. Тепер ми підійшли до того, щоб розглянути політичні рішення в динаміці й структурі політичного процесу.

Як правило, прийнято виокремлювати кілька основних типів реалізації політичних рішень: популізм, елітаризм, консерватизм, демократизм, радикалізм [1, с. 261]. Кожному з цих типів здійснення політичного процесу відповідають певні методи власного регулювання, ті чи інші характери взаємовідносин влади й населення, відповідні типи інформаційного режиму здійснення влади й управління.

Популізм як основний засіб досягнення тих чи інших цілей передбачає пряму апеляцію до суспільної думки. Тому він обов'язково зорієнтований на спрощення цілей, які пропонуються суспільству. Правлячі еліти намагаються висунути якесь гасло (заклик до населення), реалізація якого, на їхню думку, забезпечить подолання всіх суперечностей і швидке просування до успіху. Дуже часто в такому випадку використовуються улесливість ("комуністи – на чолі суспільного прогресу"), залякування зовнішньою або внутрішньою загрозою ("правлячі кола – на чолі мафії"), теорія обіцянки ("радикальні реформи швидко приведуть до підйому економіки").

Більше того, популізм яскраво проявляється при харизматичному правлінні, популістські міри можуть виступати складовою частиною політичного курсу та при демократичних та іншого типу режимах, які дотримуються раціональних методів керівництва.

Відмінною рисою елітаризму є курс на запобігання будь-якої значної участі громадян не лише в процесах вироблення й корегування рішень, але й непідтримка різноманітних посередницьких форм взаємодії з електоратом, обмеження політичних формувань громадськості, закритий характер прийняття й здійснення політичних рішень на всіх етапах.

При консервативній політиці в діяльності влад переважає установка на збереження структури й функцій державних органів влади, традиційних методів і форм політичного регулювання.

Такі методи управління є характерні для стабільних політичних режимів, які культивують внутрішню підтримку громадянами традиційних цінностей та ідеалів у даному суспільстві. Це обов'язково підсилює патріотичні настрої і сприяє збереженню цілісності суспільного й політичного організмів.

До прямо протилежних результатів призводить радикалізм політичного правління. Навіть коли прагнення революціонізувати суспільство, домогтися його якісної перебудови, не є самоціллю влад, соціальні й політичні наслідки, викликані радикальними методами перетворень, і ті, які несуть громадський спокій, порядок і поліпшення життя населення, насилля – основний метод управління революційних режимів невідворотно перетворює владу в смертоносну зброю.

На відміну від радикалізму, який нехтує в теорії глобальних майбутніх цілей сутнісними правами й інтересами людей, демократизм орієнтується на реальні потреби та запити суспільства, є втіленням їх невід'ємних прав і свобод. Культивує атмосферу відносин взаємної відповідальності між рядовими громадянами й елітою, демократична політика домоглася довіри людей, бажання лояльно співпрацювати з владою. Дотримання процедур виборчих циклів, принципу розподілу

Політичне рішення: співвідношення теоретичного та практичного аспектів аналізу 415
влад, цивілізованих стосунків з опозицією здебільшого виключає з арсеналу політичного управління засоби жорсткого соціального примусу, заохочує механізм "самодисципліни й самопримусу громадян".

Уміння використовувати основні вимоги теорії під час прийняття рішень набуває особливої значимості в періоди інтенсивних змін політичних систем, їх трансформації та модифікації, оскільки в цих умовах неможливо повною мірою спертися на традиції політичного життя й випробувані методи управління державою та суспільством.

1. *Глуценко В., Глуценко И.* Разработка управленческого решения. Прогнозирование и планирование. Железнодорожный, 1997.
2. *Мельник В.* Политология. М., 1996.
3. *Шаран П.* Сравнительная политология. М., 1992.
4. *Саркисян С.* Теория прогнозирования и принятия решений. М., 1996.

POLITICAL DESIGN: CORRELATION BETWEEN THEORY AND PRACTICAL ASPECTS

Arthur Yaremenko

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

This paper is about political design analysed as a component part of the political process. The correlation and interrelation between the political theory and practice during the political design making process are the main points of the paper.

Key words: political design, political process, political theory, political system.

*Стаття надійшла до редколегії 06. 05. 2003
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

ПСИХОЛОГІЯ

УДК 159.947.5

СПОЖИВАЦЬКА МОТИВАЦІЯ: ПСИХОЛОГІЧНИЙ РАКУРС

Софія Грабовська, Олександра Левкова

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

Проаналізовано явище, що окреслюється поняттями “споживацтво”, “соціальний паразитизм”, “утриманство”. Досліджено внутрішні й зовнішні чинники споживацької мотивації, вектор її спрямованості. У статті окреслені шляхи розвитку особистості (здатної до відповідальності, прийняття рішення), яка діє не за принципом “дай”, а за принципом “зароби”.

Ключові слова: споживацька психологія, особистість, поведінка, мотивація.

Термін “споживацька психологія” широко використовується в публіцистиці, популярній літературі, але в наукових дослідженнях зустрічається нечасто. У психології науковими розвідками феномена споживацтва можна вважати роботи професора Варшавського університету М. Левицької, у яких споживацтво розглядається як “вимагаюча поведінка” [1, 2].

Досить поширене явище, яке полягає в бажанні жити за рахунок інших (і в матеріальному, і в соціальному, і в психологічному, і в духовному сенсі) може бути виражене щонайменше трьома поняттями (що є достатньо близькими, але не тотожними за змістом і обсягом), а саме:

1. “Споживацтво”. Люди, що мають споживацьку психологію, лише використовують те, що зроблено іншими, нездатні до творчості, до продуктивної діяльності. Споживачі найчастіше якимось “оплачують” те, чим користуються: грошима, ресурсами, добрим ставленням, любов’ю. Але буває й або навпаки, коли така людина вже одержала те, чого вимагала, відчувається тоді приниженою і починає мстити тому, хто їй цю послугу зробив.

2. “Соціальний паразитизм”. Це здатність існувати за рахунок інших. Причому, як паразитуюча рослина омела, що висмоктує соки дерева, але має лікувальні властивості, так і соціально паразитуюча людина може приносити користь. Наприклад, науковець, що пише оглядову або компілятивну роботу, лише переповідаючи думки інших, не створює нічого нового, але популяризує ці ідеї, робить їх доступними для широкого кола читачів. Існують цілі “паразитуючі” галузі діяльності, науки. Так, хтось створює картину, а хтось інший намагається пояснити, чому, як і для чого ця картина створювалась. Існують також такі негативні прояви соціального паразитизму, як крадіжки (у прямому й переносному сенсі слова), життя за рахунок інших, перенесення відповідальності на когось. В психологічному плані прикладом соціального паразитизму може слугувати намагання самот-

вердження за рахунок приниження інших. Пригадується картинка, яку довелося нещодавно спостерігати. Концерт дитячої самодіяльності в небагатому прикарпатському селі. В антракті батьки підгодовують своїх зголоднілих “артистів”. Хто їсть бутерброди, хто домашні пиріжки, печиво, яблука. Ось одна із мам, що відрізняється від інших значно дорожчим одягом, дістає із сумки і дає своїй дитині два банани. Дівчинка їх поволі з’їдає. Мама й донька явно насолоджуються не стільки смаком заморського фрукта, скільки реакцією односельців, що, мов заворожені, стежать за процесом поїдання фруктів, яких ніколи не доводилося їм смакувати і, не знати, чи їй доведеться.

3. “Утриманство”. Цей прояв соціального паразитизму полягає в тому, що одна людина працює і забезпечує того або тих, хто не може цього зробити сам. Негативного відтінку набирає утриманство, коли цілком працездатна й дієздатна людина не бажає нічого робити сама й вимагає, щоб її забезпечували інші люди, держава, суспільство.

Поняття “споживацтво”, “соціальний паразитизм”, “утриманство” відтворено нами на рис. 1, з якого видно, що існують люди, у яких вказані риси проявляються в комплексі, деякі поєднують в собі по два типи рис, а деякі є “чистим” типом.

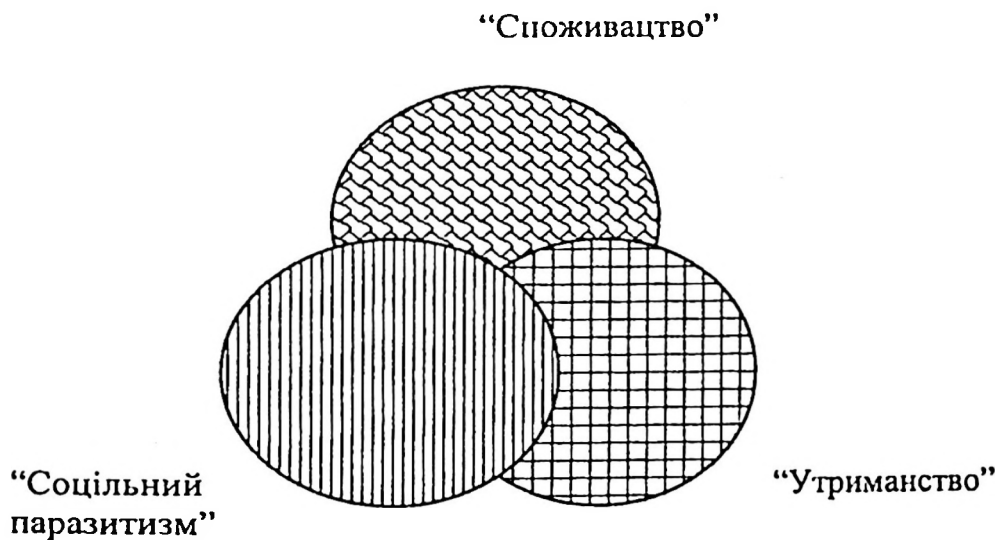


Рис. 1. Співвідношення понять “утриманство”, “соціальний паразитизм”, “споживацтво”.

Мотивація як сукупність мотивів має здебільшого внутрішні причини особистісного плану й зовнішні чинники, що стимулюють або уповільнюють її дію. Мотивація має також певний вектор (що носить назву спрямованості діяльності особистості), а ще вона спричиняє певний тип поведінки.

Мотиви як безпосереднє спонукування до дії прийнято поділяти на усвідомлені (потреби, інтереси, переконання, ідеали) й неусвідомлені (установки, потяги, бажання).

Якщо ці загальні положення наповнити “споживацьким” змістом, то вималюється така схема (див. рис. 2).

До зовнішніх чинників, які є поживним ґрунтом для розквіту споживацької психології особистості можна віднести соціально-політичні стосунки в суспільстві й у сім’ї.

Соціально-політичні стосунки в суспільстві, до яких перш за все належить авторитарна влада, що спочатку все відбирає в громадян, а потім милостиво бере на себе обов’язок забезпечити їм необхідний соціальний захист, повністю узурпує функцію прийняття рішення. В авторитарних державах, починаючи зі стародавніх і закінчуючи тоталітарними режимами з недавнього минулого, людина й держава дивляться один на одного через призму “обов’язку”, залишаючи за собою монополію на “права”. У таких державах влада вважає, що люди існують лише для її обслуговування, а люди вважають, що держава повинна їх забезпечити всім: житлом, роботою, навчанням, медичним обслуговуванням тощо.

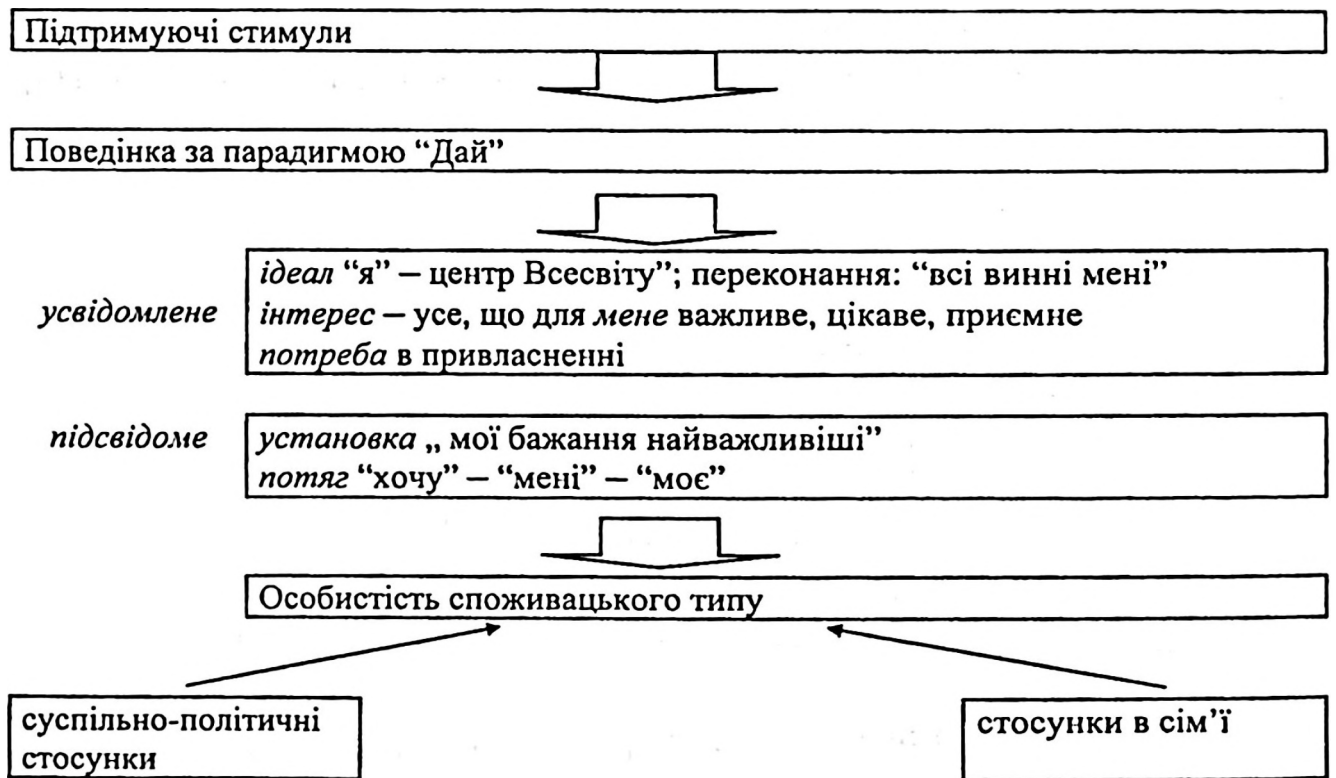


Рис. 2. Схема процесу формування споживацької поведінки.

Аналогічним чином споживацтво живиться авторитарними стосунками в сім’ї. Тут авторитаризм може мати два “обличчя”: “материнське” і “батьківське”. “Материнський” тип авторитаризму полягає в надмірному піклуванні, гіперопіці, “здухуванні порошинок”, створенні тепличних умов, коли всі бажання дитини за першим покликом виконуються і навіть випереджаються. У таких умовах дитина звикає, що її бажання і потреби є найважливішими. Але по суті задовольняються лише примхи дитини, здатність до прийняття рішення в неї не формується, бо за неї всі рішення приймають батьки, їй навіть вередувати майже не доводиться, бо її

бажання виконуються чи не раніше, ніж виникають. Дитина, вихована в подібних умовах, рано чи пізно змушена вийти в широкий світ, очікуючи такого ж ставлення до себе, але найчастіше знаходить зовсім інші умови й відчуває себе “вигнанцем з раю”. Реакції таких “вигнанців” передбачувані, а саме: агресія, вимоги або апатія, образи, депресія.

Авторитаризм “батьківського” гатунку базується на приниженні гідності дитини: її переконують, що вона повністю залежна від батьків, оскільки нездатна до самоуправління, а тому повинна тішитись, що нею піклуються, забезпечують усім необхідним і бути покірним виконавцем “батьківських” рішень. Вихована таким чином дитина є залежною від інших; вміння приймати рішення в неї не формуються.

Значну роль у психології споживацтва відіграють різноманітні стереотипи, що міцно вкорінені у свідомості багатьох людей. Утриманство, соціальний паразитизм, споживацтво – ці феномени, з одного боку, мають негативне забарвлення, а з іншого, – вони виникають і підкріплюються на тлі побутових стереотипів.

Розглянемо, наприклад, основні засади виховання дітей у пересічній українській родині. Основним і першопочатковим для батьків є нагодувати й одягнути своє чадо. Потім забезпечити йому необхідні умови для навчання, якісний відпочинок. З часом – знайти дитині хорошу роботу, посприяти у виборі “супутника життя”, облаштувати побут тощо. Таким чином, починаючи з раннього дитинства, батьки самі визначають свої “обов’язки” перед дітьми й продовжують їх виконувати протягом усього життя. Стереотип “батьки повинні” настільки міцно викарбовується у свідомості дітей з самого дитинства (завдяки самим батькам і суспільству), що вони навіть не здогадуються робити щось самостійно, якщо це “повинні” робити батьки. Звичайно згодом діти переходять до самостійного життя чи то від усвідомлення власних можливостей, чи завдяки життєвим обставинам. Але, тим не менше, установка утриманства залишається в них (у тій чи іншій мірі) на все життя. Ще не раз, у скрутну хвилину, діти звертаються за допомогою до своїх батьків – і це нормально. Але не нормальним є те, що дитячі звертання звучать, переважно не як форма прохання, а як вимога – “ви повинні мені допомогти, я ж ваша дитина”.

Протилежна тенденція спостерігається в західних суспільствах. Там дитиною опікуються до підліткового віку, а потім вона залишається сам на сам зі своїми потребами й проблемами. Потрібні одяг, гроші – зароби. Хочеш престижну освіту, високооплачувану роботу – здобувай і шукай. Нам незрозуміло, як можна платити дитині гроші за те, що вона допомагає батькові в саду чи мне бабусину машину. Але в цьому й полягає основний закон західних стосунків: ми твої батьки, бо ми тебе народили, але більше ми нічого тобі не повинні. Щоправда через деякий час діти говорять те саме і власним батькам.

Стереотипи утриманства часто виявляються не лиш у взаєминах між батьками й дітьми, а й у подружніх і родинних стосунках.

У подружніх стосунках яскравим прикладом стереотипу утриманства є загальна думка, що найважливішою метою молодої дівчини чи жінки має бути “вда-

ле” заміжжя. “Вдало вийти заміж” означає знайти такого чоловіка, який забезпечить жінці (без жодних зусиль з її боку) матеріальний добробут. Тобто, завуальовано йдеться про повне утримання, адже “справжній” чоловік “повинен” забезпечити кохану людину. На нашу думку, проблема полягає не стільки в матеріальному утриманні, скільки в сприйманні такого явища як неодмінного й необхідного. Разом досягнути матеріального благополуччя й вимагати його як обов’язкове – це різні речі.

Таким чином, виникнення в людини установок утриманства тісно пов’язане із соціальними стереотипами, пануючими в нашому суспільстві й у певній мірі ними спровоковані.

Споживацька особистість легко впізнається в описаних Е. Фромом неплідних орієнтаціях характеру [3]:

1. Рецептивно орієнтована особистість шукає задоволення своїх потреб поза собою. Вона не здатна до створення, бажає все (від їжі до знань і кохання) одержувати в готовому вигляді. Тому вона залежна від оточуючих людей і обставин, нагадує людину, що лежить під яблуною і очікує, доки яблуко впаде їй просто в руки, а ще краще – шматочками до рота.

2. Людина, орієнтована на експлуатацію, подібно до рецептивної, вважає, що нічого не можна створити самій, залежна від оточуючого світу, але, на відміну від попередньої орієнтації, є активною. Її девіз “крадений плід – найсолодший”. У будь-якій сфері діяльності “експлуататори” намагаються добути собі те, що їм потрібно, силою або хитрістю. Людей вони оцінюють з точки зору їх “корисності”, їх цікавлять лише ті речі й ті люди, які їм не належать і можуть стати об’єктом їх агресії.

3. Захланна орієнтація особистості полягає в спробі підкорити собі світ, відгороджуючись від нього. Одна з визначальних рис особистості цієї орієнтації – скупість. Захланні люди ставляться до речей, справ із хворобливою пунктуальністю й педантичністю, вони бояться активності, бо активність пов’язана з витратами енергії, а захланні панічно бояться витрат.

Е. Фромм підкреслює, що особистості з непродуктивною орієнтацією подібні між собою власне тим, що вони не здатні до творчості, лише споживають створене іншими, паразитують на чужій праці, думках, досягненнях.

Втеча від свободи – найбільш характерна реакція, що є спільною для всіх форм непродуктивної орієнтації за Фромом. Люди з утриманською психологією також тікають від свободи, оскільки свобода пов’язана перш за все з необхідністю приймати рішення й нести відповідальність за його наслідки.

Утриманство можна вважати психологічним атавізмом немовлячого віку в психіці дорослої людини, показником інфантильності особистості.

Немовля – найменш пристосована до життя істота з усіх живих істот. Малеча ссавців, птахів, а тим більше риб, комах достатньо швидко може дати собі раду: навчається ходити, бігати, полювати або знаходити поживу, боронитися від ворогів. Дитя ж людини достатньо довго знаходиться в повній залежності від оточуючих людей і умов. Страх залишитися без опіки і втіха від задоволених (іншими, а

не самим собою) бажань і потреб часто залишає настільки глибокий слід у житті дитини, що фіксується в її характері у вигляді споживацької установки: а) світ мені винен, бо не дав мені того своєчасно, нехай повертає свій борг; б) світ повинен мене утримувати все життя, бо я зробив йому величезну послугу самою своєю появою.

Споживацька позиція, з точки зору теорії Е. Берна про “его-стани”, що наявні в структурі особистості, являє собою конгломерат “батьківсько-дитячої” позиції, причому в їх крайніх і несумісних формах “бунтівної”, “вередливої” дитини, що знаходиться в полоні своїх потреб і караючого батька, непохитного й безгрішного у своїх вимогах. Споживацька парадигма має таку структуру:

Я хочу → мені повинні, мені належить за правом мого існування → “дай”

Надзвичайно яскраво позиція “дай” виявляється у передвиборних змаганнях електорату й кандидатів на виборні посади (депутатів, мерів, президентів тощо). Причому споживацтво можна спостерігати з обох боків. Велика кількість “споживачів” – кандидатів бачать у співвітчизниках лише “електорат”, на підписах яких вони розраховують “в’їхати” на бажані посади. Обіцянки й подарунки ллються рікою. А після виборів “електорат” перетворюється на “народ”, про який забувають на чергові чотири-п’ять років до наступних виборів.

Але й “споживач” – виборець не залишається в боргу, намагається не пропустити свого зоряного часу і за свій кровний підпис на бюлетені намагається отримати якомога більше благ.

“Споживач” інших людей сприймає як засіб досягнення своєї мети, а не як мету своєї діяльності й спілкування. Тому “споживачі” найчастіше у спілкуванні є маніпуляторами й рідко здатні піднятися до справжнього, глибокого розуміння іншого як партнера (з його проблемами, тривогами й radoщами). Маніпулятори намагаються використовувати інших для досягнення своєї мети, після чого перестають цікавитись ними.

Споживацька психологія спричиняє вузько рольове розуміння як своєї поведінки, так і поведінки інших. “Споживачі” схильні ототожнювати людей з тими рольовими функціями, які вони виконують, і висувають до інших підвищені вимоги; систему “права-обов’язки” вони трактують дуже своєрідно: присвоюють собі права, а для інших залишають лише обов’язки й вимагають їх безумовного виконання. Таких людей жахливо дратує, якщо водій автобуса, у якому вони їдуть, зупинився на хвилину, щоб купити собі пляшку води у спеку або продавець відлучився на декілька хвилин від прилавка. Бо “водій” або “продавець” уже сприймаються не як люди, а лише у відповідних функціях і від них вимагається лише виконання їх обов’язків (їм не залишено прав навіть на задоволення найелементарніших потреб).

Дуже небезпечною може бути ситуація, коли стикаються інтереси двох або кількох “споживачів”. Звичайно конфлікту в таких випадках уникнути не вдається: кожен намагається відстоювати свої права, не рахується з іншими, гіперболізує свої проблеми й намагається применшити значимість потреб і проблем інших. Усе це відбувається тому, що провідну мотивацію соціально паразитуючої особистості

можна виразити просто й коротко: “дай!”. Ця мотивація робить людину залежною як від своїх бажань, так і від тих, від кого очікують їх задоволення. Соціально-паразитуючі особистості є легкою здобиччю різного роду авантюристів, які обіцяють їм “золоті гори”. Їх нездоланно ваблять азартні ігри з високими ставками, лотереї тощо, тобто все, де можна не докладаючи значних зусиль, одержати багато й відразу.

Мотивація соціально паразитуючих особистостей повинна мати чіткий вектор спрямованості “на себе”. Мотивація “дай”, як правило, має просте продовження – “мені”. Тому така особистість повинна бути не лише егоцентричною, але й егоїстичною. Власні проблеми й потреби, як шори на очах, не дозволяють побачити щось інше, крім результату для себе, блокують здатність побачити ситуацію з інших позицій, крім своєї.

“Соціальний паразит” як і паразити природні, добре вміють пристосовуватися і при цьому здатні розвивати значну активність, яка є абсолютно непродуктивною, оскільки спрямована не на створення, а на споживання. Водночас такі люди навряд чи здатні до ефективної соціальної адаптації, оскільки при втраті “годувальника” розгублюються, втрачають ґрунт під ногами.

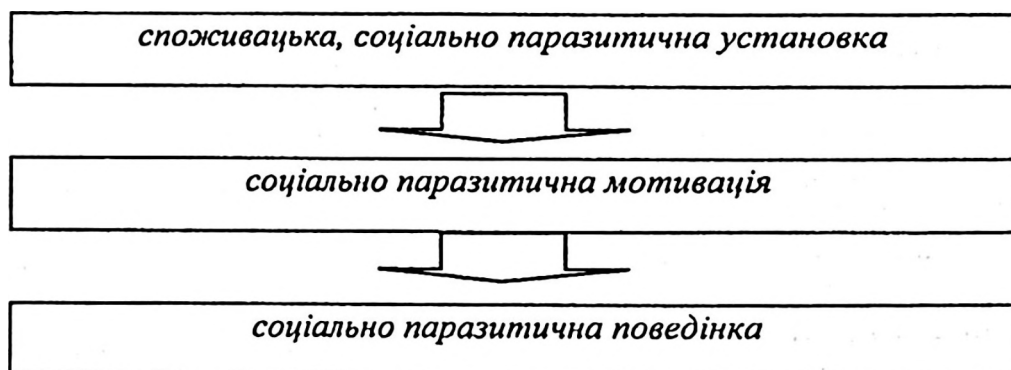


Рис. 3. Структура “соціального паразитизму”

Поведінка яка породжується відповідними установками й мотивацією, так і лежить в основі їх вироблення.

Варто зазначити, що “соціально-паразитуюча” особистість не здатна на вчинок, вона пливе за течією.

Намалювавши такий портрет “споживацтва”, яким можна лякати не лише дітей, а й дорослих, варто поставити й таке питання: що можна зробити, щоб таких “соціальних паразитів” було менше?

Очевидно, необхідною є перебудова суспільних стосунків (держава – громадяни, громадяни – громадяни, батьки – діти) на демократичних засадах взаємодопомоги, взаємоповаги, взаємної відповідальності. Формування продуктивної особистості базується на вихованні в дитини з раннього віку вміння робити вибір, приймати рішення й нести відповідальність за його наслідки.

Цікавими в цьому плані є ідеї Е. Еріксона про стадії психосоціального розвитку людини (див. рис. 4).

Стадія	Вік (в роках)	Психосоціальна криза	Позитивна якість
<i>Оральна-сенсорна</i>	до 1	Базальна довіра – базальна недовіра	Надія
<i>М'язево-анальна</i>	1 – 3	Автономія – сором і сумнів	Сила волі
<i>Локомоторно-генітальна</i>	3 – 6	Ініціативність – почуття провини	Мета
<i>Латентна</i>	6 – 12	Працелюбність – неповноцінність	Компетентність
<i>Підліткова</i>	12 – 19	Его – ідентичність – рольова плутанина	Вірність
<i>Рання зрілість</i>	20 – 25	Інтимність - ізоляція	Любов
<i>Середня зрілість</i>	26 – 64	Продуктивність - застій	Турбота
<i>Пізня зрілість</i>	Від 65	Его – інтеграція - відчай	Мудрість

Рис. 4. Етапи розвитку особистості за Е. Еріксоном [4, с. 273].

Таким чином, позитивний розвиток особистості йде від *надії* до *мудрості* через формування сили волі, уміння ставити мету, набуття компетентності, вироблення здатності до вірності, любові й піклування. Як бачимо, усі перераховані вміння й здатності є прямо протилежними тим, що наявні в соціально-паразитуючих “споживачів”. Базуючись на ідеях Еріксона, умови позитивного розвитку особистості схематично можна представити таким чином: а) світ повинен зустріти немовля з відкритими обіймами: дитина повинна бути бажаною, батьки повинні її любити й піклуватися про неї ще до її народження; б) у віці від 1 до 3 років дитина повинна мати можливість діяти самостійно, з її вибором (їжі, іграшок, місця для прогулянки, занять) треба рахуватися; в) у віці 3–6 років варто підтримувати ініціативу й розвивати творчі здібності дітей, учити їх ставити перед собою мету й наполегливо йти до її здійснення; г) вік 6–12 років – вік набуття навичок і вмінь засвоєння інформації (дитина повинна здобувати компетентності); д) 12–19 років – вік самовизначення, вибір майбутніх ролей, усвідомлення їхньої суті й особливостей; е) у 20–25 років людина відкриває для себе безмежний світ любові, пізнає таїнство творення життя; є) у 26–64 роки реалізує себе в творчій продуктивності, перетворює світ довкола себе; ж) від 65 (завершення життя) – підведення підсумків зробленого, інтеграція досвіду, мудрість як квінтесенція життя людини, що досягла поставленої життєвої мети.

Зрозуміло, що це ідеальна модель, яку досить складно реалізувати. Але складно не означає “неможливо”. Взаємна підтримка, що дуже точно виражена поетом Булатом Окуджавою: “Візьмемось за руки, друзі, щоб не пропасти поодиначі”, є важливою умовою здійснення цієї ідеальної моделі.

1. *Lewicka M.* Daj czy wypracuj? Sześcienny model aktywności // *Jednostka i społeczeństwo*. Gdańsk, 2002. S. 83–101.
2. *Lewicka M.* Psychologiczne mechanizmy zachowań roszczeniowych / *Od myśli i uczuć do decyzji i działań*. Pod redakcją Dariusza Dolińskiego i Barbary Weigl. Warszawa 2001. S. 111–127.
3. *Фролм Э.* Человеческая природа и характер // *Психология и психоанализ характера*. Хрестоматия по психологии и типологии характеров / Ред.-сост. Д. Я. Райгородский. Самара, 1998. С. 44–114.
4. *Erikson E.* *Childhood and society* (2nd ed.). New York, 1963.

CONSUMER'S MOTIVATION: THE PSYCHOLOGICAL ASPECTS

Sofia Hrabovska, Oleksandra Levkova

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The article "Consumer's motivation: the psychological aspects" is devoted to the analysis of the phenomenon, described by the concepts "consuming", "social parasitism". The authors research internal and external factors of consumer's motivation, the direction of motivation. The ways of personality development are considered in the article: the personality who is capable of responsibility, making decision etc, who acts not according to the principle "give me", but to the principle "earn".

Key words: "Consumer's psychology", behaviour, personality, motivation.

*Стаття надійшла до редколегії 02. 04. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 159.923

ЕТНОЦЕНТРИЧНІ УСТАНОВКИ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ

Іван Баклицький

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

Подано аналіз компонентної структури установок особистості студентів-психологів. Розглянуто диспозиції особистості як ієрархічно організовану систему із трьох рівнів: вищого, середнього та нижнього. Вищий рівень – *вершина*, до складу якої входять загальна спрямованість інтересів і система ціннісних орієнтацій, як продукт впливу загальних соціальних умов; середній рівень складають: система узагальнених соціальних установок на різні соціальні об'єкти і ситуації; а нижній – ситуативні соціальні установки як готовність до оцінки і дії в конкретних (мікросоціальних) умовах діяльності, що забезпечує адаптацію особистості до нестабільних умов діяльності, які змінюються при збереженні стійкої цілісності її вищих генеральних диспозицій.

Подано результати дослідження етноцентричних установок студентів, що виявляються у типових особливостях поведінки під час контактів різних національних груп. Встановлено, що міжнаціональна взаємодія детермінується ізоляційною, дискримінаційною або інтеграційною стратегіями побудови міжнаціональних відносин.

Ключові слова: мотивація, мотив, система ціннісних орієнтацій особистості, установка, етноцентрична установка.

Проблема мотивації й особистісних установок – одна з найважливіших у психології. Мотиви й особистісні диспозиції становлять ядро особистості. Таким чином, знаючи особливості особистості, можна в значній мірі судити про мотиваційну сферу людини, а вивчаючи мотиваційну сферу, ми досліджуємо й особистість, зокрема особистісні диспозиції.

Особистісні диспозиції (віддавання переваги, нахили, установки, цінності, світогляд, ідеали) беруть участь у формуванні конкретного мотиву. Однак прийняття властивостей особистості за мотив також не вирішує проблеми, тим більше, що чимало особистісних властивостей (диспозицій) є швидше потребами. Стійкі властивості особистості (інтереси й нахили, віддання переваги тому чи іншому мотиву, ідеали, установки і світогляд) можуть впливати на рішення, які приймає людина, тобто властивості особистості можуть бути включені в основу дій і вчинків людини.

У західній психології стійкі (диспозиційні) і змінні фактори мотивації (М. Мадлен, 1959), стійкі та функціональні змінні (Х. Мюррей, 1938), особистісні й ситуативні детермінанти (Дж. Аткинсон, 1961) розглядають як критерії роз'єднання мотиву і мотивації. Дослідники зазначають, що стійкі характеристики особистості зумовлюють поведінку і діяльність в такій мірі, як і зовнішні стимули.

В сучасній психологічній літературі (Агеєв, 1990; Андреева, 1989; Бодальов, 1982; Стефаненко, 1987, 1989; Шихірев, 1976; Ядов, 1983 та ін.) неоднозначно трактують сутність і основні характеристики соціальних стереотипів (етнографічні установки). Розділяючи підхід Стефаненко (1989) під соціальним стереотипом розуміємо спрощений, схематичний образ соціального об'єкта (в нашому випадку українського і польського народів), який характеризується високою мірою узгодженості індивідуальних уявлень. Відомо що, будь-який образ черпається з реальності (А.Леонт'єв, 1983), соціальний стереотип відображає, хай і в дуже спотвореному або ж трансформованому вигляді, об'єктивну реальність: властивості двох взаємодіючих груп, а головне – відношення між ними.

Деякі психологи (К. Платонов, В. Мерлін, М. Магомед-Емінов, Б. Зейгарник) вважають, що в якості мотивів, поряд з психічними станами, можуть виступати і властивості особистості. В. Ядов запропонував диспозиційну концепцію, яка характеризує соціальну поведінку особистості залежно від стану її готовності до відповідного способу дій. Учений розглядає диспозиції особистості як ієрархічно організовану систему, вершиною якої є загальна спрямованість інтересів і система ціннісних орієнтацій як продукт впливу загальних соціальних умов, середні рівні – система узагальнених соціальних установок на різні соціальні об'єкти і ситуації, а нижній – ситуативні соціальні установки як готовність до оцінки і дії в конкретних (мікросоціальних) умовах діяльності і забезпечує адаптацію особистості до нестабільних умов діяльності, які змінюються при збереженні стійкої цілісності її вищих генеральних диспозицій. Роль провідної диспозиції бере на себе та, яка найповніше відповідає цим умовам і меті діяльності.

Вивчення особистісних диспозицій особистості – важливе завдання психологічної науки.

Результати дослідження можна використати в практичних заходах нашого регіону, які стосуються міжнаціональних відносин.

Групу досліджуваних склали студенти-психологи ЛНУ ім. Івана Франка I, II, III, IV курсу стаціонарної і заочної форми навчання. Обсяг вибірки – 80 чоловік.

Предметом дослідження були міжнаціональні стосунки. Суб'єктивно ці стосунки мають когнітивно-емоційний компонент, а об'єктивно – виявляються у типових для національних груп особливостях поведінки.

У дослідженні використано анкету, яка містить питання закритого і відкритого типів, а також інтервальні шкали. Запитання анкети виявляють міркування, установки і поведінкові характеристики міжнаціональних контактів. Крім того, використано методики на виявлення ціннісних орієнтацій Бубнової, смисложиттєвих відносин Д.Леонт'єва, рівня домагань Гербочевського, шістнадцяти особистісних факторів Р. Кеттела, методику семантичного диференціала, тест на рівень самоактуалізації, психобіографічну анкету.

Ми прагнули виявити (вивчити) установки, які відображають готовність респондентів до міжнаціональних контактів, оцінити взаємне емоційне несприйняття поляків і українців у конкретному регіоні.

На першому етапі дослідження були отримані оцінки психологічних властивостей за семибальною шкалою, на підставі яких складено психологічний портрет типового поляка студентами-психологами ЛНУ ім. І. Франка.

На другому етапі для вивчення стереотипів використано модифіковану методику семантичного диференціала. Якості розглядалися як стереотипні, якщо не менше 80% опитаних були згодні з їх наявністю в описуваної групі поляків. Змістовно шкали конструювалися на підставі аналізу психологічної літератури та вищезгаданих портретів.

Для реалізації першого завдання проведено опитування студентів університету, як найбільш поінформованої групи, яка часто вступає в міжнаціональні контакти з поляками. Вісімдесятьом студентам української національності було запропоновано відповісти на конкретне запитання (див. табл. 1).

Таблиця 1

Що ви знаєте про мораль, традиції і звичаї поляків ?	%
Знаю дуже багато	10,1
Знаю частково про окремі аспекти традицій, звичаїв	65,7
Нічого не знаю про вказані особливості	15,2
Разом:	100

Опитування виявило, що нічого про вказані особливості поляків не знають 15,2%, знають частково – 65,6%, знають дуже багато – 10,1%. Ці дані підтверджують припущення про недолік раціональних підстав під час формування загальних стратегій міжнаціональних відносин і конкретних установок.

Стереотипними якостями поляків, на думку студентів, є такі: честолюбний, розумний, подобається оточуючим, холодний, агресивний, чутливий, пасивний, невірніважений.

Отже, на сучасному етапі, коли зростає багатоваріантність суспільного розвитку різних країн, саме зіставлення відмінностей можна вважати найбільш адекватною формою міжгрупового сприймання у процесі взаємодії держав і народів.

Реалізація другого завдання потребувала неординарного методичного підходу.

Найбільш прийнятною у дослідженнях міжгрупових відносин є методика, яка виявляє суб'єктивні оцінки індивідів як членів груп за допомогою оціночних шкал.

Ми використали анкету біполярних профілів, де цифра +3 означає вищу міру вияву вказаної ознаки; -3 – найнижчу міру; цифра +2 означає середню міру вияву вказаної ознаки; цифра +1 означає слабу міру вираженості вказаної ознаки; цифра 0 означає нейтральну позицію, тобто “не знаю”; цифри -1, -2, -3 – дуже слабо виражена діагностика.

Респондентам запропоновано твердження, що описують ставлення до поляків, як національної групи (див. табл. 2).

Таблиця 2

Ставлення до міжнаціональних контактів
українців до поляків

<i>Я нічого не маю проти, щоб представники польської національності</i>	Поляки (%)
проживали у нашому місті	14,5
були моїми сусідами	7,8
були моїми друзями	17,3
були моїми родичами	8,6
були членами моєї сім'ї	37,3
не хочу, щоб вони проживали у нашому місті	1,5

Судження оформлені за принципом кумулятивної шкали, коли кожний наступний варіант відповіді логічно включає в себе всі попередні. Якщо респондент відповів, що він нічого не має проти, щоб поляки були членами його сім'ї, то він не стане заперечувати й інших форм соціального контакту з представниками цієї національності (наприклад, щоб поляки були родичами, друзями, сусідами, проживали в його місті).

Такий принцип побудови оціночної шкали дає змогу респонденту якомога точніше оцінити міру свого неприйняття якоїсь національності, а дослідникам – об'єктивніше аналізувати регіональну ситуацію.

Ми зосередили увагу на вивченні структури взаємозв'язків індивідуально-психологічних властивостей і виявленні тенденцій їх формування.

Нами виділено 49 показників: 13 – психобіографічні, 10 – особистісні диспозиції, 10 – особистісні цінності, 16 – риси особистості.

Для обробки отриманих даних застосовано як графічні, так і аналітичні методи аналізу.

Графічні методи дають можливість наглядно представити основні компоненти або фактори кореляційної структури, які дають змогу виділити визначальні ознаки структури.

Аналітичні методи – методи факторного аналізу – уточнюють виділені фактори, є засобом їх кількісного вираження, визначають їх місце в загальній кореляційній структурі.

Аналізуючи структуру кореляційної матриці, доцільно користуватися, на нашу думку, комплексом графічних і аналітичних прийомів. Доповнюючи один одного, вони дозволяють більш повно представити цю структуру.

Розглянемо структуру взаємозв'язків індивідуально-психологічних показників та її вплив на особистісні диспозиції студентів.

Кореляційна матриця показує, що загальне число отриманих значимих коефіцієнтів – 17, з них не нижче 1%-го рівня значимості – 8.

Для аналізу кореляційної матриці був застосований графічний прийом – метод кореляційних плеяд.

Розглянемо взаємозв'язки психологічних функцій на кореляційному рівні $r \geq 0,5$ (5% рівень значимості). На цьому рівні всі показники зв'язані між собою в загальній кореляційній плеяді. При підвищенні кореляційного рівня до $r \geq 0,6$ (див. рис. 1), від загальної кореляційної плеяди відділяється п'ять окремих, не зв'язаних між собою компонентів.

На вищому кореляційному рівні ($r \geq 0,7$) залишається дванадцять показників: незалежність від зовнішніх впливів і особистісні цінності мають по два зв'язки, решта – по одному.

Більш детальний аналіз виявлених комплексів показників у структурі зв'язків можна здійснити за допомогою факторного аналізу (див. табл. 3).

Виявлені п'ять факторів інтерпретовано наступним чином.

Фактор I (33,9%). Значиму вагу на 5%-ному рівні значимості отримали 9 показників. Всі вони мають різну факторну вагу.

Найбільшу питому вагу має показник дезадаптації особистості (A41), який характеризує нездатність особистості корегувати програму діяльності відповідно до вимог ситуації, правильно побудувати систему взаємовідносин.

Показники хвороб і органічних порушень, депресії, тривоги, емоційної напруги, ворожість, агресія, навколишні умови середовища, як головні компоненти цього фактора, характеризують схильність опитуваних відчувати стурбованість у різних життєвих ситуаціях.

Інтерпретуючи фактор, слід виходити з труднощів студентів під час встановлення міжособових контактів. Це дає підставу назвати його фактором "психічної дезадаптації", яка зумовлена несприятливими для конкретної особистості умовами середовища.

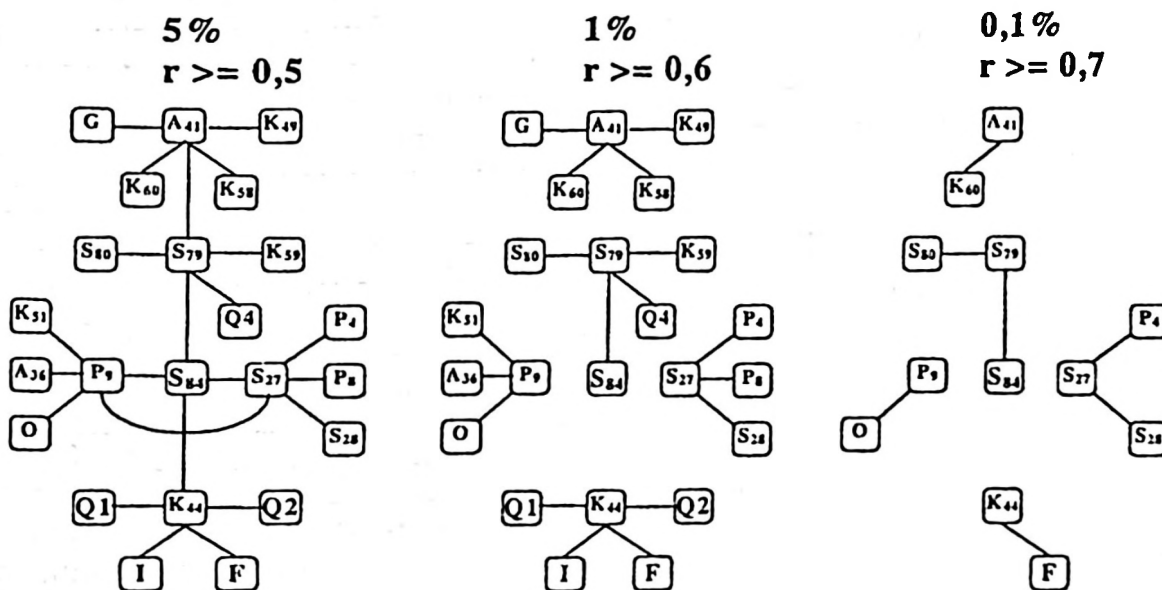


Рис.1. Розпад кореляційної плеяди на самостійні компоненти

Факторний аналіз (Варімакс)

Фактори					
Показники	F1 33,9%	FII 18,9 %	FIII 15,2 %	FIV 2,61%	FV 1,18 %
Коефіцієнт дезадаптації	,82				
Здоровий спосіб життя	,77				
Ворожість до дорослих	,76				
Хвороби і органічні порушення	,74				
Тривожність	,73				
Емоційна напруга	,73				
Депресія	,69				
Прийняття агресії	,66				
Несприятливі умови середовища	,62				
Наявність позасімейних впливів		,80			
Незалежність від зовнішніх впливів		,78			
Пізнавальні потреби		,74			
Самоповага		,72			
Ціннісні орієнтації		,70			
Фізичні дефекти		,65			
Цінності			,77		
Життєві цілі			,72		
Умови та організація діяльності			,71		
Життєздатність організму			,69		
Стан здоров'я			,62		
Недовіра до нових людей				,77	
Стриманість-Експресивність				,66	
Підкореність - Домінантність				,65	
Практичність-Розвинута уява				,64	
Консерватизм-Радикалізм				,64	
Конформізм-Нонконформізм				,64	
Сенситивність до себе				,63	
Прямолінійність-дипломатичність				,61	
Відпочинок, дозвілля					,79
Наявність далекої мети					,67
Фізичний розвиток					,64
Відсутність спадкових хвороб					,64
χ^2	7,83	4,37	3,51	4,60	2,73

Фактор II (18,9%). Значимі ваги отримали властивості, які піддаються зовнішнім впливам, зокрема пізнавальні потреби, самоповага, ціннісні орієнтації, фізичні дефекти. З огляду на показники цей фактор інтерпретовано як "фактор зовнішніх впливів" на активність особистості.

Фактор III (15,2 %), який враховує максимум дисперсії після двох перших. Це ведучі характеристики, життєві цілі, стан здоров'я опитуваного. Оскільки зна-

Чима вага у цьому факторі є показником, який пов'язаний з базовими потребами і мотивами, які суттєво впливають на поведінку людини, є підстави інтерпретувати цей фактор "як мотиваційний фактор особистості".

Фактор IV (2,6 % дисперсії). У цей фактор зі значними вагами увійшло вісім показників. Його ведучими характеристиками є стриманість – експресивність, підлеглість – домінантність, практичність – розвинута уява, прямолінійність – дипломатичність, консерватизм – радикалізм, конформізм – нонконформізм, сенситивність до себе. Оскільки в структуру фактора увійшли показники, які впливають на комунікативність особистості, його можна інтерпретувати як "комунікативна сфера особистості".

Фактор V (1,8 %) є комбінацією таких особистісних властивостей: наявність далекої мети, фізичний розвиток, відсутність спадкових хвороб, активний відпочинок та дозвілля. Ці характеристики позитивно впливають на активність особистості, що дає змогу інтерпретувати цей фактор як "активний спосіб життя".

Всі ці фактори свідчать не стільки про суттєві відмінності, скільки про внутрішню диференціацію у цій вибірці обстежуваних. Студенти мають яскраво виражені індивідуально-психологічні особливості, що впливають на формування особистісних диспозицій.

Аналіз факторів дає змогу констатувати: 1) всі виділені характеристики суттєво впливають на формування відповідної структури особистісних диспозицій, оскільки їх показники увійшли значимими факторними вагами у фактори, які виділились; 2) визначальними в структурі диспозицій особистості є індивідуально психологічні властивості студента, які й обумовлюють цю структуру; 3) другою по стійкості та властивості є група показників, які характеризують культурний рівень студента і міру його інформованості щодо інших етнічних груп; 4) недостатньо вираженими, нестійкими в компонентній структурі особистісних диспозицій є показники, які відображають соціальну дистанцію при реальних контактах з іншою етнічною групою.

Міжнаціональна взаємодія може бути детермінована ізоляційною, дискримінаційною або інтеграційною стратегіями побудови міжнаціональних відносин.

Готовність встановлювати міжнаціональні контакти з різною мірою взаємопроникнення може бути диференційована за очікуваною мірою соціальної дистанції. Зменшення соціальної дистанції у реальних контактах між українськими та польськими студентами (поляками загалом) сприятиме зниженню емоційного неприйняття поляків як етнічної групи.

**COMPONENT STRUCTURE OF PERSONAL DISPOSITIONS
OF STUDENTS-PSYCHOLOGISTS**

Ivan Baklyts'kyj

*Ivan Franko National University of Lviv Universytets'ka St., 1
79000 Lviv Ukraine filos@franko.lviv.ua*

The article is devoted to the analysis of the component structure of settings of a personality of students-psychologists. The author considers the disposition of the personality as a system which consists of three levels: the highest, medium and lower. The highest level – top, consists of common interests and values as a product of influence of different social environment; medium level contains the system of certain social relations, social objects and situations; lower level refers to the situational social relations according to the actions in certain microsocial circumstances of behaviour of a personality.

It was investigated that international interaction is determined by the isolated, discriminative or integrating strategies of development of international relations.

Key words: motivation, the system of values of a personality, relation, ethnocentric relation.

*Стаття надійшла до редколегії 20. 03. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 152.3

САМОЕФЕКТИВНІСТЬ У СТРУКТУРІ СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ АДАПТАЦІЇ

Інна Галецька

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

Подано порівняльний аналіз адаптивності та самоефективності. Самоефективність (загальне переконання щодо власної спроможності відповідати будь-яким вимогам обставин чи подолати непередбачуваність нової ситуації) розглядають як потенційний критерій успішної діяльності особистості й соціально-психологічної адаптації, що корелює з більшістю показників психічного здоров'я та особистісної зрілості. Неоднозначність і неоднорідність конструкта самоефективності зумовлює потребу вивчення цих особливостей. Високий рівень самоефективності, очевидно, слід розглядати як відображення цілком інших властивостей особистості й прояв егоцентризму.

Ключові слова: самоефективність, соціально-психологічна адаптація, копінг.

Життя людини від самого початку і до кінця є адаптацією до середовища. Успішність адаптації залежить від ресурсів (зовнішніх і внутрішніх), а також адекватності й ефективності стратегій їх застосування: здатність до адаптації є інстинктом власне життя та набутими навичками водночас. Засоби адаптації людини охоплюють як превентивні методи (регуляція ступеня збудження, навчання, формування системи понять), так і патологічні (розлади процесу наuczіння та поведінки, психосоматичні, невротичні, особистісні й інші психічні розлади). Негативні аспекти індустріалізації та суспільного розвитку (підвищення напруженості ритмів життя, урбанізація та глобалізація) є передумовами та виявами стресового впливу середовища.

Чітка тенденція до зростання стресового впливу та негативні її наслідки зумовлюють актуальність дослідження соціальної адаптації.

Сучасні теорії стресу й адаптації розглядають психологічні детермінанти та індивідуальні відмінності успішної адаптивності й копіngu*. Численні психологічні дослідження й теорії намагаються пояснити індивідуальні особливості, які визначають адаптаційні можливості та ресурси у стресових ситуаціях і гарантують успішність адаптації. Дослідження останніх років спрямовані на вивчення оптимізму та самоефективності як провідних детермінант успішної саморегуляції.

Поняття самоефективності (СЕ) вперше опрацював А. Бандура в теорії соціального наuczіння. Сьогодні конструкт СЕ посідає центральне місце в соціальній когнітивній теорії. Згідно з цією теорією поведінка має реципрокні зв'язки з ког-

* Копінг (англ. cope. – подолати, справитися) – долаюча стрес поведінка, пізнавальна та поведінкова активність, спрямована на усунення, мінімізацію або ж толерування стресових впливів (Р. Лазарус).

нітивною сферою (та іншими особистісними чинниками, наприклад, мотивацією) і впливом середовища. Трикомпонентну взаємодію А. Бандура назвав "реципрокною тріадою": поведінка; когнітивна сфера; вплив середовища [1]. Модель реципрокної тріади розглядає базові здібності людини: символізацію; передбачення; наслідування, аналогові дії; саморегуляцію; саморефлексію як провідні особистісні детермінанти. СЕ здійснює визначальний вплив на ефективність поведінки та успішність адаптації.

СЕ – оптимістичне переконання у власній здатності оптимально подолати будь-яку ситуацію, зарадити собі у разі дії різноманітних потужних стресорів. Джерелами СЕ можуть бути досвід особистої майстерності (досконаlostі), навчіння шляхом спостереження, вербальні переконання та фізіологічний зворотний зв'язок. СЕ – віра у власну можливість виконати складні дії чи подолати складні обставини у будь-яких сферах функціонування, висновок людей щодо власних можливостей організації та здійснення певної діяльності для виконання певних завдань і досягнення мети. Загальна СЕ сприяє визначенню мети, мобілізації ресурсів, наполегливості, якщо потрібно подолати перешкоди, швидкому відновленню у випадку невдачі. СЕ не свідчить про рівень майстерності й здібностей людини, а є самооцінкою власної спроможності діяти певним чином. Знання, здатність оперувати інформацією і, навіть, практичні навички – обов'язкова, але не достатня умова успішної діяльності. Часто люди, маючи необхідні навички й уміння, а також достатню мотивацію, не спроможні виконати завдання чи самостійно організувати власну діяльність навіть. Розвиток переконань щодо власної СЕ каталізує пізнавальні та саморегуляторні процеси для ефективного виконання роботи, найкраще організовуючи досвід майстерності, що сприяє мобілізації актуальних на цей момент ресурсів і навичок. Отже, СЕ як потужна детермінанта взаємозв'язків умінь та дій є, водночас, і референтною оцінкою потенційної спроможності й успішності. СЕ не можна розглядати як передбачення наслідку дії: когнітивні, соціальні та поведінкові компоненти – складові інтегративних стратегій дій у різних ситуаціях [2; 3; 4].

Особливості СЕ Бандура [1, 2] розглядає як інтегративний результат її виявів на рівні відчуття, мислення та діяльності (безпосередньої дії). На рівні відчуття низький рівень почуття СЕ асоціюється з депресією, тривогою, безпорадністю; зазвичай, низький рівень СЕ наявний в осіб із низькою самооцінкою та песимістичними поглядами щодо власних перспектив. На рівні мислення високий рівень СЕ мобілізує когнітивні процеси щодо аналізу можливих варіантів і стилів реагування, забезпечуючи оптимальність у прийнятті рішення чи підтримці інтенсивності діяльності. На етапі безпосередньої дії СЕ являється заохочувальним чинником посилюючи мотивацію. Для людей з високим рівнем СЕ притаманний вищий рівень домагань, настирливості й цілеспрямованості у досягненні мети. СЕ забезпечує здатність оцінки й антиципації зміни ситуації, можливостей власного впливу на неї чи, у разі потреби, пристосування.

Дослідження [1, 3, 6] підтверджують зв'язок високого рівня СЕ з успішністю, соціальною інтегрованістю та ступенем здоров'я. СЕ вивчалась у досліджен-

нях психічного здоров'я та психічних розладів, успішності навчання, діяльності та кар'єри [7 – 10]. Загальна СЕ розглядається як потенційна гарантія та передумова досягнення позитивних результатів і планування більш високих цілей для досягнення. Високий рівень СЕ корелює зі здатністю долати проблеми (Meuller & Major, 1989) та фізіологічними показниками водночас: рівнем пристосування до фізичних впливів (Ozer & Bandura, 1990); досконалістю імунної функції (Wiedefeld 1990); більш низьким рівнем катехоламінів (Bandura, Taylor, Williams, Mefford, & Barchas, 1985); помірною реакцією на стресову ситуацію артеріального тиску (Bandura, Reese, & Adams, 1982); успішною саморегуляцією у разі різноманітних стресових ситуацій, таких як виверження вулкана, урагани, військові дії [11]. Дослідження виявляють позитивні кореляції рівня СЕ зі сприятливими емоціями, оптимістичною позицією та задоволенням від роботи. Негативні зв'язки виявлено із рівнем депресивності, тривожності, емоційним вигоранням і скаргами на здоров'я. Почуття СЕ є оперативним конструктом, який пов'язаний із послідовністю і закономірністю поведінки та її окремих форм, отож становить інтерес у процесі опрацювання просвітницьких і профілактичних програм, спрямованих на формування здоров'єорієнтованої поведінки.

СЕ розглядають як позитивний чинник резистентності й стресостійкості. Очікування власної ефективності та впевненість в успішності діяльності є провідним спрямовуючим, підтримуючим й контролюючим елементом поведінки. Внутрішнє переконання щодо спроможності діяти успішно сприяє можливості більш активної діяльності незалежно від обставин. СЕ демонструє переконання у власній здатності контролювати зміни ситуації та обставин, долаючи їх або пристосовуючись. Це стосується Я-переконань щодо власної спроможності адаптації до життєвого стресу [3–5]. СЕ визначається як особиста суб'єктивна оцінка власної здатності відповідати вимогам обставин і подолати стресові ситуації. Потужним ресурсом адекватності копінгу й успішної соціальної адаптації є СЕ (Lazarus & Folkman, 1987) – власне судження щодо особистої здатності успішно здійснювати заплановані дії у відповідних обсягах, доклавши необхідних зусиль, і протистояти несприятливим обставинам [2, 11].

Однак конструкт СЕ не є трактований однозначно: успішність не є запорукою здоров'я, а здоров'я не гарантує соціального успіху. СЕ є не гомогенним конструктом, а проблемно залежним і може стосуватися деяких аспектів життєдіяльності чи певних видів діяльності. Проте запитання “Як бути успішним, але здоровим” спонукає до пошуків провідних компонентів здорового успіху (чи успішного здоров'я), спрямовуючи дослідження на вивчення закономірностей.

Дослідження СЕ як детермінанти та критерію соціальної адаптивності проводилося із застосування комплексу методик: методика діагностики соціально-психологічної адаптивності К. Роджерса та Р. Даймонда (шкали адаптивності, самоприйняття, прийняття інших, емоційного комфорту, інтернальності, прагнення домінувати й ескепізму); особистісний опитувальник “Локатор великої п'ятірки” (шкали: нейротизму, екстраверсії, відкритості досвіду, схильності до згоди та свідомості) Дж. Ховарда, П. Медіна та Ж. Ховарда (адаптація українською – Л. Бур-

лачук, Д. Корольов); шкала диференційної діагностики депресивних станів Зунге (адаптація Т. Балашової); торонтська шкала алекситимії; короткий індекс самоактуалізації Джоунса та Крендала (адаптація І. Шемелюк), шкали раціональності-антиемотивності та потреби в гармонії Ч. Спілбергера (адаптація І. Галецької); методика діагностики механізмів психологічного захисту Келермана-Плучека.

Рівень СЕ досліджували проводилося за допомогою шкали загальної СЕ Р. Шварцера та М. Єрусалема. Концепція загальної СЕ, опрацьована Р. Шварцером, трактує цей конструкт як прагнення до реальної та незмінної особистої компетентності для ефективного подолання мінливості й стресовості обставин, загальне переконання щодо власної спроможності відповідати будь-яким вимогам обставин чи подолати непередбачуваність нової ситуації.

Німецька версія шкали СЕ (загальної СЕ, General Self-Efficacy Scale), опрацьована Ральфом Шварцером та Матіасом Єрусалемом у 1979 р., початково складалася із 20 пунктів; у подальших дослідженнях модифіковано нову версію, яка містить 10 пунктів (Jerusalem & Schwarzer, 1992). На сьогодні шкала СЕ адаптована на 26 мовами (завершена адаптація українською мовою). Шкала для визначення рівня почуття загальної СЕ була створена з метою вивчення індивідуальних особливостей долаючої поведінки в ситуації звичайних буденних проблем і за умов різних та різнопотужних стресових ситуацій. Шкала виконується самозаповненням. Методику можна застосовувати у дослідженні дорослих і дітей, старших 12 років. Рівень СЕ визначають шляхом підрахунків балів відповідей на 10 запитань. Кожне із запитань стосується окремих аспектів долаючої поведінки, передбачаючи внутрішню стабільну атрибуцію успіху. Шкала може застосовуватися для визначення здатності успішно адаптуватися до життєвих змін, що дає змогу розглядати СЕ як індикатор якості життя в певний період.

Порівняльний аналіз кроскультурних досліджень із застосуванням шкали СЕ підтвердив дискримінанту, ретестову та конвергентну валідність; внутрішня консистентність шкали адаптованих версій становила згідно з альфа Кронбах 0,75–0,91, в українській версії 0,84.

Дослідження проводили у трьох групах: студенти ЛНУ імені Івана Франка (53 особи), школярі 10-го класу середньої школи м. Львова (36 осіб), хворі з ураженням підшлункової залози (23 особи).

Мета дослідження – визначити зв'язки рівня СЕ з характеристиками соціальної адаптивності й особливості цих зв'язків у кожній групі.

Статистичне опрацювання результатів емпіричних досліджень проводилося із застосуванням описативного, кореляційного та факторного аналізу за допомогою програмного пакета Statistika 5.

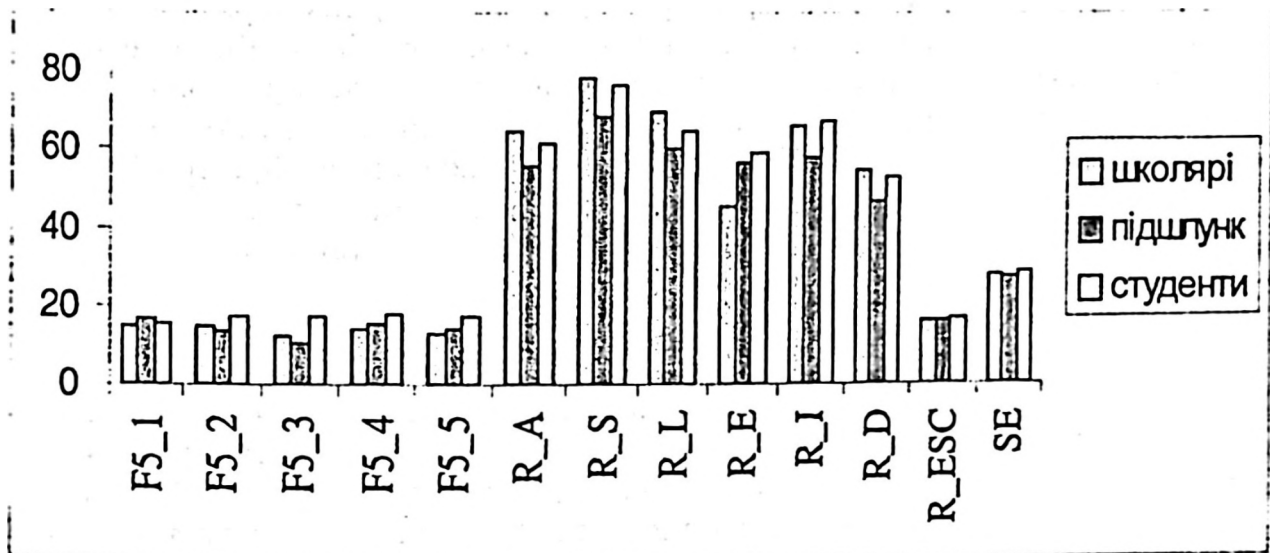
Аналіз кореляційних зв'язків рівня СЕ виявив аналогічні за знаком залежності в усіх досліджуваних групах за більшістю показників. Позитивні кореляції рівня СЕ виявлено щодо рівнів самоприйняття, добросовісності й інтернальності, раціоналізації ($p \leq 0,001$), екстраверсії, адаптивності та прагненням домінувати ($p \leq 0,01$), відкритості досвіду ($p \leq 0,05$); негативна кореляція наявна із рівнем нейротизму, депресивності та самотності ($p \leq 0,001$) й ескепізму ($p \leq 0,05$).

У групі школярів рівень СЕ позитивно корелює із рівнями самосвідомості-добробовісності, адаптивності, самоприйняття та інтернальності ($p \leq 0,001$), екстравертованістю, відкритістю досвіду та прагненням домінувати ($p \leq 0,05$); негативні кореляції виявлено з рівнями самотності, депресивності та нейротизму ($p \leq 0,001$).

У групі студентів позитивні кореляція рівня СЕ виявлено щодо рівнів адаптивності та самоприйняття ($p \leq 0,001$), самосвідомості ($p \leq 0,05$), негативна кореляція – із рівнем нейротизму ($p \leq 0,05$).

У групі хворих із патологією підшлункової залози рівень СЕ позитивно корелює із адаптивністю, самосвідомістю, екстраверсією ($p \leq 0,001$), інтернальністю та потребою в гармонії ($p \leq 0,05$).

Дескриптивний аналіз середніх значень змінних у досліджуваних групах виявив, що, незважаючи на наявність прямих кореляційних зв'язків між рівнями СЕ й адаптивності в усіх групах і відсутність статистично достовірних відмінностей між рівнем СЕ, показники, які характеризують соціально-психологічну адаптацію, відмінні у групах (див. рисунок).



Середні значення змінних у досліджуваних групах:

F5_1 – нейротизм; F5_2 – екстраверсія; F5_3 – відкритість досвіду; F5_4 – схильність до згоди; F5_5 – самосвідомість; R_A – адаптивність; R_S – самоприйняття; R_L – прийняття інших; R_E – емоційний комфорт; R_I – інтернальність; R_D – прагнення домінувати; R_ESC – ескепізм; SE – СЕ

Статистично достовірно нижчі (згідно з критерієм Стюдента) рівні адаптивності, самоприйняття та інтернальності в групі хворих (див. рисунок). Чи можна розглядати таке співвідношення як психосоматичний чинник; чи дезадаптація та неприйняття себе є наслідком і виявом реакції на стресову ситуації хвороби; яким

чином рівень загальної СЕ впливає на соціальну адаптацію і які психологічні характеристики опосередковують цей вплив – питання про причини такого дисонансу потребують детальніших досліджень із застосуванням особистісних опитувальників.

Факторний аналіз дав змогу виявити відмінності факторної структури досліджуваних груп. У загальній групі перший фактор поєднав адаптивність, самоприйняття, інтернальність, СЕ і нейротизм (нейротизм – із від'ємним коефіцієнтом); другий – схильність до згоди та рівень емоційного комфорту; третій – рівень самосвідомості, відкритість досвіду та СЕ, хоча факторне навантаження є дещо меншим, аніж у першому факторі. Отже, трикомпонентну структуру можна розглядати як свідчення триединого процесу взаємодії людини із соціумом: застосування внутрішніх резервів та розрахунків на них; уникання напруження з метою збереження власного емоційного комфорту – пасивна адаптація; пошук зовнішнього ресурсу. СЕ належить до першого та третього чинників, що свідчить про її активізуючий вплив та значущість як у внутрішньо, так і зовнішньо спрямованих стратегіях адаптації.

У групі школярів перший фактор – адаптивність, самоприйняття, інтернальність, прагнення до домінування та емоційна комфортність (від'ємне значення). Другий визначають екстраверсія, схильність до злагоди та прийняття інших. До третього увійшли СЕ та нейротизм і ескепізм (від'ємне значення). Отже, перший фактор можна розглядати як внутрішній, другий – як зовнішній, а третій – як стратегічний ресурс. СЕ в структурі адаптивності школярів виявляється чинником, що модулює активність, спрямованим не стільки на адаптацію шляхом пристосування, скільки на адаптацію долаючи.

Аналіз відмінностей конструктів адаптивності (Ад) та СЕ на основі коефіцієнтів кореляційної матриці виявив, що кореляція Ад та СЕ із нейротизмом (обернена залежність) є статистично значимою і майже однаковою для обох конструктів; СЕ більш високо корелює із рівнем самосвідомості, а для Ад ця залежність не є навіть статистично значимою; високо значимий для Ад прямий зв'язок із рівнем прийняття інших ($p > 0,001$) не є значимим для СЕ; менш виражена також кореляція СЕ із прагненням домінувати; кореляція рівня інтернальності та СЕ є прямою і статистично значимою в усіх групах, проте вищий коефіцієнт кореляції інтернальності й Ад (див. табл. 1). Суттєво відміна кореляція Ад і СЕ зі шкалою екстраверсії у різних групах: якщо у загальній групі цей зв'язок майже однаковий, то у групі студентів коефіцієнт кореляції СЕ є навіть від'ємним (щоправда, статистично незначимо); у групі хворих високо значима пряма залежність СЕ та екстраверсії.

Таблиця 1. Коефіцієнти кореляції рівнів Ад і СЕ у досліджуваних групах

	Загальна група		Студенти		Хворі		Школярі	
	Ад	СЕ	Ад	СЕ	Ад	СЕ	Ад	СЕ
Нейротизм	-0,549	-0,423	-0,569	-0,360	-0,605	-0,331	-0,359	-0,532
Екстраверсія	0,405	0,298	0,411	-0,106	0,256	0,504	0,621	0,378
Відкритість досвіду	0,148	0,236	-0,206	-0,033	0,006	0,304	0,408	0,401
Схильність до згоди	-0,105	0,037	-0,036	-0,169	-0,202	0,299	0,043	-0,048
Самосвідомість	0,270	0,468	0,147	0,388	0,513	0,684	0,546	0,553
Ад	1,000	0,531	1,000	0,530	1,000	0,550	1,000	0,542
Самоприйняття	0,759	0,486	0,750	0,653	0,592	0,273	0,818	0,592
Прийняття інших	0,546	0,157	0,514	0,164	0,503	0,275	0,456	0,050
Емоційний комфорт	-0,124	-0,066	0,870	0,340	-0,018	-0,023	-0,451	-0,315
Інтернальність	0,858	0,452	0,774	0,182	0,847	0,450	0,910	0,589
Прагнення домінувати	0,560	0,288	0,309	0,151	0,563	0,288	0,620	0,377
Ескепізм	-0,397	-0,285	-0,492	-0,259	-0,514	-0,380	-0,318	-0,252
СЕ	0,531	1,000	0,530	1,000	0,550	1,000	0,542	1,000

Такі відмінності можна пояснити соціальними особливостями групи та ситуації, в якій перебувають хворі: впевненість студентів у своїх можливостях є більш самоцентрованою, а СЕ людей, які перебувають на стаціонарному лікуванні, більш залежна від інших і сподівається на залучення зовнішніх ресурсів. Щоправда, це припущення потребує детального аналізу та досліджень чисельніших груп. Цікава відмінність у кореляції шкал Ад і СЕ зі шкалою прийняття інших: високо значима залежність між шкалою прийняття інших та рівнем Ад і відсутність кореляції із рівнем СЕ можна розглядати як прояв егоцентрованості СЕ.

Виявлено суттєві відмінності кореляційних зв'язків за наявності високих і низьких рівнів СЕ. При низькому рівні СЕ більш виражені негативні кореляції Ад із рівнями нейротизму та емоційного комфорту; жорсткіші позитивні зв'язки Ад із шкалами прийняття інших, самосвідомості та СЕ, інтернальності. Рівень СЕ в цій групі позитивно корелює із шкалами самоприйняття, інтернальності та прагнення домінувати (див. табл. 2).

Загалом це повністю відповідає загальноприйнятій думці про наявність позитивної залежності між рівнем СЕ та усіма аспектами соціальної адаптації й особистісної зрілості. Цілком інше є картина у групі високого рівня СЕ ($CE > 31$), адаптивність у якій мало пов'язана із рівнем нейротизму, негативно (щоправда, статистично незначимо) корелює із самосвідомістю, незалежна від рівня прийняття інших. Рівень СЕ позитивно корелює із самосвідомістю, негативно – зі шкалою прийняття інших та ескепізму, майже відсутня залежність рівня СЕ та Ад. Виявлені особливості СЕ свідчать про принципово інший характер конструкта за наявності високого рівня СЕ, які можна розглядати як варіант акцентуації та вияв дезадаптивності.

Таблиця 2. Коефіцієнти кореляції у групах із високим і низьким рівнем СЕ

	Високий рівень СЕ		Низький рівень СЕ	
	Ад	СЕ	Ад	СЕ
Нейротизм	-0,208	-0,139	-0,655	-0,242
Екстраверсія	0,355	-0,166	0,286	0,313
Відкритість досвіду	0,186	0,195	0,081	0,148
Схильність до згоди	-0,154	0,124	-0,027	-0,056
Самосвідомість	-0,054	0,433	0,461	0,545
Ад	1,000	0,050	1,000	0,564
Самоприйняття	0,654	-0,040	0,788	0,400
Прийняття інших	0,191	-0,523	0,620	0,449
Емоційний комфорт	-0,079	-0,365	-0,666	-0,355
Інтернальність	0,723	-0,001	0,805	0,499
Прагнення домінувати	0,395	-0,241	0,778	0,480
Ескепізм	0,056	-0,432	-0,394	-0,205
СЕ	0,050	1,000	0,564	1,000

Висновки. СЕ у сучасній психології традиційно розглядають як потенційний критерій успішної діяльності особистості, що корелює з більшістю показників психічного здоров'я та особистісної зрілості. Позитивні кореляції рівня СЕ наявні і щодо соціально-психологічної адаптації. Проте виявлені відмінності кореляційних зв'язків змінних у досліджуваних підгрупах демонструють за наявності загальних тенденцій неоднорідність конструкта СЕ. Така неоднорідність зрозуміла, це впливає вже із самого визначення поняття СЕ як впевненості у власній можливості й спроможності реалізації внутрішніх та зовнішніх ресурсів, що можна розглядати як потенційно двоспрямований феномен. Дослідження СЕ в контексті впливу переконань у власній спроможності на ефективність діяльності становлять особливий інтерес з огляду на прикладне значення для практичного втілення: підвищення соціальної адаптивності та успішності шляхом модифікації переконань щодо СЕ. Виявлені кореляційні зв'язки за високих значень шкали СЕ, очевидно, відображають цілком інші властивості особистості, які можна розглядати як вияви дезадаптації, що потребує детальних досліджень для повнішого розуміння феномена СЕ, впливу СЕ на різні аспекти життя.

1. Bandura A. Exercise of personal agency through the Self-efficacy mechanism // *Self-efficacy: Thought Control of Action*. Washington, 1992. P. 3–39.
2. Bandura A. Self-efficacy // *Harvard Health Letter*. 1997. Vol. 13. P. 4–7.
3. Schwarzer R. Self-efficacy in the adaption and maintenance of health behaviors: theoretical approaches and a new model // *Self-efficacy: Thought Control of Action*. Washington, 1992. P. 217–245.
4. Leganger A., Kraft P., Roysamb E. Perceived Self-efficacy in health research: conceptualisation, measurement and correlates // *Psychology & Health*, 2000. Vol. 15. P. 51–70.

5. *Schwarzer R., Fuchs R.* Changing risk behaviors and adopting health behaviors: The role of self-efficacy beliefs // *Self-efficacy in changing societies* /Ed. by A. Bandura. Cambridge, 1995. P. 259–288.
6. *Schwarzer R., Babler J., Kwiatek P. Et al.* The assessment of optimistic self-beliefs: Comparison of the German, Spanish, and Chinese versions of the General Self-efficacy Scale. *Applied Psychology: An International Review*. 1997. Vol. 46. P. 69–88.
7. *Motl R., Conroy D.* Confirmatory Factor Analysis of the Physical Self-Efficacy Scale With a College-Aged Sample of men and women // *Measurement in Physical Education & Exercise Science*. 2000. Vol. 4. Issue 1. P. 13–28.
8. *McCann E., Garcia T.* Maintaining motivation and regulating emotion: measuring individual differens in academic volitional strategies // *Learning & Individual Differences*, 1999. Vol.11. P.259–280.
9. *Shea H., Christine M.* Charismatic leadership and task feedback: A laboratory study of their effects on self-efficacy // *Leadership Quarterly*. 1999. Vol.10. P. 375–397.
10. *Ludwig K., Pittman J.* Adolescent Prosocial Values and Self-Efficacy in Relation to Delinquency, Risky Sexual Behavior, and Drug Use // *Youth & Society*. 1999. Vol. 30. P. 461–483.
11. *Benight C.* Coping Self-Efficacy and psychological distress following the Oklahoma city bombing. *Quick Response Report*. 1996. № 87. P. 1–6.

SELF-EFFICACY IN PSYCHOSOCIAL ADAPTATION STRUCTURE

Inna Haletska

*Ivan Franko National University of Lviv Universytets'ka St., 1
79000 Lviv Ukraine filos@franko.lviv.ua*

The article views a comparative analysis of adaptation and the level of Self-efficacy in heterogeneous groups. Self-efficacy signifies the optimistic beliefs about being able to cope with a situation of the uncertainty or stressors pressing. Self-efficacy is identified as a factor and a criterion of one's own successful activities and psychosocial adaptation and correlated with many characteristics of mental health and personality health. The necessity for studying of these basic characteristics is determined by the ambiguity of this construct. Excessive level of Self-efficacy should be considered as indication of different personality characteristics and the indication of unadaptivity.

Key words: Self-efficacy, psyhosocial adaptation, coping.

Стаття надійшла до редколегії 04. 03. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 316.613.5

ПРОЧИТАННЯ ЕКСПРЕСІЇ ОБЛИЧЧЯ ЯК ПСИХОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Христина Василькевич

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

Розглянуто спілкування як процес взаємодії людей, як розуміння й урахування експресивних компонентів. Особливу роль у дослідженні безпосереднього спілкування людей відіграє обмін емоційними станами, що передбачає можливість вивчення емоційного зв'язку і насамперед міміки. Вивченням сприйняття емоцій за мімікою в руслі психологічної проблематики займались Аристотель, Ч. Белл, Підеріт, Дюшен, Дарвін, К. Фелека, Н. Ракмик, К. Лендіс.

Ключові слова: експресія, спілкування, взаємодія, експресивні стани, емоційні стани, розуміння.

Важливість спілкування як процесу суб'єкт-суб'єктної взаємодії не можливе для розуміння без урахування вартості його експресивного компоненту спілкування. Важливу роль у дослідженні безпосереднього спілкування людей відіграє обмін емоційними станами, що передбачає важливість вивчення емоційного зв'язку (насамперед міміки) [4, с. 164].

Вивчення сприйняття емоцій за мімікою в руслі психологічної проблематики можна поділити на чотири періоди. Перший з них пов'язаний з працями Аристотеля, Ч. Белла, Підеріта, Дюшена. У цих та інших працях були описані деякі зв'язки між мімічними виразами й тими чи іншими емоційними станами [1].

У другому періоді вивчалися сприйняття емоційно виразних мімічних виявів, які пов'язані з ім'ям Ч. Дарвіна. Він охарактеризував ряд мімічних виразів, пояснив їх походження з еволюційно-біологічної точки зору [1]. Сформульований ним принцип первинної біологічної доцільності виразних рухів зберігає значущість у даний час [4]. Дарвін уперше провів міжкультурне дослідження розпізнавання мімічних виявів. Його праці можуть розглядатися як перша спроба об'єктивного вивчення експресії.

Третій період характеризується інтенсивним експериментальним вивченням сприйняття людиною різних мімічних виразів. Однак до 70-х років ХХ в. питання про можливість сприйняття емоцій людини за її мімікою не мали більш або менш однозначних результатів рішення. Ряд дослідників сходилися на тому, що ці можливості обмежені вузьким колом емоційних станів, проте кожний включав в нього різні емоції. А. Фелеки [2] дійшла висновку про можливість сприйняття за мімікою принаймні трьох емоцій – горя, радості й здивування. На думку Н. Ракмик [2], більш успішно пізнаються "первинні" емоції (любов, ненависть, радість, горе), менш успішно – "вторинні" (подив, гнів, зневага, огида). К. Лендіс [14] установив, що радість є єдиною емоцією, в оцінці якої люди виявляють високу міру узгодже-

ності. Ряд інших авторів [5, 13] вважали, що за мімікою людини можливе пізнання широкого спектру емоцій. Але узгодженість оцінок учасників експериментів у їх дослідах була невисокою. Наприклад, дослідження Дж. Фройз-Віттман показали, що середня узгодженість оцінок з усіма мімічними виразами, які пред'являлися, дорівнювала 37,5% [13].

Вищевказані суперечності даних чималою мірою пов'язані з тим, що фотографії мімічних виразів, які використовувалися в цих дослідженнях для стимуляційного матеріалу, не були стандартизовані. А це призводило до несумісності отриманих результатів. Наприклад, К. Лендіс (використавши фотографічні зображення мімічних реакцій як стимуляційний матеріал) дійшов висновку про неможливість пізнання емоцій за мімікою. Щодо вищенаведених прикладів К. Ізард [2] зауважив: в умовах експерименту, метою якого було формування певних емоційних реакцій, у випробовуваних могли виникати емоції, які не відповідали очікуванням експериментатора. Уже сама ситуація попереднього трьохгодинного перебування випробовуваних в експериментальній камері (із значним обмеженням рухової активності) могла викликати у них різні переживання, починаючи від страху й закінчуючи гнівом. Окрім того, у ряді випадків К. Лендіс використав такі складні стимули, як музичні твори, картини та ін., вплив яких не міг бути однозначним. Чи варто взагалі з упевненістю стверджувати, що в різних учасників експерименту той самий стимул повинен викликати ту ж саму емоцію.

Найбільш переконливі результати про можливість розпізнавання емоцій за мімікою людини були отримані П. Екманом і співавторами [9-12] та К. Ізардом [2], з іменами яких пов'язаний четвертий етап розробки проблеми сприйняття експресії людини. Зусилля цих дослідників були спрямовані на виявлення мімічних паттернів, характерних для так званих основних емоцій. На думку П. Екмана, таких емоцій шість: радість, горе, огида, презирство, подив, страх і гнів; на думку К. Ізарда – дев'ять: інтерес, задоволення-радість, подив, горе, огида, гнів, сором, страх і презирство. Описуючи мімічні паттерни в термінах скорочення або розтягнення певних груп лицевих м'язів, П. Екман і К. Ізард незалежно один від одного сконструювали фотоеталони мімічних виразів ряду емоцій. Кроскультурні дослідження показали, що дані еталони впізнаються з високою мірою точності незалежно від расових, національних, статевих і культурних відмінностей.

Нами виділені три основні плани в дослідженні сприйняття експресії:

- 1) виявлення системи властивостей обличчя, на які людина орієнтується при сприйнятті емоційного стану;
- 2) аналіз умов, що впливають на сприйняття емоційно-виразних мімічних виявів;
- 3) дослідження динаміки відображення цих виявів у реальному процесі спілкування.

Перспективи розвитку цих досліджень пов'язуються передусім зі створенням надійних експериментальних методик, які забезпечували б максимально високу точність та узгодженість учасників експерименту в розпізнаванні мімічних виразів. Згідно з нашою точкою зору, подібні методики повинні ґрунтуватись не

тільки на стандартизованому стимульному матеріалі, що будується на базі заданих мімічних ознак, але й на фіксованих, однозначних даних оцінки експресії. З метою перевірки цього припущення ми провели дослідження, основним змістом якого було зіставлення особливостей таї ефективності розпізнавання мімічних виразів зі суворо заданими ознаками при різних способах оцінки: 1) методом вільного вибору визначень і 2) за допомогою стандартизованих графічних схем-еталонів. Відповідно до цього експериментальна частина дослідження складалася з двох основних серій дослідів.

У першій серії дослідів ми ставили завдання учасники експерименту розпізнавати мімічні вирази при вільному виборі визначень. Студентам послідовно демонструвалися фотоеталони мімічних виразів ряду емоцій, отримані П. Екманом та У. Фрізенем [10] (використовувалися фотографії чоловічого й жіночого обличчя). Треба було визначити емоційний стан людей, зображених на фотографії. Оцінка експресії здійснювалася методом вільного вибору визначень.

Правильними вважалися відповіді тільки останньої оцінки. При цьому допускалися деякі варіації в підбиранні слів, наприклад при впізнаванні вираження гніву однаково правильними вважалися такі визначення, як “гнів”, “злість”, “обурення”, “незадоволення”, “розсердився”, “сердитий” та інші; при оцінці виразу огиди – “огиди”, “гидливість”, “почуття огиди”, “мерзенність” та інші. Висловлювання фіксувалося з допомогою магнітофона. В експерименті взяли участь 26 випробовуваних (18 чоловіків і 8 жінок). Результати дослідження наводимо в табл. 1.

Як засвідчують отримані дані, усі мімічні вирази, що пропонувались за результатами успішності їх розпізнавання, можна розділити на дві групи: 1) ті, які мають високий рівень ідентифікації (до них відносяться вияв шести основних емоцій), 2) ті, рівень ідентифікації яких низький (у цю групу входять вирази комбінованих мімічних виявів різних емоцій). Мімічні вирази першої групи правильно пізнавали від 49 до 95% випробовуваних, а вираження другої групи – від 11 до 26%. З порівняння результатів, отриманих при оцінці виразів чоловічого й жіночого обличчя (див. табл. 1), випливає, що за мімікою емоції точніше розпізнаються жінками.

З метою визначення можливості вербалізації ознак мімічних виразів ми провели спеціальну серію експериментів, в якій випробовувани мали завдання не тільки визначити емоційний стан людини, зображеної на світлині, а також якнайдетальніше описати її мімічні вияви. Пропонувались наступні фотоеталони: презирство (виражене на обличчі чоловіка підняттям лівого кута рота), страх (чоловіче обличчя), радість (жіноче обличчя), сумнів (виражене за допомогою поєднання елементів подиву й огиди чоловіче обличчя) і змішаний вираз – брови, характерні для емоції гніву, у поєднанні зі спокійним виразом інших частин обличчя (фотографії чоловічого й жіночого обличчя).

Таблиця 1

Результати правильної ідентифікації мімічних виразів (%)

Емоційний стан, що відображається	По фотографії	
	чоловіки	жінки
Страх	59	84
Огида	49	80
Радість	69	79
Горе	57	49
Гнів	–	73
Подив	–	95
Презирство (виражене підняттям лівого кута рота)	11	–
Сумнів (комбінація огида й здивування)	11	14
Страх – гнів	14	–
Горе – радість	26	17
Горе огида		

Зауважимо, що деякі фотоеталони ми не використовували, тому в таблиці вони позначені прочерком.

Адекватні відповіді учасників експерименту вважалися критерієм, що відповідав запропонованому ними опису еталонного комплексу ознак, необхідних і достатніх для характеристики даного мімічного виразу [10].

Наприклад, еталонний опис виразу страху виглядав таким чином: “брови підняті і зсунуті; зморшки з'являються в центрі чола, а не йдуть по всьому чолю; верхні повіки підведені так, що видно склеру, а нижні – напружені й підведені; рот розкритий, губи напружені й розтягнуті”.

Учасниками експерименту були 24 студенти. Дослідження показало, що при описі мімічних виразів страху, радості й сумніву випробовувані вказують лише на частину ознак. Так, характеризуючи міміку страху, ознаку “брови підняті й зведені” відзначили лише 6 випробовуваних, а ознака “зморшки в центрі чола” у відповідях 19 учасників експерименту була ближчою до згадки про зморшки на чолю. Опису змін в ділянці очей не було в жодного випробовуваного; зміни в нижній частині обличчя більш або менш адекватно охарактеризували тільки 15 учасників експерименту (з них 12 – як “оскал рота”). Достатній перелік ознак вираження страху, радості й сумніву [12] не дав жодний випробовуваний.

Викликають інтерес результати, які отримані при аналізі описів тих емоційних виразів, які включали тільки одну мімічну зміну щодо спокійного виразу обличчя. Як вказують дані дослідження, у цих випадках більшість учасників експерименту вказали на мімічні зміни в тих ділянках обличчя, де їх насправді не було. Так, на світлині, де єдиним мімічним виявом було підняття лівого кута рота, 5 випробовуваних відзначили зміни в ділянці “чоло-брови” і 16 – в ділянці очей. На пред'явлене фотографічне зображення жіночого обличчя, на якому була представлена лише одна мімічна зміна-ознака “брови опущені й зведені, між бровами видно вертикальні складки”, 20 випробовуваних описали неіснуючі зміни в ділянці

очей, а 14 чоловік відзначили зміни в нижній частині обличчя. На пред'явленій аналогічній вираз обличчя чоловіка зміни в ділянці очей були відзначені 20 учасників експерименту, а в нижній частині обличчя – 17.

Отримані нами дані підтверджують, що часткові мімічні вияви сприймаються не ізольовано, а в системі, де кожний окремий вияв пов'язаний з усіма іншими.

Зробимо висновок: результати проведеного дослідження показують досить високу ефективність пізнання фотоеталонів мімічних виразів основних емоцій і, отже, підтверджують валідність ознак експресії, виділених П. Екманом і У. Фрізенном. Відзначимо, що ці результати отримані за допомогою методу вільного визначення емоцій, який, як відомо, веде до зниження узгодженості в оцінках учасників експерименту [2].

Наступне завдання полягало в розпізнаванні мімічних виразів за допомогою схем-еталонів.

Дослідження цієї серії ставило завдання випробовуваним ідентифікувати запропоновані тест-об'єкти із стандартним схематичним зображенням мімічних виявів відповідної емоції. Розробляючи відповідні стандарти, ми використали описи мімічних виразів, дані П. Екманом і У. Фрізенном [10]. Ці стандартні схематичні зображення мімічних виявів виготовлені на чотирьох картках.

Зміст першої картки представлений схемою мімічних виразів, змін, що стосувались тільки ділянки брів і чола; інші частини схем були відповідними до спокійного виразу обличчя. Друга схема представляла відображення відповідних змін тільки в ділянці очей, на третій – тільки в нижній частині обличчя, на четвертій картці були пред'явлені повні графічні схеми мімічних виразів, що досліджуються.

Вибрані нами графічні схеми виконані професійним художником і гранично узагальнені. Як допоміжні тестові об'єкти використовувалися фотографії мімічних виявів шести основних емоцій, фотографічного зображення спокійного обличчя й комбіновані знімки, що склалися з виразних виявів двох емоцій (усього 11 фотографій того самого чоловічого обличчя). До експерименту було залучено 30 випробовуваних чоловічої статі (студенти ЛНУ імені Івана Франка).

Цей експеримент відбувався таким чином. Учаснику експерименту пропонувалося вибрати з кожної картки схематичний вираз обличчя, схожий з тим, що пропонується на фотографії, і записати його номер. Якщо випробовуваний вважав, що даній фотографії відповідає декілька схематичних виразів, то міг вказати тут декілька варіантів схем. Якщо ж учасник експерименту не знаходив схожості, він повинен був вписати у відповідну графу на бланку відповідей нуль. Кожна фотографія знаходилася перед випробовуванням протягом усього часу вибору схем.

Після завершення експерименту проводилася бесіда, у якій з'ясовувалося, чи зауважив випробовуваний принцип побудови карток і яким чином шукав потрібну схему – постійно зіставляючи фотографію зі схемами; або ж спираючись на образ, який склався в пам'яті як загальне враження від фотографії і від схеми; або основою відповідей служив детальний аналіз окремих ознак мімічного виразу.

За способом роботи з картинками нами виділено дві групи випробовуваних: групу “синтетиків”, у яку увійшли ті, хто сприймав мімічні вирази як ціле (24 особи), і групу “аналітиків”, що будували свої оцінки на виділенні окремих частин обличчя (5 осіб).

Загальна кількість виборів, зроблених за кожною карткою, була різною. Найбільше число виборів отримала картка інтегрального типу. Тут відсоток “нульових” оцінок був незначним і тільки в одному випадку (при ідентифікації вираження горя) досяг 18. Ідентифікація мімічних виразів за допомогою карток, на яких були представлені зміни тільки в ділянці брів і чола, викликала найбільші ускладнення: при ідентифікації п’яти з одинадцяти досліджених виразів кількість «нульових» відповідей перевищувала 59 %. Схематичні вирази двох інших карток активно використовували переважна більшість учасників експерименту.

Отримані результати ідентифікації мімічних виразів за допомогою картки інтегрального типу представлені в табл. 2. Як показують дані цієї таблиці, пізнання основних емоцій (у порівнянні з результатами пізнання змішаних станів) виявилися загалом більш високими (правильно впізнали вирази основних емоцій в середньому 56% випробовуваних, а складових – 37%).

Таблиця 2

Результати даних правильного вибору схеми (%)

Емоційний стан, що відображається	%
Подив	73
Страх	9
Огида	73
Гнів	44
Горе	51
Радість	63
Спокійний стан	83
Гнів – спокійний стан	54
Гнів – страх	21
Сумнів	
Подив – огида	21
Горе – радість	51

Зазначимо ще одне: помилки в ідентифікації мали свої закономірності. Ідентифікуючи вираження страху, 64% випробовуваних вибрали схему, що відповідала подиву. Це узгоджується з даними К. Ізарда [2], П. Екмана і У. Фрізена [10], які вказують на складність диференціювання мімічних виявів страху й здивування, а також – на систематичний характер помилок у їх впізнаннях. Комбінація елементів гніву й страху в переважній більшості учасників експерименту ідентифікувалася як гнів (51%), а комбінація елементів подиву й огиди – як огида (60%).

Рівень співставлення оцінок, зроблених за карткою інтегрального типу, виявився, як видно з наведених даних, досить високий – від 44 до 83% випробовуваних зробили однакові вибори. Точність пізнання виявилася такою, як нами передбачалася, що пояснюється особливостями процедури експерименту: можливістю “нульових” відповідей. Як показують дані, деякі учасники експерименту стримувалися від певного вибору навіть у тих випадках, коли вони вбачали схожість пред’явленого виразу з якою-небудь схемою (вони вважали його недостатнім). Ураховуючи вищесказане, ми провели додатковий аналіз відповідей, виключили з них “нульові”, які в цьому випадку розглядалися нами як відповіді якісно особливості категорії. Результати аналізу подані в табл. 3.

Зазначимо, що при ідентифікації вираження страху 70 % зроблених виборів відповідали схемі, що відображала подив. Змішаний стан гніву й страху ідентифікувався з гнівом (54 % виборів), а стан сумніву (поєднання подиву й огида) – з огидою (62 %).

Таблиця 3

Кількісні результати правильних виборів (%)

Емоційний стан, що відображається	%
Подив	81
Страх	10
Огида	71
Гнів	49
Горе	61
Радість	70
Спокійний стан	92
Гнів – спокійний стан	60
Гнів – страх	3
Сумнів (подив–огида)	22
Горе – радість	56

Використані нами картки, що містили неповні схеми мімічних виразів, виявили тенденції щодо вибору схем-еталонів, що були так само невиразні. Наприклад, коли вибір по картці, що містила схеми, у яких варіювалися мімічні вияви ділянки брів і чола, усе-таки робився, він переважно співпадав з теоретично очікуваним. При ідентифікації за допомогою цієї картки виразів подиву, гніву, горя і двох комбінованих фотографіях комбінації брів, характерних для гніву, зі спокійним виразом обличчя і комбінації мімічних виявів смутку (горя) і радості кількість теоретично передбачених виборів відповідно становила відповідно 88%, 99%, 65%, 49% і 56%. При ідентифікації спокійного виразу обличчя було зроблено 42% правильних виборів і 42% виборів схем, що відображали зміни в ділянці брів і чола, характерні для огида. Ця помилка пояснюється незначними змінами, що відбуваються в цій ділянці обличчя при переживанні огида.

Використання картки, що відображає зміну в ділянці очей, успішно ідентифікувалася тільки виразом страху й подиву (54% і 83% зроблених виборів були правильними). При ідентифікації мімічних виразів цих двох емоцій за допомогою даної картки також змішувалися страх і подив:

29% виборів, зроблених при ідентифікації мімічного виразу страху, стосувались схеми, що представляла зміни в ділянці очей, які характерні для подиву. У всіх інших випадках ідентифікації виразів за допомогою схем, зображених на цій картці, виразно виражених тенденцій у відповідях не виявлено.

Використані картки зі схемами, що відображали зміни тільки в нижній частині обличчя, показали: більше половини правильних виборів було отримано при ідентифікації мімічних виразів огиди, радості, спокійного виразу обличчя й виразу, скомбінованого з елементів подиву й огиди, (відповідно 57%, 77%, 61% і 71% правильних виборів).

Порівнюючи результати дослідження щодо розпізнавання різних мімічних виразів, отриманих шляхом вербальної ідентифікації й ідентифікації за допомогою схем-еталонів, ми виявили як схожість, так і відмінність цих методів. Ідентифікація різних виразів обличчя за допомогою стандартизованих схем мімічних виразів виявилася більш ефективною: відповідність оцінок і точність пізнання зросла, особливо при ідентифікації комбінованих мімічних виразів (див. табл. 1 і 3). Треба зауважити, що в цьому випадку мали місце неадекватні оцінки. Так, мімічний вираз, що є комбінацією мімічних ознак подиву й огиди, часто ідентифікувався з виразом огиди; а мімічний вираз, складений з ознак гніву й страху, – з виразом гніву. Мабуть, можливість таких оцінок визначалася самим стимуляційним матеріалом, оскільки один і той самий вираз об'єктивно містив ознаки різних емоційних станів людини. Багатозначність сприйняття емоційного стану людини за його мімікою у фотографічному відображенні є швидше правилом, ніж винятком. Ми вважаємо, що в процесі безпосереднього спілкування ця багатозначність сприйняття знімається контекстом ситуації, а також особливою динамікою виразу тієї або іншої емоції.

Неспроможність більшості випробовуваних помітити варіювання мімічних виявів експресії в одній із ділянок схематично зображеного обличчя добре узгоджується з наявністю вказівок учасників експерименту на характерні ознаки експресії в об'єктивно нейтральних ділянках обличчя. Ці факти підкреслюють цілісність сприйняття мімічного виразу експресії.

Підсумовуючи результати проведених психологічних досліджень, можна виділити наступні особливості сприйняття емоційного стану людини з виразу її обличчя на фотознімку:

1. Експресивні ознаки, різні емоції сприймаються по-різному. Найбільш успішно ідентифікуються так звані "прості" емоції (страх, подив, радість, горе, огида, гнів); менш успішно "складні" (наприклад, поєднання огиди й подиву, гніву й страху). Ступінь успішності ідентифікації пов'язаний з типом обличчя (чоловічого або жіночого).

2. Експресія ознак, мімічні вияви сприймаються не ізольовано, а як система ознак або особливостей елементів і ділянок людського обличчя.

Вищевказані особливості інваріантні відносно методик дослідження. Водночас порівняльна оцінка двох описаних у даній статті методик дозволяє надати перевагу тій, яка базується на використанні схем-еталонів, оскільки вона: 1) містить фіксовані (задані) критерії оцінки емоційного виразу обличчя; 2) дає найбільш високу узгодженість і точність сприйняття мімічних виразів; 3) дозволяє провести більш детальні дослідження сприйняття експресії, особливо в тих випадках, коли вербалізація мімічних виявів утруднена або неможлива; 4) а ще ця методика доступна й проста і може бути використана для проведення масових досліджень.

Отже, у психологічній науці різних історичних періодів акцентується значення прочитання експресії обличчя для взаєморозуміння суб'єктів спілкування та взаємодії. На жаль це психологічна проблематика, зокрема сучасні проблеми особистості. Адже особистісне здоров'я, динаміка його змін потребують уважного дослідницького ставлення до проблем прояву емоцій у міжособистісному спілкуванні. Ця проблематика, збагачена релігійними християнськими аспектами, на нашу думку, може стати ще одним джерелом аналізу для біоетики.

1. Дарвін Ч. Выражение душевных состояний. СПб., 1910.
2. Изард К. Психология эмоций / Пер. с англ. СПб., 1999.
3. Ильин Е. Эмоции и чувства СПб., 2001.
4. Ломов Б. Психологические процессы общения. В кн.: Методологические проблемы социальной психологии. М., 1975. С. 151–164.
5. Рейковский Я. Экспериментальная психология эмоций. М., 1979.
6. Семиченко В. Психология эмоций. К., 1998.
7. Фресс П. Эмоции. В кн.: Экспериментальная психология. М., 1975. С. 111–195.
8. Andrew R. The origins of facial expression. *Sci. Amer.*, 1965. Vol. 213. P. 88–94.
9. Ekman P., Friesen W. Measuring facial movement. In: *Environmental Psychology and Nonverbal Behavior*. N. Y., 1976. Vol. 1 (1). P. 56–75.
10. Ekman P., Friesen W. Unmasking the face. Prentice-Hall, 1975.
11. Ekman P., Friesen W., Tomkins S. Facial affect scoring technique, a first validity study. *Semiotica*, 1971. Vol. 3. N 1. P. 37–58.
12. Ekman P., Sorenson E., Friesen W. Pan-cultural elements of facial display of emotion. *Science*, 1964. Vol. 164. N 3875. P. 86–88.
13. Frols-Witman J. The judgment of facial expression. In: *Recognition of Facial Expression*. Arno press, 1975. P. 113–151.
14. Landis C. The interpretation of facial expression in emotion. In: *Recognition of Facial Expression*. Arno press, 1975. P. 59–72.

**READING OF EXPRESSION OF A PERSON
AS PSYCHOLOGICAL PROBLEM**

Chrystyna Vasyl'kevych

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

Intercourse as a process of cooperation of people is considered, as understanding and account of expressive components. Special part in research of direct intercourse of people is acted by an exchange of the emotional states, which foresees possibility of study of the emotional communication, and, above all things, mimicry. Many scientists were engaged in the study of perception of emotions after mimicry in the river-bed of psychological tasks.

Key words: expression, intercourse, cooperation, expressive states, emotional states, understanding.

Стаття надійшла до редколегії 18. 04. 2003

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 316.613.5

ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ ТА ГІДНОСТІ ЯК ЦІННІСНИХ РИС ОСОБИСТОСТІ

Наталія Жигайло

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

Складність життєвих планів молодшої особистості залежить від багатьох обставин, коли духовність є важливим чинником, оскільки вона безпосередньо пов'язана зі світоглядом, прагненнями, ідеалами й зумовлює життєвий вибір і шлях людини. У праці над формуванням національної самосвідомості й гідності як ціннісних рис особистості медичного працівника закладається розвиток і розуміння складових духовності молоді.

Ураховуються характеристики компонентів національної самосвідомості й гідності, опора робиться на вагомому проблему національного виховання. Такою повинна бути провідна ідея освіти.

Ключові слова: національна самосвідомість, національна гідність, виховний ідеал, система вартостей, риси особистості, молодь, ціннісні орієнтації, духовні цінності, менталітет, самоідентифікація.

У ринкових умовах перед молоддю України постає чимало проблем. Однак юнаки й дівчата, порівняно з іншими соціальними групами суспільства, мають найбільшу соціальну, фахову й життєву перспективу, оскільки здатні швидше оволодівати новими знаннями, професіями й спеціальностями, що необхідні при переході до ринкових відносин. Молодь – не тільки суб'єкт, а й нащадок матеріальних і духовних багатств суспільства, творець нових, прогресивніших і демократичних суспільних відносин. Вона повинна бути готовою до відтворення, розвитку і матеріальних, і духовних благ, культури своєї нації, народу. Саме це і робить її основою прогресивного розвитку людства.

Складність життєвих планів молодшої особистості залежить від багатьох обставин, коли духовність є важливим чинником, оскільки вона безпосередньо пов'язана зі світоглядом, прагненнями, ідеалами й зумовлює життєвий вибір і шлях людини.

Отже, доцільно зауважити, що молоде покоління має свою власну, властиву ХХІ ст. філософію життя й відповідні ціннісні орієнтації.

Саме тому педагогічна громадськість усього світу спрямовує свої зусилля на гуманізацію, демократизацію відносин, відкритість досвіду інших, особистісну зорієнтованість виховного процесу. З цих позицій принциповими для педагогіки стають філософські, наукові, християнські концепції про людину, її суть, природу, еволюцію людства, які й орієнтують педагогів на виховання людини, спроможної

вирішити основні протиріччя людського існування як сьогодні, так і в майбутньому.

Новий підхід до людини в рамках духовної (християнської) педагогіки й психології, який знаходить усе більше розповсюдження, висуває вимоги до розробки й здійснення програми морального й культурного відродження суспільства; відновлення цінності родини й особистості в людині, морального й духовного чинників у ній; розповсюдження християнської педагогіки як основи морального й релігійного виховання.

Увесь пройдений людством шлях засвідчує, що основним стрижнем, завдяки якому формується людська особистість, може бути лише вся сукупність ідеалів, котрі визначила й оберігає впродовж віків релігія. Це констатуємо особливо тепер, незважаючи на всі тенденції секуляризму в Європі й Америці, на всі досягнення науки, яка нібито “доводила свою несумісність з релігією”, незважаючи, зрештою, на проголошувану “потребу повторної евангелізації” згаданих регіонів планети. Тим паче, що історичний досвід переконує нас: якраз релігія була і є тим стабілізуючим фактором, унаслідок якого зростає й помножується добробут суспільства. Це засвідчують висловлювання видатних діячів та мислителів.

Сократ (469–399 до н.е.), давньогрецький філософ: “Наймудріші та найсильніші народи є водночас найбільш релігійними”.

Джордж Вашингтон (1732–1799), перший президент США: “Віра, релігія і моральність – це необхідні підпори усякого добробуту і ладу. Не є приятелем вітчизни той, хто підкопує оті підвалини людського щастя. Розум і досвід показують нам, що моральність без віри не може існувати”.

Густав Фехнер (1801–1887), німецький фізіолог: “У Бозі заспокоюється душа моя. Оскільки Бог живе, то й я живу. Я не можу існувати, якщо Він не посприє мені”.

Чарльз Дарвін (1809–1882), англійський біолог, природодослідник: “Я ніколи не заперечував існування Бога. Я думаю, що теорія еволюції сумісна з вірою. Але неможливо довести, що прекрасний безмежно дивуючий космос, як і людина в цьому космосі, зовсім випадкові”.

Володимир Вернадський (1863–1945), засновник і перший президент Української Академії наук, основоположник геохімії, біогеохімії, радіогеології: “Релігійні ідеї – провідні ідеї, очевидно, на багато століть, якщо не тисячоліть – передували філософським інтуїціям та узагальненням”.

Отже, маємо святий обов’язок допомогти кожному юнакові й дівчині усвідомити, що Творець вивів на сцену світової історії сотні різних народів, аби кожен із них зіграв на ній свою певну роль, збагативши скарбницю вселюдської духовної культури чимось своїм, неповторним, на що лише він, цей народ, отримав певний талант і покликання. Сприяння розвитку того чи іншого народу – це співдіяння з Творцем у реалізації Його задуму. І, навпаки, намагання обмежити духовний і фізичний розвиток народу є важким гріхом супроти свого Творця. Що ж конкретно стосується нашого національного життя, то, перефразовуючи вчителя, скажемо: “На Страшному Суді Творець запитає кожного українця: “Чому ти в поті чола

свого не орав свою ниву, чому не засівав її і на ній не збирав урожай? Чому тягнуло тебе на ниву чужу примножувати не своє, а чуже добро?"

Актуальним завданням кожного навчального закладу є формування національної самосвідомості й гідності студентської молоді.

Національна самосвідомість – це усвідомлення особистістю себе (конкретною особистістю) як частки певної національної (етнічної) спільноти й оцінка себе як носія національних (етнічних) цінностей, що склалися в процесі тривалого історичного розвитку національної спільноти, її самореалізації як суб'єкта соціальної дійсності. Національній самосвідомості конкретної особистості, як і самосвідомості усіх представників нації, з якою дана особистість себе ідентифікує, притаманні прагнення до самовираження й самореалізації своєї національної сутності, неповторності, потреба зайняти гідне місце серед інших національних спільнот і зробити помітний внесок у розвиток людської історії.

Цілком зрозуміло, що прагнення кожної нормальної, цивілізованої національної спільноти до виявлення та реалізації своїх національно-своєрідних особливостей органічно поєднується із потребою щодо виявлення й розвитку в собі загальнолюдських характеристик.

Національна гідність – невід'ємний атрибут формування національного життя молоді та найбільш характерна ознака національної належності.

Національна гідність ґрунтується на розумінні значимості усього позитивного в національному житті народу, а в цьому позитивному – того, що створюється нацією і що вона одержує в процесі міжнаціонального спілкування. Говорячи про почуття національної гідності, слід урахувати й те, що в Україні довгий час виховувався нігілізм до історичних надбань рідної культури, історії, мови.

Прагнення до відновлення й утвердження історичної правди в галузі національних відносин постійно натикалося як на агресивні перепони великодержавного шовінізму, так і на флюгерство, фарисейство, нігілізм деяких “послідовних інтернаціоналістів”. Заскорузлість імперського мислення можновладці використовували для того, щоб посіяти недовір'я між націями, які живуть в Україні, викликати негативне ставлення до мови, історії, культури, традицій, звичаїв українського народу.

Найпарадоксальнішим було те, що відчуженість, абстрактний підхід до культури й історії народу подавалися як прояв інтернаціоналізму, а піклування про збереження мови, пам'яток культури, національного духу розглядалося як вузьколюбий патріотизм, який у недалекому минулому іменувався не інакше, як націоналізм.

Тоталітарна система не була зацікавлена у формуванні національної гідності й історичної пам'яті громадян, у подоланні національного нігілізму, у вихованні глибокої шани до української мови, культури, землі своїх предків.

А між тим, національна гідність найбільше проявляється в глибокій повазі до всього того, що створено народом, насамперед до його культури, мови, історії, традицій, звичаїв. Національна гідність передбачає шанувати все те, що було національно-вартісним у житті попередніх поколінь і становить значущий інтерес у

сучасний період, коли відкрилася реальна можливість усебічно розвиватися на рідній, національній основі.

Національна гідність у незалежній Українській державі набирає особливого значення, бо передусім вона пов'язана з любов'ю до рідної землі, батькової хати, до рідної мови, поваги до старших. Це благородне почуття передається з покоління в покоління з молоком матері, з мелодією народної пісні. Національна гідність проявляється у відчутті приналежності до свого народу, усвідомленні, що ти його плоть і кров, а також – у прагненні пізнати, зберегти й передати його духовні надбання в спадок прийдешнім поколінням.

Саме в медичному закладі, який покликаний готувати випускників фахових спеціальностей для праці з людьми, майбутній працівник повинен збудувати найперше в собі храм душі, розуму й серця, складовими якого є любов, радість, мир, терпеливість, доброта, милосердя, віра, стриманість, лагідність, мудрість. Розглянемо окремо ці риси.

Джерелом цих духовних цінностей є вміння почерпнути з книги Буття – Святого Письма стрижень духовності для кожного з нас – Любов. Адже із самого задуму Творця в основі взаємин Бога з людиною та між людьми міститься Любов. Ісус Христос показав нам приклад Любові: “Любіть один одного. Як я Вас полюбив, так любіть один одного Ви” [Йоан 15:12].

Не менш важливою основою особистості є почуття радості. Вона є властивістю серця. Чи ж означає це, що небалакучі люди або люди, які не виражають своїх емоцій, завжди не мають радості? Ні. Відчуття радості – це внутрішня незмінність, чутливість серця нової християнської особистості.

Народне прислів'я гласить: “Нехай той іде на війну, хто не знає, що таке війна!” Щоб знищити війну, спочатку слід змінити склад розуму людини. Двадцять століття не можна назвати століттям миру. Мир має бути результатом відсутності ненависті, пожадливості й зростати в серці й житті кожного.

Терпеливість – це те, що робить віра. Чому ми повинні бути терпеливими? Тому, що терпеливість допомагає нам не нарікати, коли хтось чи щось нас дратує. Ми живемо у світі, де терпеливість є рідкісною рисою. Першопричина нетерпеливості сьогодні – це те, що наше покоління живе в тяжкі часи, де панують зло, егоїстична система. Якщо ми будемо терпеливі, тоді будемо уважнішими, а не дратівливими й критичними. Неконтрольований, дикий гнів може спричинити тяжкі технічні й фізичні хвороби, смерть. Терпеливість сприяє любові й миру.

Доброта – це дар любові до інших людей. Іноді доброта сильніша від правди. Усі ми любимо мати справу з розумною людиною, яка зважає на наші обставини, допомагає нам і не вимагає від нас того, що не в наших силах. Останнім часом ми все більше переконуємося, що люди навколо нас стали злими, а коли немає поваги один до одного, не може бути й духовного життя.

Милосердя передбачає особисті вчинки доброзичливості не лише на користь бідних чи нужденних і всіх близьких. Сьогодні мільйони людей почувують себе безпомічними, нужденними, нікому не потрібними. Однак, Христос кожному з нас каже: “Все буде добре для тебе, якщо все буде ради мене!”

Отож, найдієвіша молитва, яка блискавично йде до Бога, – це допомога тим, хто потребує її. Моліться. Виробляйте молитовне правило. Не порушуйте ритму молитви. Просіть і вірте. “Бог, – каже Христос, – чує молитву віри, і коли ви просите з вірою – одержите!”

Віра – це тверда переконаність у можливості здійснення очікуваного без очевидного доказу. Віра ґрунтується на фактах, дійсності, правді. Людина, котра має віру, має гарантії, що всі Божі обіцянки справді виконуються. Чимало людей думають, що вірять у Бога, однак віра, що існує лише на словах, є такою ж безжиттєвою, як і мертво тіло. Віра повинна спонукати нас до дій. Вона не тільки робить нас сердечними й милосердними, але й породжує інші добрі діла. Як тіло без духу мертво, так і молитва – без віри.

Стриманість – це здатність оволодіти собою, своїми емоціями, бажаннями, пристрастями. Мусимо приборкувати емоції заради вищих ідеалів і почуттів. Стриманість мусить бути і в споживі. Святі духовні отці радять: не наїдайся до ситості шлунка; коли їсте – завжди залишайте місце для Духа Святого. А ще народне прислів'я наголошує: не май таких друзів, для яких дружба ґрунтується на ситих столах.

Лагідність відвертає гнів. Ми завжди повинні пам'ятати, що себелюбством, гордістю шкодимо самі собі. Лагідність – це плід духу, який сприяє щастю. Щасливі ті сім'ї, де панують любов і лагідність. Лагідність є рисою мудрості. Майбутнім медичним працівникам обов'язково належить бути лагідними, поміркованими, сповненими чуйного ставлення до людей.

Мудрість – це вміння успішно використовувати знання, досвід, щоб розв'язати необхідні проблеми, відвернути небезпеку. Розум і серце є двома найважливішими дарами, які має людина. Пам'ятаймо, що спочатку було Слово. І Слово то є Бог. Тому жодна зброя немає такої сили, як слово. Слово дарує нам друзів, у душі поселяє мир і любов. Слово провокує війни, породжує ворогів, ненависть, злобу. І тому кожне слово, що вилітає з наших уст, слід зважувати на терезах власної совісті і власної мудрості, аби потім боляче не було!

Національна самосвідомість особистості – феномен, який слід розглядати не лише з погляду інформативного компонента (знання мови, історії й культури свого народу), а й з урахуванням її ціннісних складових, що в структурі самосвідомості визначають внутрішні детермінанти вчинків, є орієнтирами в цілеспрямованих осмислених діях людини.

Основою формування національних цінностей особистості є морально-світоглядні цінності українського етносу.

В структурі їх змісту можливі такі компоненти: 1) гармонія (гармонія життя, внутрішнього світу, міжособистісних стосунків, відносин з природою); 2) добро (добро як істина, вище благо, глибока віра в перемогу добра над злом, добротворчість, милосердя, гуманізм); 3) свобода (внутрішня свобода, волелюбність, визнання неповторності людської індивідуальності, нетерпимість до рабства, свобода волевиявлення); 4) справедливість (щирість, правдивість, прагнення до істини, соціальної справедливості, віра у Вищу справедливість); 5) сім'я як першооснова

розвитку й формування особистості, духовного, культурного, економічного розвитку суспільства; б) народ (повага до трудового народу, вміння осмислювати історію, культуру, традиції та моральні цінності свого народу, віра в його духовні сили, прагнення до того, щоб український народ посів гідне місце в цивілізованому світі); 7) Україна (патріотичні почуття, прагнення до зміцнення державності, економіки, культури, готовність віддати всі зусилля для блага Вітчизни).

Підготовка молодих спеціалістів, які відповідають сучасним вимогам національної ідеї, немислима без набування творчих навичок і вмінь.

Значне місце у формуванні людської гідності й національної самосвідомості майбутніх працівників медицини належить лекційним, семінарським, лабораторним і практичним заняттям з психології. Саме під час них студенти повинні пройти важливі стадії наукової роботи: засвоїти основні методи вивчення явищ, спостерігати ці явища та виявляти їх властивості, зв'язки з іншими явищами, оволодіти методикою вивчення явищ шляхом експерименту; ознайомитися з правилами ведення наукових досліджень (побудова наукової гіпотези, перевірки її комплексом методів і відповідних методик, доказами на основі статистичної обробки, пояснення отриманих даних і висновків) про теоретичні і практичні аспекти проблеми.

Після ознайомлення з правилами дослідження кожен студент одержує практичні завдання, наприклад, складання дерева роду й родоводу. Кожен повинен знати своє походження, батьків, дідів і пращурів. Переважно – до сьомого коліна. Перше коліно – я; друге – батько й мати; у третьому коліні маємо два дідусі та дві бабусі; у четвертому – чотири прадіди і чотири прабабусі; у п'ятому – вісім прапрадідів і прапрабабусь; у шостому – 16 прапрапрадідів і 16 прапрапрабабусь; у сьомому коліні ми налічуємо 32 пращури і 32 пращурки. Оце і є дерево роду. У його верхів'ї розгалужується 32 гілки материнських і 32 – батьківських. Побіжно зауважимо, що рівно стільки зубів має доросла людина. Отже, кожний корінчик треба знати досконало.

Студенти отримують низку інших дослідницьких завдань. Наприклад, після вивчення теми “Роль і значення рідної мови в сімейному вихованні” вони мають завдання: навести приклади з науково-педагогічної літератури про думки й висновки вчених, значення української мови й мовлення в житті та діяльності людини; зібрати народні приказки, казки, легенди, міфи. При вивченні теми “Національне виховання в сім'ї” студенти під час практичного заняття обирають постать українського національного героя як приклад-ідеал для наслідування поведінки – зразка сімейного виховання. Вивчивши тему “Значення релігійного виховання в сім'ї”, студенти мають підтвердити значущість та зміст християнської моралі й етичних норм виховання в сім'ї власними словами, міркуваннями вчених і митців, крилатими висловами уславлених людей.

Під керівництвом викладача студенти готуються до наукових досліджень: будують гіпотези, вивчають методи й методики її перевірки, розробляють схеми збирання матеріалу, підбирають способи статичної обробки одержаних якісної та кількісної характеристики їх результатів.

На підсумковому занятті студенти виступають з творчими працями, роблять наукові висновки в курсових і дипломних проектах, які підтверджують теоретичні положення, практичну значущість одержаних результатів і творчих самостійних доробків у цілому.

Науково-пізнавальна позиція й наслідування Христа підносить молоду людину на величні висоти: "Хто здобуває мудрість, той любить свою душу, хто розум пильнує, той знайде добро" (Приповідки 19:8).

Праця над собою створила велетнів, про яких ідеться у Старому Завіті – Йосипа, Мойсея, Давида, у Стародавньому Світі – Платона, Аристотеля, у християнському світі – Івана Златоустого, Івана Дамаскина, Тому Аквінського, в історії церкви святих – Антонія Печерського, Йосафата Кунцевича, Андрея Шептицького, Йосипа Сліпого. Ці постаті – приклад мужності, чесності, сили волі, самозречення.

Щоденне життя молодої людини подає сотні малих нагод до самозречення, до сили у володінні собою: хтось тебе висміяв, а ти його не передражнюєш; хтось тебе зневажив, а ти не віддаєш тим самим; не маєш бажання до науки, проте вчишся; не любиш виконувати дорученої справи, але все-таки прагнеш бути сумлінним у виконанні обов'язку; маєш різні розваги, а ти ставиш обов'язок на першому місці. Лише такими зусиллями можна зміцнити свою волю і виявити силу духу.

На дорозі самозречення слід пам'ятати: терпеливість зродить пальму перемоги. У прямуванні до людської гідності є низка головних засад, які повинна опанувати українська молодь, тим більше молодь, котра готова стати на захист людини, на захист її здоров'я, – майбутній працівник медицини [4]. Далі подаємо перелік цих національно-християнських засад:

Щодо Бога: 1) в усьому бути вірним/вірною Богові і Його законам; 2) обороняти Христову віру й бути її апостолом/апостолкою.

Щодо Батьківщини й рідного народу: 1) намагатися якнайкраще пізнати все минуле й сьогочасне Батьківщини і предків; 2) шанувати й зберігати в особистому й товариському житті все рідне, у сфері віровизнання – свій обряд, як і в освітньо-національній – звичаї і пам'ятки; 3) любити рідну мову, говорити нею завжди в родинному домі й де тільки можливо у своєму товаристві; 4) на вибраному або визначеному становищі працювати для добра й слави рідного народу.

Щодо ближніх: 1) допомагати ближнім і боронити тих, які не можуть або не вміють оборонятися; 2) бути чемним/чемною, привітним/привітною, увічливим/увічливою; 3) поводитись так, як вимагаєш цього від ближніх; 4) шанувати чужу власність; 5) зберігати спокій у гніві; 6) бути справедливим/справедливою і безстороннім/безсторонньою; 7) нікого не судити, не обмовляти й не висміювати; 8) завжди й усюди говорити правду; 9) бути певним/певною в бесіді й починаннях; 10) бути слухняним членом/членкинею зорганізованого товариства і своєї спільноти; 11) не бути під впливом зла й протиставлятися моральному зіпсуттю оточення.

Щодо себе самого/самої: 1) бути стриманим/стриманою і ощадним/ощадною; 2) дбати про здоров'я; 3) бути завжди веселим/веселою і керува-

тись добрими думками; 4) зберігати рівновагу духу й не впадати у зневіру; 5) володіти собою, думками, словами й ділами; 6) різьбити характер і переборювати свої пристрасті, нахили й хиби; 7) бути завжди вірним/вірною моральним засадам; 8) краще вмерти чесною людиною, аніж жити підлою.

Щодо праці: 1) пам'ятати, що праця – це одне з найважливіших завдань людини; 2) сумлінно, старанно й точно виконувати обов'язки; 3) бути витривалим/витривалою в праці; 4) використовувати час, не гайнувати його на пустощах і не забирати його в інших; 5) бути точним/точною в кожному ділі.

Щаслива та молодь, яка у віці розквіту знайде світлого провідника й зможе розкрити в собі глибини душі. Хай добрим напуттям у цьому будуть наступні слова: “Душу свою спрямував я до мудрості, і в чистоті знайшов її: з нею придбав я знання від початку, – тим то й полишений я не буду” (Сирах 51:20).

Тож вимагаючи, щоб навколо нас запанував закон, однаковий для всіх, маємо думати про те, що й ми будемо Собор – нашу Державу, у якій збудеться одвічне прагнення українців: найповніше реалізувати задум Творця про кожного з нас. “Не щоб хизуватися перед іншими народами, мовляв, ми кращі за них. Але щоб поставити велетенську крапку над „нашим вічним скиглінням” [5].

Маємо домогтися, щоб молодь запам'ятала сказане римським філософом Сенекою майже 2000 років тому: “Найбільше лихо у світі – брак сорому”. Найбільшим соромом для нас є те, що, отримавши від Творця найкращі у світі землі, ми все ж залишаємось на них жебраками і навколишній світ показує на нас пальцями: “Ось як не треба жити...”

Звичайно, кожного з нас хвилює питання: чому у світі так часто переважає зло? Роздуми над ним подекуди приводять до сумнівів щодо існування Бога – Творця такого недосконалого світу. Маємо довести до усвідомлення кожного студента, що відповіді на це “питання Іова” не існує, не дав її і Христос (точніше, дав Своїм особистим прикладом, підкорившись стражданням). І, за словами о. Івана Ортинського [8], кожен з нас має право, а то й обов'язок уникати та віддаляти від себе страждання й продовжувати своє життя найбільше. Але якщо Божою волею є те, чого нам не уникнути, то ми повинні приймати його з довірою до свого Творця. Бо “хрест не є остаточним словом, бо хресна дорога не закінчується в гробі, а постає світлом воскресіння”.

Маємо з розумінням сприйняти слова відомого проповідника З. Греєма: “Страждання – доля усіх людей. Людина не шукає в житті страждання, воно приходить само... Коли минають вітри страждань, ми вже інші, ніж до страждань. Людина може пізнати, що таке страждання лише тоді, коли сама пройде через нього. Часто, лише оглядаючись назад, ми починаємо розуміти сенс і цінність страждання.

Чи зауважували ви таку закономірність, що ті, хто виявив великий вплив на суспільство, страждали більше за інших. Страждання розкриває приховані глибини характеру і звільняє невідомі сили. Люди, які проходять життям, не торкнувшись печалі й болю, бувають поверхові у своїх поглядах. Страждання наче роз-

пушують ґрунт нашої душі, розкривають у ній глибини, які дають більше сили для досягнення мети. Лише глибоко скопана земля може принести багатий урожай..."

Такою, очевидно, має бути наша провідна ідея освіти: виховання людини, що почуває себе дитиною Божою, особистістю, котра сповнена поваги до інших народів з їх мовами, віруваннями і звичаями, але яка розуміє покликання зростати духовно й допомагати в цьому іншим, не шкодуючи для них праці й щедрості своєї душі, яка, врешті-решт, сміливо долає життєві труднощі й терпляче сприймає випробування долі, знаючи, що з нею завжди і скрізь її Творець – джерело її сили, її опора і надія.

-
1. *Боришевський М.* Національна самосвідомість у громадянському становленні особистості. К., 2000.
 2. *Василькевич Х.* Проблеми релігії у відродженні духовності молоді // *Державність.* 1994.
 3. *Вишневський О.* Сучасне українське виховання. Л., 1996.
 4. *Дидра М.* Бог, Церква і молодь: проповіді. Л., 1998.
 5. *Донцов Д.* Дух нашої давнини. Дрогобич, 1991.
 6. *Климишин І.* Наука і релігія: протистояння чи взаємодоповнення? Івано-Франківськ, 1991.
 7. *Максименко С.* Основи генетичної психології. К., 1988. С. 220.
 8. *Ортинський І.* Стрижень українського буття. Рим, Мюнхен, Фрайнбург, 1991.
 9. *Пірен М.* Основи етнопсихології: Підручник. Вид. 2-е, доп. К., 1998.
 10. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. 1990.
 11. *Франко І.* Одвертий лист до галицької української молоді // *Зібр. творів у 50 т.* Т. 45.
 12. Християнська етика і мораль – основа суспільства. М., 1994.
 13. *Янів В.* Нариси до історії української етнопсихології. Мюнхен, 1993.

DEVELOPMENT OF NATIONAL SELF-CONSCIOUSNESS THAT OF ADVANTAGE AS VALUES OF QUALITIES OF THE PERSON

Nataliya Zhyhailo

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The complexity of vital plans of a young person depends on many circumstances, where spirituality is an important criterion, as it is directly connected with the ideals, and predetermines a vital way of a man.

Taking into account the characteristics of the components of national self-consciousness and advantages, special attention is paid to the important problem of national education.

Key words: national self-consciousness, national advantage, ideal of education, system of values, feature of a person, values of orientation, spiritual values, mentality, self-identification.

Стаття надійшла до редколегії 21. 01. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 152.3+152

РОЗВИТОК ДИТЯЧОЇ ОБДАРОВАНОСТІ НА МАТЕРІАЛІ АНАЛІЗУ НАВЧАЛЬНИХ СИСТЕМ ЛЬВІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ

Галина Католик

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

Головна мета в педагогіці сьогодні – виховання творчої, талановитої індивідуальності, яка є здатною до саморозвитку, компетентності. Для вирішення цього питання важливо розумітись на ознаках обдарованості і відповідним чином стимулювати їх, створювати відповідні навчальні системи. У статті пропонується ряд наукових рекомендацій для розвитку обдарованості. Стаття містить також аналіз навчальних систем (у Львівській області), які орієнтовані на підтримку розвитку обдарованості дитини.

Ключові слова: здібність, обдарованість, навчальні системи для розвитку обдарованості.

Велике значення для прогресу й розвитку цивілізації мають обдаровані люди. У будь-який час розвитку суспільство повинно бути зацікавлене в них, адже надії на покращання умов життя пов'язані саме з творчо мислячими молодими людьми. А між тим у дитинстві їм часто не давали, а іноді й тепер не дають розкритися, і навіть гірше: дитину, що мислить не так, як усі, хоч би що там було, намагаються втиснути в певні рамки.

Головною метою в педагогіці сьогодні є виховання особистості, здатної жити в цивілізованому демократичному суспільстві, спроможної до саморозвитку, конкурентноздатності.

Вивчаючи досвід людської історії, помічаємо: ще в давні часи пріоритет надавався мислячим людям, а не накопичувачам і відтворювачам знань. “Багато-знання розуму не навчає” – відзначав ще на світанку філософії Геракліт Темний з давньогрецького міста Ефеса. “Будь-який, навіть тупий та обмежений розум, – продовжує Кант, – може за допомогою навчання досягнути навіть ученості”. Але таким багатознаючим і навіть розумним людям часто не вистарчає здібностей судження, нерідко стрічаємо і дуже вчених мужів, які, застосовуючи свою науку, на кожному кроці виявляють брак аналітичного й синтезуючого мислення.

“Розум” (мудрість) – це не знання само по собі, не сукупність відомостей, що закладені освітою в пам'ять, не інформація та не сукупність правил сполучення слів зі словами, термінів з термінами. Це насамперед уміння правильно розпоряджатись знаннями, уміння співвідносити ці знання з фактами й подіями реального життя, об'єктивної реальності. “Головне – самостійно ці знання здобувати, наповнювати”, – підкреслює відомий філософ Ільєнков (1977 р.).

На Європейській конференції з проблем вивчення обдарованих дітей (10–13.11.1988 р., Цюрих, Швейцарія) були визначені два основні методологічні підходи до оцінки дослідницьких даних саме про таких дітей.

Перший підхід. Порівнюються ті властивості особистості, які проявляються як певний психологічний профіль (К. Хеллер) її потенційних творчих можливостей. Так, у Дж. Рензулі індивідуальний профіль проявляється як своєрідність таких характеристик особистості: відданість, наполегливість, нестандартність розв'язків та високий інтелектуальний потенціал здібностей.

Другий підхід. Він спрямований на вивчення якісних характеристик творчого процесу в учнів обдарованих, менш обдарованих та середніх (зокрема зіставляються пам'ять, ієрархія когнітивних операцій тощо).

На стику обох підходів проводяться нові дослідження, у яких зіставляються творчі можливості, пов'язані як з властивостями особистості, так і з індивідуальними особливостями пам'яті, мислення, навичок і вмій.

Для розуміння терміну “обдарованість” важливо звернутись до юнгеніанського розуміння цього феномена. Проблема обдарованої дитини вкрай важка. Мало розпізнати в дитині хорошого учня. У багатьох випадках ми маємо зворотне – такий учень може мати негативну шкільну характеристику, у якій виділяються, скажімо, незібраність, безпутність, халатність, неухважність, бешкетливість, свавільність та ін. Юнг зазначає, що іноді зовнішнім спостереженням буває важко відрізнити обдаровану дитину від “розумово відсталої”. Обдаровані діти далеко не завжди рано визрівають, інколи мають сповільнений хід розвитку, тому обдарованість тривалий час залишається латентною. І навпаки, часто педагоги вирізняють обдарованості в тих дітей, які потім виявляються в кращому випадку посередніми людьми.

Зафіксувати обдарованість може тільки тривале спостереження як у школі, так і вдома. В обдарованих дітей неухважність, розхлябаність і “сонливість” виступають як психологічні захисні механізми проти зовнішніх впливів, мета яких – спокійно й без перешкод віддатись внутрішнім процесам фантазії.

Треба зазначити й показники обдарованості:

1. *Інтелектуальна сфера*: а) якість фантазії (розрізняємо мудру й “пусту” фантазію), направляючі моменти якої – оригінальність, послідовність, інтенсивність, витонченість фантазії, можливість (потенціал) реалізувати її в житті; б) ступінь і якість інтересу в цілому; в) “душевна” схильність обертатись у широкому діапазоні протиріч та протилежностей.

2. *Моральна сфера* (спектр відчуттів): а) феномен хибної обдарованості в дівчаток полягає в максимальній адаптації до шкільної системи і до вчителів зокрема. У результаті такої адаптації дитини в учителів виникає думка про особливу її обдарованість. Але як тільки припиняється вплив особистості вчителя, припиняється “обдарованість”; б) гармонійний розвиток обдарованої дитини висуває певні вимоги до психологічної, інтелектуальної, моральної та артистичної сприйнятливості педагога.

Творчий потенціал обдарованої дитини, на жаль, може з успіхом діяти як конструктивно, так і деструктивно. Повернеться він добром чи злом – це вирішує тільки моральна особистість.

Отже, виникає питання не тільки про те як учити обдаровану дитину, але також – як виховувати її?

Розглянемо ці питання за порядком. Навчально-розвивальні моделі й програми для стимулювання розвитку обдарованості в дітей мають дотримуватись насамперед таких основних філософсько-психологічних принципів, необхідних для розширення кругозору й усвідомлення єдності і взаємозв'язку подій і явищ: 1) оцінка різноманітності історичних шляхів і соціальних систем різних народів у світовій спільноті; 2) розуміння комунікативних теорій, особливої ролі масової інформації; 3) увага й участь у важливих світових культурних подіях; 4) сприйняття світу як системи, де можливе глобальне планування; 5) розуміння основних принципів динаміки світу (ріст і розвиток може відігравати як конструктивну роль, так і деструктивну); 6) сприйняття співробітництва й компромісу як складової частини світового процесу розв'язання проблем.

Досягти найкращого виконання цих принципів можливо завдяки використанню третього типу навчання (за Гальперінім) – при цьому навчити дитину так аналізувати об'єкт, щоб вона могла самостійно встановлювати систему орієнтирів, необхідних для правильного виконання завдань з даного кола явищ.

Освітні тенденції світової цивілізації нарешті розпочали свій хід і в Україні. Триває реформування державної системи освіти на нових засадах – створення й організації діяльності середніх навчально-виховних закладів освіти різних типів.

Переосмислюються цінності, долаються консерватизм і стереотипи педагогічного мислення. У формуванні інтелектуального потенціалу (поряд із загальноосвітніми) усе помітніше місце займають середні заклади нового типу – гімназії, ліцеї, авторські приватні школи, спеціалізовані загальноосвітні школи.

Нормативними документами визначено, що навчальні заклади нового типу створюються для пошуку технологій з метою розвитку й виховання обдарованих і талановитих дітей. Школи нового типу – це справжні експериментально-пошукові лабораторії апробації нового змісту освіти, педагогічних технологій, глибокого осмислення інноваційних процесів у навчально-виховній роботі.

Зазначимо, що у Львівській області ще в 1991–1992 рр. була прийнята програма “Обдаровані діти”. Початком цього великого проекту було відкриття фізико-математичного ліцею й відродження Першої академічної гімназії у Львові. За роки розвитку програми напрацьовано достатньо матеріалу для концептуального забезпечення якісного навчання обдарованих дітей. Почнемо з того, що на Львівщині вже існує велика мережа закладів нового типу. Уже в 2000 році, зокрема, працювали 13 гімназій, де кількість учнів становила 4300, 9 ліцеїв з кількістю учнів – 2424, серед них: Львівський обласний фізико-математичний ліцей при ЛНУ, Львівська академічна гімназія при університеті “Львівська політехніка”, Львівська гуманітарна гімназія, Львівський ліцей менеджменту, Львівський економічний ліцей, Дрогобицька українська регіональна гімназія, Стрийська українська регіона-

льна гімназія ім. А. Шептицького, Жидачівська гімназія ім. Партицького, Сокальська районна гімназія, Буська державна гімназія, Бориславська гімназія, Рава-Руська гімназія, Природничо-технічний ліцей с. Крукеничі, Дрогобицький педагогічний ліцей при Дрогобицькому педагогічному університеті, Вузьлівський ліцей, Золочівський ліцей.

За час демократичної системи розвивається мережа приватних шкіл з загальною кількістю класів 82 та кількістю учнів 838. Це Львівська українська приватна гімназія, Приватна авторська школа Чумарної, Єврейська приватна школа, Школа бізнесу "777", Школа "Відродження" та ін. Крім того, у сільських школах (класах) з поглибленим вивченням окремих предметів навчається 13900 учнів.

Результати навчання й виховання у школах нового типу є вищими, ніж у загальноосвітніх. І не тільки тому, що добір учнів здійснюється за конкурсом, а й тому, що навчальний процес здійснюється на якісно новій основі, на гуманістичних засадах при високій навчальній активності всіх учнів класу.

Педагогічні колективи, які працюють у цих закладах, створюють нові програми, спеціально орієнтовані на навчання обдарованих дітей, керуючись при цьому новим розумінням навчального процесу й особистісного розвитку дитини. Ураховуються конкретні психолого-педагогічні вимоги до програм та організації навчальної діяльності шляхом таких змін:

1. Розширення кола дисциплін, безпосередньо пов'язаних з творчістю. Це насамперед дисципліни, пов'язані з образотворчою діяльністю, а саме: малювання, живопис, ліпка, художнє конструювання тощо. Ці види художньої діяльності не вимагають від учнів тривалого часу для оволодіння навичками виконання (які вони мають отримати, поки творчий запал не згас). Крім того, сам процес оволодіння навичками образотворчої діяльності включає в себе тренувальні елементи, необхідні в будь-якому виді творчості, як-от: розвиток сприймання і бачення, тренування зорово-рухових навичок, розвиток фантазії, залучення дітей до безпосередньої творчості.

2. Розширення міжпредметних зв'язків. Інтеграція різноманітних дисциплін сприяє розвитку в дітей здібностей до широкої категоризації до встановлення зв'язків між віддаленими явищами.

3. Залучення до програми з окремих предметів своєрідних творчих і проблемних завдань.

Між ліцеями й гімназіями та вищими навчальними закладами існують відповідні угоди про пільгові умови вступу до них для учнів в "Львівська Політехніка" та Управлінням освіти Львівського міськвиконкому; 2) установча угода між Українським державним лісотехнічним університетом та Крукеницьким природничо-технічним ліцеєм; 3) договір про співпрацю з Національною академією управління та приватною школою "777"; 4) угода про співпрацю Дрогобицького педагогічного ліцею із Львівським інститутом внутрішніх справ; 5) угода про співпрацю Дрогобицького педінституту ім. І. Франка з ліцеями й гімназіями; б) угода Львівського медичного університету зі Стрийською гімназією

ім. А. Шептицького і СШ №88 м. Львова; 7) угода про співпрацю ЛНУ з ліцеями й гімназіями.

В області створені навчально-виховні комплекси для обдарованих та талановитих дітей на базі вищих навчальних закладів із структурою: *вищий навчальний заклад – гімназія (або ліцей)*.

За наказом Міністерства освіти від 29. 02. 2000 р. випускники гімназій, ліцеїв, що входять до навчально-виховних комплексів на базі вищих навчальних закладів, мають пільги при вступі до відповідних вищих навчальних закладів. Якщо в атестаті випускника оцінки “5” і “4”, то вступ за співбесідою.

З метою пошуку й підтримки талановитих школярів, активізації творчої діяльності вчителів, подальшого вдосконалення навчання й виховання обдарованої молоді вже декілька десятків років проводяться предметні учнівські олімпіади. Це найбільш масова форма роботи зі здібними дітьми в області, в Україні. В олімпіадах мають змогу брати участь учні 8–11 класів (до 30% школярів). З 1992 року створено можливості для участі школярів України в міжнародних олімпіадах. За період з 1995 року 132 українські школярі вибороли 102 медалі (17 – золотих, 40 – срібних, 45 – бронзових). Зокрема, у 1999 році в міжнародних учнівських олімпіадах взяли участь 26 школярів України й вибороли 23 медалі. Це складає 90% (у минулому році 80%). Збільшилась (порівняно з минулим роком) кількість нагороджених на олімпіадах золотими й срібними медалями (65% проти 35%). З 1999 р. всі учасники міжнародних олімпіад отримують стипендії Президента України.

Відповідно до Указу Президента “Про відзначення призерів і учасників Міжнародних учнівських олімпіад та їх учителів” від 05. 02. 2000 р., вчителям, які підготували призерів міжнародних учнівських олімпіад може бути присвоєно почесне звання “Заслужений учитель України”, або відзначено їх державними нагородами.

За останні роки відзначається тенденція успішної участі у предметних олімпіадах учнів гімназій, ліцеїв, навчальних закладів з поглибленим вивченням окремих предметів. Тому вдосконалюємо методику відбору дітей для зарахування до цих закладів, дбаємо про добір педагогічних кадрів. Відчувається гостра потреба в законодавчому порядку встановлення матеріального заохочення педагогів шкіл нового типу, а також інтенсифікації обміну кращим досвідом їх діяльності.

Для обдарованих дітей утвердилась позашкільна форма навчання. Працює обласна позашкільна установа – Мала академія наук (заснована в 1978 р.), яка займається розвитком творчих здібностей учнів 7–11 класів; виховує особистість; надає додаткові знання з обраних предметів; залучає старшокласників до посиленої науково-дослідницької діяльності; сприяє свідомому вибору майбутньої професії; формує майбутній потенціал України.

У секціях Львівської обласної МАН лише в 1999 р. навчалось 4500 учнів; у Львівській обласній МАН – 947 учнів; в очно-заочній школі – 320 учнів сільських шкіл; у філіях – 2500 учнів. Науково-дослідницькою роботою у Львівській обласній МАН займалося 702 учні.

Навчання дітей у Малій академії здійснюється викладацько-професорським складом вищих навчальних закладів області. Тут працюють 42 викладачі, з них – 14 доцентів, 2 – професори наук.

За кількістю призових місць команда Львівської МАН посіла 5 місце серед інших областей на третьому етапі Всеукраїнського конкурсу захисту науково-дослідницьких робіт учнів МАН України.

Неможливо обминути ще й систему позашкільних закладів, зокрема Палаці і Будинки учнівської творчості, Школи мистецтв. Тут діти мають можливість отримати додаткові знання, отже й розвинути свої потенційні творчі можливості. У гуртках і творчих студіях з дітьми працюють досвідчені фахівці-гуртківці – випускники університетів і академій. Усього цими закладами залучено тепер до 90 тис. учнів, які розвивають тут свої здібності.

В області запроваджена система літніх шкіл, де учні шкіл і студенти вищих навчальних закладів мають можливість активного інтелектуального розвитку завдяки навчанню у відповідних фахівців, які володіють спеціалізованими системами засвоєння знань.

Зосереджуємо увагу на тому, щоб з дошкільного віку розвивати здібності. Саме тому в системі освіти Львівського регіону впроваджується ряд інноваційних технологій у галузі дошкільної й початкової освіти. Освітні заклади працюють за програмами розвиваючого навчання Занкова, “Ранній інтелектуальний розвиток дітей дошкільного віку” (експериментальний майданчик Управління освіти “Вчимося думати!”), особистісно-орієнтованого навчання (програми “Крок за кроком” та “Обличчям до дитини”).

За 1998–2000 рр. Львівським обласним науково-методичним інформаційним центром освіти та Львівським національним університетом імені Івана Франка були проведені дослідження ефективності впливу цих програм на психічний розвиток та формування особистості дитини. Результати позитивні.

Орієнтуємо спеціалістів у галузі навчання обдарованих і талановитих дітей на максимальну місткість навчального процесу.

Перша стратегія. Пов’язана з прискореним засвоєнням обдарованими учнями навчального матеріалу. При цьому існує небезпека, що в дітей може не вистачити часу для ретельного обміркування вивченого, а також для творчості. Крім того, прискорене проходження матеріалу може позбавити дітей можливості зробити вибір.

Друга стратегія. Передбачає стимулювання обдарованих дітей на поглиблене проникнення в навчальний матеріал при більш широкому його охопленні.

Третя стратегія. Пов’язана з якісно іншим навчанням, тобто навчальну програму складає принципово новий зміст, який не є ні продовженням, ні більш широким викладом матеріалів, що включаються до загальноприйнятих навчальних програм.

Однак зауважимо, що попереду ще значна робота щодо позитивного соціального сприймання й визнання здібної особистості. Обдарована дитина, яка навіть отримує спеціалізований курс навчання для обдарованих дітей, далеко не завжди

зреалізує надалі свій потенціал або, можливо, зреалізує його в суспільстві деструктивним чином. І тут варто звернути увагу на давно вже прийнятий на Заході термін “успішна дитина”.

“Успішна дитина” – це особистість, яка здатна успішно здобувати знання й застосовувати їх з найбільшою ефективністю. Сюди входить широкий спектр соціальних і комунікативних умінь, що базуються на знаннях, досвіді, цінностях, які набуваються в процесі навчання (високі моральні якості; вміння діяти адекватно у відповідних ситуаціях; готовність брати на себе відповідальність за свою діяльність; здатність до самовиявлення, критичність до себе, терпиме ставлення до думки інших; готовність аналізувати проблему, розробляти практичні рішення, оцінювати результати діяльності, планувати).

Дослідження показують, що всі ці якості розвиваються в дитини з моменту зачаття і найбільш активно формуються в сім’ї до 6 років. Здійснюючи суспільну реалізацію обдарованої дитини, треба неодмінно звертати увагу й на систему виховання, у якій дитина знаходиться. На формування успішності дитини впливає все, що оточує її: 1) бажаність її в сім’ї; 2) бажаність її статі в сім’ї; 3) стосунки між батьками; 4) спілкування батьків з дитиною; 5) статус дитини в сім’ї; 6) оточення дитини; 7) ступінь любові батьків до дитини; 8) різні форми насильства батьків над дитиною (що в нашій ментальності є особливою проблемою); 9) гіпоопіка або ж гіперопіка; 10) оточення батьків; 11) професія батьків; 12) суспільні цінності в сім’ї; 13) товариство однолітків; 14) джерела масової інформації та ін.; 15) виховні й навчальні заклади, у яких дитина навчається, та інші чинники.

На кожну дитину припадають тисячі об’єктивних і суб’єктивних чинників, які формують ступінь її успішності в житті та відповідну ступінь реалізації її обдарованості. Тому акцентуємо насамперед на тому, що важливим є повернення кожної сім’ї обличчям до своєї дитини (у тому числі маємо на увазі й підтримку перших паростків її обдарованості). Не менш важливою є також підтримка обдарованості випускника у вищій школі, на виробництві. Створити умови й захистити здібного молодого спеціаліста – це завтра одержати нові технології, нові високо-ефективні якості.

EDUCATIONAL SYSTEMS IN THE L'VIV REGION, THAT STIMULATE THE DEVELOPMENT OF A CHILD'S APTITUDE

Galyna Katolyk

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The main purpose in the pedagogics nowadays is the upbringing of a creative talented personality, which is capable of self-development, competitiveness. It is important to know the indices of aptitude and to make the stimulating educational systems adequate to them for its solution.

The current directions in the development of aptitude in the article are suggested.. The article contains also the analysis of the educational systems in L'viv region.

Key words: aptitude, the indices of aptitude educational-development systems, educational strategies.

Стаття надійшла до редколегії 20. 02. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 159.922.73(058)

ПСИХОЛОГІЧНІ НАРИСИ З ДИТЯЧОЇ АВТОНОМІЇ

Тетяна Партико

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

Наведено результати теоретичного аналізу дитячої автономії в період раннього та середнього дитинства (від народження до шести років). Описано її видові зміни залежно від віку: відчуття автономії власного тіла в немовлят, відкриття фізичних можливостей у ранньому дитинстві, прагнення свободи від надмірного тиску та опіки з боку батьків у середньому дитинстві. Проаналізовано роль батьків у становленні дитячої автономії, зокрема, вплив обмеження та контролю на дитину. Зазначено оптимальні умови формування дитячої автономії.

Ключові слова: автономія, самостійність, ініціативність, дитинство.

Відчуття внутрішньої незалежності людина набуває з віком; одним воно притаманне більше, іншим – менше. Різним аспектам цього питання присвячені праці К. Роджерса [1], А. Маслоу [2], В. Франкла [3], Г. Балла [4 – 6], Т. Лук'яненко [7] та ін. Проте зрідка в психологічній літературі трапляються дослідження, які б узагальнювали досвід дитячої автономії як передвісника особистісної свободи дорослої людини. Окремим психологічним аспектам цього питання для дітей від народження до шести років присвячена ця стаття.

Перший крок до своєї незалежності робить вже немовля. Для цього, передусім, необхідно виокремити себе з навколишнього світу. Досягається це за допомогою вільних рухів дитини. Можливість маніпулювати руками та ногами формує уявлення про межі та можливості власного тіла та створює важливу передумову прагнення до особистої незалежності у старшому віці. Рухова активність немовлят формує також просторову орієнтацію, яка дає змогу осягнути світ речей, що існує поряд, проте є незалежний від дитячих потягів та прагнень. Досягти цього без свободи рухів неможливо.

Отже, відчуття автономії свого власного тіла, переконання у тому, що воно існує поряд з предметним світом, є вагомим надбанням першого року життя. Наприкінці першого року дитина не лише відкриває різноманітність свого довкілля і багатогранність людських відносин, а й пізнає свою можливість бути незалежною від дорослих і здатною до самостійних дій.

Постає запитання: яка допустима межа цієї свободи? Адже ще у 80-х роках ХХ ст. А. Маслоу [8] зазначав, що маленькі діти ліпше себе почувають у сім'ях, де дотримуються певного режиму та дисципліни, отже, в умовах певного обмеження поведінкової свободи. Таке обмеження робить середовище безпечнішим та прогнотованішим, а це, відповідно, вчить дітей передбачати події та робити вибір. Надзвичайна рухова активність однорічних дітей також примушує іноді обмежити

її певними рамками. Оптимальний вибір між надмірним обмеженням та мінімальним контролем з метою гарантувати дитині безпеку створює важливу умову для формування відчуття внутрішньої незалежності у майбутньому. Цей вибір повинен бути підпорядкований важливій потребі дитини – прагненню до стабільності.

Якщо, з одного боку, немає такої стабільності, а з іншого, – дитини в свободі не задоволена, загострюються симптоми кризи першого року життя, під час якої особливо зростає чутливість дитини до сприйняття її як людини вільної. Про це свідчить сплеск самостійності та афективних реакцій у відповідь на обмеження свободи дій. У випадку, коли дорослі цього не розуміють або розуміють, однак не підтримують, виникають афекти. Якщо ж афективна заявка на свободу рухів не є поза увагою, то в дитини виникає довіра до світу – позитивний результат орально-сенсорної стадії розвитку психіки за Е. Еріксоном [9].

Потреба в автономії зростає в період між півтора та трьома роками і спрямована на предметний світ та контакти з людьми, що її оточують. Кроком уперед на шляху до особистої автономії в цьому віці є розширення контактів зі „світом речей”. Починаючи ходити, діти відкривають для себе можливості свого тіла: те, що ним можна керувати, і те, що можна самостійно змінювати цей світ. Успіхи надають дитині впевненість, яка підсилюється розумною дозволеністю та підтримкою дорослих. Переживання дитини, яке виникає внаслідок цього, Е. Еріксон назвав автономією [9].

Ця автономія, однак, може бути обмежена фізичними можливостями дитини, заборонами, гіперопікою, відсутністю позитивного підкріплення та довіри. Якщо така ситуація повторюється регулярно і супроводжується покараннями, то дитина потрапляє в стан залежності від інших і звикає до цього. Саме тому на становлення відчуття внутрішньої незалежності людини такий великий вплив має ранній досвід контактів з іншими дітьми та дорослими.

Експерименти Є. Субботського [10] засвідчили, що самостійна, незалежна поведінка дитини починається передусім щодо ровесників, а вже потім переноситься на дорослих. У сумісній з дорослими діяльності взаємини найчастіше будуються за типом повної залежності або наслідування заданого зразка, причому йдеться про односторонню залежність дитини від дорослих. Стосунки ж з однолітками передбачають насамперед взаємозалежність.

Емоційний конфлікт дитини з дорослими в контексті дитячої автономії детально вивчали М. Малер, М. Ейнсворт, Дж. Крейг та П. Гарні [11]. Зафіксовано надзвичайну амбівалентність у поведінці півторарічних малюків. Діти, які починали ходити, розривались між бажанням залишатись біля своїх матерів та потребою у незалежності. Складалось враження, що це нове відчуття відокремленості лякає їх.

Вікові тенденції у появі дитячої залежності були досліджені Дж. Крейг та П. Гарні [11]. Під час спостереження за тим, як діти двох – трьох років підтримують контакт зі своїми матерями у новому для них оточенні, було виявлено, що дворічні діти проводять більшість часу в безпосередній близькості від матері, залишаючись з нею в одній частині кімнати і часто оглядаючись, щоб переконатися,

чи мама тут. Старші діти (два з половиною і три роки) не тримаються так близько до матерів і не так часто перевіряють їхню присутність у кімнаті. Чим старші діти, тим для них важливішими є не фізичні, а вербальні контакти.

Соціальні наслідки такої прив'язаності були вивчені ще у 70–80-х роках ХХ ст. Досліди, засвідчили, що ті двох–п'ятирічні діти, які “надійно” прив'язані до матері, виявляються більш соціабельними, незалежними та компетентними. Таких дітей виявлено близько 70%. “Ненадійно” прив'язані діти (близько 30%) з часом продемонстрували схильність до залежності від різних авторитетних осіб [11].

Отже, прив'язаність (сама прив'язаність, а не залежність) до матері наприкінці раннього–на початку середнього дитинства можна оцінити як позитивне явище з погляду становлення дитячої автономії, що ще раз підтверджує висновок А. Маслоу [8] про доцільність виховання дитини в умовах певного обмеження. Очевидно, що „надійна” прив'язаність – це і тісніший емоційний контакт з матір'ю, що надає дитині більшої впевненості та психологічної захищеності.

Вершиною формування стосунків залежності/незалежності в ранньому дитинстві стає криза трьох років. Вона чимось нагадує кризу одного року, проте між ними є суттєва різниця з погляду спрямованості намірів. Якщо однорічна дитина відстоює фізичну самостійність на моторному рівні, то в три роки вже йдеться про самостійність на поведінковому рівні. Усвідомивши себе як активного суб'єкта в світі речей, вона прагне змінити цей світ. Опір середовища долається за допомогою дитячого негативізму, впертості, норовливості та свавілля. Всі ці ознаки кризи трьох років свідчать про бажання дитини звільнитися не лише від зовнішнього, але й внутрішнього контролю дорослих.

Проаналізуємо дитячу впертість та свавілля. Впертість у ранньому дитинстві трактують як важливий крок у розвитку самоконтролю дитини. Якщо немовля „не слухається” дорослого з посмішкою, спонукаючи його розділити радість переживання власної автономії, то в три роки все по-іншому. Неслухняність переростає у впертість і надає дитині негативних емоцій. Однак дитина йде на це, аби відстояти свою власну автономію. Г. Абрамова назвала цю ситуацію як “пробу на міцність меж її (дитини – Т. П.) психологічного простору, доступність їх для власного та чужого впливу” [10, с. 410].

Ще один симптом кризи трьох років – свавілля полягає у тенденції до самостійності і виражається у відомому дитячому “Я сам(а)!”. Вона справді все хоче зробити сама, і придусити цю тенденцію – означає приректи її на тривалу залежність спочатку від батьків, а потім від ровесників та всіх інших. Це означає також породити в дитини сумніви у власних силах та можливостях.

Від трьох до шести років особисті орієнтації дітей змінюються. Переконавшись у тому, що предметний світ їм підвладний, а волі ровесників та батьків можна чинити опір, вони прагнуть звільнитися від надмірного тиску та опіки батьків. Продовженням відстоювання своєї автономії після трьох років є конфлікт ініціативи та відчуття провини [9]. Е. Еріксон уважав, що таке руйнівне для психіки дитини переживання, як відчуття провини, пов'язане з надто строгим супер-его дитини.

тини, а також надмірною строгістю та контролем за її поведінкою, що придушує ініціативність. Для формування ініціативності Г. Крайг [11] пропонує керуватися трьома принципами: безпечністю, творчою активністю та незалежністю. Цього можна досягти, збалансувавши батьківський контроль і душевне тепло.

Д. Бомринд, Е. Маккобі та Дж. Мартін [12] виділили такі чотири типи батьківського контролю: авторитетний, авторитарний, ліберальний та індиферентний.

Авторитетні батьки поєднують високий ступінь контролю з теплотою, прийняттям та підтримкою зростаючої автономії дітей. Хоча батьки і дотримуються певної дисципліни, проте пояснюють причини обмежень. Тому їхні рішення не здаються свавільними та непрогнозованими [12].

Авторитарні батьки строго контролюють поведінку дітей і вимагають жорстко дотримуватися визначених правил. Вони не дозволяють дитині діяти відповідно до своїх спонукань, активно їх підкоряють, їхні стосунки з дитиною холодні. Всі спроби дитини здобути незалежність від батьків можуть виявитися для неї вкрай фрустрованими. Діти авторитарних батьків відрізняються замкнутістю і зовсім або майже не прагнуть незалежності. Внаслідок цього дитина втрачає природну допитливість та впевненість, а натомість її огортає страх неуспіху й автономії. Коли дітей постійно карають за незалежну поведінку або коли вони переживають тривогу у зв'язку зі своєю потребою в автономії, вони зазвичай починають відмовлятися від своїх прагнень до самостійності, зводять їх до мінімуму або маскують.

Ліберальні батьки майже або повністю не обмежують поведінки та емоції дітей, менше від них вимагають. Вони вважають, що будь-який контроль за діями дитини заважатиме її творчій активності та самостійності. За такого надлишку свободи діти практично позбавлені батьківського контролю. Водночас батьки ставляться до дітей з душевною теплотою і приймають їх такими, які вони є.

Індиферентний тип вирізняється низьким контролем за поведінкою дітей та відсутністю теплоти у стосунках. Своїх дітей вони не обмежують або внаслідок відсутності інтересу та уваги, або в результаті повсякденної зайнятості.

Очевидно, діти, у яких є міцна прив'язаність до батьків або інших дорослих та чий потреби задовольняють, діти, які отримують батьківське тепло та помірний контроль, здобувають достатню рішучість та впевненість для того, щоби наважитись на свою незалежність.

Обмеження дитячої автономії в деяких культурах особливо поширене стосовно дівчаток. В окремих випадках це може бути наслідком фізичних недоліків або хронічних захворювань дітей. Надмірна пасивність, яка супроводжується тривожністю, простежується також у дітей, які ростуть у небезпечній або перенаселеній місцевості: їхню свободу доводиться обмежувати задля їхньої власної безпеки.

У дітей шести–семи років виникає автономне "Я", яке дає змогу подолати амбівалентні почуття. Це чергова вікова криза на шляху до психологічної зрілості людини. Дитина втрачає свою безпосередність, послаблюється її залежність від безпосередніх бажань та імпульсивних дій. У результаті вона усвідомлює своє місце в системі суспільних відносин і відкриває для себе своє соціальне Я. Однак відстоювання своєї автономії на тому не завершується. Потреба в її розширенні

стає важливим завданням на прикінці дитинства і поступово переростає в усвідомлення своєї внутрішньої незалежності в підлітків.

Отже, потреба в автономії, в опануванні навколишнім середовищем та вивільненям з-під впливу дорослих існує у всіх дітей, проте вона по-різному виявляється залежно від віку. В немовлят це потреба у свободі рухів, у ранньому дитинстві – у свободі взаємодії з предметним світом, у середньому дитинстві – свободі від надмірного тиску та опіки батьків. Найбільше дитячу автономію обмежує авторитарний та індіферентний тип батьківського ставлення, а також відсутність душевної теплоти у спілкуванні з дитиною.

Людина, яка не відчувала своєї автономії в дитинстві, навряд чи стане внутрішньо вільною особистістю; якщо батьки не поважали автономії своєї дитини, вона, ставши дорослою, не буде поважати особистісну свободу навколишніх людей.

-
1. *Rogers C.* A way of being. Boston, 1980.
 2. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. М., 1999.
 3. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.
 4. *Балл Г.* Особистісна свобода і гуманізація освіти // Практична психологія та соціальна робота. 2001. № 1. С. 2–4.
 5. *Балл Г.* Про психологічний зміст особистісної свободи // Педагогіка і психологія. 1996. № 3. С.18–26.
 6. *Балл Г.* Психологическое содержание личностной свободы: сущность и составляющие // Психол. журнал. 1997. Т. 18. № 5. С. 35–42.
 7. *Лук'яненко Т.* Психологічні особливості дискордантної амбівалентності особистості // Практична психологія та соц. робота. 2001. № 1. С. 25–26; № 2. С. 26–28.
 8. *Maslow A.* Motivation and personality. New York, 1987.
 9. *Эриксон Э.* Детство и общество. СПб., 1996.
 10. *Абрамова Г.* Возрастная психология. Екатеринбург, 1999.
 11. *Крайг Г.* Психология развития. СПб., 2000.
 12. *Baumrind D.* New directions in socialization research // American Psychologist. 1980. N 35. P. 639–650.

PSYCHOLOGICAL ESSAY OF A CHILD'S AUTONOMY

Tetyana Partyko

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The results of the theoretical analysis of a child's autonomy in the period of early and middle childhood (from the birth to 6 years of age) are represented in this article. These changes are demonstrated in the dependence of age: feeling of autonomy of one's own body of newborns, opening of own physical abilities in the early childhood, desire of becoming free from excessive pressure and trusteeship of parents in the middle childhood. Parents' role of setting up a child's autonomy is analysed, in particular limitation and taking under control. Optimal conditions of child's autonomy forming are indicated.

Key words: autonomy, independent, initiative, childhood.

Стаття надійшла до редколегії 25. 03. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 159.954

СПЕЦИФІКА ЗАСТОСУВАННЯ АРТ-ТЕХНІК У ПСИХОДІАГНОСТИЧНІЙ І ПСИХОКОРЕКЦІЙНІЙ РОБОТІ З ДІТЬМИ

Надія Булка

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

Окреслено коло проблем, пов'язаних із специфікою використання арт-технічних прийомів у роботі з дітьми. Подано історичний огляд розвитку зображувальних прийомів як психокорекційного інструменту. Підкреслюється необхідність урахування характерних особливостей внутрішнього світу дитини в психодіагностиці й психокорекції за допомогою арт-технік. Автор доводить, що вербальна інтеракція та спостереження за поведінкою дитини набувають особливого значення в ході інтерпретації дитячих робіт. Звернено увагу на специфіку взаємодії психолога й дитини при використанні арт-технік, а також на особливості застосування зображувальних матеріалів в роботі з дітьми.

Ключові слова: арт-техніки, арт-терапія, зображувальний матеріал, емоційне навчання, емоційне виховання.

Арт-техніки впевнено завойовують прихильників не лише в далекому й близькому зарубіжжі, а й в Україні. Вони набувають статусу самостійного психокорекційного та психотерапевтичного напрямку завдяки простоті й доступності використання, а також через очевидні переваги над вербальними формами роботи.

Завдяки тому, що арт-техніки є засобом переважно невербального спілкування, вони є особливо цінними в роботі з тими особами, які мають труднощі щодо словесного опису своїх переживань. І власне художній образ, відображаючи сукупність тих чи інших уявлень і переживань, є найбільш економічним інструментом комунікації. Поряд з цим образотворча діяльність є хорошим засобом зближення, своєрідним "мостом" між спеціалістом і клієнтом.

Робота з арт-техніками в більшості випадків викликає в людей позитивні емоції, допомагає подолати апатію й безініціативність, сформувати більш активну життєву позицію. Арт-техніки базуються на мобілізації творчого потенціалу людини, внутрішніх механізмів саморегуляції й зцілення. Вони відповідають фундаментальній потребі в самоактуалізації – розкритті широкого спектру можливостей людини й утвердження нею свого індивідуально-неповторного способу буття-в-світі.

Образотворча діяльність у багатьох випадках дозволяє обходити "цензуру" нашого Супер-Его, тому надає унікальну можливість для дослідження несвідомих процесів, вияву й актуалізації латентних ідей і станів, тих соціальних ролей і форм

поведінки, які знаходяться у "витісненій" формі або проявляються слабо. Вона допомагає досягти стану психологічного комфорту, а художник тут перетворюється в "глядача". Незалежно від того, чи займається людина літературною творчістю, малює чи розповідає, вона здійснює "переклад" інформації з емоційного на когнітивний рівень. Одночасно з цим змінюється її ставлення до минулого, травматичного досвіду і своїх психологічних недоліків.

Особливо благодатний ґрунт для застосування арт-технік у роботі з дітьми, які в силу вікових особливостей не завжди можуть описати свої почуття, стан душі та ставлення до значимих подій, що з ними відбуваються. Це зумовлено недостатнім розвитком словникового запасу, невмінням правильно сформулювати свою думку, а часто й нездатністю (вона нерідко прослідковується й у дорослих) зосередитися на своєму внутрішньому світі.

Перші спроби використання в роботі з дітьми зображувальних прийомів як психотерапевтичного й психокорекційного інструменту, а також з метою стимуляції їх психічного розвитку мали місце ще в першій половині ХІХ століття. На Заході подібна практика отримала поширення зокрема в роботах Г. Ріда, Е. Крамера [1, с. 99].

"Педагогічний" напрямок в арт-терапії завжди був достатньо вагомим і розвивався паралельно з "медичним". Проте для "педагогічного" напряму термін "арт-терапія" є не зовсім коректним, оскільки більше асоціюється з лікуванням. Тому спеціалісти цієї течії надають перевагу термінам "емоційне виховання", "емоційне навчання", "розвиток творчого потенціалу", які більш точно відображають спрямованість їх діяльності. Часто використовуються такі назви сесій, як урок чи заняття "художнього самовираження".

Психологи давно помітили, що, використовуючи арт-техніки в роботі з дітьми, необхідно брати до уваги певну специфіку дитячого внутрішнього світу. Одна із особливостей маленького клієнта полягає в тому, що йому в більшості випадків важко вербалізувати свої проблеми й переживання. Для нього природною є невербальна експресія, у тому числі й образотворча. Це особливо важливо тоді, коли в дитини є мовні розлади. Слід брати до уваги й те, що діти більш спонтанні і менш здатні до рефлексії своїх почуттів і вчинків. Їх переживання більш безпосередньо, невимушено й жваво проявляються в зображувальній продукції, ніж у словах. Відображені в ній, воно легко доступні для сприймання й аналізу.

Мислення дитини більш образне й конкретне, ніж мислення більшості дорослих, тому вона використовує образотворчу діяльність як спосіб осмислення дійсності і своїх взаємовідносин з нею. За малюнком дитини можна судити про рівень її інтелектуального розвитку і ступінь психічної зрілості.

Пропонуючи дитині казкові, фантастичні сюжети для "розробки" їх у малюнковій формі, слід враховувати жвавість і багатство дитячої фантазії. Важливими є також рольова пластичність дитини, її природна схильність до ігрової діяльності. усім цим можна користуватися, створюючи на арт-заняттях особливу атмосферу гри й творчості та підбираючи разом з дітьми відповідні сюжети й теми як основу індивідуальної та групової корекції.

Суттєвою особливістю є ще й те, що малюнкові матеріали й предмети ігрової діяльності є для дитини більш важливими партнерами комунікації, ніж психолог. Дитина проявляє щодо них характерні для себе і пов'язані з особистим досвідом способи побудови стосунків, ті чи інші емоційні реакції, у яких очевидні прояви переносу. Це давно було помічено дитячими психологами й використовується в розробці різних методик, що дозволяють налагодити контакт з дитиною за допомогою предметів і матеріалів її ігрової діяльності (М. Клейн, М. Мілнер, Д. Віннікот, М. Ловенфельд) [1, с. 101]. З цим також пов'язані й багаті можливості реконструктивного, психокорекційного впливу, що опирається на самозцілювальні тенденції дитячої психіки. Адже вона за допомогою реорганізації оточуючого ігрового простору прагне "творчо відповісти" на проблеми, що виникають у дитини.

Треба враховувати й те, що ігровий простір, малюнковий чи інший образотворчий матеріал та образ є для дитини засобами психічного захисту і саморегуляції, до яких вона звертається під час важких для себе обставинах. Це, зокрема, пов'язано з можливістю зображувального образу достатньо тривалий час "утримувати" афекти, не даючи їм "виплеснутися" назовні, а також з його здатністю "дистанціювати" переживання за рахунок механізму проекції, що відповідно збільшує можливість для їх контролю. Тому образ може виступати в дитини своєрідним "контейнером", усередині якого складні почуття зберігаються до того часу, доки дитяча свідомість не зможе їх "побачити" чи "прийняти".

"Захисна" функція ігрового простору, матеріалу й образу передбачає також і те, що вони забезпечують можливість регресу психіки і тим самим необхідний ступінь "відкритості" дитини для психокорекційної роботи. Регресія й відображення регресивного матеріалу (досвіду, ролей, ситуацій) в образотворчому процесі призводять до взаємодії з предметами і матеріалами ігрового простору й поступової реінтеграції досвіду.

При застосуванні арт-технік у роботі з дітьми потрібно зважати й на те, що багато психологічних уявлень спочатку були сформульовані в роботі з дорослими. А тому не можуть бути механічно перенесені в роботу з дітьми. Це особливо стосується діагностики й психологічного змісту окремих елементів образотворчої продукції. Дуже важливою при цьому є правильно побудована вербальна інтеракція з дитиною, яка допомагає з'ясувати особливості психологічного навантаження її образотворчої продукції і відповідних переживань.

Через значні відмінності в індивідуальних здібностях і рівнях психічного розвитку дітей інтерпретація дитячих робіт може набувати особливої складності. Слід брати до уваги й обмежену здатність дітей до словесного вияву своїх переживань на фоні властивого їм чималого артистизму.

Спостереження за поведінкою дітей і використання стандартних методик часто не дає змоги оцінити їхні глибинні переживання. Найтиповіші помилки, які трапляються при розгляді дитячих робіт полягає в застосуванні тих інтерпретаційних підходів, які здебільшого використовуються в роботі з дорослими. Варто вра-

ховувати вплив тих чи інших подій в житті дитини на створювані нею образи і те, як психокорекційна робота впливає на процес її розвитку в цілому.

С. Батман застерігає від недооцінки особливостей дитячої психіки [1, с. 147]. Діти повинні розглядатися як найвищі авторитети в своєму світі, коли мова йде про їх власні уявлення. Мова дітей більш виразна й точна, ніж нам часто здається.

Д. Ділео вказував, що малюнки дітей являють собою зображення, а не відтворення, що вони виражають внутрішній, а не візуальний реалізм. Малюнки характеризують перш за все саму дитину, а не предмет, що виступає моделлю, оскільки в зображенні присутні як емоційні, так і пізнавальні елементи [2, с. 13–14].

Образотворча діяльність дітей може використовуватися з психотерапевтичною метою по-різному. Залежно від цілей роботи, співвідношення зображувального етапу і обговорення продукту творчості може бути неоднаковим. С. Валкер, посилаючись на Амстер [1, с. 147], перераховує п'ять основних форм гри, які застосовуються в арт-техніках з різною метою, а саме: а) психологічної оцінки і постановки діагнозу; б) налагодження стосунків з дитиною; в) допомоги дитині вербалізувати усвідомлений матеріал і пов'язані з ним переживання; г) допомоги дитині осмислити той символічний матеріал, який сприймається нею як небезпечний; д) формування у дитини нових інтересів, на які вона зможе потім опиратися в повсякденному житті і які можуть допомогти їй у подальшому психосоціальному розвитку.

Зображувальна творчість допомагає дітям відновити почуття власної гідності, оживити сферу фізичних відчуттів, що заблоковані в результаті травми, і сприяти прояву придушених почуттів. Відновлення образу "Я" може стимулюватися фізичними властивостями зображувальних матеріалів, які є невербальними інструментами для визначення того, що стосується чи не стосується до сфери "Я".

Хоча нерідко образотворча робота дитини поєднується в арт-техніках з її обговоренням, існує немало випадків, коли психокорекційні фактори діють без будь-якого зв'язку з вербалізацією.

Художню роботу можна розглядати як безпечний і природний для дитини вид діяльності. Проте іноді в психокорекційних стосунках фігура арт-психолога може сприйматися деякими дітьми як загрозна, тому її роль повинна бути чітко визначена для того, щоб зберегти довіру дитини. Іноді психолог виступає в ролі жертви. Але за допомогою механізму переносу, він, з одного боку, може сприйматися як особа, що несе загрозу чи не заслуговує на довіру, а з іншого боку, – ідеалізуватися й наділятися магнетичними властивостями. Уникнення оцінок при цьому є важливою передумовою для подолання дитиною наслідків психічної травми. Арт-психологу відводиться переважно роль свідка, що поважає особистість дитини й спонукає її до діалогу.

Стосовно арт-корекційної роботи фактор взаємин між психологом і дитиною пов'язаний перш за все з наступними функціями психолога [3, с. 36]: а) створенням атмосфери високої терпимості й безпеки, необхідних для вільного прояву дитиною свого внутрішнього світу – як у художній роботі, так і в інших формах

експресивної поведінки; б) структуруванням і організацією діяльності дитини, що досягаються за рахунок формування певної системи правил її поведінки, фокусування її уваги на образотворчій роботі, регулювання кількості і якості матеріалів, що використовуються дитиною, вивчення певних способів роботи з ними; в) встановлення з дитиною емоційного резонансу, необхідного для взаємного обміну почуттями, образами й ідеями, тобто для “діалогу” з дитиною, який здійснюється як прямо – з використанням вербальних і невербальних засобів комунікації, так і опосередковано – за допомогою зображувальних матеріалів і продукції; г) використання психологом різних інтервенцій, які покликані надати дитині емоційну підтримку, допомогти їй висловити свої почуття й думки.

Існує своя специфіка й у використанні різних матеріалів при арт-терапевтичній роботі з дітьми. Дуже важливою є можливість для них створювати безлад, використовуючи зображувальні матеріали. Часто спостерігається змішування фарб, надмірне використання води чи іншої рідини, а також додавання до них різних матеріалів. Дитина, звичайно, прагне зберегти подібний розчин чи “кашу” протягом декількох тижнів. Іноді діти заявляють, що цей розчин є “отрутою” чи “ліками”.

Діти можуть використовувати матеріали незвичайними способами: накладати один колір фарби на інший, загортати матеріали в папір чи тканину, а потім розгортати їх. Крім того, вони мають схильність вибирати будь-які доступні їм матеріали й предмети, які, здебільшого, не використовуються в роботі з арт-техніками. Діти із задоволенням використовують глину, мило, воду чи фарбу, іноді наносячи їх на шкіру. Розфарбовування долонь і рук, а також обличчя, очевидно, передає стан “внутрішньої забрудненості” й “хаосу”, що переживається дитиною. З цієї ж причини деякі діти досить насторожено ставляться до нанесення фарби на свою шкіру, і процедура її змивання представляє для них особливу значимість. Вони нерідко просять психолога допомогти їм помитись, очевидно, для більшої впевненості, що вони “чисті”.

Серед незвичайних матеріалів, що використовуються дітьми, можна назвати й овочі, з яких вирізаються різні фігури й створюються композиції. Наприклад, Т. Зінкевич-Євстігнєєва і Т. Грабенко пропонують використовувати в роботі з дітьми техніку “Овочевих печаток”, поєднуючи її із казкотерапією [4, с. 153–154]. Ті ж автори описують цікаві прийоми створення своїх власних фарб із тіста з різними домішками. Сам процес створення таких фарб несе символічне й глибоко психокорекційне навантаження. Використовується також техніка “мертвої” і “живої” води як способів “розчинення” того, що гальмує розвиток людини й подачі нових сил для творення [4, с. 154–155].

Часто в ролі зображувальних засобів дітьми можуть використовуватися будь-які підручні матеріали, наприклад, гудзики, сірники і т.п. Цілі цикли роботи з гудзиками й сірниками були розроблені арт-терапевтами [4, с. 258–267]. Ігри із вказаними предметами надають можливість застосування арт-технік у роботі з дітьми, що мають проблеми в розвитку й обмежені можливості для життєдіяльності.

Зображувальні матеріали й процес художньої творчості є додатковими факторами у відновленні й закріпленні ідентичності дитини. Фізичні якості матеріалів забезпечують різноманітні форми маніпуляцій, наприклад, змішування й розбризування фарб та інших рідин. Робота з матеріалами нерідко відображає повторне переживання дитиною нанесеної їй травми і забезпечує відновлення психічної чутливості. Іноді подібні переживання втілюються в образах. Це може попереджувати їх нав'язливе "виплескування" в подальшому житті дитини в різних агресивних і аутоагресивних формах. Аналогічним чином реакція на гнів і реалізація прагнення покарати кривдника за допомогою певних маніпуляцій із зображувальними матеріалами і образами знижує ймовірність насильницьких дій з боку дитини.

Отже, позитивні сторони образотворчого процесу пов'язані з відчуттям дитиною контролю над ним, підвищенням самооцінки і зміною сприймання свого "Я", проясненням незрозумілих переживань та їх усвідомленням у доступній для дитини мірі і такими темпами, що підходять власне їй. Застосування арт-технік надає можливість дитині сформуванню відчуття життєвої перспективи, що є однією з найважливіших засад формування активної життєвої позиції особистості.

-
1. Практикум по арт-терапии / Под ред. А.И.Копытина. СПб., 2000.
 2. Дилео Д. Детский рисунок: диагностика и интерпретация. М., 2001.
 3. Копытин А. Системная арт-терапия. СПб., 2001.
 4. Зинкевич-Евстигнеева Т., Грабенко Т. Практикум по креативной терапии. СПб., 2001.
 5. Марковина И. Социоментальные картины мира: опыт моделирования коллизий сознания // Язык и сознание: парадоксальная рациональность. М., 1993.

**SPECIFICITY OF USAGE OF ART-TECHNIQUES
IN CHILDREN'S PSYCHODIAGNOSIS AND PSYCHOCORRECTION**

Nadiya Bulka

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The article illuminates the broad audience of problems, bound with specificity of usage of art-technique in activity with children. The historical review of development of representational methods in quality of psychocorrection of the tool is shown. The attention to the necessity is stressed to allow for idiosyncrasies of a inner life of the child in a psychodiagnosis and psychocorrection with the help of art-techniques. Is demonstrated, that verbal interaction and overseeing by behaviour of the child are especially relevant in a course interpretation of children's activities. The steadfast attention is given to specificity of interplay of a psychologist and a child at usage of art-techniques, and also features of application of representational stuffs in activity with children.

Key words: art-engineering, art-therapy, representational stuffs, emotional education, emotional formation.

Стаття надійшла до редколегії 26. 03. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 9.922.2

ФОРМУВАННЯ ВОЛЬОВОЇ ПОВЕДІНКИ ДОШКІЛЬНИКА ЯК НЕОБХІДНА УМОВА УСПІШНОСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ СВОБОДИ ВИБОРУ

Тетяна Вишневська

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

Розглянуто виникнення одного з найскладніших феноменів дошкільного періоду дитинства “Я сам” і тісний взаємозв'язок прояву цього феномена з формуванням вольової поведінки дитини. Сформованість вольових процесів, уміння керувати своїми бажаннями, вчинками й діями дає змогу дошкільнику виявляти ініціативу й допитливість у різних галузях життєдіяльності.

Основна увага приділена аналізу методів батьківського впливу й виховання, що конструктивно впливають на розвиток особистості дитини, формування в неї самостійності й вольової активності.

Ключові слова: свобода вибору, вольова поведінка, криза дошкільного віку, стилі виховання.

Дошкільне дитинство – це період початкового становлення особистості. Виникнення емоційного передбачення наслідків своєї поведінки, самооцінки; ускладнення й усвідомлення емоційних переживань; збагачення свідомості новими гаммами відчуттів і мотивами; формування вольової активності; нарешті, поява перших суттєвих зв'язків зі світом – це головні особливості особистісного розвитку дошкільника.

Як зазначають дослідники, у дошкільному дитинстві з'являється складність життєвого світу, що визначається супідрядністю мотивів. Відбувається диференціація ліній онтогенезу, що призводять до того чи іншого типу життєвого світу; формуються стійкі (над ситуативні) мотиви й починає формуватися спрямованість особистості [1, с. 232].

Життєвий світ виходить за межі ситуативності, за межі потягів, пов'язаних з безпосередньо сприйнятими дитиною ситуаціями. Спочатку з'являється можливість переборювати свої безпосередні потяги завдяки більш сильним мотивам, що стоять “над ситуацією” (уперше це проявляється під час кризи 3 років); пізніше, завдяки подальшому розвитку довготривалої пам'яті й часової перспективи (психологічного минулого й психологічного майбутнього), поступово утворюється система відносно стійких мотивів і мотиваційних переваг. З появою усвідомлення переживань починають формуватися постійні (над ситуативні) мотиви. Закладається фундамент майбутньої структури життєвого простору й спрямованості особистості дорослої людини [1, с. 226–227].

Успішний розвиток цих процесів багато в чому залежить від ступеня сформованості в ранньому дитинстві системи власного “Я” дитини, самоусвідомлення її відокремленості від оточуючого світу, появи нової для неї потреби бути самостійною, незалежною у своїх діях, уміння заявити про своє право на індивідуальність у власних усвідомлених діях.

Криза 3 років (криза “виділення власного Я”) протікає під знаком перегляду відносин дитини з дорослими. Різкі прояви негативізму, упертості, непокори, свавілля й інших негативних моментів даної кризи виступають показниками як неблагополуччя в цих відносинах, так і значимості складності зовнішнього світу [1, с.201]. Отже, підкреслюють спеціалісти, виникає протиріччя між новими потребами, можливостями дитини, її прагненням до самостійності, до власного вирішення проблем, виконання певних дій та неможливістю їх виконати власними силами, без втручання чи допомоги дорослих.

У дошкільному періоді діти розриваються між потребою в автономії та залежністю від батьків. Дошкільнята знаходяться в стані невпинної боротьби з собою та іншими. На зміну тісних відносин прив'язаності дворічних дітей до дорослих, що доглядають за ними, народжується нове почуття автономії – упевненість, що вони здатні діяти самостійно, без сторонньої допомоги [1, с. 204]. Інакше кажучи, ми спостерігаємо виникнення так званого феномену “Я сам”.

Отже, початок дошкільного дитинства супроводжується амбівалентністю, що викликається протидією двох сил: прагненням до самостійності й потребою в прив'язаності [2, с. 417].

Феномен “Я сам” означає не лише виникнення зовнішньо помітної самостійності, але й одночасне усвідомлення “внутрішнього” відокремлення від дорослої людини. У результаті такого відокремлення дорослий світ ніби вперше виникає у свідомості дитини.

З точки зору дорослих, дитина приходить у їх світ з “проблемною” поведінкою, що зумовлена недостатнім розвитком афективно емоційно-вольової сфери, а звідси й невмінням керувати своїми емоціями. З одного боку, дорослі помічають намагання дитини бути самостійною в усьому, з іншого, – слабку саморегуляцію. Тому особливе значення має вміння дорослих правильно реагувати на потребу дитини діяти самостійно, з розумінням ставитись до її вимоги на право свободи вибору. Саме дорослі відіграють найважливішу роль на цьому етапі розвитку дитини, адже досконалий образ дорослої людини є головним прикладом для наслідування, єдиною опорою, з допомогою якої дошкільник уявляє своє майбутнє, проектує події життя й усвідомлює його сенс.

Як зазначає Б. Спок, на жаль, саме в цей період дитинства батьки “консолідується” й усі разом починають пригнічувати “самоствердження дитини”, використовуючи для цього будь-які засоби, вимагаючи при цьому відповідності батьківським уявленням про поведінку (К. Бютнер), які в свою чергу передбачають повну “покірність” (Д. Віннікотт).

Свобода вибору дитини, її нестримне бажання бути незалежною, самостійною, ініціатива й допитливість, прояви волі дуже часто підпадають під жорсткий

контроль та обмеження, нерозуміння й заборону з боку дорослих. Тому реалізація свободи вибору вимагає від дитини сформованих вольових якостей, щоб протистояти тиску дорослого світу в рамках дитячої субкультури, розвиненого почуття впевненості у власних силах, володіння соціальними навиками й комунікативними здібностями.

В психологічній науковій літературі спостерігаємо значні розбіжності в аналізі питання про початок формування й прояву перших вольових дій і вчинків дитини.

Деякі протиріччя помічаємо в концепції К. Г. Юнга, який, визнаючи значні зміни в поведінці дитини 3-5 років, що супроводжуються розвитком "Я" свідомості, формуванням так званої індивідуальної психіки, водночас наголошує на тому, що в психічному відношенні дитина ще ніби не існує, являє собою іграшку потягів та умов середовища. Дитина, яка в шість років вступає до школи, продовжував К. Г. Юнг, є виключно продуктом своїх батьків – щоправда, їй притаманна зародкова свідомість "Я", але дитина ще абсолютно не в стані відстояти свою індивідуальність. Іноді ми відчуваємо спокусу розглядати особливо обдарованих чи неслухняних, норовистих дітей як особливо індивідуальних чи наділених власною волею. Однак, наголошує К. Г. Юнг – це ілюзорне враження [3, с. 58].

Протилежну позицію займає Ернст М. Краніх, який підкреслює, що вольові прояви в дитини спостерігаються вже на початку раннього дитинства. Протягом декількох місяців дитина досягає того, що в людини (у її зовнішньому прояві) є символом людського буття – прямостояння. В постійних зусиллях все більш успішно дитина перемагає важкість власного тіла – від першого підйому голови до вільного стояння. При цьому дитина розвиває волю – активну дію, яка постійно збагачується новими імпульсами. Такими зусиллями дитина не лише здійснює власну волю, вона якісно підвищує свою дієвість, активність, самостійність, виходить на новий рівень, не зупиняючись на тому, що було досягнуто на певному етапі.

Дитина просувається щоразу далі завдяки своєму "прагненню до досконалого". У цьому, власне, і виражається прогресивний розвиток волі [4, с. 169].

Ідею про формування вольової поведінки на більш ранніх етапах онтогенетичного розвитку підтримував також С. Л. Рубінштейн. Уже перша, спрямована на певний об'єкт, усвідомлена дія дитини, що вирішує певне "завдання", є примітивним "вольовим" актом. Однаково неправильно, на думку вченого, стверджувати, ніби в ранньому дитинстві (у 2-4 роки) воля вже цілком сформована, і що воля є новоутворенням підліткового віку. Насправді ж (наголошує С. Л. Рубінштейн) вольова активність проявляється в дитини досить рано, у ранньому дитинстві та проходить довгий шлях свого розвитку. На кожній сходинці цього розвитку воля набуває якісно нових особливостей [5].

Отже, можна стверджувати, що надмірна імпульсивність, емоційність, недостатньо сформовані вольові процеси в ранньому дитинстві поступово стають більш усвідомленими, керованими в дошкільному віці. Завдяки таким новоутворенням як супідрядність мотивів, їх боротьба, дитина починає, на думку Г. Кашенка, "виявляти здібність володіти собою, себто здібність отримувати деякі

імпульси, обмірковувати власні бажання, робити вибір. Це вже вияв волі, у стислому розумінні її” [6, с. 26].

Ми цілком поділяємо думку психологів, що вибір є ознакою вольової дії. Тобто, вольова дія – це дія, що здійснюється по вибору. Де немає вибору, там немає вольової дії. Отже, дитині необхідно проявляти волю в умовах супідрядності мотивів в ситуаціях вибору між двома чи багатьма можливостями дії. Вольові зусилля в ситуаціях вибору спричиняють важливий для дитини процес – прийняття рішення. Досягнення цього результату виражає успішність дитини у реалізації своєї позиції щодо ситуації свободи вибору.

Можна стверджувати, що правильність прийнятого рішення дитиною, реалізація її вибору прямо залежить від ступеня її об’єктивності сприйняття світу, широти її світогляду, об’єму інформації про навколишнє середовище, якою вона володіє та може оперувати, від уміння реально передбачити варіативні можливості результату свого вибору, його користь і значущість для подальшого використання.

Очевидно, чим більшим об’ємом інформації володіє дитина, чим багатшим є її власний індивідуальний досвід, тим у вигіднішому положенні щодо свободи реалізації вибору вона опиняється перед дитиною з менш колоритним уявленням про світ, з біднішим емоційним досвідом про можливість реалізації власного вибору; тим краще вона орієнтується у виборі, приймає рішення більш усвідомлено, застосовуючи попередній досвід, знання й передбачає можливі наслідки, які спричинить цей вибір.

Ми виділяємо різні ситуації вибору залежно від взаємозв’язку ступеня свободи, якою володіє дитина при реалізації вибору та вольових зусиль, необхідних для прийняття дитиною рішення, а саме:

1. Найменше вольових зусиль необхідно дитині в ситуації відсутності альтернатив для вибору, коли дитині запропоновано (за її бажанням) щось одне для здійснення чи певний одиничний предмет. Перед дитиною постає вибір – робити це чи не робити, брати цей предмет чи не брати. Важливу роль при цьому відіграє емоційне ставлення дитини до запропонованого предмета чи дії, інтерес, якісний характер мотивації.

Очевидно, що емоційно привабливий предмет, цікава діяльність, позитивна мотивація до неї, будуть сприяти прийняттю дитиною рішення на користь даної дії (не вагаючись). При відсутності інтересу, негативній мотивації дитина зробить інший вибір – просто відмовиться від предмета чи дії, не прикладаючи до цього вольових зусиль.

2. Подібна ситуація виникає при наявності свободи вибору в чомусь різноманітному, нетотожному. Дитина має певні альтернативи, варіанти вибору, вона вільна у своєму рішенні. Визначальну роль у цій ситуації знову відіграють привабливість та інтерес. Володіючи повною свободою на вибір, дитина приймає рішення на користь найбільш цікавого, потрібного в даний момент, емоційно значимого предмета чи дії.

3. Складніша ситуація виникає при наявності свободи вибору серед однакових предметів, рівних за своїм значенням, емоційною привабливістю, цінністю видів діяльності.

Проблема вже складніша: чим кількісно більший є вибір якісно рівнозначних предметів чи видів діяльності, тим більше дитині потрібно вольових зусиль для прийняття рішення, для визначення своєї позиції стосовно того чи іншого вибору. Отже, дитині необхідно, спираючись на власний досвід, набуті знання, відокремити серед цього різноманіття предметів найбільш вагомий, тобто все ж таки знайти в ньому певні відмінності й значимі переваги. Можна припустити, що саме вольовими зусиллями дитина ніби примушує себе знайти певну позитивно забарвлену властивість, зацікавитись тим чи іншим предметом чи видом діяльності, одночасно абстрагуючись від інших і прийняти рішення саме на його користь.

4. Однак найбільшу потребу у сформованості та прояві вольових зусиль, умінні стримувати свої емоції, приборкувати свої ситуативні потяги й діяти всупереч своїм бажанням, поступатися своїм інтересам дитина відчуває тоді (і як, на жаль, це часто буває), коли вона позбавлена будь-якого вибору, змушена підкоритися, діяти на вимогу дорослого. У цій ситуації дитині необхідно мобілізувати всі вольові зусилля й проявити так зване самовладання.

Воля, власне і полягає насамперед в оволодінні індивідом собою. Дитина мусить навчитися покірності шляхом самовладання. Не на слухняності й намірі будується самовладання, а, навпаки на самовладанні виникають поведінка й намір [7, с. 119].

С. Л. Рубінштейн підтримував цю ідею та критикував думку деяких психологів про те, що маленька дитина не здатна до самовладання, живе лише некерованими інстинктами й імпульсивними ситуативними потягами. Він звертав увагу на те, що вже на третьому році життя в дитини виникає самовладання, яке проявляється у відмові від чогось цікавого, приємного, а також у рішучості зробити щось неприємне, якщо це необхідно. Приблизно в цей період (3–4 роки), коли в дитини виникає прагнення до самостійності, вона також починає усвідомлювати, що не завжди можна робити все, що бажається. Це вже означає, що дитина стає здатною до самообмеження [8, с. 169]. У період, коли закладаються основи регулюючої функції мовлення, великий вплив на формування вольової поведінки дитини здійснює вироблення стійкої та дієвої реакції на два основних мовленнєвих сигнали дорослих: на слово “треба”, що вимагає дії навіть усупереч бажанням дитини, і на слово “не можна”, що забороняють для дитини дію бажану [8, с. 169].

Маленькій дитині, підкреслює С. Л. Рубінштейн, важче підкоритися вимозі не робити чогось, ніж наказу зробити щось інше. Тому дорослим вигідніше виражати свої вимоги не в негативній, а в позитивній формі.

Психологи відзначають, що з 4 років у дитини розвивається контроль за своїми діями, у дітей формується слухняність, що обумовлена початком пробування в них почуття обов'язку, а після невиконання якогось обов'язку з'являється почуття провини перед дорослими [8, с. 170].

Можемо стверджувати, що протягом дошкільного періоду дитина робить великий крок уперед щодо розвитку вольової сфери: вона починає брати на себе виконання завдань і діяти, усвідомлюючи необхідність довести справу до кінця.

Дитина починає проявляти власну ініціативу при виборі мети, самостійність, завзятість і наполегливість у виконанні певного завдання, але це відбувається в основному тоді, коли дії дитини супроводжуються емоціями радості, здивування чи засмучення [8, с. 170]. Отже, слід звернути особливу увагу на важливе значення емоційного забарвлення будь-якої діяльності дитини, на сприйняття й усвідомлення нею своїх вчинків, дій, а також помилок і проступків насамперед через призму емоційної сфери.

Формування волі в дошкільному віці, яку Е. Еріксон назвав автономією, незалежністю дитини, протягом цього періоду виражається й сприймається дитиною не однаково.

У період кризи трьох років, яка протікає як криза соціальних стосунків, пов'язана із становленням самосвідомості дитини, коли утворюється та захищається позиція "Я сам", діти перестають потребувати опіки з боку дорослих і прагнуть самі зробити вибір. Якщо криза протікає в'яло, це може свідчити про затримку в розвитку афективної та вольової сторін особистості. Почуття сорому й невпевненості, вважає Е. Еріксон, виникають тоді, коли батьки обмежують прояви незалежності дитини, карають чи висміюють спроби дитини до самостійності.

Однак не лише обмеження й надмірна вимогливість, яку Е. Еріксон вважав основною причиною регресивної лінії розвитку в дитинстві, спричиняють відхилення від оптимального розвитку життєвого світу. Такими причинами можуть бути дефіцит спілкування та його неповноцінність (як в емоційному аспекті, так і в аспекті співробітництва), недостатня вимогливість, уседозволеність, винятковість (абсолютизація) становища в сім'ї тощо. У результаті, крім невпевненості (за Е. Еріксоном, "вагань, сорому") нерідко з'являються капризність, агресивність, домінантність, лінощі й інші негативні риси характеру.

При цьому одні й ті самі несприятливі моменти виховання (спілкування) залежно від спадкових особливостей дитини можуть призвести до різних негативних рис характеру. Наприклад, та сама надмірна вимогливість в одних дітей може сформувати невпевненість, а в інших – агресивність. Розвиток негативних рис характеру обумовлює появу мотиваційних факторів, що порушують оптимальну лінію онтогенезу життєвого світу [1, с. 204].

Проблеми виникають і тоді, коли дитина пізнає відмінність між "хочу" і "повинен". Зона найближчого розвитку дитини складається з оволодіння "можу": дитина повинна співвіднести своє "хочу" з "повинен" і "не можна", а на цій основі вже й визначити своє "можу", свою здатність до прийняття рішення й власного вибору. Криза затягується, коли дорослий підтримує позицію "хочу" (уседозволеності) або стоїть на позиції "не можна" (заборони). Слід запропонувати дитині, радить Е. Еріксон, сферу діяльності, де вона могла б співвіднести ці позиції й реалізувати позицію "можу", проявити свою самостійність і здійснити вибір. Очевидно, ця сфера діяльності – у грі.

Гра, зазначає Е. Еріксон, з її особливими правилами й нормами, що відображають соціальні зв'язки, служить для дитини тим "безпечним острівцем, де вона може розвивати та апробувати свою незалежність, самостійність".

Саме в грі дитина свідомо обмежує свою позицію "хочу" без негативних наслідків для розвитку незалежності, учиться не лише здійснювати вибір, але й відповідати за нього, усвідомлювати позиції й право вибору інших учасників гри. У дітей старшого дошкільного віку позиції "можна", "треба", "не можна" здійснюють інший, більш усвідомлений і регулюючий вплив, набувають іншого емоційно значимого забарвлення. Ці слова стають основою і для саморегуляції, коли дитина подумки їх промовляє сама собі. Це перший самостійний прояв дитиною сили волі. Однак, як зазначають психологи, для дошкільників є характерним і негативний прояв сили волі, що виражається у впертості, негативізмі, капризах (свавіллі).

А. П. Ларін показав, що впертість виникає як при різкому обмеженні власної свободи дитини, її самостійності (і проявляється у вигляді самозахисту з боку дитини), так і при повній відсутності нагляду за дитиною (коли вона звикає діяти лише за своїми бажаннями) [8, с. 170].

Отже, слід ще раз підкреслити необхідність правильного й адекватного використання дорослими різних засобів і стилів виховання в процесі становлення вольової поведінки дитини, поєднання таких основних принципів, як застосування влади й надання свободи.

Саме співвідношення свободи й влади стає важливим та особливо впливовим у процесі виховання, спрямованого на формування вольової поведінки, активності й незалежності дитини. Французький психолог Ж. Леф наголошує: "Будь-яке виховання, що в своєму процесі постійно прагне уникнути методу свободи, наражає дитину на небезпеку, оскільки тоді вона формується в умовах примусу та залежності, стає психічно та емоційно неврівноваженою" [9, с. 126].

Поняття так званої влади Ж. Леф розуміє як легітимне право наказувати, вимагати, а також індивідуальне право затверджувати свою волю й підкорювати інших собі. Воля володіє властивістю встановлювати свій авторитет серед інших шляхом визнання своїх якостей, компетенції чи престижу, які ґрунтуються на повазі, довірі, симпатії й захопленні. З цієї точки зору (вважає філософ Ж. Леф), влада в тій чи іншій формі прояву обмежує свободу.

У більшій мірі влада реалізується в сфері створення й збереження порядку за допомогою дисципліни, яка являє собою добровільний прояв поваги правил, законів чи вимогу їх виконувати. Як засіб виховання феномен влади не припиняє еволюціонувати. І справді, будучи за своїм походженням засобом примусу, влада негативно впливає на автономію й особисту свободу дитини [9, с. 118].

На противагу цьому феномену, Ж. Леф пропонує батькам намагатися знайти взаєморозуміння на основі поваги особистості дитини.

Найкращими методами впливу й виховання, вважає вчений, є такі, що детермінують поведінку із зовнішнім світом, до якого діти є дуже чутливими, – змагання у звертанні до власної гідності, порада, сприятлива атмосфера, позитивні емоційні навантаження, традиції, дитяча ввічливість, власні приклади, самовизна-

чення, включаючи ідентифікацію з особистістю батька чи вихователя (професіоналізм, манери поводитись, справедливість, ідеали) [9, с. 118].

Ми погоджуємося з висновком, що ці засоби й методи впливу позитивно й конструктивно впливають на розвиток особистості дитини, формування вольових процесів, активності, самостійності, розвивають здатність дитині краще орієнтуватися у своїх можливостях щодо власного вибору й свободи його реалізації.

Жозеф Леф наголошував на тому, що в процесі виховання дитині треба надавати свободу у власних діях, що кожна дитина має право на свободу (право психологічно соціально обгрунтоване). Насамперед екзистенціальна, індивідуальна, генетична цілісність дитини обумовлює її визнання й повагу як особистості, що має певні права. Однак дитину необхідно навчити розпоряджатися й володіти власною свободою для більш успішної реалізації вибору.

Отже, ми розглянули особливості формування вольової поведінки дошкільників і її вплив на реалізацію вибору, на прийняття дитиною певного рішення. Значимо, що успішність використання свободи у власному виборі, прояви самостійності й ініціативи вимагають від дошкільника розвинених вольових якостей, уміння переборювати ситуативні бажання й примхи, зосереджуватися на менш цікавих, але більш значимих об'єктах, передбачати результати свого вибору й подальші можливості його використання.

-
1. Кулагина И. Возрастная психология: Развитие ребенка от рождения до 17 лет. М., 1998.
 2. Крайг Г. Психология развития. СПб., 2000.
 3. Юнг К.Г. Значение аналитической психологии для воспитания // Конфликты детской души. М., 1995.
 4. Эрнст М. Краних "Я" в развитии ребёнка / Пер. с нем. В. Загвоздкина // Развитие личности, 1999. № 2. (Ernst-Michael Kranich Das ich in der entwicklungsdes Kindes und des jugendlich Menschen. "Waldorschule Heute" 70 Jahre, 1989 p. 737–748).
 5. Рубинштейн С. Основы общей психологии. М., 1946; СПб., 1999.
 6. Ващенко Г. Виховання волі і характеру. К., 1999.
 7. Выготский Л. Детская психология // Избранные психологические труды в 6-ти т. Т. 4. М.: Педагогика, 1984.
 8. Ильин Е. Психология воли. СПб., 2000.
 9. Лэф Жозеф. Воспитательные достоинства беспорядка / Пер. с фр. Л. Шипиловой // Развитие личности, 1999. № 4.

**CHILD'S VOLITIONAL BEHAVIOR
AND THE PROCESS OF REALIZE OF CHOICE FREEDOM**

Tetyana Vyshnevs'ka

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

In the article the author describes the appearance of one of the most complicated phenomena in pre-school period of childhood – “I'm alone” and close cooperation of display of this phenomenon with forming child's volitional behaviour. Developed volitional processes, ability to control one's desires, actions and behaviour allow to show child's initiative and inquisitiveness, to demand independence in more rationally way, to realize one's own choice freedom in the different spheres of life.

The main attention is paid to the analysis of methods of the parents' influence and upbringing. These methods constructively influence the development of a child's personality, forming his self-dependence and volitional activity.

Key words: choice, freedom, child's volitional behaviour, methods of the parents' influence and upbringing, phenomena in pre-school period of childhood.

Стаття надійшла до редколегії 10.10. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 159.923.2

ПРОФЕСІЙНИЙ ДОСВІД: ОСОБИСТІСНІ РЕЗЕРВИ МОТИВАЦІЙНОЇ САМОРЕГУЛЯЦІЇ

Жанна Вірна

*Волинський державний університет імені Лесі Українки,
Проспект Волі 13, Луцьк 43025, Україна, post@univer.lutsk.ua*

Проблема аналізу мотиваційної саморегуляції у формуванні професійного досвіду представлена в аспекті співвідношення компонентів і етапів навчально-професійної діяльності, основних типів взаємодії об'єктивних і суб'єктивних мотивів, актуальних і потенційних зон особистісної професійної реалізації, видів професійної саморегуляції у відповідності до їх часового функціонування.

Ключові слова: професійне становлення, професійний досвід, навчально-професійна діяльність, професійна саморегуляція.

Наша дійсність та й наші уважні спостереження час від часу вимагають робити певні висновки – насамперед для себе. Деколи людина втомлюється узагальнювати пізнане, а частіше просто не вміє цього або, як вона каже, у неї це “не виходить”. Але ж узагальнення – це неусвідомлюваний процес, який відбувається поза волею людини (хоче цього людина чи ні) – така вже людська сутність. Аналізуючи прожите, людина збагачує свій досвід і відпрацьовує стратегію своєї подальшої поведінки. Ідентичні моменти узагальнення проявляються й у професійному житті особистості. Аналіз подій життя дорослої людини не відбувається поза її професійним життям, як і аналіз подій професійного життя включений в особисте поле життєствлення людини. Скажемо так: якщо людина аналізує своє життя з боку подій, які з нею відбуваються у сфері її професійного становлення, то вона повинна обов'язково відчувати життєвий зміст реальних подій. Інша справа, як людина їх відчуває, сприймає та узагальнює. У кожної людини це відбувається по-різному, але в цьому діяльно-усвідомленому (інколи неусвідомленому) процесі проявляються професійно-потенційні сили особистості, сповнені її життєво-смысловим змістом, або ж її реальні здібності – у професійній реалізації. Тобто, кожна людина по-різному включається в систему професійних вимог, але її унікальність якраз і проявляється в умінні аналізу й інтеграції сфери професійного досвіду, а точніше тих його аспектів, які вона привласнює і робить саме своїми. На нашу думку, процеси входження в професійну діяльність, адаптації до неї й реалізації в ній на особистісному рівні носять далеко небезболісний характер через динамічну змінену їх вимог до особистості – аж до переживання нею кризових станів. Ці кризові стани є ніщо інше, як результат сформованості вміння рефлексивного узагальнення співвідношення професійних вимог та особистісних можливостей фахівця, яке залежить від рівня розвитку життєвого узагальнення,

незалежно від діапазону оцінювання “хочу – не хочу”, “вмію – не вмію”, “ потрібно – непотрібно” та ін. Як і в реальному житті, процес узагальнення відбувається сам по собі.

Наші розмірковування стосуються в основному навчально-професійної діяльності, загальна модель якої включає в себе компоненти входження в професійну діяльність, адаптації до неї та особистісної реалізації в ній. Ці компоненти відповідають основним етапам набуття професійного досвіду, які ми представляємо в такій послідовності – усвідомлення образу майбутньої професійної діяльності, набуття професійних навичок і вмінь та вироблення професійного стилю діяльності (рис. 1).

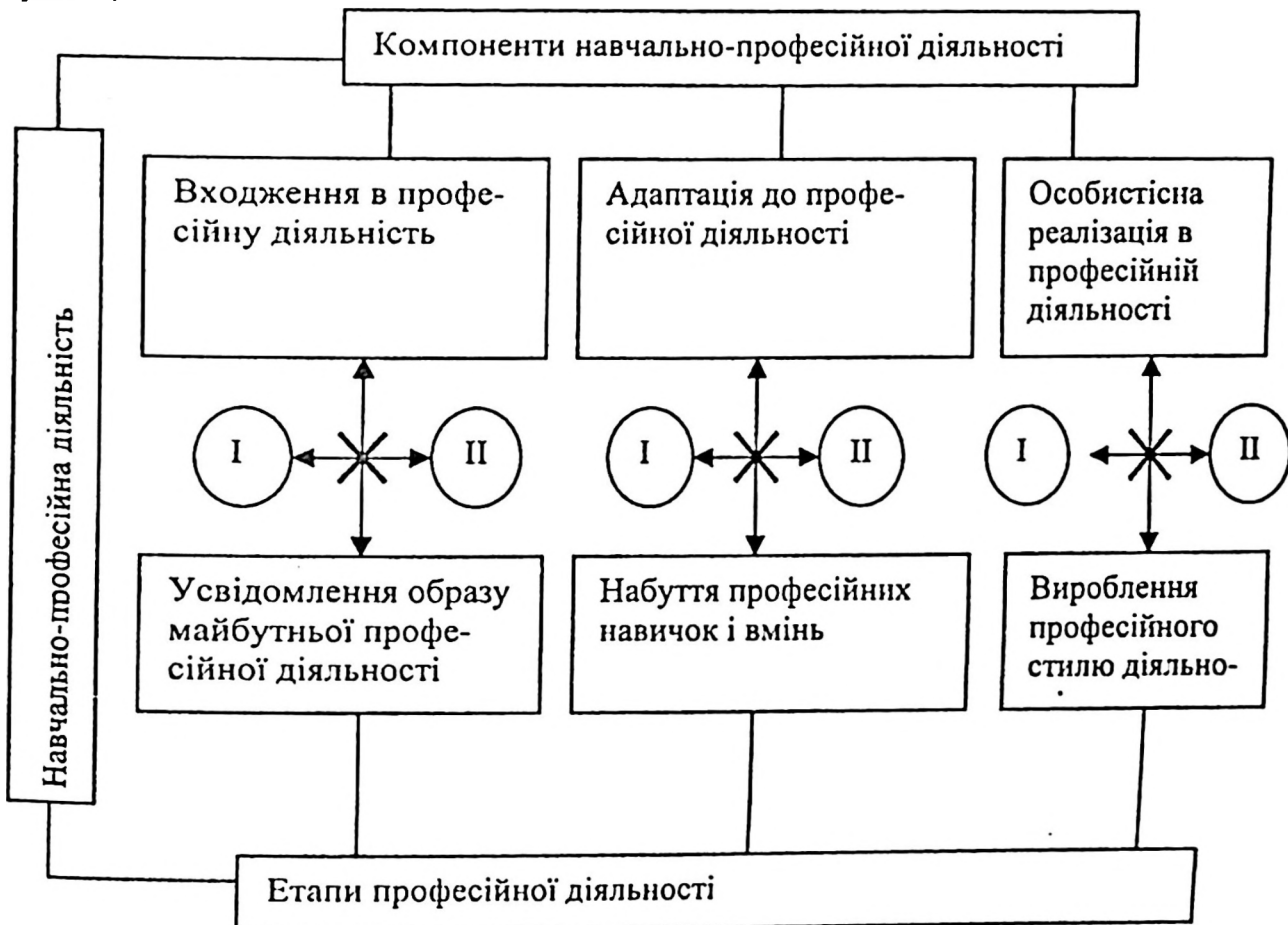


Рис. 1. Співвідношення основних компонентів та етапів навчально-професійної діяльності в процесі набуття професійного досвіду (I – фактори зовнішньої мотивації; II – фактори внутрішньої мотивації; X – індивідуалізований особистісний смисл).

Кожен з цих кроків набуття професійного досвіду обумовлений факторами зовнішньої мотивації (навчання як вимушений обов’язок, процес навчання як звичайне функціонування, навчання заради лідерства й престижу, демонстративність) і факторами внутрішньої мотивації (творчий розвиток у процесі навчання, дія разом з іншими і для інших, пізнання нового). Їх зіткнення в реальній обстановці на-

вчально-професійної діяльності приводить до усвідомлюваного рефлексування умов і засобів професійної діяльності, що безпосередньо пов'язані із індивідуалізованим особистісним смислом. Аналізуючи можливі варіанти прояву взаємодії об'єктивних та суб'єктивних мотивів навчально-професійної діяльності, ми виділяємо такі два типи: 1) позитивний тип взаємодії об'єктивних і суб'єктивних мотивів; 2) негативний тип взаємодії об'єктивних і суб'єктивних мотивів. До того ж, позитивний тип включає такі варіанти, як інформаційний (а) та стимулюючий (б), а негативний – індиферентний (в) і деструктивний (г) (рис. 2).

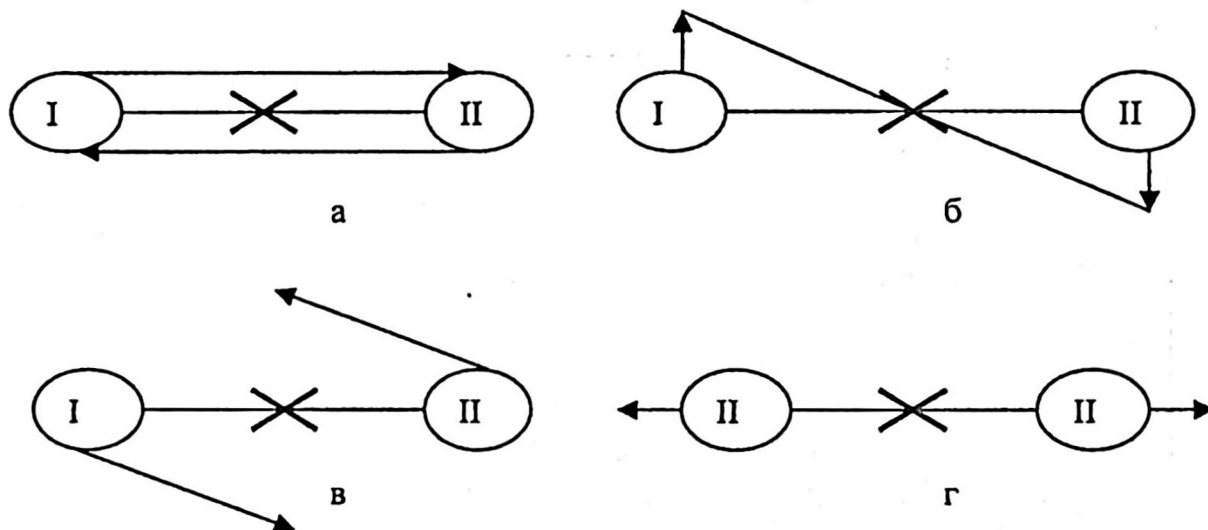


Рис. 2. Варіанти прояву взаємодії об'єктивних і суб'єктивних мотивів навчально-професійної діяльності (I – фактори зовнішньої стимуляції; II – фактори внутрішньої стимуляції).

Таке схематичне зображення добре доповнює зміст взаємодії об'єктивних і суб'єктивних мотивів:

1. *Інформаційний тип* – варіант позитивної взаємодії, що виражається у взаємному доповненні об'єктивних і суб'єктивних мотивів навчально-професійної діяльності. Це тип певної збалансованості в усвідомленні значення набуття професії через соціалізований особистісний смисл. При цьому фактори зовнішньої й внутрішньої мотивації ніби змикаються із соціалізованим смислом і людина починає чітко визначати умови й засоби навчально-професійної діяльності та послідовно застосовувати контрольні-оціночні директиви.

2. *Стимулюючий тип* – варіант позитивної взаємодії, якому властиве по чергове стимулювання зовнішніх і внутрішніх мотивів, які використовуються в навчально-професійній діяльності. Цей тип так само має збалансований характер в усвідомленні набуття професії, як і всі інструментальні компоненти (умови, засоби, контроль, оцінки) взаємопов'язані соціалізованим особистісним смислом.

3. *Індиферентний тип* – варіант негативної взаємодії, який характеризується неадекватною до умов і засобів навчально-професійної діяльності трансформацією як зовнішніх так і внутрішніх мотивів. У результаті цього відбувається деформація в адекватності оцінок і самоконтролю особистості. Соціалізований особис-

тісний смисл займає “перевернуте” положення, тобто не втрачається сам по собі, а втрачає здатність утримувати мотиви, які мають індивідуалізовані характер та мету навчально-професійної діяльності, яка соціально обумовлена.

4. *Деструктивний тип* – варіант негативної взаємодії, який характеризується розходженням зовнішніх і внутрішніх мотивів навчально-професійної діяльності. Така неузгодженість супроводжується перерозподілом інструментальних компонентів навчально-професійної діяльності в бік домінування лише зовнішніх або внутрішніх мотивів, що сприяє створенню неадекватної інвертованої структури навчально-професійної діяльності, яка віддаляється від мети цієї діяльності, причому особистість утрачає смисл її виконання.

Виділені типи взаємодії об’єктивних і суб’єктивних мотивів навчально-професійної діяльності виступають своєрідною зоною перспективи розвитку особистості як майбутнього фахівця, яка потребує ретельного вивчення й конкретизації в кожному індивідуальному випадку.

Логічним продовженням такої типізації виступає представлення актуальних і потенційних характеристик здібностей особистості в її професійній реалізації. На нашу думку, актуальну зону здібностей особистості складають її реальні вміння, у яких вона знаходить свою професійну реалізацію, а потенційну зону визначає сукупність ставлень особистості до того, у чому вона реалізується. Отже, зрозуміло, що актуальну зону здібностей складають життєво сформовані вміння сприймання й узагальнення професійних вимог, за рахунок яких особистість збагачує свій професійний досвід і відпрацьовує стратегію подальшої професійної активності, що й утворює її потенційну зону. Слід відмітити, що виділені типи взаємодії об’єктивних і суб’єктивних мотивів навчально-професійної діяльності відносяться до потенційної зони розвитку особистості (це наче певний етап спеціалізації актуальних резервів набутого досвіду – як професійного, так і життєвого взагалі).

Тому й надалі, характеризуючи актуальний рівень професійного розвитку особистості, ми можемо говорити про загальну тенденцію професійної саморегуляції, структура якої виступає ідентичною структурі особистісної саморегуляції та складається з таких компонентів, як мета, суб’єктивна модель значимих умов діяльності, програма власне виконаних дій, критерії успішності діяльності, інформація про результати й рішення про корекцію системи [1]. Оскільки навчально-професійна діяльність довготривала в часі, то нами виділено такі два види підрозділів сфери саморегуляції: I – етапна (оперативна) – функціонує протягом певного часу (етапу) і визначається рівнем усвідомлення свого стану й процесу діяльності; II – тенденційна (довготривала) – функціонує протягом усього навчально-професійного періоду й визначається набутиим досвідом людини. У такій типізації сфер професійної саморегуляції простежується закономірність: варіанти прояву взаємодії об’єктивних і суб’єктивних мотивів відповідають етапним типам професійної саморегуляції, які можна назвати ідентично попереднім – позитивний та негативний; послідовність їх прояву в навчально-професійній діяльності визначає тенденційні види саморегуляції. Оскільки ми виділяємо три основних етапи про-

фесійного становлення, то визначення комбінацій тенденційної саморегуляції охоплює вісім варіантів (табл. 1).

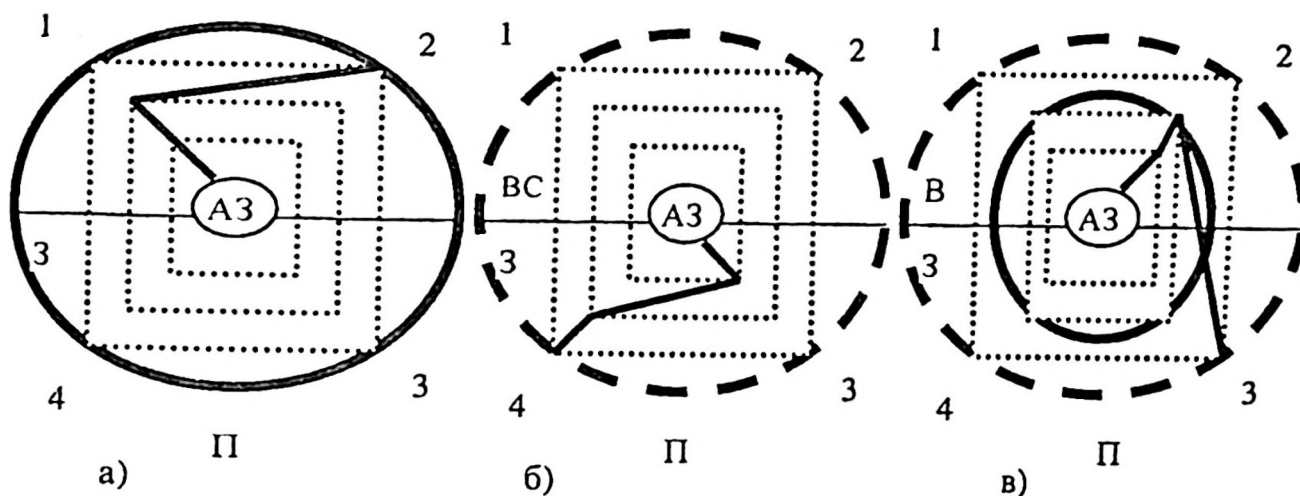
Таблиця 1.
Варіанти тенденційної професійної саморегуляції особистості

Типи тенденційної саморегуляції	Етапи навчально-професійної діяльності		
	Усвідомлення образу майбутньої професійної діяльності	Набуття професійних навичок і вмінь	Вироблення професійного стилю діяльності
1	+	+	+
2	+	+	-
3	+	-	-
4	+	-	+
5	-	-	-
6	-	+	+
7	-	-	+
8	-	+	-

Примітка: + позитивний тип етапної професійної саморегуляції;
- негативний тип етапної професійної саморегуляції.

Аналіз можливих варіантів динаміки прояву етапних типів професійної саморегуляції дозволив виділити три базових види тенденційної професійної саморегуляції: 1 – тенденція вдосконалення; 2 – тенденція репродукування; 3 – тенденція відторгнення. Решта варіантів виступають як особистісно-деформаційні у їх динамічному прояві через відсутність свідомої професійної реалізації на етапі усвідомлення образу професійної діяльності й набуття професійних навичок і вмінь. Зрозуміло, що адаптація до професійної діяльності неможлива без усвідомлення професійних перцептивно-когнітивних блоків, як і свідоме прийняття вимог майбутньої професійної діяльності втрачає смисл через відсутність конкретних професійних навичок і вмінь. Щоправда, можливі винятки – про це свідчать суперечливі дані щодо мотивації вибору й набуття професії. Однак, якщо виходити із загальної структури саморегуляції, то справжній суб'єкт професійної діяльності проявляється у свідомому цілеспрямованому регулюванні професійної діяльності. А. Файзуллаєв [2] описує вищий рівень мотиваційної саморегуляції таким чином: коли людина усвідомила спонукання, вона або приймає його, або відмовляється від нього, тобто не підкоряється йому, не приймає його як мотив. Цієї точки зору дотримуються багато дослідників [3, 4, 5]. У професійній саморегуляції використовується той же самий механізм домінування особистісного (внутрішнього) фактора у набутті професійного досвіду. Таким чином, ми поступово дійшли до аспекту особистісного резерву фахівця, про який говорилось на початку статті в контексті вміння людини узагальнювати прожите з метою відрефлексування свого життєвого досвіду й окреслення перспективних меж розвитку. Після проведеного аналізу хотілось би виділити момент необхідності вивчення тенденції поступового збільшення значення фактора внутрішніх якостей, властивостей людини як фахів-

ця при відповідному зменшенні значення зовнішньої регуляції, що й буде означати перехід до усвідомленої саморегуляції.



Примітка:

АЗ – актуальна зона професійної реалізації особистості;

ПЗ – потенційна зона професійної реалізації особистості;

ВС – внутрішня стимуляція;

ЗС – зовнішня стимуляція;

□ – етапи навчально-професійної діяльності (I, II, III);

I, 2, 3, 4 – інформаційний, стимулюючий, індиферентний, деструктивний типи взаємодії суб'єктивних та об'єктивних мотивів навчально-професійної діяльності.

Рис. 3. Типи тенденційної професійної самореалізації: а) удосконалення; б) відторгнення; в) репродукування.

У процесі набуття професійного досвіду фіксація, інтерпретація й аналіз особистісних резервів мотиваційної саморегуляції повинні здійснюватись на рівні цілеспрямованого впливу на хід навчально-професійної діяльності та її результатів у формі оціночних і самооціночних показників. Ми виходимо з попередньо викладеного блоку матеріалу про те, що в реальному житті регуляція діяльності людини не завжди здійснюється, як актуально усвідомлюваний процес, але те, що стосується власне професійної діяльності і сам факт презентації професійних вимог у свідомості вимагають чіткого їх поетапного диференціювання. До того ж, якщо в ході пізнання дійсності людина час від часу “включає” свідомість і рефлексію, що більш сприяє розвитку її діяльності, то в процесі навчально-професійної діяльності така фрагментарність у прояві цього стану приводить до гальмування професійної активності. Ми стверджуємо також: уміння свідомого рефлексування подій у реальному житті, що насамперед визначається в аналізі їх змісту, суттєво впливає на зміст професійної саморегуляції особистості. Отже, у ході професійного становлення важливим моментом виступає відрефлексоване ставлення особистості до основних його етапів у вигляді усвідомлення умов і за-

собів професійної діяльності через індивідуалізований смисл, у якому співіснують її мета й мотиви.

Якщо актуальну зону професійної реалізації особистості складають її реальні можливості в мотиваційній саморегуляції, то ефективність професійного становлення майбутнього фахівця залежить від домінування ролі особистісного фактору в окресленні потенційної зони (йдеться про позитивний тип взаємодії об'єктивних і суб'єктивних мотивів навчально-професійної діяльності). Схематично типи тенденційної професійної саморегуляції будуть виглядати таким чином (рис. 3).

Як видно із зображення, у варіанті тенденційного вдосконалення професійної саморегуляції актуальна й потенційні зони професійної реалізації особистості пов'язані з індивідуальним особистісним смислом (тобто реалізаційні лінії розвитку розташовані у верхньому секторі, де домінують інформаційний і стимулюючий типи взаємодії суб'єктивних і об'єктивних мотивів навчально-професійної діяльності).

У варіанті тенденційного репродукування ми виділяємо окреслення потенційної зони професійної реалізації особистості тільки на межі другого етапу професійного становлення за умов зміщення ціннісних пріоритетів у бік зовнішньої стимуляції (нижній сектор, де домінують індіферентний і деструктивний типи взаємодії суб'єктивних і об'єктивних мотивів навчально-професійної діяльності). Що ж до варіанта тенденційного відторгнення, то потенційна зона професійної реалізації особистості тут "розмита", вона не є стійкою в плані набуття професійного досвіду (цей момент частково спостерігається й у варіанті тенденційного репродукування), отож у цьому випадку ми не можемо говорити про професійну реалізацію особистості. Саме й тому ми виділяємо лише три типи тенденційної професійної саморегуляції, а зміщення потенційної зони професійної реалізації особистості на першому етапі професійного становлення інтерпретується нами як відсутність первинного уявлення про професійну діяльність. Виходячи із комбінацій поетапної професійної саморегуляції (див. табл. 1), до таких можна віднести всі інші (крім варіанту 1 – удосконалення, 2 – репродукування, 5 – відторгнення). Треба також відзначити, що тип тенденційного відторгнення так само належить до цієї групи, але ми його називаємо в аспекті повної протилежності типу тенденційного вдосконалення в професійній саморегуляції особистості.

У процесі набуття професійного досвіду фіксація й аналіз особистісних резервів мотиваційної саморегуляції повинні здійснюватись на рівні цілеспрямованого впливу на хід навчально-професійної діяльності та її результатів у формі оціночних і самооціночних показників. Сам факт презентації професійних вимог у свідомості вимагає їх поетапного диференціювання у вигляді усвідомлення умов і засобів професійної діяльності через індивідуалізований смисл. Якщо актуальну зону професійної реалізації особистості складають її реальні можливості в мотиваційній саморегуляції, то ефективність професійного становлення залежить від домінування ролі особистісного фактору в окресленні потенційної зони (йдеться про позитивний тип взаємодії об'єктивних і суб'єктивних мотивів навчально-

професійної діяльності). Отже, залишається відкритим питання діагностики тенденційної професійної саморегуляції особистості. Для того, щоб визначити тенденцію професійної саморегуляції особистості, ми пропонуємо застосування системного блоку діагностики актуальної й потенційної зон професійної реалізації, який вміщує в собі два компоненти: 1 – компонент централізації (управління) та 2 – компонент децентралізації (самоуправління). Це означає, що успішність навчально-професійної діяльності залежить не тільки від мети, планів, норм і оцінок, заданих кимсь, але й від самостійно поставлених цілей, планів і самооцінок.

З проведеного нами аналізу проблеми мотиваційної саморегуляції в професійному становленні особистості можна зробити висновок, що формування професіонала можливе лише за умов використання активного начала “всередині” людини, коли її навчально-професійна діяльність підкорюється не тільки зовнішнім обставинам, а є ще й внутрішньо осмисленою, тобто такою, що характеризує особистісний потенціал людини. Представлений нами матеріал ще раз переконує: специфіка набуття професійного досвіду полягає в його детермінації через мотиваційну саморегуляцію.

1. Конопкин О. Психологические механизмы регуляции деятельности. М., 1980. С. 9–57.
2. Файзуллаев А. Мотивационная саморегуляция личности. Ташкент, 1987.
3. Иващенко В. Психологические механизмы волевой регуляции. М., 1990. С. 17–78.

4. Пейсахов Н. Саморегуляция и типологические свойства нервной системы. Кандидатская диссертация, 1974. С. 23–84.

5. Мильман В. Внутренняя и внешняя мотивация учебной деятельности // Вопросы психологии. 1987. № 5. С. 129–138.

6. Мильман В. Внутренняя и внешняя мотивация учебной деятельности // Вопросы психологии. 1987. № 5. С. 129–138.

7. Мильман В. Внутренняя и внешняя мотивация учебной деятельности // Вопросы психологии. 1987. № 5. С. 129–138.

З проведеного нами аналізу проблеми мотиваційної саморегуляції в професійному становленні особистості можна зробити висновок, що формування професіонала можливе лише за умов використання активного начала “всередині” людини, коли її навчально-професійна діяльність підкорюється не тільки зовнішнім обставинам, а є ще й внутрішньо осмисленою, тобто такою, що характеризує особистісний потенціал людини. Представлений нами матеріал ще раз переконує: специфіка набуття професійного досвіду полягає в його детермінації через мотиваційну саморегуляцію.

1. Конопкин О. Психологические механизмы регуляции деятельности. М., 1980. С. 9–57.
2. Файзуллаев А. Мотивационная саморегуляция личности. Ташкент, 1987.
3. Иващенко В. Психологические механизмы волевой регуляции. М., 1990. С. 17–78.
4. Пейсахов Н. Саморегуляция и типологические свойства нервной системы. Кандидатская диссертация, 1974. С. 23–84.
5. Мильман В. Внутренняя и внешняя мотивация учебной деятельности // Вопросы психологии. 1987. № 5. С. 129–138.

PROFESSIONAL EXPERIENCE: PERSONAL RESERVES OF MOTIVATIONAL SELF-REGULATION

Zhanna Virna

Volyn' Lesya Ukrainka University,

Voli, 1, Luts'k 43025, Ukraine, post@univer.lutsk.ua

The problem of the analysis of the motivational self-regulation in formation of professional experience is represented in the aspect of correlation of components and stages of the educational and professional activities; the main types of interaction of the objective and subjective motives; actual and potential zones of a personal professional realization; kinds of professional self-regulation in accordance with the temporal functioning are presented in this article.

Key words: professional formation, professional experience, educational and professional activity, professional self-regulation.

Стаття надійшла до редколегії 13. 12. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 159.923:378.663(477)

ПРОФЕСІЙНА ПІДГОТОВКА ЛІКАРЯ ЗАГАЛЬНОЇ ПРАКТИКИ, ЯК ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Ірина Вітенко

Центральний методичний кабінет з вищої медичної освіти МОЗ України

Вивчення основ медичної психології сприяє удосконаленню рівня професійної підготовки лікаря загальної практики. доведена необхідність розробки нових навчальних планів і програм медичної психології.

Ключові слова: психологія, особистість, професійна підготовка.

Важливе місце серед основних проблем підготовки медичних кадрів в Україні, посідає психологічна готовність лікаря до практичної діяльності. Основною умовою формування медика як фахівця є набуття ним широкої гами мультидисциплінарних знань. Разом з тим, в системі професійного навчання практично не враховується значення психологічного компоненту у процесі практичної діяльності лікаря. Останній не реалізується і в системі навчання та виховання медичних працівників. Звичайно, це безпосередньо пов'язано із загальним змістом медичної освіти, який скерований на засвоєння студентами загально природничих та гуманітарних дисциплін, пізнання анатомо-фізіологічної будови людини, вивчення традиційних клінічних закономірностей розвитку та перебігу хвороб. Психологічні ж стани пацієнтів в процесі формування та перебігу хвороб не досконало вивчаються студентами, а лікарі, зважаючи на свою постійну зайнятість, не віддають належного значення індивідуально-психологічним та соціально-психологічним чинникам в процесі діагностики, лікування та ресоціалізації особистості. [Пшук, 1997; Михайлов, 1998; Вітенко 1995, 1999].

Матеріали та методи. Матеріал даного дослідження на етапі констатуючого експерименту склали студенти вищих медичних навчальних закладів України. Об'єктом дослідження виступала система підготовки медичних кадрів, психологічна готовність лікарів і студентів вищих медичних закладів освіти до професійної діяльності. Логічну та методичну основу дослідження обумовив характер психології як предмета, його цілей і завдань. Системно-концептуальний підхід, як провідна методологічна засада, і виявлення діалектичного методу дослідження об'єктів і явищ були вихідними при розгляді особистості медичного працівника. Це забезпечило науковий розгляд і розуміння співвідношення навчання й розвитку у формуванні особистості в умовах цілеспрямованої психологічної підготовки медичних кадрів, виділення об'єктивних умов і суб'єктивних чинників, які суттєво впливають на навчання й виховний процес.

При виконанні роботи враховували наступні посилення: психологічна підготовка медичних кадрів є однією з найважливіших обов'язкових частин їх про-

фесійної підготовки, перепідготовки і підвищення кваліфікації; важливою особливістю психологічної підготовки кадрів є її етапність та багатоплановість.

Результати обговорення. Аналіз діяльності медичних працівників охорони здоров'я різних рівнів свідчить, що 99,8% випускників медичних вузів України набувають достатню комплексну професійну медичну освіту, але загалом наслідки їх фахової діяльності в 80,7% населення оцінюються негативно.

Вивчення практичної діяльності медичних працівників, опитування і спостереження за їх поведінкою в реальних умовах показали, що вказані недоліки в роботі медичного персоналу викликані: а) негативним ставленням або відсутністю інтересу у студентів і лікарів до набуття і удосконалення фахових знань (56,3%); б) проявом негативних характерологічних особистості лікаря (65,4%); в) пасивністю з відсутністю мотивації діяльності (44,7%); г) відсутністю знань та умінь основ психології, необхідних для спілкування з хворими різного профілю (85,9%).

Основною психологічною умовою реалізації і розвитку особистості є наявність інтересу до діяльності. Залежно від того, як реалізуються потенційні психологічні можливості людини, її схильності, інтереси визначається професійний рівень спеціаліста.

Дослідження рівня інтересу до професійної діяльності серед студентів медичних вузів та лікарів показало, що спостерігається закономірно-послідовне зниження зацікавленості своєю професією, хоча при вступі до медичних навчальних закладів абітурієнти стверджували, що їм подобається професія лікаря.

Так у студентів медичного вузу інтерес до професії лікаря починає достовірно ($p < 0,01$) зменшуватись, починаючи з третього року навчання. Найчастіше серед причин, які призводять до втрати професійного інтересу, студенти вказують на значну теоретизацію педагогічного процесу (56,3%) та низьку викладацьку майстерність (47,5%), зниження професійного престижу (33,7%).

Важливо відзначити, що серед тих, хто перед вступом до медичних вузів працював у лікувальних закладах, вірогідно ($p < 0,05$) нижчий відсоток осіб, у яких відсутній інтерес до професії, ніж серед тих, хто з професією лікаря знайомився лише теоретично (відповідно 12,05% і 30,4%).

Дослідження інтересу до діяльності у лікарів з різним стажем дозволило констатувати, що загальний рівень зацікавленості лікарів роботою за фахом достовірно ($p < 0,05$) знижується вже з другого року самостійної професійної діяльності.

Серед осіб з загальним стажем фахової діяльності понад 15 років стійкий інтерес до лікувальної практики відсутній у 18,6% лікарів. Оцінка їх професійних знань комісією МОЗ України за тестово-еталонною п'ятибальною системою показала, що 31,4% з них отримали "2" і лише 3,6% – "5". У групі лікарів, що були зацікавлені у своїй професійній діяльності, показники були достовірно ($p < 0,05$) вищі – 18% – "2", 32,5% – "5". Тобто, можна припустити, що помилки у виборі професії, а потім – і практичної діяльності – впливають на формування особистості медичного працівника в цілому. Звичайно, така ситуація пов'язана з різними чинниками

і все ж, в першу чергу, – з престижністю спеціальності у суспільстві, її економічною вигодою [Вітенко, 1995].

Підвищення інтересу до навчання і набуття фахової досконалості залежить від індивідуального усвідомлення потреби оволодіти знаннями, розумінням необхідності використання набутих знань за умови самостійної роботи, що складає потребомотиваційний та практикодіяльний аспекти психологічної готовності сімейного лікаря.

Передумовою набуття фахових знань у медичному вузі є навчальний процес, де діяльність суб'єкта спрямована на його саморозвиток на основі вирішення спеціально поставлених завдань.

За нашими даними структурна специфіка професійної рефлексії повинна включати такі компоненти: мотив – мета – усвідомлення – дія, а саме: інтерес до професії лікаря, набуття фахових знань, усвідомлення соціального й особистісного життєвого смислу лікарської праці, вдосконалення своїх професійних знань, умінь та навичок, високий професіоналізм – постійний розвиток функціонально-динамічних систем розумових і практичних дій, що забезпечують ефективність і якість роботи лікаря.

Як показало проведене дослідження, чільне місце в практичній діяльності лікаря загальної практики займає здатність і необхідність навчитись розуміти хворого, як неповторну індивідуальність, з усіма його потребами і роздумами, сумнівами і потребами. Це складає емпатико-рефлексивний компонент психологічної сумісності лікаря та пацієнта. Така сумісність може стати можливою лише за умови набуття лікарем необхідних знань з загальної та медичної психології.

Вивчення рівня набутих знань з дисципліни "Медична психологія" методом самооцінки у 680 студентів шостого курсу медичного вузу та 275 лікарів загальної практики показало, що більшість студентів медичних вузів (57,8%) та лікарів (86,9%) незадоволені або ж недостатньо задоволені своїм рівнем знань з медичної психології (табл. 1).

Таблиця 1.

Результати аудиту задоволеності лікарів та студентів знаннями з медичної психології

Досліджувана категорія	Студенти (n=680)		Лікарі (n=275)	
	абс. к-сть	%	абс. к-сть	%
Задоволений	290	42,6	36	13,0
Незадоволений	106	15,5	105	38,2
Задоволений недостатньо	284	41,7	134	48,7
Загалом	680	100	273	100

Тобто, психологічні основи професійної підготовки не були враховані при розробці узагальнених навчальних планів та програм.

Дослідження порівняльного рівня знань основних понять з медичної психології у студентів медичного університету та лікарів загальної практики (табл. 2) показало, що студенти і лікарі загальної практики недостатньо володіють основа-

ми медико-психологічної підготовки, а значить не використовують їх в своїй практичній діяльності. Найбільше це стосується таких вкрай необхідних лікареві понять як “внутрішня картина хвороби”, “психологічний захист”. З поняттями “фрустрація” та “психосоматичні захворювання” вірогідно ($p < 0,05$) більше знайомі лікарі (відповідно 41,5% – у групі лікарів і 19,6% – у групі студентів та 65,4% і 39,2%).

На підставі отриманих результатів можна дійти висновку, що лікарі в своїй професійній діяльності не враховують стан адаптивних можливостей особистості, не віддають належне тому факту, що людина починає хворіти з певним рівнем пізнавальних можливостей, окремою мотиваційною структурою. Хвороба змінює всі перспективи подальшого життя, системи власних ціннісних і життєвих стереотипів, характер орієнтації на майбутнє, створює нову систему соціального розвитку, яка під дією додаткових екстреморбідних впливів може стати джерелом формування у хворих пристосувальних проявів у вигляді невротичного або ж психопатоподібного розвитку особистості.

Налагодження оптимального психологічного контакту між лікарем і пацієнтом залежить від особистісної структури суб'єкта в процесі взаємодії. Психологічну основу професійного рівня лікаря визначають сталі домінуючі категорії соціально-психологічної рефлексії, серед яких найбільш значущими є сформовані високі особистісні якості і здібності (медико-деонтологічний аспект психології).

Визначальним завданням педагогічного процесу за цих умов мають бути: вивчення принципів поведінки медичного персоналу, спрямованих на досягнення максимальної ефективності лікування; аналіз взаємин між лікарем та хворим; усунення шкідливих наслідків неякісної медичної роботи і виключення несприятливих чинників у медичній діяльності; здатність лікаря до самостійної моральної орієнтації в залежності від конкретних умов.

Успіх встановлення позитивного комунікативного контакту і терапевтичного альянсу з пацієнтом, за нашими даними, базується на наявності у фахівця-медика таких актуальних якостей і здібностей особистості: а) моральні – співчуття, пунктуальність, чесність, працелюбність, терпіння, увага, доброзичливість, скромність, принциповість, відчуття власної гідності; б) естетичні – акуратність, чистоплотність; в) інтелектуальні – високий загальний рівень фахових знань, ерудованість, знання і уміння оцінки психічних явищ, симпатико-рефлексивне розуміння хворого, як особистості.

За нашими даними рівень професійної готовності сімейного лікаря до діяльності визначається за наявності таких, найбільш узагальнених рис: а) когнітивний стиль, глибокі і всебічні, загальні і предметні медико-психологічні знання, світогляд; б) моральність – комплекс властивостей особистості, які обумовлюють свідоме дотримання професійних обов'язків; в) індивідуальне формування і розвиток позитивних емоційних компонентів інтерперсональної взаємодії.

Таблиця 2.
Загальний рівень ознайомленості лікарів та студентів з основними поняттями, що визначаються у курсі "медична психологія"

Досліджувана категорія	Студенти (n=680)		Лікарі (n=275)	
	абс. число	%	абс. число	%
Особистість, "ядро" особистості	312	29,2	47	14,9
Фізична конституція	763	69,3	198	62,8
Функціональна конституція	619	56,2	34	10,7
Психологічний профіль особистості	418	38,0	56	17,7
Експериментально-психологічне дослідження	582	52,9	104	36,2
Фрустрація	216	19,6	131	41,5
Внутрішня картина хвороби	237	21,5	31	9,8
Психосоматичні захворювання	785	71,3	246	78,0
Психопрофілактика	432	39,2	206	65,4
Психологічний захист	229	20,8	97	30,0
Депресія	1067	97,0	315	100
Іпохондрія	1018	92,5	309	98,0

На основі єдності афективно-когнітивної взаємодії в процесі професійної діяльності, врахування сукупних уявлень різних суб'єктів інтерперсональної взаємодії була розроблена інтегральна модель спеціаліста-медика.

В узагальненому вигляді інтегральна модель особистості спеціаліста-медика виглядає як трикомпонентне утворення, в якому два компоненти (психологічна підготовка і підготовка до самостійної діяльності) належить до психологічного аспекту формування особистості медичного працівника.

Реалізація такої професійно-психологічної програми може бути досягнута за умови активного функціонування наступних психологічних суб'єктивних категорій: а) самосвідомість фахівця або усвідомлення свого "Я", як медичного працівника, розуміння свого суспільного та службового положення, вироблення відповідного позитивного ставлення до професійної діяльності; б) усвідомлення хворого як особистості, його психологічного стану; в) вибір стилю спілкування з конкретним хворим, використання психологічних і деонтологічних засад, знань та умінь в процесі взаємодії з хворим.

Необхідність виділення психологічного компоненту інтегральної моделі спеціаліста-медика, в першу чергу обумовлена особливостями фахової діяльності лікаря загальної практики, який оцінює стан пацієнта не лише при первинному огляді, а також і в процесі динамічного спостереження, де основна роль надається умінням лікаря розробити систему активної психологічної взаємодії. Базовими психологічними чинниками такої взаємодії є: об'єктивна важкість стану пацієнта, переважаючий тип реагування на хворобу, суб'єктивна важкість стану.

Психологічні патерни суб'єктивної важкості хворих визначаються такими чинниками, як вік, стать, індивідуально-властиві риси особистості, тип реагування

на хворобу та вид психологічного захисту, психічний стан пацієнта рівень інтелекту пацієнта та загальний рівень його культури, ставлення до здоров'я в сім'ї. Їх визначення сприяє удосконаленню діагностичного процесу лікарями загальної практики.

У процесі підготовки медичних кадрів в сучасних умовах можна виділити ряд протиріч: між рефлексією загальної, всебічної підготовки медичного працівника і наявною вузькоспеціальною; призначенням гуманної спрямованості педагогічного процесу у навчальних закладах і недостатністю реальних заходів для її здійснення; образом медичного працівника, сформованим в уяві населення внаслідок літератури, засобів масової інформації і реальними якостями медичного персоналу; завданнями навчального процесу, що стоять перед педагогічними колективами вищих медичних закладів освіти і їх реальними вимогами до формування конкретних професійних знань, умінь і навичок; інтересом у студентів до навчання у медичних вузах і його відсутністю у подальшій практичній діяльності у сфері медицини; необхідністю спрямування особистості на практичну діяльність в системі охорони здоров'я і реальною не сформованістю між вимогами психологічної готовності до медичної діяльності й фактичною відсутністю її; бажанням присвятити себе медицині непідготовленістю до спілкування з хворими, що викликає внутрішній конфлікт особистості, незадоволення собою і професією.

Пошуки причин недоліків психологічної підготовки показали, що формально програми підготовки лікарів насичені виховними заходами, але вони не результативні, мають абстрактний характер, не впливають на формування психологічної готовності лікаря до діяльності. Не було створено єдиних уніфікованих навчальних планів і програм для студентів медичних вузів. На етапі післядипломної освіти вивчення основ медичної психології лікарями-стоматологами та інтерністами взагалі не проводяться. Разом з тим, висококваліфікований персонал-медик не може сформуватись як такий без кваліфікованої психологічної підготовки, оскільки психологічна готовність медичного персоналу до самостійної якісної роботи з визначальними показниками їх практичної діяльності.

Таблиця 3.

Інтегральна модель спеціаліста-медика

Спеціальна професійна підготовка	Психологічна підготовка	Самостійна діяльність
Усвідомлення психічного стану хворого	Самосвідомість спеціаліста	Етико-деонтологічна підготовка
Особистісні якості	Формування світогляду	Готовність до розвитку особистісних якостей. Стиль діяльності.

Шлях подолання вказаних протиріч пов'язаний з науково-обґрунтованою розробкою і впровадженням сучасної системи психологічної освіти медичних працівників, удосконаленням підготовки студентів в вищих медичних закладах освіти лікарів загальної практики на етапі післядипломної освіти (табл. 3).

1. *Вітенко І.* Психологічні проблеми підготовки медичних кадрів в Україні // Журнал психіатра и медичинской психології. № 1. 1995. С. 22–26.
2. *Вітенко І.* Психологічні основи підготовки медичних кадрів. Харків, 1995. С. 216.
3. *Вітенко І.* Загальна та медична психологія. Київ, 1994, С. 295.
4. *Вітенко І.* Знання психології – невід'ємний компонент професійної діяльності лікаря загальної практики // Вісник Вінницького держ. медичного університету. № 3020. 1999. С. 420–421.
5. *Михайлов Б.* Особенности преподавания психотерапии и медичинской психології на етапе последипломного образования // Український вісник психоневрології. Т. 6. Вид. 2 (17). 1998. С. 4–5.
6. *Пишук П.* Викладання медичної психології та основ психосоматичних знань у медичному вузі // Проблеми підготовки медичних та фармацевтичних кадрів України. Київ-Одеса, 1997. С. 81–82.

KNOWLEDGE OF A PSYCHOLOGICAL COMPONENT OF GSP PROFESSIONAL ACTIVITY

Iryna Vitenko

Central Methodical of High Medical Education of Health of Ukraine

Learning of the bases of medical psychology helps to improve the GPs professional training level. It's proved that creation of a new curriculum and training programmes for medical psychology is necessary.

Key words: psychology, personality, professional training.

Стаття надійшла до редколегії 10. 10. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 159.947.2

СВОБОДА ВОЛІ ЯК ПСИХОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Галина Воробель

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

Розглянуто питання про сутність волі. Проведено теоретичний аналіз змісту поняття "свобода". У контексті огляду підходів до розв'язання проблеми свободи волі проаналізовано поняття "вибору". Вибір, зокрема у філософії, традиційно розглядався як реальна сфера прояву свободи волі, як її практичне вираження.

Ключові слова: свобода, воля, свобода вибору.

У психології з початку ХХ сторіччя відбулося розмежування проблеми волі, що розуміється як довільне керування поведінкою на підставі свідомих рішень, і проблеми власне свободи, яка була надовго відсунута на периферію психології.

Свобода – одне із фундаментальних понять людського буття. Проблема волі (довільної і вольової регуляції поведінки й діяльності людини) давно привертає увагу вчених, викликаючи гострі суперечки й дискусії. Свобода є одним із центральних понять психології. Це здатність і можливість людини діяти відповідно до своїх інтересів і мети, бути самою собою [1]. Вільною може бути лише та людина, яка наділена волею. Саме воля дає змогу людині протистояти зовнішній необхідності, реалізувати свої внутрішні потенційні сили й можливості.

До сьогодні погляди психологів різко розходяться навіть щодо найбільш ключових питань, пов'язаних з цією темою. Одні заперечують наявність волі як самостійного психологічного явища, ставлять під сумнів цінність поняття "воля", інші "відстоюють" самостійність волі, бачать її тільки з одного боку – як здатність долати труднощі й переконання.

Вивчення волі в історичному аспекті (за Є. П. Ільїним) можна поділити на декілька етапів:

- 1) розуміння волі як механізму реалізації дій, які спричинені розумом людини, навіть всупереч її бажанням;
- 2) волюнтаризм як ідеалістична течія у філософії;
- 3) трактування волі як проблеми вибору і боротьби мотивів;
- 4) розуміння волі як механізму подолання перешкод і труднощів, які зустрічаються людині на шляху досягнення мети [2, с. 32].

Питання про сутність волі (із самого початку її вивчення) виявилось тісно пов'язаним з проблемою мотивації, з поясненням причин і механізмів активності людини. У процесі вивчення і волі, і мотивації психологи обговорюють одну й ту ж проблему – механізм усвідомленої поведінки. Натомість майже в усіх психологічних підходах до розуміння вузлових аспектів проблеми свободи автори тією чи іншою мірою також підкреслювали роль свідомості. Усвідомлення чинників, які

впливають на поведінку людини, має велике значення. Однак важливим є усвідомлення не тільки того, що є, але й того, чого поки що нема, – усвідомлення наявних можливостей, а також передбачення варіантів майбутнього. Людина не може бути вільною, якщо не осмислює наявних можливостей поведінки, якщо не усвідомлює наслідків, які спричинені тими чи іншими діями. Нарешті, вона не може бути вільною, якщо не усвідомлює того, чого хоче, своєї мети й бажань. Одне з перших і найбільш чітких визначень свободи, що базується на центральній ідеї усвідомлення, – це визначення її як здатності приймати рішення зі знанням справи. Отже, свободу й волю можна трактувати в психологічному плані як “психологічну свідомість людей, що діють за бажанням і прагненням свого “Я”, за своєю “волею” [3].

На нашу думку, свободу слід розглядати з психологічного погляду як суб’єктивне почуття, що сприймається індивідом у контексті такого ланцюжка: свобода вибору–свобода рішення–свобода дії–свобода творчості й самовираження.

Деякі вчені взагалі зводили проблему свободи волі до проблеми свободи вибору дії. Наприклад, у філософії свобода вибору традиційно розглядалась як реальна сфера вияву свободи волі, як її практичне вираження. Учений і дослідник В. Джеймс вважав “головною функцією волі прийняття рішення про дію за наявності у свідомості одночасно двох чи більше ідей руху. Наявність конкуруючої ідеї гальмує перехід уявлення про рух в дію, тому для виконання дії потрібно здійснити вибір ідеї і прийняти рішення” [2, с. 15].

Волю як вибір одного із декількох побуджень чи як вирішення конфліктних мотивів розглядали Г. І. Челпанов (1926), Ф. Лерш (1956), В. Е. Франкл (1990) та ін. Л. С. Виготський пов’язував ці поняття зі свободою вибору: “Найбільш характерним для оволодіння власною поведінкою є вибір, і недаремно стара психологія, вивчаючи вольові процеси, бачила у виборі саму суть вольового акту” [2, с. 23].

В. М. Аллахвердов (1993) вважає проблему свободи волі, свободи вибору “чи не найстрашнішою” в психології і філософії. Зазначає, що як відповідь “так”, так і відповідь “ні” на питання про те, чи вільна людина у своєму виборі, ведуть нас у глухий кут, про що свідчить майже вся історія людства.

Однак фундаментальність та універсальність поняття свободи обтяжене безліччю непорозумінь. Площина згоди, здебільшого, охоплює лише те, що свобода полягає в існуванні певної сукупності справ, вільних від втручання ззовні. Це насамперед свобода внутрішня, творча, як відображення своєї людської сутності. Показником внутрішньої свободи є автономія особистості, її здатність “бути паном собі” (І. Кант). Саме з бажання індивіда бути самому собі господарем, самостійно визначати своє життя й приймати рішення, а не коритися певним зовнішнім силам, виникає “позитивне” значення слова “свобода”. Людина хоче бути знаряддям у своїх власних руках, а не в руках інших. Вона прагне бути суб’єктом, а не об’єктом; прагне, щоб нею керували її власні міркування й усвідомлена мета, а не зовнішні причини; прагне усвідомлювати себе як активну істоту, наділену бажан-

нями, відповідальну за зроблений вибір і здатну обґрунтувати цей вибір зверненням до власних ідей і міркувань.

Свобода в європейській науковій традиції здебільшого розглядається як необхідна передумова самореалізації й гармонійного розвитку особистості, як абсолютна соціальна й індивідуальна цінність, предмет суб'єктивних прагнень і сподівань, мета напружених пошуків. Свобода переважно трактується як позитивна значущість і вважається суб'єктивно бажаною для особистості. Дещо іншої позиції в цьому питанні дотримується американський психолог Е. Фромм. У праці "Втеча від свободи" він зазначає, що для багатьох людей свобода має негативну цінність. Саме тому вони відмовляються від неї і віддаються авторитарній владі, що забезпечує їм безпеку, зменшує біль самотності, повертає почуття особистої цінності.

Проблема особистості, яка тісно пов'язана з проблемою свободи, посідає центральне місце й у теорії екзистенціалістів. Вони розмежовують і протиставляють свободу внутрішню (теоретичну) й зовнішню (практичну), думку й діяльність, абсолютизують свободу. "При цьому мають на увазі зовнішню свободу (як надання можливості вибору) і внутрішню, особисту свободу (здатність здійснити цей вибір)" [4, с. 157].

Необхідною умовою здійснення внутрішньої свободи є зовнішня свобода. Наприклад, категорія свободи в контексті політичної діяльності знаходить своє відображення в конституційних правах людини й громадянина. Свободу слід визначити як таку, що може мати вужчий або ширший діапазон у певній сфері громадянського життя. Коли межі діапазону сягають критичного рівня, можна стверджувати про відсутність свободи, а щодо особистої свободи – навіть про рабство. Особисту свободу А. М. Растригіна розуміє як "специфічно людську вибіркову й узгоджену активність свідомості, волі та моральних сил особистості в процесі їх цілеспрямованої та доцільної діяльності, як можливість самостійно здійснити свій вибір, прийняти рішення і втілити його в життя, а також як здатність керувати собою, самовизначитися в межах необхідності відповідно до своїх власних інтересів, переконань, совісті і т. д." [3, с. 40].

Розуміння поняття "свободи" завжди треба співвідносити із становищем окремих людей, а не цілих груп. Зміст поняття свободи торкається тільки стосунків між певною особою та іншими людьми. Адже проблема свободи не існує поза суспільством. Розрізняють різні види свободи (економічна, політична, релігійна тощо), залежно від сфер життя, яких вона стосується. Підставою для всіх інших видів свободи є особиста свобода. Кожна свобода цінна, але, окрім того, кожна з них – хоча й різною мірою – служить іншій меті [5].

Поняття "свобода людини" сьогодні перебуває в центрі політичного й духовного життя, ступінь її досягнення – головний критерій цивілізованості й демократичності сучасного суспільства та його загальнокультурного розвитку. Саме тому важливого значення набуває тлумачення поняття "свобода" і в контексті політичної психології. Свобода політична – це такий вияв громадянських прав, який забезпечує нормальну життєдіяльність індивіда. Політична свобода не може роз-

глядатися тільки як засіб реалізації інших свобод – економічної, ідеологічної тощо. Політична свобода як засіб водночас володіє самоцінністю, адже важко уявити цивілізоване суспільство (тим більш сучасне) без всезагального й рівного виборчого права. Потреба в політичному комфорті, який забезпечується демократією, є невід’ємною рисою менталітету цивілізованої людини.

Політична свобода – це такий різновид свободи, що означає здатність і можливість особи й суспільства діяти відповідно до своїх інтересів і мети. Вона передбачає визнання за кожною людиною права на свободу слова, думки, переконань, свободу мирних (без зброї) зборів, свободу отримання інформації, свободу волевиявлення на виборах тощо. Політична свобода вимагає так званих громадянських свобод – слова, спілок та ін. Саме політична свобода, тобто можливість вибору керівників підлеглими, найкраще з-поміж інших можливих способів служить гідності людини в її стосунках із державою [6].

Проте люди творять свою історію не тільки завдяки здатності приймати й реалізувати конкретні сучасні рішення, але й завдяки можливості тлумачення минулого, сьогодення й майбутнього. Історичний й політичний вибір людина робить на підставі інтерпретації, а не лише за принципом прецеденту. Ось чому мислення й поведінка людей детерміновані як матеріальними умовами свободи буття, так і тими зразками, правилами інтерпретації, які ми навіть не завжди усвідомлюємо. Таким чином вибір варіанта дій спільноти й індивіда значною мірою залежить від пояснення історії й подій. Процедури демократичних виборів і референдумів можемо тлумачити, наприклад, як свідомі дії, як інструмент політичної маніпуляції, як аксесуар політичної гри, що відволікає і саме під прикриттям якого ведеться інша, реальна гра, навіть для запровадження диктатури.

“Головний напрям політичної трансформації в Україні – це формування посправжньому громадянського суспільства” [7 с. 60]. Беззаперечним є факт, що в центрі його перебуває людина, яка є його основною первинною клітиною й головною дійовою особою. Однак треба зважити й на те, що існують “зовнішні” й “внутрішні” показники перетворення суспільства. Парламентські вибори на багатопартійній основі, референдуми, конституції – “зовнішні” показники політичної трансформації суспільства. “Внутрішні” показники політичної трансформації (свобода особи, наявність політичних партій, широка мережа громадянських організацій, незалежна преса, реальна демократична, правова держава) можуть не відповідати зовнішнім показникам трансформації суспільства [7].

Якщо хочемо побудувати цивілізоване громадянське суспільство, то мусимо ні на крок і ні за яких обставин не відступати від основного принципу – пріоритету прав і свобод людини, її потреб, до того ж, пріоритету як перед суспільством, так і перед державними інтересами. Йдеться на увазі не протиставлення цих інтересів, а їх, так би мовити, субординацію і підпорядкованість, первинність і вторинність.

Сенс свободи людини залежить від структури її особистості, що формується здебільшого завдяки актам саморозвитку й особистої активності. Він також детермінований політичними поглядами й виконанням соціальних ролей. Свобода ро-

зуміється також як потенційна здатність людини до вільного вибору альтернатив, можливість розвивати природні умови, здатність до творчого розвитку.

Отже, у психологічному аспекті проблеми свободи волі інтерес викликає, передусім, внутрішня свобода як умова, мета й результат розвитку особистості. Вона визначається, зокрема, як специфічно людська творча активність особистості, волі й моральних сил, які внаслідок боротьби мотивів мобілізуються на самостійне здійснення вибору, прийняття рішення та його реалізацію.

-
1. *Петровский А., Ярошевский М.* Психология. Словарь. М., 1990.
 2. *Ильин Е.* Психология воли. СПб., 2000. С. 288.
 3. *Растрюгина А.* Педагогика свободы: методологичні та соціально-педагогічні основи. Кіровоград, 2002. С. 260.
 4. *Кулинич Г.* Екзистенціальний контекст особистісного вибору / Збірник наукових праць: Філософія. Соціологія. Психологія. І.-Фр., 2000. Випуск 4. Ч. 2. С. 156–164.
 5. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990. С. 157.
 6. *Політологія: терміни, поняття, персоналії, схеми, таблиці.* К., 2000.
 7. *Михалеченко М., Жукравський В., Танчер В.* Соціально-політична трансформація України: реальність, міфологеми, проблеми вибору. К., 1997. С. 180.
 8. *Давидович В.* Грани свободы. М., 1969.
 9. *Бальцерович Л.* Свобода і розвиток. Л., 2000. С. 280.

FREEDOM OF WILL AS A PSYCHOLOGICAL PROBLEM

Halyna Vorobel'

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The question of the essence of will is considered. The theoretical analysis of the contents of a notion of "freedom" is carried out. In the context of a review of the approaches to freedom of a "choice" have touched to a problem of freedom of "will". Freedom of a choice, especially, in philosophy, is traditionally examined as a real sphere of display of freedom of will, as its practical expression.

Key words: freedom, will, freedom of a choice.

*Стаття надійшла до редколегії 07. 11. 2002
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 159.923

ДИНАМІКА САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Вікторія Гупаловська

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

Самореалізація особистості є процесом або динамічним станом. При розгляді самореалізації спостерігається єдність потенційного й актуального. Чотирирічна структурно-динамічна модель самореалізації добре співвідноситься із рядом типологій. На кожному рівні самореалізації спостерігається певний тип психологічних перешкод.

Ключові слова: самореалізація, модель, аспекти, стратегії, перешкоди на шляху до самореалізації.

Процес самоактуалізації особистості можна розглядати як процес здійснення її потенційних можливостей згідно принципу єдності потенційного й актуального в особистісному зростанні, розробленому у вітчизняній психології Б. Г. Ананьєвим, Т. І. Артемьєвою, С. Л. Рубінштейном, Д. Н. Узнадзе та ін. Такий підхід дозволяє врахувати не лише роль соціальних умов і їх реальну дію на особистість, але й потенційні характеристики (у тому числі й природні особливості) самої особистості, які ще не проявились.

Діалектика співвідношення потенційного й актуального полягає, на думку Т. І. Артемьєвої, у тому, що “набуваючи нового, людина неминуче відмовляється від чогось старого; якісно нові утворення викликають таку ж якісну перебудову старих особистісних утворень” [1, с. 79]. Перетворення потенційних можливостей в актуальні обумовлюється як об’єктивними умовами, так і власною активністю й зацікавленістю особистості в здійсненні свого розвитку. “Сама по собі наявність об’єктивних умов, – пише Л. П. Буєва, – більш чи менш сприятливих для суспільного об’єкта, створює лише певні можливості розвитку, реалізуються ж ці можливості діяльними людьми, яким властиві свідомість і воля, що діють згідно зі своїми прагненнями, бажаннями, пристрастями. Від адекватності відображення ними умов, можливостей і потреб суспільного розвитку, від своєчасності й правильності прийняття рішення, від міри активності й цілеспрямованості в його реалізації залежать темп, рівень і характер суспільного розвитку” [2, с. 46].

Самореалізація особистості є не застиглим станом, константною точкою, що знаходиться на життєвому шляху десь між народженням і смертю, досягнувши якої, перейшовши через яку, можна зупинитись. Самореалізація – це “процес на все життя” (так говорив Маслоу, описуючи самоактуалізацію), а якщо і стан, то динамічний, що має на меті подальший рух і розвиток.

Великим внеском у розвиток теорії самореалізації є, на нашу думку, доробок Л. О. Коростильової. Учена запропонувала структурно-функціональну модель

самореалізації особистості, компонентами якої є блоки *хочу, можу, треба* та *прийняття рішення*. Дана модель функціонує наступним чином: при постановці життєвого завдання людина керується ведучим компонентом *хочу* (інтереси, бажання, потяги, автентичність), що супроводжується проявами смислоутворення. При оцінці своїх можливостей та виборі інструментальних засобів – *можу* (самопізнання, самовідношення, самооцінка) – на фоні смислоутворення ведучим стає смислоусвідомлення. У фазі здійснення рішення – *треба* (саморегуляція, конативна сфера, соціальний запит) – приєднуються і стають ведучими (на рівні смислової регуляції) процеси смислоутворення. Це все відбувається у взаємодії із *прийняттям рішення*, зі смисложиттєвими і ціннісними орієнтаціями, сферами мотивацій і потреб. Причому, у значимій життєвій ситуації акценти можуть зміститися: спочатку ініціюється компонент *можу*, потім – *хочу* (з корекцією на автентичність), а далі – *треба* (з переважанням конативного компоненту). У стресових ситуаціях першими можуть активізуватись блоки *треба* й *можу* [3].

Процесу самореалізації притаманні стійкий або нестійкий характер і певна міра адекватності. “Стійкість та адекватність самореалізації як процесу та результату детермінуються використовуваними стратегіями. Такі стратегії можуть бути скеровані на здійснення як прогресивної моделі саморозвитку, так і регресивної. ... Уявлення про прогресивну модель може бути розширене за рахунок включення екологічного та ноосферного компонентів” [4, с. 47]. Прогресивній моделі притаманна скерованість на розвиток людиною себе, інших, соціуму, світу. У ході самореалізації людина докладает чимало зусиль з метою розкриття своїх потенціалів, що передбачає використання певних стратегій самореалізації. “Передусім ці стратегії повинні відповідати критерію задовільнення – корисності (продуктивності) відносно як самої людини, так і соціуму, світу в цілому протягом усього життєвого шляху. При порушенні необхідних умов критерію самореалізації під впливом регресивних тенденцій самореалізація викривляється, набуває нестійкого, неконструктивного характеру” [4, с. 47].

Л. О. Коростильова запропонувала поняття актуальної самореалізації, тобто самореалізації “тут і тепер”, яка відповідає ситуації, актуальній з точки зору суб’єкта. Можна розмежувати особистісно-ситуативний та мотиваційно-смісловий аспекти самореалізації. Це означає, що за допомогою ряду актуальних самореалізацій можуть бути здійснені потенційні можливості й задуми людини. Важливе значення має виділення рівнів самореалізації особистості, як-от: 1) примітивно-виконавчий; 2) індивідуально-виконавчий; 3) рівень реалізації ролей і норм у соціумі (з елементами духовного й особистісного росту); 4) рівень сенсожиттєвої й ціннісної реалізації (реалізації сутнісної автентичності) [3].

Підкреслюючи переважно свідомий характер процесу самореалізації, але враховуючи його несвідому складову й автентичність у цілому, дослідниця вводить поняття стратегії самореалізації особистості. Стратегія самореалізації – це управління людиною процесом самореалізації, що базується на адекватних, далекоперспективних планах і прогнозах, осягненні особистістю своїх сенсожиттєвих і ціннісних орієнтацій. Стратегія самореалізації може бути адекватною або неадек-

ватною. “Неадекватна стратегія ... може бути дифузною, недиференційованою, хаотичною, стихійною, стереотипною та ін. Адекватна стратегія ... є унікальною, оптимізуючою і розвиваючою ресурси особистості” [4, 59]. Слід також відзначити багатомірність стратегій самореалізації, котра виражається у внутрішніх (“Я–Я”) та зовнішніх проявах (“Я – Інші”, “Я – Соціум”, “Я – Світ”). Стратегія самореалізації особистості за Л. О. Коростильовою містить у собі компоненти долаючого та перетворюючого характеру. Долаючий характер проявляється в установці на ситуацію як слабку (за В. Мішелом), тобто людина відчуває себе сильнішою за ситуацію, має достатньо потенціалу, щоб ситуацією оволодіти, здолати її. “Перетворюючий компонент проявляється у використанні механізмів самореалізації для перетворення виникаючого відчуття дефіциту в життєдіяльності (сфера мотивацій і потреб), у прагненні до досягнень, здійснення поставлених цілей, життєвих планів (сенсожиттєві та ціннісні орієнтації)” [4, с. 57].

Стратегія самореалізації представлена також взаємопов’язаними стратегіями дальньої та ближньої перспективи. У випадку адекватної інтегральної стратегії детермінуючою є стратегія дальньої перспективи. В іншому випадку переважає стратегія ближньої перспективи, діє установка на сильну ситуацію (за В. Мішелом) [5], тобто ситуація сприймається як більш сильна по відношенню до людини, її ресурсів, виникають фрустрація, внутрішній конфлікт, уникання вирішення життєвих завдань [4].

Із приведеною вище структурно-функціональною моделлю та багаторівневою структурою самореалізації з певним ступенем наближення співвідноситься ряд типологій, кожна із яких має певне відношення до окремих аспектів самореалізації особистості (див. табл. 1-а, 1-б).

Таблиця 1-а.

Чотирирівнева структура самореалізації за Л. О. Коростильовою.

Типологія	Рівень самореалізації	
	Примітивно-виконавчий (1)	Індивідуально-виконавчий (2)
Ієрархія мотивів А. Маслоу	Рівень фізіологічних потреб і потреб у безпеці	Мотивація належності і любові
Життєві техніки Х. Томе	Техніка “акцептації ситуації” – прийняття її як такої; пасивна реакція або (після порівняння її з гіршою ситуацією) прийняття рішення	Техніка, скерована на пристосування до свосвідності й потреб інших людей
Сенс життя В. Чудновського	Неадекватні саморозвиткові динаміка й ієрархія життєвих сенсів	–
Життєві світи Ф. Василюка	Зовнішньо та внутрішньо простий (інфантильний) життєвий світ – невдала долаюча поведінка, вітальні, гедоністичні, непродуктивні способи	Внутрішньо простий і зовнішньо складний життєвий світ – задовольняються відтерміновані потреби переважно вітальні, неухильна діяльність відповідно до єдиного мотиву без альтернатив (припинити або змінити вид діяльності)

Принципи індивідуального життя О. Кроника	Принцип максимальної корисності, що проявляється у гедоністичних нахилах	Принцип мінімальних потреб – обмеження потреб при об'єктивній або суб'єктивній неможливості їх задовольнити
Стратегії життя (соціальна адаптація та інтелектуальна обробка проблеми) К. Абульханової-Славської	Виконавець – невміння диференціювати проблеми на актуальні й перспективні, індиферентність, незрозуміння змісту проблем, їх причин, нездатність прогнозувати, нецілеспрямованість, пасивна соціальна адаптація	Споглядач – здатність диференціювати проблеми за актуальністю й перспективністю, виявляти їх причини, індиферентність, неконструктивне ставлення і нездатність прогнозувати пасивна адаптація, груповий конформізм
Типи життєвих орієнтацій щодо творчої унікальності особистості О. Варламової, Ю. Михайлової	Пасивна типовість – стихійне наслідування соціальних стереотипів, сліпе підкорення соціальним нормам, консервація освоєного способу життя, примітивні способи психологічного захисту (регресія та ін.)	Активна типовість – зусилля скеровані на досягнення загальноприйнятих цілей та цінностей, активне прагнення до збереження звичних життєвих ресурсів
Різні види динамічних смислових систем (за Д. Леонтьєвим)	Смислові установки та мотиви – зведення стабілізуючого впливу мотивації до ригідного	Переважає смислова диспозиція – фіксація ставлення до значимих об'єктів і явищ в установках, що не пов'язано з актуальним мотивом

Таблиця 1-6.

Типологія	Рівень самореалізації	
	Реалізації ролей та норм у соціумі (3)	Сенсожиттєвої та ціннісної реалізації (4)
Ієрархія мотивів А. Маслоу	Потреби у визнанні й оцінці	Потреба в самоактуалізації
Життєві техніки Х.Томе	Техніка пристосування до інституційних аспектів ситуації в професійній сфері, сім'ї	Дії, скеровані на досягнення, конструктивна зміна ситуації, зусилля, енергетичні затрати, високий рівень саморегуляції, спільної з іншими діяльності й творчості
Сенс життя В. Чудновського	–	Найбільший "масштаб" і найменша інертність сенсу життя
Життєві світи Ф. Василюка	Внутрішньо складний і зовнішньо простий життєвий світ – ціннісне переживання – достатньо здійснити вибір, прийняти рішення, його реалізація гарантована легкістю зовнішнього світу	Внутрішньо і зовнішньо складний життєвий світ – основна внутрішня необхідність у втіленні надіндивідуального надситуативного задуму життя в цілому, творче завдання: конкретні ситуативні дії в умовах зовнішніх труднощів і внутрішніх неузгодженостей

Принципи індивідуального життя О. Кроника	Принцип мінімальної складності – прагнення до створення чіткої, зрозумілої картини світу, що дозволяє легко пояснювати й прогнозувати життєві події	Принцип максимізації здібностей, прагнення до розвитку
Стратегії життя (соціальна адаптація та інтелектуальна обробка проблеми) К. Абульханової-Славської	Прагматик – конкретність у сприйнятті соціальних проблем, чіткість, значимість уявлень; прогнози й адаптованість ситуативні	Лідер – здатність до високотехнологічної проблематизації, конструктивне прогнозує мислення, особистісне прийняття проблем, вміння приймати рішення
Типи життєвих орієнтацій щодо творчої унікальності особистості О. Варламової, Ю. Михайлової	Пасивна індивідуальність – випадковий характер формування людини, індивідуальна своєрідність визначається не зусиллями людини, а зовнішніми обставинами	Творча унікальність – творче ставлення до життя, перетворююча ініціатива, виражена неповторністю, екстраординарністю подій життя, творчий саморозвиток
Різні види динамічних смислових систем (за Д. Леонтьєвим)	Визначальна роль смислового конструкту – сильний вплив на мотивацію “образу світу”	Визначальна роль особистісних цінностей – стабільного джерела смислом та мотиватором, що бере початок у соціокультурі

Чудновський) [6], життєвих світів (Ф. Василюк) [7]; принципи психологічних основ типології індивідуального життя (О. Кроник) [108], стратегії життя (К. Абульханова-Славська) [9], типів життєвих орієнтацій відносно творчої унікальності особистості Є. Варламової, Ю. Михайлової [10], різних видів динамічних смислових систем (за Д. Леонтьєвим) [11].

Виходячи з теорії динамічних смислових систем (ДСС) Д. Леонтьєва [11], її співвідношення з чотирирівневою структурою самореалізації (див. табл. 1) і з положення про ведучу, визначальну роль мотивації й смислоутворення в процесі самореалізації, Л. Коростильова виділяє три типи *перешкод* на цьому шляху: 1) ціннісні; 2) смислоконструктні; 3) диспозиційні. Дія перешкод першого виду виявляється у розмитих сенсожиттєвих орієнтаціях, у домінуванні потреб над цінностями, що є найбільш очевидним на нижніх рівнях самореалізації. Вплив перешкод другого виду опосередкований неадекватним, перешкоджаючим процесові самореалізації образом світу. Перешкоди третього типу – зразка диспозиції – спонукають появу ряду негативних ефектів, “упередженого” ставлення.

На нижчому рівні самореалізації смислові диспозиції нерідко опосередковано (через породжувані смисли й установки) вступають у конфлікт з актуальними мотивами й установками. Для цього рівня самореалізації, на нашу думку, характерна наявність перешкод усіх трьох типів, а їх висока інтенсивність може призвести до особливих труднощів і так званої базової незадоволеності [3]. На індивідуально-виконавчому рівні мають місце перешкоди першого й другого виду, хоча не

так контрастно виражені, як на найнижчому рівні. Для рівня реалізації ролей і норм у соціумі найбільш характерними є перешкоди першого виду, а саме недостатня гармонійність взаємодії цінностей і потреб, фрагментарний прояв цінностей. На найвищому рівні самореалізації, на думку Л. Коростильової, стійкі перешкоди не виникають, а тимчасові долаються особистістю адекватно (переважають слабкі ситуації за В. Мішелом) [3–4].

Підсумовуючи вищевказані типологічні співвідношення та співставляючи рівневу структуру й функційно-структурну модель Л. Коростильової, можна зробити наступні висновки. Найнижчий рівень самореалізації внаслідок малорозвиненої рефлексії для особистості характеризується малоактивною й малоусвідомленою життєвою позицією. Стратегії самореалізації згідно структурно-функціональної моделі зумовлені блоком *хочу*, вираженим потребами особистості, що часто проявляється в гедоністичній позиції. У блокові *хочу* переважають потяги, бажання, мало представлені інтереси, тобто емоційний (афективний) компонент явно переважає над когнітивним. На даному рівні самореалізації переважають сильні ситуації, що свідчить про низьку саморегуляцію й самоуправління. Унаслідок слаборозвиненої рефлексії (при співставленні бажань і можливостей) може бути утрудненим свідоме керування своєю поведінкою, котра стає неадекватною процесу самореалізації. Утрудненою є корекція у вигляді зворотного зв'язку через малодиференційовану самооцінку, слабо виражену ціннісну орієнтацію.

На індивідуально-виконавчому рівні самореалізації особистості може спостерігатись характерне рефлексивне “застрягання”, яке зумовлює труднощі щодо прийняття рішень. Фіксація відбувається на блокові *можу* (чи *можу?*). Стратегії самореалізації базуються на малоактивній життєвій позиції і недостатній диференційованості (неадекватності) самоствавлення, самооцінки й самопізнання в цілому. Це проявляється в переважанні слабких і нечастому виникненні сильних для особистості ситуацій, бо останніх людина уникає. (Інакше кажучи, “хочу чи не хочу, але не можу” або “не хочу, бо не можу, і чи хочу взагалі”). Унаслідок цього у процесі самореалізації виникають труднощі.

Наступний рівень самореалізації (реалізації ролей і норм у соціумі) характеризується в основному дією механізму ідентифікації у ставленні до соціальної групи. Блок *хочу* виявляється недостатньо розвиненим, оскільки інтереси виражені на фоні недостатньої автентичності, блок *треба* набуває примусового характеру з причини дисбалансу в бік когнітивного компоненту за рахунок емоційного. Інакше кажучи, “не хочу, але треба”. Відповідно до цього примусово, не творчо діє блок *прийняття рішення*. У цілому, це обумовлює появу як слабких, так і сильних для особистості ситуацій.

Найвищий рівень самореалізації – це баланс блоків *хочу*, *можу*, *треба* і *прийняття рішення* при цьому спостерігається провідна роль сенсожиттєвих і ціннісних орієнтацій та адекватний розвиток сфери мотивацій та потреб. Блок *прийняття рішення* відображає когнітивну орієнтацію, обумовлену пріоритетом звернення до пізнавальних процесів, але не на шкоду емоційним, що коректується

блоком *хочу*, який включає в себе не лиш інтереси, але й бажання, автентичність. Характерна наявність слабких щодо особистості ситуацій.

На нашу думку, рівнева структура процесу самореалізації Л. Коростильової має суттєвий недолік – самореалізацію трьох нижчих рівнів взагалі важко назвати самореалізацією. На примітивно-виконавчому рівні особистість, за описом автора, є пасивним виконавцем, на індивідуально-виконавчому – не вірить у свої сили, а на рівні реалізації ролей і норм у соціумі є надто конформною, знаходиться під впливом середовища. Отже, не виконується основна умова самореалізації – свідомість, цілеспрямована реалізація особистістю власного потенціалу, власної сутності. Рівнева структура самореалізації Л. Коростильової відображає, описує, скоріш усього, процес розвитку особистості, поступового наближення її до власне самореалізації.

Потреба в самореалізації, динаміка самореалізації виявляються нерозривно пов'язаними із такими внутрішньо особистісними процесами та явищами як самопізнання, самоствавлення, самооцінка, саморегуляція, самодетермінація, самосвідомість, саморозвиток, самовизначення. Ми доходимо висновку, що як на теоретичному рівні, так і в реальному існуванні суб'єкта неможливо розділити ці процеси та явища ні в часовому, ні в просторовому вимірі. В індивідуальному житті особистості, яка знаходиться на достатньо високому рівні розвитку, ці явища відбуваються паралельно, проникають й взаємозумовлюються, розвиваються, взаємодоповнюються, переходячи в процесі розвитку на якісно нові рівні.

1. *Артемьева Т.* Взаимосвязь потенциального и актуального в развитии личности // Психология формирования и развития личности. М., 1981. С. 67–87.
2. *Буева Л.* Деятельность как объект социальной психологии // Методологические проблемы социальной психологии. М., 1975. С. 45–62.
3. *Коростылёва Л.* Уровни самореализации личности // Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 4. СПб., 2000. С. 21–46.
4. *Коростылёва Л.* Особенности стратегий самореализации и стили человека // Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 4. СПб., 2000. С. 47–61.
5. *Mischel W.* Introduction of personality. New York, 1984.
6. *Чудновский В.* Смысл жизни: проблема относительной эмансипированности от “внешнего” и “внутреннего” // Психол. журнал. 1995. Т. 16. № 2. С. 57–63.
7. *Василюк Ф.* Жизненный мир и кризис: типологический анализ критических ситуаций // Психологический журнал. 1995. Т. 16. № 3. С. 78–87.
8. *Кроник А.* Стиль жизни. К., 1982.
9. Гуманистические проблемы психологической терни / Под ред. К. А. Абульхановой-Славской, А. В. Брушлинского. М., 1995.
10. *Варламова Е., Михайлова Ю.* Жизненный путь как творческий акт // Под ред. Л. Головей, Л. Коростылыёвой. Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 3. СПб., 1999. С. 45–61.
11. *Леонтьев Д.* Психология смысла. М., 1999.

THE DYNAMICS OF A PERSONALITY'S SELFREALIZATION**Victoria Hupalovs'ka**

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

A personality's self-realization is the process or the dynamic condition. As self-realization is open we can see the unity of the potential and actual ones. A four-level structural-dynamic model of selfrealization is well correlated with the number of typologies. A certain type of psychological barriers on each level of self-realization is observed.

Key words: the process of self-realization, four-level structural-dynamic model of self-realization, psychological barriers of self-realization.

Стаття надійшла до редколегії 08. 07. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 355/359:323

ПСИХОСЕМАНТИЧНІ АСПЕКТИ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Олег Лозинський

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

Досліджено психосемантичні чинники, які формують та виявляють політичну ідентичність.

Ключові слова: політична ідентичність, психосемантика, когнітивна лінгвістика, абдуктивне мислення, ідеологічний означувач, зміна ідентичності, політична гра.

Наукові напрямки, які вивчають психосемантику *політичної ідентичності* суб'єкта (уявлення про належний політичний статус особи, мікро- та макрогрупи, нації, держави, політичного блоку, цивілізації та ін.) викликають не лише теоретичне зацікавлення, а й усе частіше оцінюються в прагматичній площині. Такий інтерес викликаний, з одного боку, залежністю політичних домагань від самооцінки суб'єкта, а, з іншого, – інструментальністю знань (та інших ресурсів), які лише сприяють/несприяють здійсненню значимого політичного проекту. На парадоксальність у сфері політики неодноразово вказували відомі науковці, такі як: З. Фрейд, Ж. Дюмезіль, К.-Г. Юнг, М. Узнадзе, К. Левін, К. Леві-Стросс, Дж. Келлі, Й. Гейзінга, Ж. Лакан, Ч. Мілош, А. Уайтхед, М. Фуко, Ж. Дерріда, С. Жижек та ін. Зокрема американський філософ-прагматик У. Джеймс (1842–1910) схилився до думки, що політичну активність зумовлюють зокрема *ірраціональні феномени* (емоції, воля, мета/сенса існування). На думку вченого логічно-раціональні побудови політичних доктрин, ідеологій є вторинними за своєю появою, вони аргументують, обґрунтовують первинні ірраціональні імпульси, які семантично близькі до релігійно-світоглядних уявлень. Зважаючи на це, нами досліджено актуальні світоглядно-політичні концепції; зокрема нас цікавитиме у яких специфічних лінгвістичних одиницях виявляється та чи інша форма політичної ідентичності. Такий психоаналіз вестиметься за допомогою методів когнітивної лінгвістики з огляду на інтегральний характер соціальної реальності, на вкоріненість знання у знакових системах, а пізнавальних процедур – у психологічних закономірностях мислення.

Прагматична мета дослідження окреслюється сферою ідеологічної конкурентоспроможності та інформаційної безпеки, як це визначено Концепцією Національної безпеки України: "Головними напрямками державної політики національної безпеки України в інформаційній сфері є: ...виявлення та усунення причин *інформаційної дискримінації* України; усунення негативних факторів порушення інформаційного простору, *інформаційної експансії* з боку інших держав..." (16. 01. 1997). Тему інформаційної безпеки активно вивчають вітчизняні й зарубіжні науковці й політики, так зокрема на думку Є. К. Марчука: "...загрозливим

явищем слід вважати тенденцію до прогресуючого відставання від провідних країн світу у ... розвитку національних інформаційних ресурсів... Це створює умови для обмеження суверенітету та незалежності країни..." [1, с. 3–10]. В. Бондаренко та О. Литвиненко аналізують інформаційну безпеку, враховуючи сучасні глобалізаційні тенденції в макрополітиці: "... за межами держави формується більшість образів, уявлень, тощо, які поступово починають домінувати у масовій свідомості" [1.1, с. 159]. Як зазначає А. Тоффлер у політичному змаганні (міжнародному зокрема – О. Л.) найефективнішими стають такі засоби впливу на людей, які здійснюють їх "добровільну" підпорядкованість, потребуючи при цьому найменших витрат з метою "... переконати людей в їх особистісній зацікавленості у досягненні певної мети; перетворити супротивників у союзників" [1.2, с. 114].

В "демократичному" політичному дискурсі перед теорією політичного управління виникло завдання теоретичного моделювання засобів ефективного впливу не лише на "масового індивіда", а й на "суб'єкта-гравця" (Й. Гейзінга). Така задача досі вирішувалась системою інституційних заходів із забезпечення політичної стабільності – мережею суспільних інститутів (громадськими організаціями, партіями; кадровими технологіями, юридичними й силовими методами, пенітенціарними закладами, психіатричними установами). Однак із зростанням освітнього рівня громадськості збільшувались політичні ризики, оскільки залишався "неконтрольованим" так званий "ментальний простір" індивіда, латентні характеристики якого формуються здебільшого цілеспрямованими інформаційними програмами у галузях релігії, культури, освіти, мистецтва, опираючись при цьому на антропологічні знання. В гуманітарному моделюванні постала необхідність змістити акценти з фізіологічно-психологічних детермінант активності людини у бік вищого рівня мотивацій – прагнення свідомо контролювати розвиток індивідуального/колективного життєвого сценарію.

Наукові дослідження ХХ сторіччя вказали, що вагомий вплив на активність людини (поряд з вітальними мотиваціями) справляють два типи психосемантичних феноменів. З одного боку, це *поведінкові й перцептивні* установки (інстинкти, комплекси, архетипи, гештальти, культурологічні матриці, ритуали); з іншого – *мисленнєві та мовленнєві* структури (фантазії-уявлення, ідеали, когнітивні конструкти, семантичні домінанти, ідеологічні означувачі, смислові вузли реальності, знаково-символічні поля). Перші – успадковуються/виховуються, вони є базовими ментальними алгоритмами. Другі – не лише інтеріоризуються шляхом засвоєння культурного спадку, але є продуктами вольових і творчих актів.

Це теоретичне структуралістичне підґрунтя дало поштовх для подальших прикладних політологічних досліджень. Так зокрема Р. Арон та С. Хантінгтон заважили, що у формуванні споріднених або конфліктуючих політичних систем визначальними стають інформаційні фактори (світогляд, ідеологія, культура). А скерування політичного процесу істотно залежить від: 1) *інформаційних елементів* (акцентування/замовчування, компонування інформації, підміна, фальсифікація фактів); 2) *інформаційних блоків* (інтерпретації, коментарі, пояснення, аргументація, доведення); 3) *актуальності інформації* (передчасність, доречність, запіз-

нілість); 4) повноти інформації (недостатність/вичерпність, впорядкованість/хаотичність, зрозумілість/недоступність, заплутаність); 5) інформаційних стратегій (змагання конкуруючих версій, методи доведення версій до уваги адресатів); 6) наслідків інформаційного впливу (сприйняття/несприйняття, довіра/недовіра суб'єктів до тої чи іншої інформаційної версії).

Отже, у політологічній аналітиці, у вивченні доктрин, ідеологій, політичних заяв доречними стають міждисциплінарні методики дослідження.

Засади когнітивної лінгвістики. Значний обсяг засобів для дослідження інформаційної сфери напрацьовано у рамках лінгвістичної теорії. В розвитку цієї дисципліни виділяють декілька етапів, серед них: а) ХІХ ст. – “порівняльно-історичне” мовознавство; б) перша половина ХХ ст. – “структурна лінгвістика”; в) друга половина ХХ ст. – “лінгвістика мовленнєвої компетенції” [2]. З 1980-х років розвивається когнітивна лінгвістика (вивчає ментальні мовленнєві структури та процеси).

З позицій когнітивної лінгвістики, як стверджують Е. Косеріу, Е. Тарасов, Н. Арутюнова, А. Леонт'єв, мовлення є похідним від національного (зокрема міфологічно-релігійного) світогляду. Культура є для людини другою реальністю й пізнається з середини, рефлексивно, через аналіз метамови культури. Бачення світу одним народом неможливо перевести на мову культури іншого народу простим перекодуванням. Це – макрорівень/підгрунття когнітивних феноменів й мовлення [3, с. 97; 3.1; 3.2; 3.3, с. 33].

Ведуться також дослідження сприйняття мовленнєвої інформації. Баранов А. і Добровольський Д. вказують на те, що розуміння тексту є творчим процесом, який вимагає від реципієнта активної задіяності; зміст повідомлення не слід розглядати як постійну величину, він змінюється у залежності від часу та умов сприйняття, сильно залежить від знань читача, його зацікавлень, уявлень про описані обставини та ін. [4, с. 451–454]. Зміст нової інформації накладається на існуючі знання (гієрцептивні еталони), а сприйняття можливе лише на ґрунті раніше сформованих фреймів [3.1, с. 86–97].

Мова є основним засобом фіксації, зберігання, обробки та передачі досвіду, своєрідною системою “упаковок” знання, способом його мовленнєвого представлення. Особливості організації інформації в мовній системі відкриває поняття фрейма (frame – структура, рамка). Фрейм – є концептуальною системою, що структурує конвенційні (договірні) знання, визначає специфіку розуміння текстів реципієнтом. Фрейм є також мовленнєвою формою вираження установок комуніканта, його комунікативних очікувань, суттєвих в плані успішності/неуспішності комунікації [5, с. 151; 5.1, с. 130; 5.2; 5.3, с. 76–138].

Фрейм є мовленнєво-когнітивною формою представлення стереотипного явища, ситуації, події. Науковці вважають, що слова допомагають не лише у відтворенні досвіду. Завдяки словам досвід може потрапляти у своєрідне психологічне обрамлення (фрейм), де одні аспекти знання висувуються на передній план, а інші відіграють роль фону. Це може суттєво впливати на інтерпретацію конкрет-

ного явища/обставин, а також визначати форму реагування. Фрейм виконує роль *когнітивного контексту*, розставляє акценти, скеровує увагу [5.4, с. 11].

Виділяють такі види фреймів: а) *статичні фрейми* (фрейм-картинка: “автомобіль”, “квіти”); б) *динамічні фрейми* (уявлення, які схожі до сценаріїв або опису послідовних подій: “мандрівка на пікнік”, “служба у війську”); в) *фрейми-сцени* (фіксація, виділення одного елементу в послідовності подій: “сватання нареченої”, “екзамен”, “обшук”).

Установки й очікування, що пов’язані з емоційністю комунікантів у структурі фрейма стилістично закодовані у вигляді специфічного слота (slot – щілина) [6, с. 32–47]. Схожі ідеї про багатозначність мови й слів зустрічаємо у Ф. Ніцше, він заохочував вслухатись в “... тон, силу, модуляцію, темп, з якими промовляється ряд слів, ... в музику за словами, у *пристрассть* за цією музикою, в особу за цією *пристрасстю*” [6.1, с. 30]. Хайнеман В., Фивегер Д. ще радикальніші у своїх висновках щодо співвідношення “тексту” та “стилю” (підтексту). “Текст”, на думку цих науковців, є лише носієм, “мостиком” для передачі *стилістичної* якості (підтексту), яка відображає глибинну інтенцію відправника, і саме на неї отримувач повинен відреагувати. Володіючи стилістичними знаннями, формулюючи текст певним чином його відправник (непрямо – О. Л.) повідомляє адресата про свої установки та оцінки, сам пропонує йому певний спосіб розуміння тексту, визначає його сприйняття [2, с. 135–136].

Пізнавальні засоби психолінгвістики. Аналіз ідеологічних текстів виявляє, що їхні автори часто вдаються до *метафоричних*, образних форм висловлення думок. Чим зумовлюється привабливість такої мовної форми в комунікаційній діяльності? Принцип дії *метафоричного переносу* ґрунтується на когнітивному розщепленні об’єкта пізнання. Метафоричний зміст виводиться не з прямого значення слова, а із відповідної концептуальної структури. Так, для прикладу, можуть переноситись окремі слоти фрейму: а) *інтелектуальні* характеристики – “ринок розумний”, “захід давно збагнув”; б) *фізичні* характеристики – “країна просувалась/балансувала”, “розбігання республік” [4, с. 454].

Завдяки метафоризації встановлюється умовна (словесно-понятійна) подібність між різнорідними об’єктами та класами об’єктів. У цьому полягає її *впорядковуюча* і *пізнавальна* функція. *Оціночна* функція метафори задовольняє потребу вираження емоційної оцінки про об’єкт (“хитрий як лис”, “відважний як лев”). *Евристична* функція метафори виявляється у творенні абстрактних понять (“час тече”, “життя біжить”), а також для лексичного представлення “невидимих світів”, які відображають внутрішнє/ідеологічне життя людини (“високі почуття”, “до глибини душі”, “на дні свідомості”, “театр військових дій”) [7, с. 154; 7.1, с. 5–32; 7.2, с. 119–133].

У політичній практиці метафоризація присутня у “втаємниченому мовленні” (криптолалії), “дзезінформувалні” та “рефреймінгу”. Усі вони є формами евфемістичної заміни. До евфемізмів вдаються переважно у тих випадках, коли необхідно відвернути комунікативний конфлікт й забезпечити співрозмовнику комунікативний комфорт. Благозвучність мови, ввічливе висловлювання є “словесною

упаковкою”, яка пом’якшує, або завуальовує зміст про різку, неприємну, інтимну тематику, однак при цьому слухачеві залишають можливість здогадатись про що йдеться. Натомість *криптолалія* (конспіративна мова) є формою внутрішньої комунікації окремих соціальних груп. Бесіда при цьому може вестись із використанням загально вживаних слів у присутності сторонніх людей, однак фактичний зміст повідомлення залишається доступним лише для “своїх людей” (недомовки, натяки, гра понять й підтекстів, непряме значення слів, що зрозумілі лише для “людей, які поінформовані” – “people in the know”). *Дезінформація* ґрунтується на евфемістичних заміщеннях. В цьому випадку до підміни слів вдаються не для пом’якшення, а для умисного скерування уваги й мислення комуніканта в хибне русло [8, с. 58–70]. *Рефреймінг* означає зміну акцентів, вміщення уваги, сприйняття у новий фрейм (когнітивний контекст), що змінює ставлення до об’єкта (травмуючого/надихаючого). Така абдуктивна когнітивна процедура (“абдуктивне мислення”: abduction – крадіжка, підміна) уможливорює/блокує несподівані інтерпретації, відкриває/усуває нові рішення, оскільки “саме фрейми впливають на наші переживання й інтерпретацію конкретної ситуації” [5.4, с. 11–12].

Слід зауважити, що науковці по-різному оцінювали метафоричні властивості мовлення. Т. Гоббс та Дж. Локк вважали метафоричність висловлювань як засіб, що “заплутує людський розум, творить хибні, недостовірні уявлення, є недосконалістю і навіть хворобою людської мови” [9]. Бачимо, що тут критикуються дезінформативні та криптолалійні властивості евфемістичної заміни. Протилежну позицію відстоював Х. Ортега-і-Гассет, він зауважував, що помилка, яка може виникнути при інтерпретації метафори (коли у метафоричному виразі розуміють лише пряме значення, а переносне не вловлюється), не є аргументом проти її використання в процесі пізнання, оскільки хиби будь-якого методу в науці не є свідченням проти нього самого [9.2, с. 72]. Такої ж думки притримується Г. Молчанова: “джерелом інновацій, які виникають у мові, є “метод метафоричної експансії”. Одна із сутностей неологізмів – робити невідоме зрозумілим” [5.4, с. 8]. “Метафора, – уточнює Д. Гордон, – повинна зустріти слухача в його моделі світу” [9.3]. Ці учені акцентують увагу на евристичних та психотерапевтичних властивостях метафоричної форми комунікації.

Культурологічні моделі. Отже, забезпечення політичної стабільності/прогнозованості вимагає здійснення зокрема психосемантичного впливу мовленнєво-ідеологічними засобами, формування цінніснозначимих смислових полів, творення назв-означувачів (ярликів), активного наповнення засобами культури простору індивідуальної/колективної уяви. Поряд з тим простір людської фантазії, на думку К.-Г. Юнга, не є довільним, він певним чином структурований: “наше психічне має потребу в супротивникові й навіть активно допомагає у його створенні. Встановлюється тотожність між проектуючим та об’єктом проєкцій. Вони стають однією душею, і можливо, потребують одне одного для своєї духовної рівноваги, інакше індивід був би змушений записати на власний рахунок усе те зло та беззаконня, яке він охоче приписує іншим” [10, с. 85–87]. Культура стає “дзеркалом” колективних фантазій, вона вибудовується за законами гри, на протистав-

ленні семантичних гештальтів “герой” – “антигерой”, розвиває семантику образу суб’єкта, який не вписаний соціумом у власну структуру, і який врешті повинен зазнати поразки (маргінал, анархіст, цинік; злочинець, мафіозі, екстреміст, терорист; божевільний, фанат, богохульник та ін.). Примітно, що межа, яка розділяє ці образи (герой – антигерой) є достатньо умовною, невиразною, і врешті беруться до уваги не ціннісні характеристики персонажів, а їх функціональність – здатність до тривалого протистояння, творення не передбачуваного політичного сюжету [10.1].

Семантика політичної ідентичності. Політична ідентичність – є психологічним підґрунтям, яке визначає установки суб’єкта, його політичні мотивації. Вона виявляється у міфологічних, релігійних (“мана-ідеї”), ідеологічних візіях, уявленнях про індивідуальне/спільнотне покликання, з політичним статусом, відповідним до такої “місії”.

У сучасних умовах інформаційної відкритості аналіз ідеологічних конструктів не втрачає актуальності. Політико-економічній експансивності передують етапи культурно-інформаційної підготовки, а перерозподіл політичних ролей у глобальному геополітичному театрі супроводжується цілеспрямованими інформаційними впливами внаслідок яких суб’єкти, яким відведено маргінальний статус, зникають не лише до економічної невибагливості, але й до відповідного іміджу – образу “посміховиська” (соціальна неповносправність) або “злочинця”. Ігрові правила функціонування культури та політики тут доповнюють одне одного [10.1, с. 7–18]. Для “периферійних” суб’єктів (спільнот) політичним гравцем задається відповідна ідеологічна ніша, згодом внутрішні чинники конкретних спільнот долучаються до творення й поширення відповідних інформаційних сурогатів, завдяки яким формується світогляд та ідентичність політичного маргінала, невдахи. Щодо “норовистих” можуть застосовуватись технології творення іміджу “злочинця” (з відповідною символікою одіозного, підступного, непоміркованого, “монстраїчного”, мілітаризованого персонажу), а згодом – “миротворчі” заходи.

На думку окремих науковців із завершенням ХХ сторіччя настала “смерть ідеологій”. Однак такий позитивістський оптимізм є передчасним. На думку словенського психоаналітика Славоя Жижека “гравці” усвідомлюють правдиві мотиви активності, як власної, так і супротивної сторони, однак гра не припиняється: “цинічний розум вже не є наївним, він парадоксальним чином є просвітленою свідомістю (псевдосвідомістю – О. Л.), чудово усвідомлюючи фальш, повністю складаючи собі звіт у тому, що за ідеологічними універсаліями приховуються особисті інтереси, але зовсім не збирається відмовлятися від цих універсалій” [13.1, с. 36]. Повністю усунути гру й ідеологічність є практично нездійсненним завданням, вони глибинно пронизують когнітивні структури людського єства, без їх присутності практично унеможлиблюється будь-яка активність (мислення, діяльність, мовлення).

Достатньо інформативними в плані вивчення психосемантики політичної ідентичності макросуб’єктів стають світоглядно-релігійні доктрини. Вони є немов би “тінню” публічної думки, “кулуарним дискурсом” [10]. У формі релігійних до-

ктрин знаходять вихід й компенсацію специфічні суспільні уявлення й мотивації, які досі не реалізовано у сфері політики. Дослідження психосемантики “тіні” дозволяє ідентифікувати ірраціональні ресурси (прагнення, ідеї, смисли), що неявно залучені гравцем. Більш-менш стійкі соціальні групи формують й розвивають власний світогляд. Політична ідентичність в даному випадку є основою, на якій виростає ідеологія, а також є метою підтримання колективного/індивідуального міфу, зумовлюючи існування “...нескінченної кількості світів, які витворені з нічого, з одних лише символів...” [11, с. 118]. Політична ідентичність існує латентно, приховано, і лише в ігровому дискурсі – під час політичної радикалізації (військових дій), чи в економічному змаганні “вільного ринку”, вона проявляється найвиразніше.

Різноманітні види політичних ідентичностей умовно можемо поділити на ідеологеми політичних *гравців* та політичних *аутсайдерів*, які можуть отримувати релігієподібну форму; науковоподібну форму; форму суспільних уявлень (суспільна думка). Відмінності ідеологічних конструктів зумовлені: а) якостями “соціального замовлення”; б) аудиторією, на яку розрахована подібна інформаційна продукція; г) стилістикою залучених засобів (образно-міфологічна, науково-аналітична).

Проаналізуємо психосемантику низки актуальних ідеологічних конструктів. Зауважимо, що назви суб’єктів (держав, національних, релігійних та ін. груп), які траплятимуться в текстах збережено виключно з метою невтручання в цитовані взірці. Ця аналітична настанова передбачає, що відповідальність за “мана-ідеї” покладається виключно на конкретних авторів (або анонімів), але в жодному випадку не на спільноти (нації, держави, релігійні групи), назви яких є в даному випадку прикриттям. Нерідко автори ідеологій вдаються до метафоричних прийомів та узагальнень, подають власну суб’єктивність як “голос провидіння”, “місія народу”, “логіка історичного розвитку”, “скерування об’єктивних процесів” та ін. У цій упередженій підміні “вищих” смислів особистими прагненнями, у такій маніпуляції, підтасуванні полягають механізми психічної інфляції, проєкції та регресії (несвідомої чи цілеспрямованої), утечі індивіда від індивідуальної відповідальності, прагнення заховатись у тінь “великого іншого” (Ж. Лакан) – божества, авторитету, народу, держави, історії, об’єктивних процесів розвитку.

Порівняльний аналіз ідеологем (див. додатки 1, 2, 3, 4, 5, 6) дозволяє виявити шкалу цінностей, стилістику, метафоричні прийоми виявлення політичних прагнень. Методологічним підґрунтям психосемантичного аналізу можуть бути підходи Ж. Дюмезіля, згідно з якими культурологічна структура вартостей розпадається на три семантичні гешталти: а) *політичні та моральні цінності*: мотиви владного авторитету (авторитет сили; авторитет справедливості та милосердя); б) *цінності конкурентності*: мотиви змагання для утвердження локальних інтересів; в) *вітальні цінності*: мотиви конформізму за для безпеки та задоволення вітальних потреб [14, с. 164].

Ідеологеми релігієподібної форми політичної ідентичності (див. додаток 1) здійснюють акцент на цінностях конкурентності: змагання для утвердження лока-

льних інтересів (Его-функція). Тут домінує мотив делегування повноважень збірному образу “обранців”, успадкування ними влади, підпорядкування їхньої волі посланцеві, залякування, покарання “іновірців”.

Скерування мотивів, які зустрічаємо в наукоподібній (політологічній) формі (див. додаток 2) є відверто Его-семантичне. Автор не вдається до метафізичної аргументації політичних претензій наддержави. Америка здійснює гегемонію виходячи не із ідеологічних чи теологічних причин, а керується прагматичними мотивами, зважаючи на: зразкову організацію; здатність негайно мобілізувати велетенські економічні ресурси для військових цілей; продуману систему союзів і коаліцій; бажання роздавити правлячий режим, який створює проблеми в регіоні; законність американського глобального лідерства.

Що стосується наукоподібної форми, – ідеологем, які мають за мету зафіксувати менталітет аутсайдера (див. додаток 3), то тут бачимо взірець маніпуляції історичними фактами для спекулятивного схиляння людей до конформістських етнопсихологічних форм поведінки, втечі від макрополітичної змагальності, особистої аполітичності, гіперболізації потреб соціуму у самозбереженні. Така деструктивна форма представлення історичного досвіду має за мету заблокувати евристичний особистісний потенціал, навіяти вольову пасивність й усунути із мотиваційної сфери вищого рівня спонукання. Інфантильні Ід-мотиви виявляються у таких семантичних одиницях: “провидіння дарувало нам...; культура формувалась на шляху...; український прагматизм – лагідний і дружелюбний; пращури ...запрошували на княжий престол варяга” та ін.

У достатньо критичному, науковому ключі витриманий текст геостратегічного аналізу “лівого” скерування (див. додаток 4). Для того, щоб читач наочніше відтворив в уяві реалії нового світового ладу автор вдається до метафоричних засобів, таких як: “війна за переділ світу; син ...пожирає батька...; фінансова бомба; нові господарі світу; у стриптиз-барі глобалізації держава вже майже цілковито роздягнулася” та ін. Раціоналізм тут зумовлений відомою “едиповою установкою”, готовністю до ідеологічного змагання із геополітичним монополістом, десакралізуючи його політичні бажання. Тут ми не знайдемо теїстичних мотивів, оскільки аналітична процедура діє у протилежному напрямку – деконструє, усуває залишки політичної міфології, якими прикрита реальність.

Риторичні та ціннісні акценти “право-популістського” прогнозування (див. додаток 5) мають на меті десакралізувати і розвінчати політичні мотивації політичного конкурента (в даному випадку – України). Такого виду деморалізуючі риторичні прийоми акцентують увагу на вирішальному значенні прагматичних ресурсів в політичній конкуренції: “У вас есть экономика, чтобы быть независимым государством? Что у вас есть? У вас есть ваша армия? Что она может?; Кто ваши “запорожцы” будет покупать? Или колбасу? “Львовский автобус”?; Где вы купите нефть, газ? Нигде! Все! Конец вам! Будете как молдоване стоят на русской панели”. Також бачимо, що автор іронізує над мотиваціями ідеологічного плану, якими визначається довготривала політична перспектива та стратегія: “Какое определение? Кто вам это сказал? Это Ленин сказал. Это нам, славянам, навязали эту

чушь. Определяйтесь дома: богатый шкаф, холодильник, машина, сауна, так сказать, жена, дети, все здоровы, все работают, все учатся... Что за самоопределение голодных, бомжей”.

Семантика суспільних уявлень студентської молоді (див. додаток 6) фіксує ціннісні характеристики політичних ідей, а також кількісне їх поширення серед студентської молоді. Українські студенти (див. запитання 1) схильні вважати, що Україні хочуть нав'язати роль джерела дешевої сировини, людських ресурсів, полігон для техногенних та економічних експериментів (47%). Однак, коли йдеться про політичні позиції, які Україна зможе здобути, то тут студентська молодь демонструє значну міру оптимізму. До 20% зменшилась кількість тих, які вважають, що Україну змусять погодитись на маргінальну роль (див. запитання 2). Натомість 31% респондентів вважають, що Україна – буде Європейською державою, а ще 29% пророкують Україні роль осердя завтрашньої цивілізації. Найменш престижними в очах молодих українців виявились перспективи перетворити Україну на: “другий Єрусалим” (0%); “міст” між Сходом і Заходом (5,2%); європейську житницю (5,2%). Ці результати є хорошою ілюстрацією до рівня популярності ідеологем, які пропонують доморошені ідеологи державотворення (див. додаток 3).

Наявність конкурентних зовнішньополітичних мотивів підтвердили роздуми студентів над питанням про об'єднавчу ідею для України (див. запитання 3). Кожна четверта молода особа вважає, що об'єднатись нації допоможе змагання з іншими країнами, а не лише прагнення співпрацювати (26%). Стільки ж студентів вважає, що об'єднатись допоможе професійна, компетентна, амбітна генерація українських політиків (25%). Водночас 34% молоді досить скептично сприймає спроби української соборності. З них одна половина передбачає, що консолідації шкодитиме теперішня еліта й надто строкате, упосліджене населення України, а решта очікує на якесь потрясіння, яке отямить і простих людей, і тих, хто керує.

Цікавими, на наш погляд, є думки молоді з приводу причин труднощів, які є на перешкоді успішного розвитку України. Поряд із корупцією (46,5%), надмірним збагаченням нечисленного кола олігархів (42,5%), не дотриманням законів (39,7%) зустрічаємо достатньо високий рейтинг (38,7 %) такої інтерпретації: “не сформованість України, як політичного проекту, неузгодженість думок про те яку Україну слід будувати”. Така думка співзвучна з поглядами відомого психолога І. Анохіна, яких вважає, що в обставинах невизначеності діяльність стає ефективною тоді, коли є чітке уявлення про цілі розвитку. Коли ж плани надто хиткі й мінливі, то система втрачає стійкість.

Попри все молодь продемонструвала достатньо високий рівень політичної зрілості та прозорливості. Як видно (див. запитання 6) із рейтингу політичних стратегій молода людина починає мислити категоріями політичної гри, менше піддається навіюванням та маніпулюванням, розраховує на особистісну активність та компетентність. Це переконує, що перспектива українського державницького проекту опирається на вагомий суспільний потенціал.

Трансформація політичної ідентичності. Водночас політична ідентичність може приймати форму оновленого погляду на ситуацію внаслідок деконструю-

вання й десакралізації “звичних” ідеологем. Психоаналітична традиція, що бере початок від Жака Лакана й підхоплена Славом Жижekom, достатньо вичерпно проаналізувала явища, які супроводжують зміну ідентичності (зокрема політичної). Визначальним тут є поняття “точка шву”, яка відмежовує “фалічну” стадію пізнання від попередніх – “оральної” (абсолютно довірливе й некритичне сприйняття) та “анальної” (перша ілюзія довірливого сприйняття втрачена, реальність усвідомлюється, як протистояння суперечливих тенденцій). Це яскраво ілюструє сцена з фільму Хічкока “Іноземний кореспондент”, у ній герой, переслідуючи викрадачів, опиняється в ідилічному голландському селі, з тюльпановими полями та вітряками. Однак зненацька він помічає, що крила одного з вітряків обертаються супроти вітру. Це, як зазначає С. Жижек, – приклад лаканівської “точки шву”: “звична” й “знайома” ситуація раптом втрачає звичність, стає “зловіщою”, навіть жахаючою й загрозовою. Цей пізнавальний стрибок зумовлений появою в полі уваги досі непомітної дрібнички, яка “не вписується” й випинається назовні. Така нова деталь, викликавши підозру в хічкокового героя, перетворює його на людину “що надто багато знає”. Прозріння стимулює когнітивний інсайт і продукування додаткових значень, завдяки яким з-під “знайомого” досі плину подій починає випинатись “прихована”, незнайома реальність. Обман, на якому збудований символічний порядок (ідеологія), виявлений. Смысловий лад руйнується, а разом з ним зникає його елемент – ідентичність суб’єкта. Це нагадує обезцінювання грошей у разі краху держави, яка була гарантом їхньої вартості. Гроші (ідентичність) без держави (символічного порядку) – це лише кольорові папірці, позбавлені ціни.

Обезцінювання досі існуючої політичної ідентичності, як зазначає Ж. Лакан і С. Жижек, здійснюється завдяки появі “фалічного означувача”. Останній є “означенням без означувача”, “безсенсовним означувачем”, він позбавляє ваги досі чинні аргументи, погляди й порядок [13]. “Фалічна” переоцінки смислів, усунувши попередній лад, стає основою творення нових значень, нових ідентичностей.

Додаток 1. Релігійноподібна форма

“І тоді залишки, які буде розсіяно навкруги по лицю землі, буде зібрано... і їх буде приведено до пізнання Господа Бога їхнього... І Батько наказав мені, щоб я дав вам цю землю у ваше успадкування... Пророка виростить Господь Бог ваш для вас з ваших братів, як мене; його ви слухайтеся в усьому, щоб він не сказав вам. І станеться, що кожну душу, яка не слухатиме того пророка, буде відсічено від народу... Твою руку буде піднесено над супротивниками твоїми, і всіх твоїх ворогів буде відсічено... якщо іновірці не покаються після благословення, яке вони отримають... Тоді ви... підете до них, яких буде багато; і ви будете серед них, як лев серед звірів лісу... І ти розіб’єш на шматки багато людей; і я висвячу їхню здобич для господа всієї землі... меч мого правосуддя висітиме над ними в той день; і якщо вони не покаються, він упаде на них... на всі народи іновірців... І я звершу помсту і несамовитість над ними... такі, про які вони навіть не чули” [14, с. 472–477].

Додаток 2. Наукоподібна (політологічна) форма

“Здійснення американської “імперської влади” походить здебільшого зі зразкової організації, зі здатності негайно мобілізувати велетенські економічні ресурси для військових цілей, ...притягальності американського способу життя...” [15, с. 10]. “Американська глобальна система ...звіряється на непряме чинення впливу на залежні чужоземні еліти і водночас черпає велику користь із привабливості її демократичних принципів та інституцій” [15, с. 25]. “...Наслідування

американських звичаїв ...створює сприятливіше підґрунтя для втілення американської гегемонії непрямо; ... ця гегемонія включає в себе складну структуру взаємозалежних інституцій і процедур, призначених створювати консенсус та приховувати асиметричності влади та впливу... Американське глобальне верховенство підпирає продумана система союзів і коаліцій, яка буквально словиває планету" [15, с. 27]. "Треба вважати частиною американської системи глобальну мережу спеціалізованих організацій, особливо "міжнародних" фінансових інституцій; ...саме там (в Америці) має розіграватися гра за владу, і розіграватися у згоді з внутрішніми законами Америки" [15, с. 27–28]. "У багатьох країнах переконані, що Америка налаштована на війну, і вважають при цьому, що адміністрація Буша-молодшого використовує питання роззброєння Іраку як прикриття для свого бажання роздавити правлячий режим, який створює проблеми в регіоні і до якого США, Велика Британія й Ізраїль ставляться з особливою ворожістю... Головним у цій кризі є не Саддам Хусейн і навіть не Ірак. По-суті, у даній кризі на кону стоять законність американського глобального лідерства й еволюція безпеки міжнародної системи. Те, як ми змусимо Ірак поважати міжнародні правила, створить прецедент для ефективного розв'язання проблем поширення зброї масового ураження й тероризму в інших куточках планети" [15.1].

Додаток 3. Науковоподібна форма (ідеологеми для фіксації менталітету аутсайдера)

"Україна – є "мостом" між сходом і заходом"; "Україна – житниця Європи"; "провидіння дарувало нам найкращі в світі землі", "українська культура є прямо протилежною російській культурі"; "українська культура формувалась на шляху "із варяг в греки"; "українська культура виникає на шляхах обміну духовними цінностями і є від початку відкритою", "український прагматизм – лагідний і дружлюбний"; "українські прашури прагматично виправдано вдавались до запрошення на княжий престол варяга" [16, с.19], "у нас є татари, як незамінний союзник Європи в азіатському світі. Ось це для Заходу може бути цікавим..." [16.1, с. 4].

Додаток 4. Форма геостратегічного аналізу "лівого" скерування

"Неолібералізм як світова система – це нова війна за переділ світу... Уже проглядається нова розстановка сил на світовій арені, головними чинниками якої є значне збільшення нічийної землі (внаслідок катастрофи східного блоку), наявність декількох лідерів, які вирвалися уперед (Сполучені Штати, Європейський Союз і Японія)... Фінансові ринки... на власний розсуд нав'язують свої закони і правила усьому світові. Глобалізація – ...є тотальне поширення їхньої логіки на всі сторони життя... Національний ринок – ...розвалився під ураганим вогнем світової фінансової економіки, ...національні держави більше не в стані захищати інтереси своїх громадян... Син (неолібералізм) пожирає батька (національний капітал), а принагідно розправляється і з вигадками капіталістичної ідеології: новий світовий лад не знає ані демократії, ані свободи, ані рівності, ані братерства... Четверта світова війна принесла нам нове диво: фінансову бомбу..., що... використовується для нападу на території суперника (національні держави) з метою руйнації матеріальної бази і суверенітету, а також забезпечення якісного скорочення їхнього населення – ...корінних мешканців... Новим господарям світу немає потреби правити безпосередньо і прямо. Їхніми справами управляють національні уряди... Організована злочинність вийшла на світову арену і набула міжнародного характеру..., вона сприйняла і засвоїла "дух світового співробітництва" і, об'єднавшись, ...бере участь у завоюванні нових ринків. У стриптиз-барі глобалізації держава вже майже цілковито роздягнулася, залишивши собі лише останню, найнеобхіднішу функцію – функцію придушення... Національна держава перетворюється просто в службу безпеки при мегакорпораціях... Господарі світу можуть миритися з існуванням лівого уряду за умови, що він не вдаватиметься до жодних заходів, здатних зашкодити інтересам ринків. Але вони не стануть миритися з політикою, яка йде врозріз із пануючою моделлю" [17].

Додаток 5. Політологічний прогноз "право-популістського" скерування

"Нам всем выгодно... – России, Украине, Белоруссии и Казахстану – усилить процесс создания экономического союза с переходом в политический. И создать союзное государство... СССР – Союз свободных суверенных республик... Всегда у власти будет четверка. Всегда! У них будет стабильность, никто их не тронет, потому что это будет общее государство. Одно. Не будет отдельных президентов Украины и Белоруссии. Вот они вчетвером и будут руководить. И экономически нам это выгодно. У нас заработают все заводы. Украина же вступит в ВТО – ей запретят некоторую продукцию производить. Заставят завозить в Украину продукцию. У вас же голод начнется! Вы ж не понимаете, что такое ВТО! Продовольствия в Европе хватает. Ваша колбаса, сало никому не нужны в Европе. Рабочие места там заняты. Где вы будете там работать, украинцы? Вы уже сегодня стоите – девки на панели у нас, а парни дома строят для богатых русских... Хотите – ходите в украинскую школу, нет проблем. Белорусская школа, казахская школа... Да кто хочет – пускай ходит! Желаящих нету – и не нужно! Мировым языком украинский никогда не станет. И гривна никому не нужна. Экономика все решает, экономика. Не хотите? Пожалуйста, будьте на задворках Европы. Самым отсталым бедным государством. Как Молдавия. Кому нужна сегодня Молдавия? Никому..."

С другой стороны, ведь нация имеет право на самоопределение... (корреспондент). "Ну че вы чушь несете!? Где? Какое определение? Кто вам это сказал? Это Ленин сказал. Чего не определяются европейские народы? ...Это нам, славянам, навязали эту чушь. Определяйтесь дома: богатый шкаф, холодильник, машина, сауна, так сказать, жена, дети, все здоровы, все работают, все учатся... Что за самоопределение голодных, бомжей? ...Украина сопротивляется, чудачки! ...Он не понимает, что Украина никому не нужна. Кто ваши "Запорожцы" будет покупать? Или колбасу? "Львовский автобус"?"

Польша тоже так начинала... (корреспондент). "Польша – тоже бедная страна. Да ее подкармливают, чтобы оторвать от России... Но вас-то не будут подкармливать... Израилю Америка каждый год дает до 7 миллиардов долларов. Вам не будет давать, вы не евреи... У вас нету нефти и газа. Вы сегодня независимые – это мы вам не вырубili рубильник. А когда вы вступите в НАТО и ВТО, мы все вырубим! Где вы купите нефть, газ? Нигде! Все! Конец вам! Будете как молдоване стоять на русской панели... Вам же хочется жить красиво, культурно, хорошо. Ну, учите польский, немецкий, французский, работайте на них. Пожалуйста! ...У вас есть экономика, чтобы быть независимым государством? Что у вас есть? У вас есть ваша армия? Что она может? ...Один путь – на Москву! Другого пути нет. Не хотите – погибайте... Сегодня везде национализм... Вот в Америке создали КГБ свое. Министерство внутренней безопасности. 150 тысяч персонал! 40 миллиардов бюджет! Они сворачивают демократию. И так будет дальше. Все уже! Мы с вами опоздали к демократии. У них демократия была с 1960 по 2000. Сорок лет. Мы пришли поздно – теперь война. ...Такие, как Ющенко, приходят к власти в богатой и сытой стране. В нищей стране приходят к власти или коммунисты, фашисты или национал-патриоты... Донецкие ребята! Донецкий клан повернет вас строго к Москве! А Ющенко ждет судьба Коштуницы и Джинджича. Его или убьют в Киеве, или он уедет в эмиграцию. У него жена – американка? Вот туда и поедет! ...Путь один: Москва – столица. Пожалуйста, чтобы вы не артачились, Киев сделаем столицей союзного государства! ...Сделаем там объединенные войска. А Киев – политическая столица. Переедем в Киев жить!" [18].

Додаток 6. Суспільні уявлення студентської молоді

Суспільно-політичні уявлення проілюструємо результатами анкетування студентської молоді Львівського національного університету імені Івана Франка та Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету (вересень–грудень 2002 р.). Обсяг респондентів – 200.

Запитання 1. *Вкажіть, яке місце у світі відведено Україні:* а) Україна – джерело дешевої сировини, людських ресурсів, полігон для техногенних та економічних експериментів – 47,0%; б) Україна – духовно-стратегічна серцевина нової цивілізації, вивільнення її нерозкритих

сил – запорука майбутнього світоустрою – 18,0%; в) Україна – міст між Сходом і Заходом – 11,4%; г) Україна вічна молодша сестра, попелюшка у тіні більш щасливих “старших сестер” – 8,8%; д) Україна – житниця Європи – 7,5%

Запитання 2. *Яке місце у світі займатиме Україна ?*: а) Україна – Європейська держава – 31,0%; б) Україна – осереддя завтрашньої цивілізації, її потенціал ще чекає свого розкриття – 29,0%; в) Україна – донор дешевої сировини та робочої сили, полігон для техногенних та екологічних експериментів, політичний “Санчо Панса” – 20,0%; г) Україна – європейська житниця – 5,2%; д) Україна – “міст” між Сходом і Заходом – 5,2%; е) Україна – “другий Єрусалим” 0%.

Запитання 3. *Що здатне об’єднати громадян у націю, з тим, щоб Україна зайняла гідні позиції у світі ?*: а) усвідомлення необхідності конкурувати з іншими країнами в зовнішній політиці, а не лише прагнення співпрацювати – 26,0%; б) це професійна, компетентна, амбітна генерація українських політиків, що за останні роки з’явилась у державі – 25,0%; в) ніщо (ніхто) нездатний здійснити цю мету з тим різношерстим й упослідженим населенням, а також з тими людьми, які складають теперішню еліту України – 17,0%; г) надія лише на якесь потрясіння, яке отямить і простих людей і тих, хто керує – 17,0%; д) це щоденні людські стосунки побудовані на любові та взаємодопомозі – 5,2%

Запитання 4. *Вкажіть причини труднощів, які є на перешкоді успішного розвитку України?*: 1. Корупція – 46,5%; 2. Надмірне збагачення нечисленного кола олігархів – 42,5%; 3. Законів часто не дотримуються – 39,7%; 4. Несформованість України, як політичного проєкту, неузгодженість думок про те яку Україну слід будувати – 38,7%; 5. Половинчастість ринкових реформ – 17,2%; 6. Відсутність волі до зовнішньополітичного змагання у верхівки держави – 15,7%; 7. Протидія проросійських сил всередині держави – 13,2%; 8. Політика міжнародних фінансових кіл щодо новостворених держав – 11,7%; 9. Протидія Росії – 8,0%; 10. Недостатня підтримка розвинутих країн – 6,5%; 11. Забагато демократії, ще не навчилися ефективно працювати в ринкових умовах – 6,5%; 12. Розпад СРСР, руйнування комуністичного устрою – 2,5%.

Запитання 5. *Яких якостей бракує українцям передовсім ?*: 1. Навиків конструктивного співробітництва, згуртованості – 63,0%; 2. Поцінування інтелекту – 45,0%; 3. Гідності – 42,0%; 4. Обачності, далекоглядності – 34,2%; 5. Толерантності, доброти, терпеливості, стриманості – 29,7%; 6. Підприсмливості, практичності – 28,4%; 7. Волі до влади, до національного самоутвердження – 21,0%; 8. Аристократичності, почуття “міри” – 14,7%; 9. Прагматизму – 10,2%; 10. Мужності, маскулітності, агресивності до “не своїх” – 8,7%.

Таблиця 6. *Я погоджуюсь, що у політичному змаганні названа політична стратегія є неминучою необхідністю*: 1. Політичне змагання схоже на гру в шахи: виграс далекоглядніший, витриваліший, більш не передбачуваний – 92,8%; 2. Вигравши – забудь про докори сумління, програвши – нарікай лише на власну недбалість – 53,0%; 3. Політична майстерність полягає у наступному: суперника слід або підпорядкувати, або усунути – 53,0%; 4. Послаблення політичних конкурентів необхідне для національного утвердження – 41,4%; 5. Важливо пробитись в політику чого б це не коштувало – 39,0%; 6. Усунення політичних супротивників необхідне для очищення політики від аморальності – 38,0%; 7. Важливо втриматись в політиці будь-якою ціною – 31,0%.

Висновки. Семантика ідеологічних дискурсів, які проаналізовано у статті, вказує на: а) політичну ідентичність авторів (анонімів) доктрин; б) політичну ідентичність, яку б хотіли накинати адресатам укладачі ідеологій. Таке дослідження ознайомлює з якісними характеристиками сучасного інформаційного середовища крізь призму безпеки національних інтересів України.

Політичне змагання в інформаційній сфері породжує суперечливі тенденції. По-перше, залишається необхідність формування конкурентоспроможних ідентифікаційних смислових просторів, які визначають культурно-інформаційне обличчя

спільноти і є свідченням її життєздатності. Маємо на увазі зокрема структурування смислів засобами культури та мистецтва, це ж стосується філософської категоризації, аналітичного моделювання й опрацювання політичних пріоритетів. По-друге, не менш важливою залишається потреба вчасного деконструювання, нейтралізації сугестивних впливів смислових структур, які вичерпали свій креативний, евристичний потенціал і стали ментальною перешкодою здійснення індивідуальної й національної свободи.

1. *Марчук Є.* Про основні підсумки роботи РНБО України у 2001 р. // Стратегічна панорама. 2001. № 1. С. 3–10; 1.1. *Бондаренко В., Литвиненко О.* Глобальна ідейно-політична гегемонія та становлення нових незалежних держав // Стратегічна панорама. 2000. № 3–4. С. 156–160; 1.2. *Toffler A.* Powershift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21-st Centure. New York; London, 1990.
2. *Трошина Н.* Когнитивный аспект стиля // Структуры представления знаний в языке. Сборн. трудов, Под. ред. Ф. М. Березина. М., 1994. С. 128–141.
3. *Штерн А.* Перцептивный аспект речевой деятельности. Автореф. диссерт. докт. филол. н. Ленинград, 1990; 3.1. *Тарасов Е.* О формах существования сознания // Язык и сознание: парадоксальная рациональность. М., 1990; 3.2. *Арутюнова Н.* От редактора // Логический анализ языка: культурные концепты. М., 1991. 3.3. *Марковина И.* Социоментальные картины мира: опыт моделирования коллизий сознания // Язык и сознание: парадоксальная рациональность. М., 1993.
4. *Баранов А., Добровольский Д.* Лео Вайсгербер в когнитивной перпективе // Изв. АН СССР. Сер. лит. и язык. М., 1990. Т. 49. № 5. С. 451–454.
5. *Минский М.* Фреймы для представления знаний. М., 1979; 5.1. *Дейк Т. А. ван.* Контекст и познание. Фреймы знаний и понимание речевых актов // Дейк Т.А.ван. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989; 5.2. *Филлмор Ч.* Фреймы и семантика понимания // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 23. Когнитивные аспекты языка. М., 1988; 5.3. *Fillmor Ch. J.* Topics in lexical semantics // Current issues in linguistic theory. Bloomington; L., 1977. P. 76–138; 5.4. *Молчанова Г.* Некоторые языковые механизмы вариативной интерпретации действительности // Вестник МГУ. Сер. 19. 2002. № 2. С. 7–12.
6. *Баранов А.* Расщепление субъекта и метафоры персонификации в политическом языке эпохи перестройки // “Я”, “Субъект”, “Индивид” в парадигмах современного языкознания: Сб. научн. аналит. обзоров. М., 1992. С. 32–47; 6.1. *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
7. *Опарина Е.* Роль метафоры в познании и вербализации знания о мире // Структуры представления знаний в языке. Сборн. трудов, Под. ред. Ф. М. Березина М., 1994. С. 142–160; 7.1. *Арутюнова Н.* Метафора и дискурс // Теория метафоры. М., 1990. С. 5–32; 7.2. *Гусев С.* Упорядоченность научной теории и языковые метафоры // Метафора в языке и тексте. М., 1988. С. 119–133.

8. *Москвин В.* Эвфемизмы: системные связи, функции и способы образования // Вопросы языкознания. М., 2001. № 3. С. 58–70.
9. *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936; 9.1. *Turbaune С.* The myth of metaphor. New Haven, 1962; 9.2. *Ортега-и-Гассет Х.* Две великие метафоры // Теория метафоры. М., 1990. С. 68–81; 9.3. *Гордон Д.* Терапевтические метафоры. Воронеж, 1995.
10. *Одайник В.* Психология политики. СПб., 1996; 10.1. *Гейзинга Й.* Homo ludens. К., 1994.
11. *Гудмен Н.* Способы создания миров. М., 2001.
12. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
13. *Жижек С.* Глядя вкось: введение в психоанализ Лакана через массовую культуру. Никогда нельзя слишком много знать о Хичкоке: как обманываются необманутые // www.div.ukma.kiev.ua; 13.1. *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. М., 1999.
14. Книга Мормона: ще одне свідчення про Ісуса Христа. Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів. Солт-Лейк-Сіті, Юта, США, 1997.
15. *Бжезінський З.* Велика шахівниця: Американська першість та її стратегічні імперативи. Львів-Ів.-Франківськ, 2000; 15.1. *Бжезінський З.* Іракський ендшпіль // День. 2002. № 238 (25.12.2002).
16. *Цехмістро І.* Ідеологія для українця? Український прагматизм // День. 2000. №77. С. 4; 16.1. *Попович М.* Геополітичний торг чи демократичний вибір ? // День. 2000. №73. С. 4.
17. *Команданте Маркос.* Четверта світова війна розпочалася // Глобалізація, Європейський Союз та Україна: "І". 2000. № 19.
18. *Жириновський В.* Юшенка чекає доля Коштуніци і Джинджича. Його або вб'ють у Києві, або він виїде в еміграцію / Сергій Лещенко, Страсбург, УП, 1.04.2003; <http://www.pravda.com.ua>.

PSYCHOSEMANTICAL FACTORS OF POLITICAL IDENTITY**Oleh Lozyns'kyi**

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

The psychosemantical factors, which form and reveal political identity are investigated in the article.

Key words: political identity, psychosemantics, cognitive linguistics, thinking, ideolical determinant, transformation of identity, political game.

Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2003

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 159.9.072.2(477.7)

ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНА ДІЯЛЬНІСТЬ М. КРОЙЦА У ЛЬВІВСЬКО-ВАРШАВСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ШКОЛІ

Галина Михальчишин

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

Проаналізовано експериментальну діяльність професора психології Львівсько-Варшавської школи Мечислава Кройца, розглянуто його внесок у методологію психологічного дослідження.

Ключові слова: Львівсько-Варшавська філософська школа, експеримент, експериментальна психологія.

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. на теренах Галичини існувала Львівсько-Варшавська філософська школа. У її стінах виникла й інтенсивно розвивалася експериментальна психологія. Серед відомих психологів-дослідників цієї школи – Мечислав Кройц (1893-1971).

Зазначимо, що навчався він на філософському факультеті Львівського університету імені Яна Казимира, студіював філософські науки під керівництвом таких професорів, як К. Твардовський, М. Вантерберг.

У 1914 році М. Кройц блискуче склав державні іспити з філософії й педагогіки для кандидатів у вчителі середніх шкіл, а в 1924 році здобув ступінь доктора філософії, захистивши дисертацію “Про складності прагнень” [1]. З осені 1925 по березень 1926 року він перебував за кордоном – в інститутах Берліна, Лейпцига, Франкфурта-на-Майні, Гамбурга й Парижа.

Згодом, працюючи вчителем у гімназіях м. Львова, Мечислав Кройц розпочав викладацьку й дослідницьку діяльність у Львівському університеті. На психологічному відділенні філософського факультету він читав теоретичний курс психології, проводив заняття з експериментальної психології.

У 1928 році М. Кройц як доцент Львівського університету спочатку обіймав посаду заступника професора кафедри психології, а згодом (після К. Твардовського) виконував обов'язки керівника психологічного інституту.

Як керівник інституту, як науковець, як викладач експериментальної психології, Мечислав Кройц у своїй діяльності дотримувався принципу наукової стислості, чіткості, виваженості, глибини в психологічному дослідженні, виступав проти поширення поверховості в проведенні експериментів, легковажності в інтерпретації результатів.

Експериментальну діяльність учений проводив шляхом закладання методологічної бази в техніку психологічного експерименту.

Найголовніший його науковий доробок – “*Zmienność rezultatów testów*” (“Змінність результатів тестувань”) (1927) [2]. Перша частина цієї праці для М. Кройца була габілітаційною. У ній він розглядає проблему змінності результатів, зазначає, що коли такий факт фіксується в психологічному дослідженні, то застосована методика дослідження не має наукової цінності. У другій частині праці автор аналізує зміни результатів тестів. Коли дослідник констатує зміну результатів тестувань, то, пише вчений, така зміна спричинена диспозицією, установкою досліджуваного або ж зумовлена його досвідом.

М. Кройц пропонував провести реформу тестового методу й у психологічному дослідженні брати до уваги оптимальні результати, які вважав тісно пов'язаними з максимальними результатами експериментальних замірів. Учений стверджував, що максимальний результат – це такий результат, якого досліджуваний (при найбільших стараннях і за найсприятливіших умов) не може перевищити. Психолог-експериментатор до того ж наголошував: максимальний результат дослідження не обов'язково має бути найліпшим результатом, якого вдалось досягти в певній серії тестів.

Пропонований М. Кройцем підхід до методу тестування має і плюси, і мінуси. Недоліком його методологічних досліджень є проблема практичного застосування підходу, оскільки виникає питання про підстави об'єктивного ствердження, що отриманий результат експериментування – максимальний результат у досліджуваної особи.

Для вирішення цієї проблеми Мечислав Кройц пропонував проводити експерименти так довго, щоб експериментатор і досліджуваний погодились: ліпшого результату вже не можна досягти; ліпший (максимальний) або хоча б дуже наближений до максимального результат зафіксувався вдруге. На думку вченого, ці дві пропозиції допоможуть психологові у визначенні максимального результату дослідження. На жаль, вважаємо, це не є достатньою умовою для цілковитого розв'язання такої проблеми.

Безперечно, методологічні дослідження М. Кройца мають важливе значення для психології. Зокрема особливої уваги заслуговує спроба вченого знайти й класифікувати умови психологічного дослідження, що впливають на зміну результатів тестувань.

Спираючись на власні дослідження, наукові пошуки психологів, учений працював над питанням створення картини психологічного розвитку людини від моменту її народження до 21-го року життя. І описав цей процес у праці “*Rozwój psychiczny młodzieży*” (“Психічний розвиток молоді”) [3]. Психічний розвиток дитини він пояснював через розкриття внутрішніх зв'язків між окремими психічними змінами. Вважав, що психічний розвиток не є безсистемним нагромадженням змін, що одна зміна зумовлює іншу, у розвитку людини все взаємозумовлене і взаємозв'язане.

М. Кройц працював над проблемою узагальнення, систематизації знань у психології. Він виділив чотири великі напрями сучасних йому психологічних по-

глядів та досліджень [4]: 1) давня психологія; 2) психологія цілісності; 3) глибинна психологія; 4) об'єктивна психологія.

Учений також класифікував методи психологічних досліджень, згідно з рівнем психологічного пізнання поділив їх так [5]: 1) інтроспективні й предметні методи; 2) методи, що досліджують ті явища, які виникли спонтанно, і ті, які створені штучно.

М. Кройц зробив спробу систематичної класифікації нюхових і слухових відчуттів [6].

Психолог активно вивчав вольові процеси людини [7], досліджував механізми довільних рухів. Причину таких рухів, на його думку, не можна вбачати у фізичних чи фізіологічних умовах, адже буває так, що серед визначених умов нічого не змінилося, а довільний рух виникає. Отже, причина довільних рухів – у психічних явищах, які відбувалися в попередній момент (до руху).

Цей психічний стан М. Кройц назвав актом волі й виділив у ньому такий складовий елемент, як імпульс. Психолог вважав, що імпульс – це певне уявлення, яке має фізіологічну енергію й збуджує нервову систему у відповідних зонах кори головного мозку. Учений акцентував на його доповнювальній функції в довільному русі. Крім імпульсів, що викликають довільні рухи, існують ще інші чинники – гальмівні процеси. Вони здатні затримати рухи, що розпочалися під дією імпульсів, або взагалі, незважаючи на імпульси, не допустити виникнення довільних рухів. Волю вчений розглядав як процес гальмування імпульсу. Щоб якесь уявлення стало імпульсом руху, зазначав М. Кройц, необхідно, щоб спочатку відбувся процес мотивації. Суть процесу мотивації – в утворенні певних поєднань між сенсорними й моторними осередками кори головного мозку та нагромадженні певної кількості енергії в цих місцях. Мотиви, на думку вченого, можуть бути безпосередніми або посередніми. Безпосередні – передусім рішення на підставі минулого життєвого досвіду, з минулої діяльності. Посередні – психічні явища різного виду. Учений стверджував, що завдяки дії мотивів у людини утворюються різні фізіологічні структури, наприклад, схильність і навички. Психолог наголошував на тому, що часто дії людини, які вважались довільними, були випереджені певними актами волі.

Мечислав Кройц також вивчав метод експериментальної інтроспекції, результати описав у праці “Technika metody introspekcyjnej” (“Техніка інтроспекційного методу”)[8]. Матеріал дослідження він подав за розділами: помилки спонтанних свідчень, неможливість використання спонтанних свідчень, техніка інтроспекції, вступні експерименти, зауваження до вступних експериментів, головні експерименти, опрацювання експериментів, позитивний і негативний бік пропонуваної методики. У праці йдеться про експериментальну інтроспекцію як метод психологічного дослідження. Цей метод, як вважає автор, полягає в тому, що психолог створює певну експериментальну ситуацію, яка спричиняє виникненню певних психічних явищ у досліджуваного, який після експерименту дає спонтанні відповіді – самозвіти. Автор акцентує на недоліках спонтанних відповідей, що є некеровані, неконтрольовані жодними діями експериментатора. Він пропонує свій

підхід для подолання цього явища, суть якого – у проведенні попередніх експериментів, у яких аналізуються спонтанні відповіді досліджуваних. На підставі цього матеріалу психолог–експериментатор створює ряд запитань (анкету), які задаватимуться досліджуваним у головному експерименті. Головний експеримент, запропонований М. Кройцом, охоплює і спонтанні висловлювання (реакції на вплив дослідника), й опитування анкетуванням. Відповіді досліджуваних, вважав учений, слід порівнювати, класифікувати й зводити у таблиці. Зауважимо, що застосування методу М. Кройца в психологічних дослідженнях дало змогу отримати ліпші результати порівняно з дослідженнями методом спонтанних відповідей.

Враховуючи великий науковий доробок вченого, Рада професорів гуманітарного факультету Львівського університету (після розгляду наукового реферату про діяльність Мечислава Кройца, підготовленого професорами К. Айдукевичем, Р. Ингарден, Б. Суходольським) вирішила звернутись до Міністерства освіти з проханням про номінацію його на посаду професора. У 1934 році він став професором надзвичайним.

Зазначимо, що цікаві дослідження М. Кройца залишили помітний слід у розвитку різноманітних галузей психології. Експериментальна психологія завдячує йому новими дослідженнями в педагогічній психології, психології психічних процесів і станів зокрема, створенням і застосуванням нових методів психологічних досліджень.

Як популяризатор науки психології, як викладач Львівського університету, як психолог-дослідник, професор Мечислав Кройц виховав цілу плеяду учнів, як от: А. Бардецький, С. Томашевський, А. Левицький, Л. Витчак, Л. Аполчинова, А. Кваль.

Сьогодні на заняттях з експериментальної психології у Львівському національному університеті імені Івана Франка студенти-психологи вивчають експериментальну діяльність психологів Львівсько-Варшавської школи, зокрема Мечислава Кройца. Наприклад, практичні заняття з планування психологічного дослідження охоплюють ретроспективно-творчий аналіз праць професора про змінність результатів тестів і техніку експериментальної інтроспекції, а заняття з вивчення психологічного інтерв'ю – завдання спроектувати інтерв'ю для “бесіди” з професором М. Кройцом, що охоплює визначення предмета опитування, формулювання дослідницьких завдань, вибір різновиду інтерв'ю, формулювання сукупності запитань, виділення категорій для аналізу інформації, підготовку способу опрацювання даних. Таким чином налагоджується невидимий, але доцільний зв'язок між дослідженнями минулого століття (етапу зародження експериментальної психології України) і бурхливою експериментальною діяльністю в сучасній психології.

1. Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie. Spis wykładów w roku akademickim 1939/40. Lwów, 1939. S. 44–45.
2. *Kreutz M.* Zmienność rezultatów testów. Lwów, 1933. S. 1–207.
3. *Kreutz M.* Rozwój psychiczny młodzieży. Lwów, 1933. S. 1–75.
4. *Kreutz M.* Nowe kierunki psychologii. / Encyklopedia wychowawcza. Lwów, 1933. S. 1–48.
5. *Kreutz M.* Podstawy psychologii. Lwów, 1934. S. 34.
6. *Kreutz M.* O podobieństwie wrażeń / Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Lwów, 1935. S. 314–348.
7. *Kreutz M.* Zarys ramowej teorii woli. Kwartalnik Psychologiczny. T. VI. Lwów, 1935. S. 315–350.
8. *Kreutz M.* Technika metody introspektywnej. Prace Instytutu Psychologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. T. I. Lwów, 1935. S. 1–45.

**EXPERIMENTAL ACTIVITY OF M. KREUTZ
AT THE L'VIV-WARSAW PHILOSOPHICAL SCHOOL**

Halyna Mykhal'chyshyn

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The historical analysis of experimental activity of the psychologists of this school, in particular M. Kreutz, gives an opportunity to learn more about development of the experimental psychology in Ukraine.

Key words: Lviv-Warsaw philosophical school, experiment, experimental psychology.

Стаття надійшла до редколегії 29. 03. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003

УДК 159.922.8

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ

Наталія Пилат

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

Проаналізовано формування соціальної ідентичності людини як елементу уявлення про себе через призму соціальних стосунків. Головну увагу приділено студентській юності, коли відбуваються і початковий етап професіоналізації і пошук свого місця в професійному товаристві, а також соціальна адаптація й самореалізація особистості. Розглянуто питання ефективності вирішення студентських проблем, пов'язаних зі становленням професійної складової Я-концепції молодої людини.

Ключові слова: соціальна ідентичність, професіоналізація, самовизначення, криза ідентичності, психосоціальний мораторій.

Розглядаючи категорію студентської юності, ми звертаємо увагу не на вікову періодизацію етапів розвитку особистості, а на їх соціальне підґрунтя. Адже, власне соціальне середовище людини є тим фактором, що визначає напрямок її розвитку, самореалізації й пошуку смисложиттєвих орієнтирів. Студентська юність є тим етапом в житті людини, коли формуються Я-концепція особистості, певний тип мислення, світобачення. Юнак чи дівчина починають серйозно думати про своє майбутнє, намагаються обрати професію. Саме цей вибір формує значиму соціальну ідентичність, яка й буде визначати стиль поведінки та спосіб життя в цілому.

Початковий етап професіоналізації (вибір сфери діяльності, пошук свого місця в професійному товаристві, соціальна адаптація й самореалізація) трактується дослідниками як ключовий момент, який часто визначає весь хід подальшого життя людини, її значиму соціальну ідентичність [1; 2]. Важливою складовою цього етапу є період навчання у вузі, де майбутній спеціаліст отримує необхідні знання й уміння, знайомиться зі старшими колегами, уточнює своє першопочаткове уявлення про ту діяльність, якій він вирішив присвятити себе. Період студентства зовсім не простий – саме на межі пізньої юності та ранньої зрілості молода людина повинна вирішити питання пріоритетності своїх життєвих цінностей, окреслити найближчі й перспективні цілі. Важливим завданням університетської освіти, крім передачі знань та умінь (інформованості), є також формування особистості професіонала, його самоідентифікації з професією.

Навчальна діяльність – лише одна з багатьох сторін життя студента. У період здобування вищої освіти молода людина продовжує свій особистісний ріст, зіштовхуючись із багатьма проблемами, пов'язаними з початком дорослого життя (нове середовище ровесників і дорослих, перегляд уявлень про себе, необхідність

заробітку, можливий переїзд до іншого міста тощо). Постійне вирішення цих проблем потребує внутрішньої самоорганізації, уміння розподілити час і сили в навчальному режимі, стимулює роботу по виявленню й усвідомленню життєвих цінностей, уточненню перспективних планів.

З переліченими проблемами стикається практично кожен студент, і спосіб їх вирішення або сприяє його особистісному й професійному становленню, або приводить до глибоких внутрішніх криз.

Опитування та інтерв'ю зі студентами й випускниками Московського державного університету (1996–1998 рр.) дозволили психологам виявити найбільш типові з цих криз [3, с. 51]: а) 1-й курс – криза очікувань (зіткнення очікувань недавніх абітурієнтів стосовно обраної професії з навчальними буднями); б) 3-й курс – криза самовизначення (“Більша частина навчання позаду...Що я можу як професіонал?”); в) 4-й і 5-й курси – криза професійної адаптації (працевлаштування за спеціальністю або перекваліфікація, відмова від отриманої професії).

Розширений аналіз проблем і криз, що виникають у студентів, свідчать про те, що багато з них дійсно пов'язані з несформованістю почуття ідентичності. Найчастіше виникає внутрішньо особистісний конфлікт, що виражається в сумнівах типу: “Я не впевнений, що роблю те, що треба”, “Куди я йду?”, “Чи правильно я живу?” [4, с. 58]. Ці питання, згідно Е. Еріксона, прямо вказують на стан “кризи ідентичності”, яка завжди супроводжується важкими сумнівами стосовно себе, свого місця в групі, невизначеністю життєвої перспективи.

Дослідники виділяють також конфлікти, що спостерігаються в студентів, які а) звикли в школі бути кращими, а в університеті виявились у числі багатьох (“втрата зірковості”); б) відчувають себе вихідцями з більш престижного середовища [4, с. 59]. Серед студентської молоді існують замкнені угруповання з нетерпимим, відштовхуючим, а іноді й жорстоким ставленням до тих, хто в дане угруповання не входить. Дані типи конфліктів можна охарактеризувати за допомогою поняття “прояснення Я-образу деструктивними способами” [5, с. 143]. Намагаючись визначити власну ідентичність, молоді люди, за Еріксоном, можуть ставати відчуженими, жорстокими до тих, хто від них відрізняється за соціальним статусом, рівнем культурного розвитку, за уподобаннями та здібностями. Таку поведінку можна розглядати як тимчасово необхідний захист від почуття “втрати ідентичності”. Водночас, масовість таких форм поведінки серед студентів свідчить про те, що “криза ідентичності” – гостра проблема, що потребує уваги й конкретної професійної допомоги.

Яскраво вираженим серед студентської аудиторії є конфлікт “незнання себе”. Часто студент є пасивним у навчальній діяльності через те, що не знає себе. Усвідомивши, що те, чому він навчається, “виявляється зовсім не моє”, студент рідко залишає факультет, продовжуючи пасивно вчитися. Пізніше серед випускників спостерігається факт масового прагнення вступу до аспірантури. Це дозволяє розглядати в деяких випадках аспірантуру як своєрідний “психосоціальний мораторій” (за Еріксоном) – певним відстрочуванням, що надається молодій людині, яка ще чітко не визначила себе, свою соціальну ідентичність [6, с. 60].

Таким чином, формування професійної складової Я-концепції, яка є необхідною для успішного самовизначення і включає в себе як усвідомлювані (відрефлексовані) когнітивні та операційні компоненти, так і неусвідомлювані цінності та смисли, що надають емоційного забарвлення окремим професійним актам і всій професійній діяльності в цілому, вимагає постійної роботи суб'єкта у становленні та деталізації внутрішнього образу професійної діяльності. Постає питання: які саме чинники є важливими у становленні значимої професійної ідентичності молоді людини. Можливо, важливу роль тут відіграє переживання цінності професії, її значення у сучасному суспільстві, тобто факт престижності обраної професії.

З метою перевірки припущення про роль престижності обраної професії у формуванні ідентифікації з нею було проведено дослідження на базі Львівського національного університету імені Івана Франка. Групу досліджуваних становило 188 студентів різних факультетів університету. Я-концепція особистості досліджувалась за допомогою методики на виявлення самоописових характеристик ("Хто я?"), опитувальника соціальної самооцінки Р. Люхтанена – Дж. Крокера й анкети для визначення соціальної ідентичності. Внаслідок аналізу методик виділено показники соціальної та особистісної ідентичності, соціальної самооцінки, компонентів соціальної ідентифікації (поведінкового, когнітивного й емоційного).

Престижність тої чи іншої професії було визначено шляхом попереднього опитування стосовно ставлення до навчання на факультеті, на якому готують спеціалістів даної професії. Таким чином, престижними, на думку більшості опитуваних (73%), є факультети міжнародних відносин, іноземних мов, юридичний та економічний. Статус "менш престижних" отримали факультети: хімічний, географічний, механіко-математичний та історичний. Для порівняння груп використано параметричний t -критерій Ст'юдента.

Прослідкуємо вплив соціального статусу на Я-концепцію людини. Параметр соціального статусу у дослідженні визначається належністю респондента до престижного чи не престижного факультету.

Результати порівняння середніх значень між групами свідчать про чітку відмінність між хлопцями-студентами престижних і непрестижних факультетів у процесі *емоційної ідентифікації* ($q=0,002$). Студенти престижних факультетів мають вищий рівень емоційної ідентифікації зі значимими соціальними групами, ніж студенти непрестижних факультетів. Хлопці, що навчаються на престижних факультетах у більшій мірі ототожнюють себе зі своїми значимими престижними соціальними групами. Про це свідчить відмінність середніх значень між двома групами у параметрі *коефіцієнту соціальної ідентичності* ($q=0,03$). Дані результати вказують на тенденцію людини ідентифікувати себе з тими соціальними групами, що мають високий соціальний статус в суспільстві, намагання підвищити свою соціальну самооцінку шляхом соціального порівняння ототожнення себе з більш бажаними соціальними об'єктами.

Порівняємо тепер групи дівчат за ознакою належності до престижної чи непрестижної соціальної групи (місця навчання). Тут теж спостерігається факт

впливу соціального статусу (престижного чи непрестижного) дівчини на процес емоційної ідентифікації ($q=0,005$) зі значимими іншими.

Студентки престижних факультетів мають вищий рівень емоційної ідентифікації, ніж їхні ровесниці з непрестижних факультетів. Отже, чинник реальної престижності факультету у період становлення особистості (юнацький вік) формує таку характерну особистісну властивість, як почуття захищеності в соціальному світі, впевненість у своєму майбутньому, що допомагає молодій людині зрозуміти духовний світ іншого, ототожнити себе з ним, співпереживати йому. Готовність стати на місце іншого базується на відкритості власного "Я", довірі до іншого.

І, навпаки, усвідомлення людиною свого порівняно низького статусу щодо однолітків формує певні захисні реакції у свідомості, що спричиняються незадоволенням сучасним, невпевненістю в майбутньому та почуттям емоційного холоду, відчуженням від інших і базуються на неусвідомленому почутті небезпеки та страху. З огляду на емоційну ідентифікацію, першочерговою стає потреба у безпеці, задоволення якої може відбуватись шляхом досягнення соціального престижу. Однак це характерне лише для юнацького віку, коли закладаються підвалини соціальної ідентичності молоді людини, формується Я-концепція у термінах соціальних ролей і позицій, ведеться пошук власного "Я". Тоді у свідомості людини усталюються певні норми, стереотипи та шаблони поведінкових реакцій, що згодом стають невід'ємною частиною соціально-психологічних характеристик особистості.

Належність до престижного факультету, як вагомий чинник у структурі свідомості молоді жінки значною мірою визначає її *соціальне самопочуття* ($q=0,001$). Може видатись дивним, але належність до престижного факультету не означає наявності позитивного соціального самопочуття жінки. Навпаки, саме навчання на непрестижних факультетах зумовлює появу позитивного соціального самопочуття на певний час. Реальна належність до престижного факультету визначає і усвідомлення власного соціального престижу як вагомому елементу Я-концепції особистості. Така закономірність виявлена лише серед жіночої групи.

З цього випливає, що дівчата більш соціально спрямовані, ніж хлопці. Вони надають більшій уваги власному соціальному статусу, формуючи світосприйняття через призму соціальних ролей і позицій. Жінки ліпше адаптуються до нової ситуації розвитку, приймають нові правила та ролі соціальної взаємодії, ідентифікуючи себе із соціальною групою чи роллю. Швидшій адаптації сприяє також і позитивна соціальна ситуація, наприклад, та, яка зумовлює вищий соціальний статус і престиж. Процес соціальної ідентифікації тісно пов'язаний із соціальною адаптацією людини до нових соціальних умов: якщо умови сприятливі для людини, вона швидко приймає нові соціальні ролі, ідентифікує себе з новими соціальними групами і таким чином швидко пристосовується до змінених умов.

Напрошується висновок про необхідність соціальної корекційної роботи з формування соціальної ідентичності, яка лежить в основі професійного та особистісного становлення студентів.

Таким чином, можна припустити, що ефективність вирішення студентських проблем та успішність становлення професійної складової Я-концепції майбутніх спеціалістів визначається сукупністю суб'єктивних та об'єктивних факторів. До *суб'єктивних факторів* професіоналізації належать: внутрішня робота студентів по деталізації Я-концепції, що включає в себе образ майбутньої професійної діяльності; подальше уточнення життєвих цілей та усвідомлення сенсожиттєвих цінностей. До *об'єктивних детермінант* професіоналізації відносяться: традиції навчального закладу; існування соціальних стереотипів та норм стосовно тої чи іншої професії, характер вимог, що пред'являються спеціалісту сучасним суспільством.

Для вирішення проблеми формування особистості студента необхідним є створення консультативного психологічного центру в системі освіти вищого навчального закладу для роботи зі студентами й викладачами різних факультетів і спеціальностей. Що ж до функціонування психологічного центру, то великою необхідністю в ньому, насамперед є розробка й проведення тренінгових програм, націлених на становлення ідентичності молоді людини, її професійного й особистісного самовизначення. Програма такого тренінгу вимагає особливої уваги до наступних аспектів:

1. Робота над усвідомленням свого "Я". Даний етап передбачає використання методик, спрямованих на переживання ідентичності як "суб'єктивного почуття тотожності та цілісності" [6, с.28]. Прикладом такого виду методик може бути техніка деідентифікації, запропонована Р. Асаджолі [7, с. 123–140]. Основним принципом даного методу є необхідність деідентифікації людини з окремими компонентами свого "Я" (соціальними групами, ролями, фізичними об'єктами, бажаннями, почуттями тощо), так званими "персонажами", з метою досягнення особистісної цілісності, переживання своєї самості.

2. Створення перспективи власного майбутнього. Необхідність вироблення навичок побудови життєвих планів для подолання розладів часової перспективи, які є вагомим аспектом кризи ідентичності. Передбачається використання методик, спрямованих на усвідомлення людиною того, до чого вона прагне [8, с. 61–72]. Також важливими є психотехніки заміни ідеальних цілей на реальні, прикладом яких є "Методика ідеальних моделей", розроблена в теорії психосинтезу [9, с. 181–199].

3. Формування навичок конструктивного вирішення конфліктів. Проведення рольових вправ, спрямованих на ефективне використання стилів поведінки в конфліктній ситуації [10].

Перераховані вимоги є основними й суттєво необхідними у розробці корекційних програм, спрямованих на подолання кризи ідентичності в студентському віці, на професійне й особистісне самовизначення молодих людей, які становлять майбутнє України.

1. Любимова Г. От первокурсника до выпускника: проблемы профессионального и личностного самоопределения студентов-психологов // Вестн. Моск. ун-та: Сер. 14: Психология. 2000. № 1. С. 48–56.
2. Нечаев Н. Психолого-педагогические аспекты подготовки специалистов в вузе. М., 1988.
3. Любимова Г. От первокурсника до выпускника: проблемы профессионального и личностного самоопределения студентов-психологов // Вестн. Моск. ун-та: Сер. 14: Психология. 2000. № 1. С. 48–56.
4. Буякас Т. О проблемах становления чувства самоидентичности у студентов-психологов // Вестн. Моск. ун-та: Сер. 14: Психология. 2000. № 1. С. 56–62.
5. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.
6. Буякас Т. О проблемах становления чувства самоидентичности у студентов-психологов // Вестн. Моск. ун-та: Сер. 14: Психология. 2000. № 1. С. 56–62.
7. Ассаджоли Р. Психосинтез: Пер. с англ. М.: Рефл-бук, К., 1997.
8. Руководство практического психолога / Под ред. И. В. Дубровиной. М.: Академия, 1995.
9. Ассаджоли Р. Психосинтез: Пер. с англ. М., К., 1997.
10. Скотт Д. Конфликты. Пути их преодоления: Пер. с англ. К., 1991.

PECULIARITIES OF SOCIAL IDENTITY FORMING IN STUDENTS' YOUTH

Nataliya Pylat

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filovs@franko.lviv.ua*

The article focused on the students' youth, the period of forming the social identity. Social identity is the part of self-conception based on social position that are enacted in ongoing, reciprocal role relationships and are accepted as self-descriptive. Students' youth is the interesting period when young man or woman forms their professional identity in the process of social adaptation. The most important problem in this period is the identity crisis which is considered in the article.

Key words: social identity, professionalization, self-determination, identity crisis, psychosocial moratorium.

*Стаття надійшла до редколегії 15. 02. 2003
Прийнята до друку 10. 05. 2003*

УДК 159.922.74

ПОГЛЯД ДИТИНИ НА ПРОБЛЕМИ АЛКОГОЛЬНОЇ ЗАЛЕЖНОСТІ В РОДИНІ

Дана Ясакова

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

Розглянуто основні проблеми, з якими стикається дитина в родині алкоголіків, запропонований можливий шлях до розуміння цих проблем за допомогою методики "Малюнок сім'ї".

Ключові слова: залежна родина, співзалежність, стратегії виживання або дитячі сімейні ролі в залежній родині.

Існує значна кількість теоретичних підходів до розуміння проблеми алкоголізму, починаючи від психологічних передумов виникнення цієї хвороби і закінчуючи питаннями реабілітації хворих на алкоголізм. Однак лише останнім часом почалися дослідження психологічних проблем, наявних у родині алкоголіка. Виникли терміни "залежна родина" та "співзалежність" (co-dependency).

Залежна родина, тобто родина, в якій є залежний від алкоголю чи наркотику, має характерні риси:

Розмитість та нечіткість меж "духовної території" кожного члена родини. Життя сім'ї непередбачуване, хаотичне. Діти не знають, які почуття нормальні, а які ні.

Життя: побудоване на запереченні та брехні. Заперечення того, що відбувається у родині, має нав'язливий характер. Дитині в такій сім'ї, з огляду на постійне заперечення, важко зрозуміти, що ж насправді навкруги відбувається.

Потреби дитини задовольняються не завжди. Вона відчуває "голод" на увагу до себе та незмірне бажання, щоб нею займалися. Дитина повертає увагу до себе усіма доступними засобами: поганими оцінками, втечами, крадіжками, наркотиками тощо.

У дитини "виховується" почуття провини та низька самооцінка. Це призводить до зниженого настрою, відчаю.

Деспотичність, жорстокість відносин, система емоційних покарань, насилля, образи.

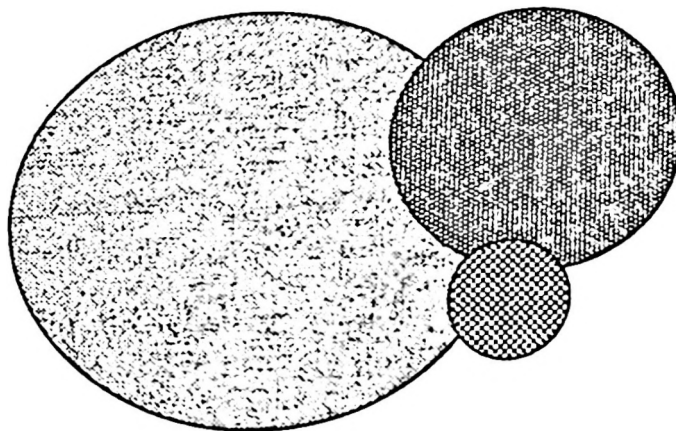
Заборона на вільне вираження почуттів та потреб.

Сімейні секрети і бажання зберегти гідний "фасад" родини.

Як батьки, так і діти не знають, як функціонують нормальні родини.

Т. І. Литвиненко, В. І. Литвиненко [1] приводять таку схему функціонування залежної родини (див. рис. 1).

У родині, в якій є залежний від алкоголю, ніхто не має чіткого розуміння “меж” своєї особи. Між чоловіком і жінкою встановлюються симбіотичні відносини, їх емоції взаємопов’язані, а емоційний стан є постійно протилежним. Якщо один у гарному настрої, інший – у поганому, один посідає домінуюче положення, інший – підлегле. Цими ролями вони постійно обмінюються. Той, хто домінує, відчуває себе сильним, надійним, справедливим. Виховуючи, контролюючи та рятуючи підлеглого, він підвищує свою самоповагу. Той, хто посідає підлегле становище, просить про порятунок, допомогу і покладає відповідальність за себе на домінуючого. Будь-яке відвертання уваги домінуючого на дітей (роботу, родичів, друзів) викликає у підлеглого почуття роздратованості, психологічної ізоляції, пригніченості, внутрішнього болю, які можуть приводити до вживання “для знеболювання” алкоголю.



залежний від алкоголю
спів залежна дружина (чоловік)
залежна від родини дитина



Якщо батьки в таких родинах не мають чітких кордонів своєї особистості, то і дітей вони розглядають як продовження себе. Один з батьків може надмірно опікуватись дитиною, а інший – зовсім не звертати уваги на неї, згодом вони обмінюються ролями. Дитина міцно втягнута у симбіотичні відносини залежної родини. Вона потерпає не лише від впливу залежного від алкоголю батька, але і від спів залежної матері (або навпаки). Часто вона стає аргументом у сварці. Інколи їй, дитині, відводиться (частіше спів залежним членом родини) роль судді або вона опиняється у ситуації вибору між батьками. У залежній родині для дітей формуються свої правила, які негативно впливають на дитячу психіку: а) забороняються будь-які почуття (“не злись”, “не будь похмурим”, “не плач” тощо); б) вимагаються недосяжні або незрозумілі моделі поведінки (“будь хорошим”, “завжди контролюй себе”); в) нав’язуються негативні стереотипи поведінки (“не думай, не розмовляй, а роби так, як я кажу”, “не став запитань”, “щоб тебе не було чути”); г) формується неправильне сприйняття родини (“не зраджуй сім’ї”, “не винось сміття з хати”, “пияцтво не є причиною наших негараздів”).

Залежна родина формує у своїх членів світогляд і спосіб життя жертви, яка не здатна встановити обмеження у стосунках з іншими, не може сказати “ні”. Домінуючим почуттям жертви є страх, тому вона рідко розслабляється й отримує задоволення від ситуації. Через страх помилитись жертва неспроможна приймати рішення. Страх перед самотністю утримує жертву біля кривдника.. Вона навчається придушувати свій душевний біль і “замітати сміття під килим”. Жертва відчуває безпорадність та депресію, схильна до захворювань, які пов’язані зі страхом і стресом: коліти, алергії, артрити, неврози, виразки та інші.

Особливо швидко спосіб життя жертви формується у дитинстві. До цього призводить сувора дисципліна, яка досягається шляхом приниження гідності, глузувань, постійного контролю, моралізування. Діти живуть у середовищі, де нема місця любові і пестошам. Вдома їм забороняються ігри, сміх, розваги. Їм не дозволяється бути дітьми, їх вважають “маленькими дорослими”.

Зауважимо, що в залежних сім’ях немає безвинних спостерігачів. Навіть діти, які є жертвами, виявляють образливе ставлення до молодших братів чи сестер, до тварин. У такій родині страждає кожен, незалежно від ролі (жертва чи кривдник). Урешті-решт, жертва неминуче стає кривдником, а кривдник – жертвою [2].

В родині алкоголіків, як і в іншій, де відбуваються внутрішні драми, діти постійно перебувають у стресовому стані. Щоб вижити і якимось пристосуватись до родинного кошмару, у дітей інстинктивно виробляються стратегії виживання чи дитячі сімейні ролі в залежній родині: “герой”, “ангел”, “цап-відбувайло”, “талісман”

Перша стратегія – сімейний “герой”. Ця дитина не за віком відповідальна, веде себе як доросла людина. Вона забавляє молодших, доглядає за п’яними батьками (чи одним із них), робить покупки, замінює братам чи сестрам батьків. У школі навчається надміру старанно. Вона дуже сумлінна, працелюбна і не вмє відпочивати. Ця дитина уникає алкоголю як вогню, намагається контролювати всіх і вся.

Друга стратегія – “загублена дитина” або “ангел”. Ця непомітна дитина рідко завдає турботи. Налякана і сумна, вона перебуває в ізоляції, наодинці із своїми фантазіями і мріями. Вона відчуває себе самотньою, перебуває на периферії сім’ї, а потім і на периферії життєвих подій, губиться у натовпі. Її життєвий девіз: “Я ж нічого не можу, від мене нічого не залежить”.

Третя стратегія – “цап-відбувайло” (“вигнанець” або “прокляття родини”). Така дитина своєю поведінкою привертає до себе увагу оточуючих. Вона начебто говорить: “Тату, мамо, як довго ви будете дозволяти мені робити погані вчинки?!” Якщо “цап-відбувайло” та його родина не отримають своєчасної психотерапевтичної допомоги, то він може завжди жити в конфлікті з моральними та суспільними нормами. Може стати залежним від хімічних речовин.

Четверта стратегія – “талісман”. Найчастіше це молодша дитина. Вона жартом, сміхом усуває напруження в сім’ї, їй багато вибачається. Однак, під зовнішньою безтурботністю та веселістю приховані страх і неспокій. Дитина занепокоєна тим, що їй ніхто серйозно не сприймає. Вона намагається всім подобатися, пра-

гне, щоб її хвалили, хоча в глибині душі не вірить, що цього варта. Почуття власної гідності черпає не із самоповаги, а зі ставлення до неї інших людей.

У чистому вигляді ці дитячі сімейні ролі майже не трапляються. Дитина може мати риси одразу двох стратегій виживання. У випадку зміни життєвих обставин вони можуть змінюватися.

Зауважимо, що утвердившись у цих ролях, діти часто не можуть звільнитися від них. Вони, ставши дорослими, несуть у собі риси цієї залежності [1].

Тому така важлива ефективна психокорекційна робота з дітьми із залежних родин. Для її проведення насамперед необхідно, з'ясувати реальні проблеми цих дітей. На заваді цьому стоїть в першу чергу проблема заперечення, що надзвичайно ускладнює контакт із дитиною. Найчастіше спроба сторонньої особи обговорити сімейну ситуацію викликає у дитини спротив, що виражається в агресії або у заглибленні в собі. Зауважимо, що діти майже ніколи не звертаються за допомогою до психолога з власного бажання. Найчастіше ініціативу виявляють опікуни, вчителі, або, у деяких випадках, сам психолог. Проблема взаєморозуміння ще більше ускладнюється, коли психолог постає в очах дитини людиною з "іншого світу", яка втручається не в свої справи. У таких випадках дуже суттєву допомогу можуть надати малюнкові методики.

Навіть на початковому етапі, коли дитина ще не "дозріла" до відвертої розмови про стан речей у родині, малюнкові методики допомагають налагодити довірливі стосунки з дитиною, а також з'ясувати деякі факти, які свідомо чи несвідомо приховуються. Було доведено, що під час малювання людина розслабляється, замкнуті особи стають більш безпосередніми [3].

Особливо змістовні і цінні результати дає застосування методики "малюнок сім'ї". Процедура дуже проста: дитині дають аркуш паперу і олівець і просять намалювати свою сім'ю. Можливі два варіанти інструкції: "намалюй свою сім'ю" чи "намалюй себе і свою сім'ю". Ми надаємо перевагу першому варіантові, який дає дитині більшу свободу (зокрема право НЕ малювати себе взагалі). Після того, як малюнок завершено, дитину просять ідентифікувати фігури.

Головні принципи аналізу малюнків загально відомі: а) порівняння малюнка з реальним складом сім'ї; б) розташування на малюнку членів сім'ї та їхні дії; в) порядок малювання, позитивне чи негативне підкреслення фігур; г) аналіз символіки малюнку [5].

Ми застосували методику "малюнок сім'ї" у роботі з дітьми віком від 6 до 14 років (30 осіб) із залежних родин. Близько третини з них – пацієнти психоневрологічного диспансеру, в історії хвороби яких зазначалася алкогольна залежність когось із батьків. Решта – діти, які протягом 1999–2001 року відвідували дитячу групу у центрі духовної та психологічної підтримки "Дорога" (м. Львів). У цій роботі аналізуються лише малюнки, виконані до початку роботи в групі особистісного зростання.

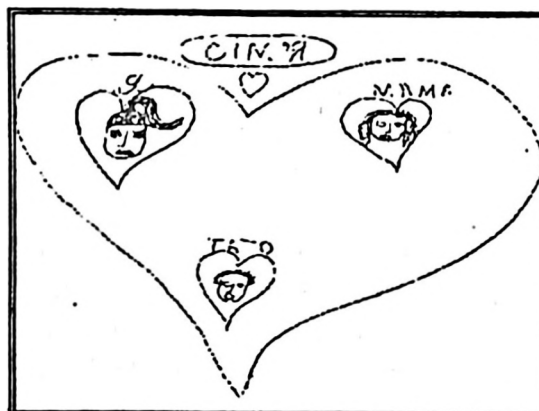
Як з'ясувалося, дуже поширеною особливістю малюнків є зображення неповного складу сім'ї. При цьому найчастіше дитина не малює саме uzалеженого члена родини. Часто діти не зображували себе або, навпаки, малювали лише себе.

Такі малюнки свідчать про емоційне відчуження, конфліктність у родині, так би мовити, з різним забарвленням. Якщо дитина не малює узалеженого члена сім'ї, то це означає, що вона звинувачує у сімейних проблемах саме його, виражає агресію до нього. Дитина, яка відмовляється або "забуває" намалювати себе, дуже ймовірно, почувається винною у несприятливій сімейній ситуації. Дитина, яка малює лише себе, схильна до засвоєння стратегії "загубленої дитини".



Малюнок Наталі С., 10 років

Для з'ясування проблем у залежній родині важливе значення має розташування на малюнку членів родини та їхні дії. Якщо сім'я зображена в повному складі, члени сім'ї з'єднані між собою (тримаються за руки чи зайняті однією справою) – це ознака благополуччя. Якщо члени родини роз'єднані, між ними велика відстань, предмети або стіни – це виражає низький рівень емоційного зв'язку. Якщо один з членів сім'ї обведений у рамочку або намальований на відстані від інших – це означає, що саме з ним емоційні стосунки особливо складні. Покажемо в цьому плані є малюнок 9-річної Вікторії.

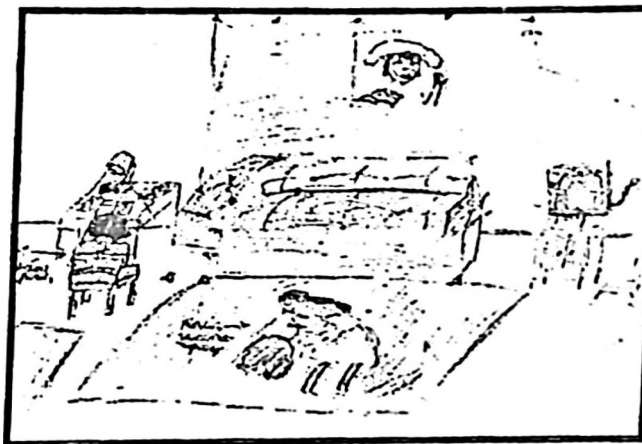


Малюнок Вікторії, 9 років

Формально серця, в які вона помістила голови батьків і свою, мали б символізувати любов, але натомість вони підкреслюють відокремленість дівчини від батьків (себе вона, принаймні, розмалювала кольоровими олівцями) та усіх членів сім'ї одне від одного.

Негативне ставлення до якогось члена сім'ї може проявитися у недеталізованому або неповному зображенні. Зокрема, під час аналізу з'ясувалося, що для малюнків дітей алкоголіків характерною рисою є відсутність рук і стоп, як символ безпорадності, а їх наявність символізує покладання відповідальності за вирішення проблеми. Зауважимо, що члени однієї родини можуть оцінювати ситуацію по-різному. З двох сестер, мати яких страждає на алкоголізм, старша (11 років) зображає без рук і себе, і сестру, і матір, а молодша (9 років) не малює рук лише матері. Використання штриховки для зображення персонажа також може означати конфліктність у стосунках з ним.

Малюнок 11-річної Наталки М. на перший погляд натуралістичне зображення побутової ситуації: дівчинка за столом вчить уроки, мати замітає підлогу. Однак дівчинка намалювала себе спиною і без ніг, що є виявом негативного ставлення до себе. Бруд навколо матері символізує внутрішню стурбованість, переживання провини, а мітла – символ влади та загрози. Слід також зауважити, що собі і матері Наталка присвятила близько 10% від усього часу малювання, причому обидві фігури малювалися останніми, спочатку були зображені усі меблі та деталі інтер'єру, а найперше – неодноразово підкреслений образ святого на стіні. Проте найбільш несподіваним є зіставлення цього малюнка з реальною сімейною ситуацією. Батько Наталі давно помер, мати зловживає алкоголем, старший брат живе в іншому місті з родичами, а молодша сестра перебуває в дитячому будинку. Після смерті батька дівчинка постійно виховувалась в школі-інтернаті. За рік до проведення дослідження мати забрала доньку з інтернату додому, але через місяць зникла у невідомому напрямку. Наталя повернулася в інтернат. Зображення на малюнку нормального сімейного вечора постає як типовий вияв заперечення (зазначимо, що сама Наталя в жодній розмові не визнала, що мати покинула її).



Малюнок Наталі М., 11 років

Отже, застосування проективної методики "Малюнок сім'ї" дає дуже значимі діагностичні результати для розуміння проблем, з якими стикається дитина в алкогольній родині. Однак, зазначимо, цю методику слід доповнювати багатьма іншими (насамперед, методами бесіди та спостереження) і використовувати лише як допоміжний засіб, а не як підставу для остаточних висновків.

1. *Литвиненко Т., Литвиненко В.* Підлітки і діти в залежній родині. Полтава, 2000.
2. *Литвиненко В.* Зависимая семья. Полтава, 1999.
3. *Яценко Т.* Психологічні основи групової психокорекції. К., 1996 .
4. *Мій тато любить мене, але тато хворий (за книгою Клаудії Блек).* К., 1997.
5. *Практическая психология в тестах, или как научиться понимать себя и других.* М., 1999.

A CHILD'S VIEW AT THE PROBLEMS OF ALCOHOL DEPENDENCE IN A FAMILY

Dana Yasakova

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

A problem of dependence and, especially, alcohol-dependence, is very popular in today's psychology. But investigations of the psychological problems, appearing in the alcohol-dependent family, were started not so long ago. This article observes the main problems that touch upon children. We also offer a way for understanding of such problems by means of the test "Picture of a Family".

Key words: alcohol-dependent family, co-dependence, strategies of life.

Стаття надійшла до редколегії 10. 10. 2001

Прийнята до друку 10. 05. 2003

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Вісник Львівського університету

СЕРІЯ:

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

ВИПУСК 5

Видається з 1999 р.

Підписано до друку 12.10.03. Формат 70x100/16. Папір друк. № 1
Друк на різогр. Умовн. друк. арк. 42,2. Обл.-вид. арк. 44,0. Тираж 200. Зам. 150

Видавничий центр Львівського національного університету
імені Івана Франка. 79000, Львів, вул. Дорошенка, 41.

