

**ВІСНИК  
ЛЬВІВСЬКОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ**

**Філософські науки**

Випуск 6

*Виходить з 1999 р.*

Львівський національний університет імені Івана Франка

Львів 2004

Міністерство освіти і науки України  
Львівський національний університет імені Івана Франка

Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. 2004. Вип. 6. 284 с.

Visnyk of Lviv University. Series: Philosophical sci. 2004. Vol. 6. 284 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 analysed.

Редакційна колегія: *Іван Бакларький*, 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. віпл. ред.); *Анаталій Карась*, канд. філос. наук, доц.; *Марія Кашуба*, д-р. філос. наук, проф.; *Антоніна Колодій*, д-р. філос. наук, проф.; *Володимир Кульчицький*, д-р. юрид. наук, проф.; *Борис Мар'єнко*, д-р. медичн. наук, проф.; *Володимир Мельник*, д-р. філос. наук, проф. (віпл. ред.); *Віктор Москалець*, д-р. психол. філос. наук, проф.; *Людмила Рижак*, канд. філос. наук, доц. (віпл. секр.); *Лідія Орбан*, д-р. психол. наук, проф.; *Андрій Паішук*, д-р. філос. наук, проф.; *Микола Поліщук*, канд. філос. наук, доц.; *Борис Поляруш*, канд. філос. наук, доц.; *Мирослав Савчин*, д-р. психол. наук, проф.; *Тамара Старченко*, д-р. філос. наук, проф.; *Наталія Черниш*, д-р. соціол. наук, проф.

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

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

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

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

*Друкується за ухвалою Вченої Ради*  
*Львівського національного університету імені Івана Франка*  
*Протокол № 12/11 від 21. 09. 2004 р.*

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2004.

---

## ЗМІСТ

### ФІЛОСОФІЯ

|  |     |
|--|-----|
| <i>Василь Лисий</i> . Гегель про діалектику як культуру мислення .....   | 7   |
| <i>Людмила Рижак</i> . Система освіти в Україні та її перспективи: філософський аналіз ...   | 16  |
| <i>Неллі Карамішева</i> . Природне та штучне як властивості креативних об'єктів .....  | 27  |
| <i>Євген Суліма</i> . Глобальне суспільство: держави, транснаціональні зв'язки та нова роль людини.....                            | 35  |
| <i>Володимир Мельник</i> . Науково-технічна раціональність в соціокультурному контексті .....                                      | 41  |
| <i>Ігор Дуцяк</i> . Виявлення відношень між двома множинами на підставі відношень кожної з них до третьої множини .....            | 49  |
| <i>Надія Гапон</i> . Проблематика гендеру у вітчизняній історії філософії 90-х років ХХ сторіччя.....                              | 59  |
| <i>Віра Мовчан</i> . Феномен повчальності в українській екзистенціальній філософії.....  | 67  |
| <i>Віктор Петрушенко</i> . Когнітивна ситуація, знання та його чинники: сучасні тенденції .....                                    | 75  |
| <i>Юрій Дмитрієнко</i> . Категорія «правовий стан»: проблема методологічно-правового (філософсько-правового) статусу.....          | 83  |
| <i>Тимофій Мотренко</i> . Гегелівські ідеї в російській філософії права і філософії історії другої половини ХІХ ст. ....           | 93  |
| <i>Андрій Парубій</i> . Структура міфологічного способу мислення та її відображення в пізнанні .....                               | 105 |
| <i>Вікторія Логвиненко</i> . Проблема духовно-національного самозбереження українського народу у творчості Івана Вишенського ..... | 113 |
| <i>Ростислав Процюк</i> . Релігійна ідентичність нації як чинник становлення громадянського суспільства .....                      | 122 |
| <i>Ростислав Якуц</i> . Іntenціональність, ритм та семантика в комунікації.....  | 131 |

### КУЛЬТУРОЛОГІЯ

|   |     |
|---|-----|
| <i>Ольга Сінькевич</i> . Становлення нової цивілізації та його соціокультурні наслідки .....  | 140 |
| <i>Тетяна Ярошенко</i> . Страждання як сучасна проблема філософсько-гуманітарного знання .....  | 149 |
| <i>Олег Мальчевський</i> . Особливості дослідження питань взаємовпливу національної та конфесійної свідомості в українській історіософській думці ХVІ-першої половини ХVІІ ст. .... | 158 |
| <i>Олег Руденко</i> . Естетичні погляди на сакральне мистецтво В. Дідушицького.....   | 165 |

---

**ПОЛІТОЛОГІЯ**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Валерій Денисенко. Проблема визначення предмета політичної науки .....</i>                               | 173 |
| <i>Лідія Леонтєва. Маніпулювання: проблеми дослідження .....</i>  | 180 |
| <i>Валерій Веремчук. Суть, структура та ознаки національного інтересу .....</i>                             | 192 |
| <i>Юрій Савко. Громадські організації та їх вплив на суспільно-політичний процес сучасної України .....</i> | 201 |
| <i>Микола Буник. Моделювання міжнародного громадянського суспільства на прикладі НГО.....</i>               | 212 |
| <i>Ігор Мельник. Національне питання в СРСР (дискусії на межі 1980–90 рр.) .....</i>                        | 220 |

**ПСИХОЛОГІЯ**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Іван Баклицький. Особистісні характеристики і успішність навчальної діяльності студентів психологів.....</i> | 230 |
| <i>Інна Галецька. Проблема людини і світу в екзистенційно-феноменологічних концепціях здоров'я.....</i>         | 238 |
| <i>Марина Кліманська. Соціальне утриманство як життєва стратегія особистості .....</i>                          | 248 |
| <i>Ірина Брийовська. Кросс-культурний аналіз ціннісних орієнтацій працівників підприємств .....</i>             | 256 |
| <i>Мар'яна Карпа. Дитяча неповносправність: проблема психосоціального впливу на здорових дітей у сім'ї.....</i> | 274 |

---

**CONTENTS**
**PHILOSOPHY**

|  |     |
|--|-----|
| <i>Vasyl' Lysyi</i> . Hegel about dialectics as culture of thinking .....  | 7   |
| <i>Lyudmyla Ryzhak</i> . Educational system in Ukraine and its perspectives:<br>the philosophical analysis .....   | 16  |
| <i>Nelly Karamysheva</i> . Natural and artificial as property of creative objects .....  | 27  |
| <i>Eugene Sulima</i> . Global society: states, cross-national communications<br>and new role of a person .....   | 35  |
| <i>Volodymyr Mel'nyk</i> . Scientific and technical rationality in context of the socioculture.....  | 41  |
| <i>Ihor Dutsyak</i> . Manifestation of relation between two sets on the basis of the relation<br>of each of them to the third set .....                  | 49  |
| <i>Nadiya Hapon</i> . Gender problematic aspects in national historical and philosophic<br>discourse in the 90-ies of the XX th century .....            | 59  |
| <i>Vira Movchan</i> . Phenomenon of instruction in the Ukrainian existential philosophy .....  | 67  |
| <i>Viktor Petrushenko</i> . Cognitive situation, knowledge and its sources: modern tendencies .....  | 75  |
| <i>Yuriy Dmytriyenko</i> . Category of «a legal status»: a problem of the methodological – legal<br>(philosophy - legal) status.....                     | 83  |
| <i>Tymofiy Motrenko</i> . Hegel's ideas in Russian philosophy of law and philosophy<br>of history of the second half of the XIX-th c.....                | 93  |
| <i>Andriy Parubiy</i> . A structure of mythological way of thinking and its reflection in cognition<br>.....   | 105 |
| <i>Viktoriya Lohvynenko</i> . A problem of spiritually-national self-preservation of the Ukrainian<br>nation in the literature of Ivan Vyshens'kyi ..... | 113 |
| <i>Rostyslav Protsyuk</i> . Religious identity of the nation as a factor of becoming a civil society   | 122 |
| <i>Rostyslav Yakuts</i> . The intentionality, the rhythm and the semantics in communication.....   | 131 |

**THEORY AND HISTORY OF CULTURE**

|  |     |
|--|-----|
| <i>Ol'ha Sin'kevych</i> . The establishment of a new civilization and its socio-cultural<br>consequences .....   | 140 |
| <i>Tetiyana Yaroshenko</i> . Suffering as a contemporary problem of philosophical-humanitarian<br>knowledge.....   | 149 |
| <i>Oleh Mal'chevs'kyi</i> . Peculiarities of investigating the problem of the interaction of national<br>consciousness and consciousness of a religious group in the Ukrainian historic and<br>philosophical thinking in the XVI-th and the first half of the XVII-th c..... | 158 |
| <i>Oleh Rudenko</i> . Aesthetically beautiful looks on the church art of V. Didushyts'kyi.....   | 165 |

---

**POLITICAL SCIENCE**

|  |     |
|--|-----|
| <i>Valeriy Denysenko</i> . A problem of defining the subject of political science .....                                | 173 |
| <i>Lidiya Leontyeva</i> . Manipulation: research problems .....  | 180 |
| <i>Valeriy Veremchuk</i> . Main idea, structure and distinguishing points of national interest .....                   | 192 |
| <i>Yuriy Savko</i> . NGOS and their influence on social-political process in contemporary Ukraine.....                 | 201 |
| <i>Mykola Bunyk</i> . Modeling of an international civil society on the example of NGOS .....                          | 212 |
| <i>Ihor Mel'nyk</i> . National question in the USSR (discussions at the end of the 80-s – beginning of the 90-s) ..... | 220 |

**PSYCHOLOGY**

|  |     |
|--|-----|
| <i>Ivan Baklyts'kyi</i> . Personal characteristics and progress in training activities of the students-psychologists ..... | 230 |
| <i>Inna Halets'ka</i> . A human being-and-the world in the existential-phenomenological concepts of health.....            | 238 |
| <i>Maryna Klimans'ka</i> . Social insistence as life strategy of a personality .....                                       | 248 |
| <i>Iryna Bryiovs'ka</i> . Cross-cultural analysis of the workers' value orientations.....                                  | 256 |
| <i>Maryana Karpa</i> . Children's handicap: the problem of the psychosocial impact on healthy siblings.....                | 274 |

ФІЛОСОФІЯ

УДК 14 (091) 430 „18” (092)

ГЕГЕЛЬ ПРО ДІАЛЕКТИКУ ЯК КУЛЬТУРУ МИСЛЕННЯ

Василь Лисий

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

Розглянуто гегелівський варіант інтерпретації філософської культури мислення. Критерій такої культури – діалектика, яка водночас є її формою. Пластичний характер культури філософського мислення ґрунтується на трьох формах діалектичного процесу: перехід, рефлексія, розвиток. Мислення на рівні сутності є особливим рівнем його культури – спроможністю мислити діалектичну суперечність.

*Ключові слова:* культура мислення, діалектика, логіка, суперечність, перехід, рефлексія, розвиток.

Поняття культури міцно усталилося в сучасному мовленні (і щоденному, і науковому). Однак філософське поняття культури і далі є невизначеним. Стосується воно, насамперед, сфери людського мислення в його найзагальніших, інваріантних характеристиках, які виявляються у формах діалектичного процесу (перехід, рефлексія, розвиток). Дослідження цієї проблеми безпосередньо пов'язане із завданням сформулювати науковий метод вивчення природних, соціальних та духовних об'єктів і практичної об'єктивації наукового знання. Принципові ідеї щодо розуміння діалектики як культури мислення висунув німецький філософ Гегель.

У «Науці логіки» він виокремив основні види зв'язку категорій мислення: перехід, рефлексія, розвиток. У працях М.О. Булатова («Деятельность и структура философского знания». – К., 1976. – 215 с.; «Диалектика и культура». – К., 1989. – 216 с.) проаналізовано сутність вираження суперечності в логіці понять, зв'язку діалектики і культури. Е.В. Ільєнков у своїх роботах (зокрема в «Философии и культуре». – М., 1991. – 463 с.) порушує питання діалектичної суперечності як основи культури мислення загалом, критичності й самокритичності як вищих ознак філософської культури мислення. В.А. Босенко («Всеобщая теория развития». – К., 2001. – 470 с.) розглядає сутність теоретичної культури мислення та місце в ній «зовнішньої» і справжньої діалектики. Однак важливо спрямувати дослідницькі зусилля на аналіз конкретних форм діалектичного (перехід, рефлексія, суперечність, розвиток) у контексті загальних характеристик філософської культури мислення.

Мета статті – обґрунтувати, на основі фундаментальних ідей Гегеля, справжній та єдиний критерій філософської культури мислення – діалектику. Актуалізація в дослідженнях проблем діалектики в різних аспектах має і завжди матиме філософську цінність і доцільність. Про це переконливо свідчить історико-

філософський досвід, особливо стосовно з'ясування ролі діалектики в розкритті суті філософської культури мислення. Діалектика, закономірно, – найзагальніша, завершальна форма філософського знання, а тому є вичерпною формою культури філософського мислення. Однак культура мислення, основана на діалектиці, є всезагальною не тільки тому, що це визначається місцем діалектики в структурі філософського знання: оскільки діалектика в її гранично загальній формі є логічною, тобто поняттєвою, то її принципи, як і принципи логіки (трансцендентальної в кантівському розумінні й спекулятивної в гегелівському), збігаються. Тому «логіку як науку цікавлять зовсім не «специфічні риси» мислення фізика чи хіміка, економіста чи мовознавця, а лише ті всезагальні (інваріантні) форми й закони, у межах яких мислить будь-яка людина, будь-який теоретик. У тому числі й сам логік за професією, який спеціально мислить про мислення» [1, с. 203]. Діалектика як культура мислення досліджує принципи, форми, які є інваріантними і для мислення про зовнішній світ, і для мислення про саме мислення.

Чому діалектика є культурою саме мислення? Адже стихія філософування може здійснюватися не тільки у сфері мислення, тобто не тільки за допомогою поняття. Однак, на думку Гегеля, «немає ні одного предмета, який, узятий сам собою, піддавали б настільки суворому, іманентно пластичному викладові, як розвиток мислення в його необхідності; немає ні одного предмета, який такою мірою вимагав би такого викладу» [2, с. 91].

«Пластичність» мислення і є ознакою його діалектики, тобто культури. І така особливість мислення цілком адекватна суті нинішнього соціального буття. Рухливість, неабияка суперечливість, характерні для нашого життя, зумовлюють необхідність особливої культури мислення – саме такою є діалектика. На жаль, сьогодні можна навести лише поодинокі приклади дослідження закономірного поєднання діалектики й культури. Та, зрозуміло, це ще більше актуалізує проблему, оскільки філософська культура набуває загалом значення одного з найпріоритетніших напрямів становлення особистості. Особливо це стосується діалектики. Адже, скажімо, «для справді культурного в логічному аспекті розуму поява «суперечності» – це сигнал появи проблеми, яка є нерозв'язаною з допомогою вже відомих, заштампованих інтелектуальних дій, сигнал для включення мислення у власному значенні цього слова як самостійного дослідження («осмислення») предмета, у вираженні якого ця суперечність виникла. І розум від самого початку потрібно виховувати так, щоб суперечність слугувала для нього не приводом до істерики, а поштовхом до самостійної роботи, до самостійного аналізу речі.

Давно відомо, що будь-яка мудрість починається з подиву – зі здатності дивуватися, з'ясовуючи, що речі, які здавалися раніше і тобі, й іншим самоочевидними, загальновідомими і саме тому такими, що не вимагають розмірковувань, раптом стають загадково-незрозумілими, діалектично підступними. «Діалектика, діалектичне мислення – це не містично-таємниче мистецтво, доступне лише вибраним. Це просто дійсна логіка специфічно людського мислення, і виховувати її потрібно вже з дитинства. Інакше буде пізно» [3, с. 49].

Отже, поняття «діалектика» й поняття «культура мислення», «культура думки» – внутрішньо єдині. Йдеться, звичайно, не про традиційно-логічну, основу на розсудковій культуру мислення, хоча й вона зберігає свій сенс і значення – зрозуміло, у певних межах. Адже, як пише Гегель, «не тільки в теоретичній, а й у практичній галузі не можна обійтися без розсудку» [4, с. 203]. Це, на думку мислителя, пов'язано з тим, що «для філософування необхідне насамперед усе, щоб кожну думку ми мислили з усією її точністю і щоб ми не залишали її невиразною й невизначеною. Але традиційно також говорять, що розсудок не повинен заходити надто далеко, і це твердження правильне, адже розсудкові визначення, зрозуміло, не є остаточним результатом, вони, навпаки, конечні, кажучи точніше, мають такий характер, що, доведені до крайності, перетворюються на свою протилежність... Діалектичний момент є зняття такими конечними визначеннями самих себе і їхній перехід до своєї протилежності» [4, с. 205]. Тому, коли говорять про культуру мислення, йдеться саме про діалектику, що основана на серцевині людського інтелекту, – розумові. Міркуючи з цього приводу, німецький діалектик зазначає: «треба погодитися з тим, що вичення, яке має своїм предметом способи й закони дії розуму, повинно само собою представляти величезне зацікавлення, принаймні не менше, ніж пізнання законів природи та її окремих утворень» [5, с. 127].

Культура мислення у формі філософської діалектики – явище історичне. У такому аспекті варто розглядати відомий ряд історичних форм діалектики, серед яких, зокрема, вагоме місце належить діалектиці древніх як мистецтву вести суперечку та діалектиці як системі суб'єкт-суб'єктних відношень і як діалогу (Фейєрбах). Першу розробили софісти і розвинув Платон у сократичних діалогах. Хоча, на перший погляд, софістична діалектика була спрямована на вміння виявити парадокс, суперечність у висловлюваннях співрозмовника, змусити його стверджувати діаметрально протилежне до того, що говорив раніше, водночас вона була і є своєрідною формою культури мислення. І річ не тільки в тому, що такий формі діалектики притаманна толерантність у діалозі співрозмовників, толерантність як плюралізм думок, а не їхній монізм. Така діалектика, можливо, має глибший культурний потенціал. Адже «культура суперечки, культура дискусії, що має мету з'ясувати об'єктивну, щоразу конкретну істину (адже іншої істини й не буває), – це дуже важко засвоювана культура. Вона передбачає вміння поглянути на речі з протилежного погляду, звичку запитати себе: «А що, коли припустити зворотне?». Уміння справді грамотно сперечатися (а не сваритися!) з іншою людиною – із зовнішнім опонентом, якого ти визнаєш рівним собі, – є основою другого, ще ціннішого рівня, – уміння сперечатися зі самим собою, тобто основою самокритичності мислення. А самокритичність – це синонім самостійності мислення. Без неї твій розум назавжди залишиться залежним від чужого розуму, від розуму іншої людини, яка стояла б поруч і непринадно критикувала кожну однобічність погляду, яку ти допустив (у філософії її називають абстрактністю), твою дитячу схильність дивитися на все зі свого вузького погляду. Тому «вміння постійно полемізувати зі самим собою, без наявності зов-

нішнього опонента, є ознакою вищої – діалектичної – культури розуму» [3, с. 50–51].

Однак історія діалектики «згортається» до її теорії, логіки. Це означає, що й діалогічно організоване розмірковування (полемічна діалектика) в разі необхідності стає системно побудованою теорією, логічною формою діалектики. Остання, тобто теорія діалектики, ґрунтується на трьох формах діалектичного процесу: «перехід» – «рефлексія» («видимість») – «розвиток». Ці форми діалектичного процесу мають відповідні сфери своєї реалізації. «Перехід до другого, – пише Гегель, – є діалектичним процесом у сфері *буття*, а видимість у другому є діалектичним процесом у сфері *сутності*. Рух *поняття* є, навпаки, *розвитком*, завдяки якому покладається лише те, що вже є в собі» [4, с. 343].

Відповідно до форм діалектичного процесу розрізняють категорії, рефлексивні визначення та поняття – саме через них виражається діалектика як форма культури мислення. Тобто культура володіти формами діалектичного. Щодо першої форми діалектичного процесу, то дослідження (усвідомлення) природи категоріальних форм засвідчує, що «кількість – якість», «буття – ніщо», «конечне – нескінченне» і т. д., взяті самі собою (абстрактно) піддаються *зміні*, зазнають *переходу* (перетворення) одна в іншу, що й засвідчує (чи доводить) їхню взаємну змістовність. Суть не в «перестрибуванні» від одного аспекту до іншого, а саме в їхньому внутрішньому переході. Тут «необхідно шукати, простежувати і виражати *перехід* від одного до іншого», «при цьому необхідність вказаного переходу потрібно виявити в складі кожної з протилежностей, що взаємно перетворюються, і виразити в теоретичних, термінологічно-суворих визначеннях кожної з них» [6, с. 130]. Культура діалектичного мислення вимагає не просто переходу, а взаємопереходу, тобто схоплення цілісності процесу в думці. Тому Гегель слушно зазначає: «для того, щоб була *покладена* цілокупність, необхідним є *подвійний* перехід, не тільки перехід однієї визначеності до своєї другої, а й перехід цієї другої, повернення її до першої. Завдяки першому переходові тотожність цих двох визначеностей є тільки в собі; якість міститься в кількості, яка, однак, тим самим є поки ще однобічною визначеністю. Що остання, навпаки, так само міститься в першій, що її так само дано лише як зняту, видно з другого переходу – з її повернення до першої. Це зауваження про необхідність *подвійного* переходу дуже важливе для всього наукового методу» [2, с. 414–415]. Важливість «подвійного переходу» істотна в тому аспекті, що усувається можливість «домішувати форми кількісного до суто якісних форм мислення» (формами кількісного, зокрема, є числа). А це, у свою чергу, і є ознакою філософської культури. «Саме в молодшому періоді філософування, – пише Гегель, – числа ... вживав, наприклад, Піфагор для позначення загальних, сутнісних відмінностей. Це було підготовчим ступенем до суто мислячого розуміння; лише після Піфагора віднайдено, тобто усвідомлено *особливим чином*, самі визначення думки. Однак повертатися від останніх назад до числових визначень – це властиво мисленню, яке відчуває себе безсилим, яке, на противагу існуючій філософській культурі, що звикла до визначень думки, приєд-

нує до свого безсилля смішне бажання видавати цю немічність за дещо нове, піднесене і за прогрес» [2, с. 416]. «...Проти цього, – продовжує філософ, – доводиться заперечувати так само, як проти будь-якої символіки загалом, за допомогою якої нам пропонують зображати чисті поняттєві, або філософські, визначення. Філософія не потребує такої допомоги ні з чуттєвого світу, ні з боку представляючої здатності уяви, ні навіть з боку тих галузей її власного ґрунту, які їй підлегли й визначення яких тому не підходять для вищих її сфер і для цілого» [2, с. 416].

Щодо рефлексивних визначень сутності (тотожність, відмінність, протилежність, суперечність, позитивне, негативне тощо), то вони є глибшим рівнем вияву діалектичної культури мислення, яка становить умову філософування загалом. Саме в цьому аспекті Гегель і підкреслює, що «одне з найважливіших пізнань – це осягати й дотримуватися того погляду на цю природу розглядуваних рефлексивних визначень, що їхня істина полягає лише в їхньому співвідношенні одне з одним і, отже, у тому, що кожне з них у самому своєму понятті містить інше; без знання цього не можна, власне кажучи, зробити й кроку в філософії» [7, с. 63].

Річ у тому, що є відмінність між визначеннями буття (відповідно, категоріями) і визначеннями сутності (відповідно, рефлексією). Якщо в бутті все безпосереднє і рядопокладене (скажімо, кількісні зміни можуть бути без якісних, тобто якість є зовнішня щодо кількості), то в сутності все є опосередкованим і відносним (скажімо, позитивне не існує без негативного, як і навпаки, тобто все існує стосовно іншого). Мислення на рівні сутності є особливим рівнем його культури. Зрозуміло, що пробним каменем цієї культури є спроможність мислити суперечність як певне визначення сутності, адже істотна (суттєва) відмінність і є суперечністю. Тому, як слушно вважає Е. В. Ільєнков, «загалом ставлення до суперечності є найточнішим критерієм культури розуму, уміння мислити. Навіть просто показником його наявності чи відсутності» [3, с. 48]. Сам Гегель щодо цього визначився цілком чітко: «у цьому діалектичному, як ми його беремо тут, і, отже, в осягненні протилежностей в їхній єдності, або, інакше кажучи, в осягненні позитивного в негативному, полягає спекулятивне. Це найважливіший, однак для ще не досвідченої, невірної здатності мислення – важкий бік. Якщо ця здатність мислення ще не позбавила себе чуттєво конкретних уявлень і резонерства, то вона спочатку має вправлятися в абстрактному мисленні, утримувати поняття в їхній визначеності й навчатися пізнавати, виходячи з них» [2, с. 110–111].

Важливо враховувати, що суть діалектики як культури мислення – це не тільки твердження, які просто засвідчують її як таку. Мова йде про глибше розуміння суті цієї культури, особливо щодо, знову-таки, здатності мислити суперечність. Йдеться не про розповідь, що таке суперечність, а про спроможність виразити, «показати» її в понятті, на власній стихії мислення. Бо «в окремому реченні негативність може лише називатися, коли просто сказано, що такі справи («усе на світі рухається і розвивається», «суперечність є джерелом руху» і т. д.). Усе це так, усі ці твердження правильні, вони фіксують факти, але

діалектики в них ще немає. Якщо сказано: «У світі все здійснюється діалектично», то це потрібно показати і на мисленні, тому що, крім мислення, іншого засобу схопити діалектику речей немає. Форми тверджень, які ми навели, є не зображенням, не вираженням у діалектиці понять діалектики речей, а ... констатацією її. Залишається невираженою «пульсація» і «життєвість», негативність і рухливість речей. А найосновніше те, що не схоплено сутності всього, що відбувається» [8, с. 106].

Адже сутність усього, що відбувається, саме й полягає в його суперечності, бо саме остання є істотною (суттєвою) відмінністю. «І якщо ви в теоретичному визначенні «речі» не виявили і не виразили ось цієї конкретної протилежності, на яку обов'язково перетвориться рано чи пізно ця конкретна річ, тобто тієї протилежності, яку вже якимось «уміщено» всередині неї, то ви не виразили (не зрозуміли) до кінця і її «наявного буття». Бо не розгледіли і не описали головного — внутрішньо закладеної в ній необхідності переходу до її власне «другого» [3, с. 120 – 121]. «Ця гегелівська «логічна настанова» не містить жодного ідеалізму, жодної містики, радше навпаки, вона настільки проста, що швидше може видатися навіть самоочевидною для всякого ознайомленого зі сучасною наукою. Так, біологія дуже добре усвідомлює тепер, що не можна до кінця зрозуміти «життя», «живий організм», не виявивши в ньому самого тих особливостей, завдяки яким цей живий організм рано чи пізно *помирає*, перетворюється на неживий предмет. І навпаки, не побачивши і не зрозумівши тих особливостей «неживої» матерії (фізико-хімічних умов і передумов, усередині яких народжується життя), які «через природну необхідність», а не завдяки диву і не завдяки випадкові цю «протилежність» – живе – породжують, «виокремлюють» як свій продукт і результат [3, с. 120 – 121].

Нарешті, третьою формою діалектичного процесу, за Гегелем, є розвиток. Розвиток є стихією поняття про предмет. Мати поняття про останній, а отже, зрозуміти його – значить відтворити його історію, генезу, становлення (походження), тобто розвиток. У культурі мислення принцип розвитку має особливе місце. На думку Гегеля, «...культури й дисципліни мислення, завдяки яким досягають його пластичного ставлення (до предмета наукового розгляду) і долають нетерпіння рефлексії, що втручається, набувають лише рухом уперед, вивченням і проробленням усього шляху розвитку» [2, с. 93–94]. Така роль принципу розвитку в культурі мислення зумовлена тим, що він є інтегрувальним щодо інших форм діалектичного процесу. Адже розвиток є процесом «переходу» (взаємопереходу) від одного до іншого ступеня, як вияв, «покладання» того, що ці ступені вже до цього переходу (взаємопереходу) були внутрішньо єдині, рефлексовані один в одному (відображені один в одному). Розвиток є покладанням внутрішнього зовнішнім. Розвиток передбачає, що цей процес є іманентним, внутрішньо необхідним. У нього не «включено» нічого ззовні. Тільки так, за переконанням німецького філософа, можна адекватно викласти думку як процес. Це «зображення царства думки по-філософськи, тобто в його власній іманентній діяльності, або, що те саме, у його необхідному розвитку...»

[2, с. 81]. Такий рух Гегель називає методом мислення. На думку філософа, його можна вдосконалювати, поліпшувати в деталях, причому неодноразово. Водночас мислитель глибоко переконаний, «що він єдино істинний. Це само собою стає очевидним уже з того, що він не є дещо відмінне від свого предмета і змісту, адже саме зміст усередині себе, *діалектика, яку він має в самому собі*, рухає вперед цей зміст. Зрозуміло, що не можна вважати науковими які-небудь способи викладу, якщо вони не дотримуються руху цього методу і не відповідають його простому ритмові, адже рух цього методу є рухом самої суті справи» [2, с. 108].

Як відомо, у Гегеля діалектика мала логічну форму, адже її філософ виклав у своєму основному творі – «Наука логіки». Тому діалектика в нього – це логіка, тобто діалектика як логіка. Діалектика є формою розгортання, викладу змісту вчення про мислення (теорії мислення у всезагальній формі). Щоб осягнути діалектику, перетворити її на спосіб власного мислення, на його культуру, необхідне вивчення такої логіки, якою є «Наука логіки» Гегеля. Звичайно, це не легко, адже йдеться про саморух, який не підлягає ілюстраціям, чуттєвій даності тощо. І, попри це, її вивчення є обов'язковою умовою вияву культури мислення, якою і є діалектика. Знову-таки, йдеться про діалектичну логіку Гегеля, а не традиційну (формальну). Німецький мислитель називає діалектичну логіку ще спекулятивною, а не формально-розсудковою. «У спекулятивній логіці, – пише Гегель – міститься суто *розсудкова логіка*, і першу можна відразу ж перетворити на останню; для цього потрібно тільки викинути з неї діалектичне і розумне, і вона перетвориться на те, чим є *звичайна логіка...*» [4, с. 210]. Діалектичне і розумне – це предмет становлення і вияву справжньої культури філософського мислення як стихії надчуттєвого. «Система логіки, – проголошує німецький діалектик, – це царство тіней, світ простих сутностей, звільнених від усякої чуттєвої конкретності. Вивчення цієї науки, тривале перебування і праця в цьому царстві тіней є абсолютною культурою і дисципліною свідомості. Свідомість робить тут справу, далеку від чуттєвих споглядань і цілей, від відчуттів, від світу уявлень, що мають лише характер погляду. Розглядуване зі свого негативного боку, це заняття полягає в недопущенні випадковості резонуючого мислення і свавілля, що виражається в тому, що замислюються над ось цими або протилежними їм основами і визнають їх (правильними)» [2, с. 113]. «Але, – продовжує філософ, – головною завдяки цьому заняттю думка набуває самостійності й незалежності. Вона звикає обертатися в абстракціях і рухатися вперед з допомогою понять без чуттєвих субстратів, стає безсвідомою силою, здатністю вбирати в себе всю іншу різноманітність знань і наук у розумну форму, схоплювати й утримувати її суть, відкидати зовнішнє і таким чином виявляти в них логічне, або, що те саме, наповнювати змістом усякої істини абстрактну основу логічного, раніше набуту завдяки вивченню, і надавати логічному цінність такого всезагального, яке більше вже не перебуває як дещо особливе поруч з другим особливим, а підноситься над усім цим і становить його сутність, те, що абсолютно істинне» [2, с. 113].

Звичайно, дослідження сутності діалектики як культури мислення не повинно обмежуватися сферою філософії Гегеля, тим більше тільки його «Наукою

логіки». Необхідною умовою її формування є вивчення всієї історії філософії, а отже, це зумовлює необхідність досліджувати всю історико-філософську базу діалектики в її культурологічному значенні як єдино істинного способу філософського мислення, його культури. Адже історія філософії – це й історія самопізнання діалектики. Традиція останньої завжди актуальна в аспекті духовної культури загалом і культури філософського мислення зокрема. Тому «людям, які бажають виховати в собі діалектичний розум, уміння діалектично мислити, діалектично оперувати поняттями і діалектично ставитися до них, вірним помічником буде вивчення історії філософії, розвитку найкращих взірців класичної і сучасної наукової думки» [3, с. 56]. У тому числі й думки Г. В. Гегеля, автора останньої системи «світової філософії».

1. Ильенков Э. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – 2-е изд., доп. – М., 1984. – 320 с.
2. Гегель Г. Наука логики: В 3-х т. – М., 1970. – Т.1. – 501 с.
3. Ильенков Э. Философия и культура. – М., 1991. – 464 с.
4. Гегель Г. Наука логики // Энциклопедия философских наук. – М., 1974. –Т.1. – 452 с.
5. Гегель Г. Наука логики: В 3-х т. – М., 1972. – Т.3. – 371 с.
6. Ильенков Э. Проблема противоречия в логике // Диалектическое противоречие. – М.; 1979. – С.122–143.
7. Гегель Г. Наука логики: В 3-х т. – М., 1971. – Т.2. – 248 с.
8. Булатов М. Деятельность и структура философского знания. – К.; 1976. – 215 с.

**HEGEL ABOUT DIALECTICS AS CULTURE OF THINKING****Vasyl' Lysyi**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1  
L'viv 79602, Ukraine, dfilos@franko.lviv.ua*

Belonging to dialectics is the essential characteristic of philosophical culture of thinking. A great German thinker – dialectician Hegel had paid special attention to this problem. For him «plasticity» of thinking, as a sign of its philosophical culture, is reached namely in dialectics, in ability «to owe» consciously «by forms of dialectical process» (by transition, reflection, development). On this, the attitude to dialectics presents very precise criteria of culture of thinking, culture of thinking in general. The history of philosophy as a history of self-knowledge of dialectics testifies about this convincingly.

*Key words:* culture of thinking, dialectics, logic, contradiction, passing, relaxation, development.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004  
Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 1:37(477)

## СИСТЕМА ОСВІТИ В УКРАЇНІ ТА ЇЇ ПЕРСПЕКТИВИ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Людмила Рижак

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна, [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)*

Розглянуто тенденції розвитку освіти в Україні в контексті глобалізації та європейської інтеграції. Інформатизація суспільства зумовлює розбудову системи освіти як безперервної та багаторівневої. Водночас реформування освіти в Україні здійснюють відповідно до європейських стандартів, які орієнтують на утвердження національної системи освіти та перехід до постнекласичної парадигми.

*Ключові слова:* безперервність освіти, багаторівневність освіти, некласична парадигма освіти, постнекласична парадигма освіти.

Людство ввійшло в ХХІ ст., яке ЮНЕСКО оголосило *століттям освіти*. Це означає, що міжнародне співтовариство визнало освіту як домінуючу не лише в розв'язанні глобальних проблем, які переживає людство, а й у формуванні духовних підвалин нової екоінформаційної цивілізації. Сьогодні освіта є потужною соціальною інституцією, яка може й повинна формувати духовно-інтелектуальний потенціал нації як запоруку її соціально-економічного поступу. «Загально визнано, – пише Є. Марчук, – що майбутня успішна економіка буде економікою домінування якісно нового капіталу, безпосередньо пов'язаного з якістю людської особистості та ефективністю соціальної організації» [4, с. 109]. Досвід високорозвинених країн переконливо свідчить про перехід еволюційної домінуючої поступу суспільства від системи господарства до системи освіти й науки.

Треба зазначити, що рівень та якість освіти ООН визнала показниками розвитку людського потенціалу, який забезпечує соціально-економічний прогрес суспільства загалом. Тому високорозвинені країни щораз більше інвестують в освіту, позаяк вона забезпечує формування не лише інтелектуального, а й гуманітарного потенціалу нації. Останній визначається рівнем психічного та фізичного здоров'я нації, її соціального благополуччя, моральності, духовності, інтелектуального розвитку, психологічної єдності, гуманітарної активності [4, с. 109]. Саме гуманітарний потенціал уможливує багате та успішне суспільство.

Україна, вступивши до третього тисячоліття як незалежна держава, розбудовує національну освітню систему та модернізує її. Практика реформування освіти виявила цілу низку проблем, які потребують філософського осмислення. Найактуальнішою з них є входження освіти України до європейського простору. Цю проблему плідно досліджують В. Андрущенко, Г. Клімова, В. Кремень, М. Култаєва, В. Огнев'юк та інші.

Уже сьогодні виявні деякі тенденції розвитку системи освіти в Україні, що визначатимуть її функціонування в ХХІ ст. По-перше, освіта стає *багаторівневою* та *безперервною*, а по-друге, – *платною*. Безперервність освіти зумовлена інформатизацією суспільства, потребою в постійному оновленні знань, технологій та підвищенні кваліфікації. Саме багаторівнева освіта відповідає ідеї її безперервності. З одного боку, вона забезпечує різноманітні освітні потреби особи задля її розвитку та самореалізації, а з другого – її професійну підготовку, яка має стати підставою зміни соціального статусу. Оскільки знання в інформаційному суспільстві є найважливішим ресурсом, воно є тією цінністю, за володіння якою треба платити. Чим престижнішою є спеціальність, тим вищою має бути плата за її освоєння. Водночас держава повинна здійснювати гнучку політику кредитування тих спеціальностей, які забезпечують науково-технічний чи соціальний прогрес, або тих, які розцінюють як непрестижні.

Попри тривалий економічний спад, Україна *de jure* визнала безперервну освіту громадян як пріоритетну цінність. Багаторівнева та безперервна освіта є необхідною умовою динамічності суспільства, позаяк дає змогу кожному громадянину як індивідуально, так і колективно впродовж життя здійснювати ефективні зміни, бути господарем цих змін. Отож, у ХХІ столітті освіта триватиме протягом цілого життя людини: від дитинства до зрілості. На жаль, видатки з бюджету на фінансування освіти в Україні становлять дещо більше 3% ВВП щороку. Систему кредитування професійної освіти в Україні тільки розпочато, а низька платоспроможність населення обмежує доступність навчання.

*Мета цієї статті* – аналіз тенденцій реформування сучасної системи освіти в Україні та парадигм її функціонування в контексті європейської інтеграції.

Систему безперервної освіти в Україні репрезентує дошкільна, загальна середня, професійно-технічна, вища освіта, а також різноманітні форми підвищення професійної кваліфікації та перекваліфікації: післядипломна освіта, аспірантура, докторантура тощо.

Держава конституційно гарантує молоді право на повну загальну середню освіту та оплачує її здобуття. За Конституцією, середня освіта – обов'язкова, оскільки спрямована на всебічний розвиток дитини як особи, її моральних, інтелектуальних, фізичних здібностей, а також на професійне самовизначення. Середні загальноосвітні школи в Україні – триступеневі: перший ступінь дає початкову загальну освіту, другий – базову загальну середню освіту, третій – повну загальну середню освіту. Крім середніх загальноосвітніх шкіл, функціонують гімназії, ліцеї, колежіуми.

Освіту дорослих громадян України забезпечують державні, недержавні та приватні навчально-виховні заклади. Професійну підготовку здійснюють професійно-технічні училища, технікуми, коледжі, інститути, консерваторії, академії та університети. Багаторівнева система професійної освіти дає змогу здобути фах і відповідну кваліфікацію. Технікуми, училища та інші освітні заклади I рівня акредитації готують молодших спеціалістів, коледжі та освітні заклади II рівня акредитації – бакалаврів, освітні заклади III та IV рівнів акредитації (інститути, акаде-

мії, університети) – бакалаврів, спеціалістів та магістрів. У 2002/2003 н. р. чисельність студентів вищих навчальних закладів усіх рівнів акредитації становила 473 студенти на 10 тис. населення [9, с. 513–515].

Післядипломна освіта дорослих передбачає зростання професійної майстерності, оперативну адаптацію до нововведень у всіх сферах суспільного життя. Однак основна мета освіти дорослих – це розвиток творчого потенціалу особистості, який забезпечує якість її соціального, культурного та професійного життя.

В Україні освіта громадян має три форми: стаціонарну, вечірню та заочну. Нині наявна тенденція до скорочення вечірньої форми навчання та до розширення стаціонарної, особливо заочної. З'явилася нова форма навчання – дистанційна.

Заочна освіта сформувалася в умовах модернізації індустріальної цивілізації як відповідь на виклик науково-технічної революції. Впровадження нової техніки та технології вимагало вищого інтелектуально-професійного рівня громадян. Отож, освіта виконувала егалітарну функцію, надаючи всім охочим рівні можливості в здобуванні середньої, професійно-технічної та вищої освіти. Водночас заочна форма навчання була засобом відновлення інтелектуального потенціалу, втраченого в роки війни. Тому заочну освіту держава визнала як рівноцінну зі стаціонарною, завдяки чому вона стала чинником соціальної стабільності суспільного життя.

Сьогодні заочна освіта є чинником соціального нівелювання та деградації інтелектуального потенціалу українського суспільства. Про це красномовно свідчить невідповідність між кількістю спеціалістів із вищою освітою на 10 тис. населення та соціально-економічним розвитком України. Так, на початку 90-х років в Україні на 10 тис. населення було 1202 особи з вищою освітою, тоді як у Франції – 1060, у Німеччині – 990 [1, с. 62]. Отже, високий освітній ценз громадян України не гарантує ні благополуччя, ні загального добробуту. Звичайно, річ не тільки в освіті. Однак заочна освіта давно вичерпала свій потенціал у формуванні інтелектуального капіталу суспільства.

Тільки визнавши на державному рівні той факт, що заочна освіта є нижче-вартісною, можна її трансформувати. Річ у тому, що держава має не лише законодавчо гарантувати роботу дипломованим спеціалістам, а й створювати відповідні робочі місця. Зокрема, у всіх державних інституціях мають працювати лише дипломовані спеціалісти відповідного фаху та кваліфікації. Ситуація, коли посади обіймають особи без відповідної освіти, дискредитує як освіту, так і посаду.

Найперше, що має зробити держава, – це відмовитися від заочної педагогічної освіти. В Україні педагогічні кадри готують 26 університетів, 1 академія, 15 інститутів і коледжів, 6 технікумів, 21 училище. Крім того, педагогічних працівників із фундаментальних напрямів готують також у класичних університетах [2, с. 7]. У 90-х роках збільшено випуск дипломованих педагогів порівняно з 80-ми роками на 20 тис. щороку. Уже сьогодні існує проблема «зайвих» педагогів і водночас бракує дипломованих учителів у сільських школах. Це означає, що педагогічна освіта не розв'язує проблеми кадрів ні кількісно, ні якісно. Очевидно, стаціонарну підготовку вчителів для початкової та базової сільської школи варто

здійснювати на контрактній основі коштом державного кредитування. Це зобов'язувало б майбутнього педагога п'ять чи більше років попрацювати за умовами контракту, інакше він мав би компенсувати всі витрати держави на його підготовку – добровільно або через суд.

Подальшим кроком має стати трансформація заочної гуманітарної та технічної освіти. Найбільш виправдано було б здобувати базову вищу освіту лише стаціонарно. Дистанційна освіта, яку вже запроваджують в Україні, має поглиблювати спеціалізацію, забезпечувати перекваліфікацію, стажування, перепідготовку тощо. Як феномен інформаційної цивілізації, вона поки що є різновидом заочної освіти. Для її розвитку потрібно комп'ютеризувати освітню діяльність, подбати про науково-методичне забезпечення, створити локальні, регіональні та всеукраїнську мережі колективного користування інформацією.

Надзвичайно актуальною проблемою сьогодення, яка детермінує розвиток освіти, є можливість оплатити навчання. Це проблема не тільки соціально-економічна, а й світоглядно-ціннісна. У недалекому минулому освіта в Україні була безплатною для фізичних осіб. Фінансувала освіту держава, причому за залишковим принципом. Наслідком цього став жалюгідний стан освіти в 90-х роках. Школа й сьогодні перебуває в такій ситуації.

Водночас споживацьке розуміння безплатності освіти виявило себе в безвідповідальному ставленні до навчання. Знання втратили свою самоцінність, натомість зросла цінність атестата й диплома. Навіть оплата за освіту поки що не забезпечує інтелектуальну фільтрацію освітнього контингенту.

У демократичних суспільствах, на думку відомого американського соціолога П. Сорокіна, багаторівнева та загальнодоступна освіта є «соціальним ліфтом», який рухається від фундаменту суспільства до його горішніх поверхів, створюючи рівні можливості для підвищення соціального статусу кожного, хто може й хоче навчатися [8, с. 409]. У такий спосіб освіта стратифікує суспільство (вертикальний та горизонтальний розподіли громадян відповідно до здобутого фаху та рівня кваліфікації), а це забезпечує мобільність і стабільність суспільства.

Сьогодні система освіти в Україні перебуває в процесі реформування, змістом якого є перехід від класичної парадигми до неklasичної. Класична система освіти та її стандарти сформувалися в Європі в результаті панування культури індустріального суспільства та її найважливішого елемента – науки. А тому характерними ознаками європейської освіти до середини ХХ ст. був саєнтизм, галузева диференціація та утилітарний прагматизм. Класична модель освіти репрезентувала ціннісні орієнтації та ідеали модернізованої індустріальної цивілізації, зокрема її технократичний оптимізм. Освіченою вважали людину, яка засвоїла науково-технічні здобутки цивілізації, збагатила свій розум теоретичним знанням. На всі соціальні проблеми така людина дивилася крізь призму науково-технічного прогресу, вважаючи науку панацеєю в їхньому розв'язанні. Пріоритетний розвиток науки й техніки визначав зміст освіти та відповідну їй професійну стратифікацію.

В Україні класична модель освіти домінувала до 90-х років ХХ ст. Її метою була ерудована людина, професіонал в обраній сфері діяльності. На протигагу за-

хідноєвропейській моделі освіти, в Україні критерієм розвитку інтелектуальних здібностей вважали фундаментальну підготовку фахівців широкого профілю. Освіта сприяла розвитку та селекції інтелектуально-теоретичного потенціалу суспільства. Наслідком такої підготовки спеціалістів були загальноновизнані здобутки в галузі фундаментальних досліджень з одного боку і неспроможність довести їх до практичної реалізації – з другого.

Саєнтистська, технократично орієнтована класична освіта була продуктом індустріальної цивілізації і водночас ефективним засобом її відтворення та модернізації. Результати необмеженого науково-технічного прогресу в практиці західного суспільства виявилися в 70-х роках глобальною еколого-економічною кризою. Вона засвідчила, що індустріальна цивілізація дійшла критичної межі, за якою починається самознищення людства. Як зазначають дослідники, у результаті панування європейської науки в культурі індустріального суспільства людство втратило інстинкт самозбереження. Кризові явища продемонстрували повільне вповзання людства в незворотні самовбивчі процеси.

Криза цивілізаційних основ існування зумовила кризу класичної парадигми освіти, що має також глобальний характер і виявляється передусім у невідповідності змісту та функцій освіти процесові інформатизації та екологізації суспільства. Річ у тім, що індустріальне суспільство стимулювало масову підготовку високоосвічених людей, які й здійснили його науково-технічну модернізацію. Воно задавало стандарти, які визначали типові риси *освіченої людини: інтелектуальність, професіоналізм і компетентність*. Класична система освіти здійснювала насамперед інтелектуально-фахову селекцію індивідів, формуючи професійні страти та їхню кваліфікаційну структуру. На жаль, у нашій державі інтелектуальний потенціал не знаходить належного застосування, що призводить до його деформування, деградації і навіть руйнування.

Одним із напрямів його збереження та нарощування є професійна переорієнтація. Річ у тім, що в Україні до 90-х років найпрестижнішими вважали інженерні спеціальності, які обслуговували військово-промисловий комплекс. Тепер, коли Україна стала без'ядерною державою та здійснює політику нейтралітету стосовно військових блоків, такі спеціальності стали «зайвими». Але саме ці спеціалісти володіють найновішими технологіями, саме їхній інтелектуальний потенціал скуповують закордонні емісари.

У контексті реформування освіти в Україні актуальною є проблема перевиробництва спеціалістів, що загрожує суспільству дестабілізацією, оскільки в життя входить чимало людей з амбіціями, які суспільство не може задовольнити. Ці процеси спостерігаємо сьогодні в Україні: кількість студентів збільшується, а держава не може забезпечити їх роботою за фахом. Зростає невідповідність між рівнем домагань та самореалізацією особи. З одного боку, значний соціальний престиж вищої освіти і впевненість у тому, що диплом повинен забезпечити високий соціальний статус і добробут, а з другого – деформованість ринку праці в Україні, де немає попиту на високоінтелектуальну, підтверджену дипломом пра-

цю, що породжує зневіру в соціальній справедливості, загрожує дестабілізацією суспільного життя.

Вихід із цього становища може поліпшити реструктуризація професійної підготовки спеціалістів. Якщо сьогодні в Україні спостерігаємо перевиробництво інженерно-технічних та педагогічних кадрів, то в найближчі десять років з'явиться проблема «зайвих» лікарів, економістів, бухгалтерів та правознавців. Нині є бум престижних спеціальностей, без урахування потреб на ринку праці. А тому, зазначає В. Литвин, «маємо цілі факультети, які готують спеціалістів для віртуальних потреб» [3, с.5].

Ще в середині ХХ ст. П. Сорокін констатував, що класична європейська освіта неспроможна тестувати моральні якості людей. Це означає, що до її стандартів входить завдання забезпечувати розвиток тільки професійних та інтелектуальних здібностей, лишаючи поза увагою моральні якості індивідів. Тому класичній системі освіти притаманний моральний нігілізм, що виявний в одночасному зростанні як освіченості, так і злочинності. Це серйозна вада стратифікаційної функції вітчизняної освіти. Її наслідком є те, що індивіди з моральними якостями, нижчими від середнього рівня, але з середніми інтелектуальними здібностями, успішно підіймаються соціальною драбиною. Посідаючи соціальне становище, якому не відповідають, вони можуть лише «успішно» руйнувати суспільство, але неспроможні створити нічого цінного, зазначає П. Сорокін. Отже, неадекватність стратифікаційної функції освіти підриває основи стабільності суспільства, демократичності влади та управління.

Сасантизм та аморальність європейської класичної освіти, на думку П. Сорокіна, виявляються в тому, що горішні поверхи суспільства (владні структури) поповнюються людьми, які демонструють високі інтелектуальні здібності й водночас моральну деградацію: корупцію, демагогію, прагнення поживитися за рахунок інших, сексуальну розбещеність, нечесність, цинізм, «плутократію» [8, с. 415]. Отже, європейська класична освіта в середині ХХ ст. наочно демонструвала свою неспроможність у формуванні освіченої людини як людини інтелігентної. Освічена людина виявилася неінтелігентною. Вона знаюча, компетентна, в усьому керується авторитетом науки і не відчуває потреби в моральних імперативах діяльності.

П. Сорокін першим поставив питання про те, що класична модель освіти вичерпала себе. Спеціаліст замінив освічену людину як цілісну особистість. Для нього наукове знання – універсальна підстава приймати рішення та діяти. Освічена людина стала одномірною і пропагує свою одномірність як взірць досконалості. Це пов'язано з тим, що освіта виявилася неспроможною здійснювати селекцію та готувати освічених людей як інтелігентних. Брак культури виявився в усіх сферах життєдіяльності суспільства. Криза інтелігентності є свідченням духовної деградації суспільства, руйнуванням елітної страти як провідної верстви нації.

Для інтелектуальної еліти характерні, передусім, висока моральність, критичне ставлення до себе, відповідальність та висока вимогливість. Вона є носієм взірців норм та способів життя, що охоплюють усі сфери буття. «Нація не могла б

ційне знання (як зробити, як розв'язати задачу, як досягнути успіху тощо), виражене у формі алгоритмів, рецептур, моделей, евристичних правил. Доступ до банків даних і банків знань відкриває індивідові необмежені можливості в освоєнні знання та в оперуванні ним.

Розвиток особистості базується на можливості вільного виходу індивіда до інформаційного простору. Інтелектуальні навчальні системи, зокрема інформаційно-пошукові та розрахунково-логічні, забезпечують ефективний пошук адекватної інформації, а також її формально-логічне опрацювання за межами людського мозку. У навчальному процесі вони виконують роль інтелектуального помічника, який бере на себе рутинні інтелектуальні функції пошуку інформації, її класифікації та систематизації, проведення розрахунків тощо. Ступінь використання інформаційного потенціалу банків даних та банків знань, а також свобода індивіда в інформаційному просторі є показниками його інформаційної стратифікації.

Особлива роль в інформаційно-творчій селекції індивідів належить експертним навчальним системам, які здатні до самонавчання на основі аналізу власного досвіду. Уже сьогодні їх застосовують у процесі вивчення природничих, гуманітарних і технічних дисциплін. Ці навчальні системи забезпечують широке поле варіантів освоєння дисциплін, у тому числі теоретичні знання, прикладні дослідження, емпіричні дані, моделі, алгоритми, ділові ігри тощо. Функціонування в освіті інтелектуальних навчальних систем зумовлює нові стандарти, згідно з якими типовими рисами освіченої людини є *комп'ютерна компетентність* та *комп'ютерна культура*.

Комп'ютерна компетентність передбачає знання архітекtonіки персонального комп'ютера, змісту програмного забезпечення та його предметного призначення, навички практичної роботи з комп'ютером, опанування спеціальною термінологією, вміння завантажувати й використовувати комплекси програм та периферійні пристрої. Окрім знання загальних принципів функціонування комп'ютера та оволодіння практичними навичками його застосування, комп'ютерна компетентність передбачає вміння користуватися глобальною мережею «Internet» та локальними мережами. Освіта, тестуючи комп'ютерну компетентність користувачів, здійснює їхню інформаційну стратифікацію за ступенем одержання текстової та аудіовізуальної інформації з різних просторово віддалених баз даних та інформаційних джерел.

Однак розвиток індустрії знання актуалізував проблему комп'ютерної культури та її ролі в інформаційно-творчій стратифікації індивідів. Комп'ютерна культура є мірою творчого використання потенціалу інтелектуальних систем у різних сферах діяльності, а також освоєння наукового знання в процесі навчання, перевідкриття цього знання особисто для себе, рефлексивного керування цим процесом на основі власного досвіду.

Інформатизація та комп'ютеризація освіти, розвиваючи інтелектуально-творчі здібності особистості, містить небезпеку залежності від комп'ютера, надмірного захоплення ним («комп'ютерна наркоманія») і водночас націлює на низький загальнокультурний рівень. Особливу тривогу викликає комп'ютофілія в мо-

лоді, у якої ще не сформовано моральні норми, вартості та ідеали. Проблеми морального тестування та виховання особистості стають найважливішою функцією постнекласичної освіти.

Інформатизація суспільства покликала до життя нову галузь економіки: індустрію знання, яка розробляє програмні продукти та забезпечує функціонування інформаційного простору, у тому числі й освітнього. Це принципово нове соціокультурне середовище життєдіяльності людини, яке називають віртуальним світом. Сучасні телекомунікаційні та мережеві технології, забезпечуючи зв'язок глобальних і локальних мереж, сприяють тому, що окремі «острівки віртуальності» об'єднуються в єдине ціле. Віртуалізація освіти стає реальністю.

Принципово новим у функціонуванні освіти в Україні є законодавчо закріплені державні стандарти освіти, які встановлюють вимоги до змісту, обсягу та рівня освітньої та фахової підготовки. Орієнтація освіти в Україні на стандарти міжнародного рівня є адекватною реакцією на тенденції європейської та міжнародної інтеграції та запорукою збереження єдиного освітнього простору в державі. Інтеграція, безперечно, вимагає об'єднання зусиль для розв'язання глобальних і регіональних проблем. Однак вона не означає нівелювання держав, а навпаки – збереження їхньої національної самобутності. Зокрема, інтеграція України до Євросоюзу не означає вестернізації освіти.

У країнах Західної Європи зміст стандартизації виражає орієнтацію на *плюралізм освітніх систем*, що зберігають національну ідентичність у процесах інтеграції. Універсалізація та стандартизація освіти в європейському та міжнародному масштабах не нівелює національної самобутності освітніх систем. Річ у тому, що освіта є головним показником якості життя західного суспільства, її визнано стрижнем економічної могутності та безпеки держави, творчого потенціалу науки й культури. Як соціальний інститут вона слугує відтворенню та нарощуванню гуманітарного потенціалу нації, є запорукою її самоідентичності. Держави і нації, що не мають *сучасної національної освіти*, розцінюють сьогодні у світі як такі, що не мають майбутнього.

- 
1. *Алексєєв Ю.М.* Україна: освіта і держава (1987–1997). – К., 1998. – 111 с.
  2. *Кремень В.* Підготовка вчителя в умовах переходу загальноосвітньої школи на новий зміст, структуру і 12-річний термін навчання // Вища школа. – К., 2003. – № 1. – С.3–11.
  3. *Литвин В.* Українська культура й освіта в контексті суспільних трансформацій // Урядовий кур'єр. – №175. – 24.09.2002. – С.4–5.
  4. *Марчук Є.* Соціополіс – модель майбутнього суспільства // Національні інтереси. – Львів, 2001. – №4–5. – С.104–114.
  5. *Михайлов Ф.Т.* Философия образования: ее реальность и перспективы // Вопр. филос. – 1998. – №8. – С.92–118.
  6. *Ортега-и-Гассет Х.* Бунт мас / Вибр.тв. – К.: Основи, 1994. – С.15–139.

7. *Ортега-і-Гассет Х.* Безхребетна Іспанія / Вибр.тв. – К.: Основи, 1994. – С.140–195.
8. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная мобильность // Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С.295–424.
9. Статистичний щорічник України за 2002 рік. – К.: Вид-во «Консультант». 2003. – 662 с.

## EDUCATIONAL SYSTEM IN UKRAINE AND ITS PERSPECTIVES: THE PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Lyudmyla Ryzhak

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1  
L'viv 79602, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

Tendency of educational development in Ukraine within the context of globalization and European integration has been analysed in the article. Informatization of the society makes it possible for the educational system to be sustainable and multilevel. The educational reformation in Ukraine is realized in accordance with the European standards, which, at the same time, orientate to establishing the national education system and transition to post-nonclassical paradigm.

*Key words:* sustainable education, multilevel education, nonclassical paradigm of education, post-nonclassical paradigm of education.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004  
Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 165.6

## ПРИРОДНЕ ТА ШТУЧНЕ ЯК ВЛАСТИВОСТІ КРЕАТИВНИХ ОБ'ЄКТІВ

Неллі Карамішева

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна, [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)*

Визначено зміст понять «природне» і «штучне» як властивостей креативних об'єктів; особливості створення природних і штучних об'єктів та їхньої взаємодії; перспективи розвитку людини в аспекті історичного нарощування її креативної сили.

*Ключові слова:* природне, штучне, креативний.

На сучасному етапі історичного розвитку суспільства людина щоразу більше стикається з об'єктами, які мають властивості «природне» і «штучне»: «природна мова» і «штучна мова», «природний інтелект» і «штучний інтелект», «природне середовище» і «штучне середовище», «природна система» і «штучна система», «природна їжа» і «штучна їжа», «природний одяг» і «штучний одяг» та ін.

У теоретико-пізнавальному аспекті їх можна назвати природними об'єктами і штучними об'єктами, протилежними в ситуаціях, коли людина має справу з новим для себе навколишнім середовищем, а також з різноманітними артефактами, матеріальними (фізичними) та ідеальними (знаково-символічними) системами, способами життєдіяльності. Введення термінів «природний об'єкт» і «штучний об'єкт» до сфери теоретико-пізнавальної рефлексії вчених і філософів дає змогу раціонально осмислити нові об'єктивні тенденції в історичному розвитку людства внаслідок зростання ролі штучних об'єктів і трансформації природного в штучне і навпаки; нове становище людини, яка сама поступово стає феноменом – синтезом природного і штучного; переосмислити традиційні матеріальні та духовні цінності, якими оволоділа людина в процесі свого історичного розвитку в нових умовах її життєдіяльності в штучному середовищі, підходи до мислення, свідомості, самосвідомості особи в контексті втрати людиною своєї унікальності в діалозі зі «штучним інтелектом» та побудувати нову теорію мислення як евристичну діяльність природного і штучного інтелекту в їхньому взаємозв'язку, щоб оволодіти наявною інформацією, опрацювати її та створити нову інформацію.

У науковій літературі поняття «природний об'єкт» і «штучний об'єкт» в їхньому взаємозв'язку та взаємовпливі інтерпретують у кібернетичному аспекті, при цьому «штучне» розглядають у значенні «системотехніка» («технічна система», «техногенне середовище», «машина», «робот»). Системотехніку як засіб, знаряддя людської діяльності розглядають в аспекті раціоналізації життя, «переходу від органічного до організованого життя» [2, с. 151], визначають місце людини у взаємозв'язку з технічними системами [4].

У філософському аспекті на перший план виходить логіко-семантичний аналіз змісту самих термінів «природний об'єкт» і «штучний об'єкт», встановлення логічних відношень між ними; осмислення феноменів «природного» й «штучного» та їхньої ролі у виникненні людської культури й цивілізації та історичної зміни типів культур [2, с. 148–149], у створенні нової реальності та впливу на мислення, свідомість, самосвідомість людини, усвідомлення людиною свого суб'єктивного «Я».

Терміни «природний об'єкт» і «штучний об'єкт» визначають з урахуванням, хто є їхнім творцем, автором, креатором; хто «породив», створив їх. Природа чи сама людина? Відповідно, об'єкти, «створені», «породжені» Природою, є природними, а об'єкти, які створила людина, є штучними. Спільною ознакою природних і штучних об'єктів є «акт» їхнього створення в певний час і в певному просторі як креативних об'єктів. Креатором (творцем, «діячем») об'єктів, які мають властивості природного витвору, є Природа (грец. *physis*; лат. *natura*). Сам термін «Природа» є багатозначним і має специфічні значення у філософії, природничих науках, буденному пізнанні. У широкому філософському розумінні термін «Природа» означає об'єктивну реальність, яка існує безмежно в часі і в просторі і яка постійно рухається, змінюється, переходить із одного стану до іншого. У такому широкому значенні термін «Природа» за змістом збігається з термінами «Матерія», «Всесвіт» [9], хоча їх використовують у різних контекстах (науковому, філософському, релігійному тощо). Природу (Матерію, Всесвіт) розглядають як творчий початок, як рушійну силу всього існуючого та об'єктивну основу саморуху та саморозвитку речей, явищ, процесів.

У вужчому значенні термін «Природа» означає навколишній світ із багатоманітністю його виявів – і на Землі, і навколо її космічного простору («біосфера», «природне середовище», «жива природа», «нежива природа»). Природу як Творця, діяча, що має креативні потенції, трактував Арістотель, на підставі узагальнення знань про Природу, яке сформулювали античні філософи. У «Метафізиці» Природою (*physis*) Арістотель називав виникнення того, що росте; першоосновою всього, що росте; те, звідки виникає перший рух, притаманний кожній з природних речей як таких. «Природа... в первинному та власному значенні є сутність, а саме – сутність того, що має початок руху... природних речей – саме ця сутність, оскільки вона так чи інакше перебуває в них – або в можливостях, або в дійсності» [1, с. 149–150]. Об'єкти (речі, предмети, системи), які виникли природним шляхом, «складаються з матерії й форми, наприклад, живі істоти й частини їхнього тіла; а Природа – це, з одного боку, перша матерія (при цьому в подвійному значенні – або як перша щодо самої речі, або як перша загалом; ...з іншого боку, форма або сутність), а сутність є метою виникнення...» [1, с. 150].

Природне як властивість об'єктів, створених Природою, природним шляхом означає, отже, усе те, що виникло в процесі еволюції Природи (Матерії, Всесвіту); усе, що «народжено» «Природою» і що має субстанціональну даність у формі космічних утворень, фізичних тіл, хімічних речовин, біологічних особин і популяцій, рослинного й тваринного світу тощо. Усе природне, що є продуктом креатив-

них потенцій Природи, виникає в просторі і часі й здатне розвиватися, змінюватися, внутрішньо ускладнюватися. Природні об'єкти реально формуються як «живе творіння» і «неживе творіння», як жива система (організм) і нежива система. Головні ознаки живої істоти (організму) – нерозривний зв'язок з навколишнім природним середовищем, тобто наявність екологічної ніші як джерела для життєдіяльності організму; продовження біологічного роду; здатність організму як живої системи до самоорганізації, до саморозвитку.

Вінцем природного творіння, еволюції Природи є особливим чином організована жива система – людина (рід *homo sapiens*), яка формується й розвивається в суспільстві.

Після виникнення людини й суспільства терміни «Природа» та «природне» набули нових значень, а саме: усе те, що існує поза суспільством (рослинний і тваринний світ, «природне середовище» або біосфера; сам процес розвитку суспільства й людини і становище людини у взаєминах з природним та соціальним світами, «природні сили суспільства», «природні або фізичні сили людини», «розвиток суспільства та людини як природно-історичний процес», «природне право» – наприклад, право на життя тощо); усе те, що «природжене», успадковане, генетично дане від природи; усе, що є дійсним, справжнім, що реально існує [10].

Природа наділила людину як живу істоту здатністю мислити, розмірковувати, практично діяти, творити, пізнавати об'єктивний світ і саму себе. Усе це можна реалізувати лише в суспільстві, коли людина вступає в різноманітні взаємини з іншими людьми. Завдяки цим здатностям людина набула рис творчої активності, відкрила в собі свою Самість, відокремила свою родову сутність від усього іншого природного, що її оточує, від інших живих істот.

У природно-історичному процесі своєї практичної й теоретико-пізнавальної діяльності, у їхній єдності, людина стала створювати об'єкти (знаряддя праці, машини, системотехніку тощо), які набули ознак штучних.

«Штучне» («артефакт», «man-made») як властивість певних об'єктів, які створила людина, означає: 1) сукупність усього, що створила людина (і людство) в єдності її теоретико-пізнавальної та практичної діяльності в певних соціокультурних умовах; 2) продукт творчої (креативної) діяльності людини (людства); 3) продукт історично визначеної культури й досягнення певного типу цивілізації; 4) «друга природа», яку доцільно створює людина в процесі суспільної діяльності і яка «доповнює», «поширює» природний світ.

Людина створює штучне (артефакт, «другу природу», «man-made») шляхом конструювання, виробництва. Як продукт штучне має чуттєво-наочні форми знарядь праці, споруд, техніки, приладів, машин, механізмів, їжі, одягу, творів мистецтва, знаково-символічних систем, моделей тощо. Історично штучних об'єктів створено дуже багато. Так виник штучний світ («друга природа»), що оточує людину і з яким вона постійно взаємодіє: техносфера, ноосфера, техногенне середовище, ареал її життєдіяльності (місто, у якому живе людина, будинки,

машини, прилади, твори мистецтва, технічні засоби спілкування та передавання інформації), світ знання.

У вузькому значенні «штучне» – це опредметнене, матеріалізоване знання, опредмечування законів Природи, які людство відкривало в процесі науково-пізнавальної діяльності.

Створення різноманітних штучних об'єктів, «другої природи» зумовило протиставлення природного і штучного та визначення їхніх специфічних рис у порівнянні.

1. Історична первинність природного щодо штучного. Для виникнення штучних об'єктів людина пізнає об'єктивні закономірності розвитку Природи, принципи й закони функціонування природних систем, використовує природну речовину та природну енергію. Первинність природного середовища, у якому функціонують та розвиваються штучні об'єкти: природне є першоджерелом для створення штучного. Про це писав Арістотель: «Природним (єством) називають і те, з чого як з першого або складається, або виникає будь-яка річ, що існує не від природи і що ... не здатне змінюватися власною силою, наприклад, мідь статуї та мідних виробів називають їхньою природою, а природою дерев'яних – дерево, і так само в інших речей, або з такої матерії складається кожна річ, при цьому перша матерія зберігається... У переносному значенні природою називають – за подібністю з сутністю природних речей – і будь-яку сутність загалом, так само сутність (штучних речей) є в певному аспекті природою...» [1, с. 149–150].

2. Формоутворення та системна організація, саморозвиток природних і штучних об'єктів відбувається за законами, які вивчають та відкривають різні науки. Природні об'єкти формуються, розвиваються, змінюються, перетворюються, функціонують за законами, які класифікують як закони самозбереження всього природно існуючого, закони розвитку (еволюції), закони функціонування природних систем, закони створення складного з простого тощо.

Штучні об'єкти людина конструює, створює на основі принципів вузької функціональності, доцільності, пристосування до вимог природного середовища та раціоналізації життєдіяльності суспільства, а описують їх шляхом вказування організації та принципів використання (роботи) під час процесу взаємодії з людиною [8, с. 14–15].

Відповідно до принципів точно визначеної функціональної організації та оптимальності цільового використання штучних об'єктів, можна визначити функції штучного: аналого-моделювальна, керівна, репродуктивна, переходу від «органічного до організованого життя».

3. «Відкритість простору» як необхідна умова для існування, функціонування та саморозвитку природних об'єктів і «автономна замкнутість» простору штучних об'єктів (житло, космічна станція, підводний човен тощо), в умовах яких людина здійснює свої основні функції життєдіяльності. Ще Й.-В. Гете у «Фаусті» писав, що «природному Всесвіт тісний; штучному замкнутість потрібна...»

4. Однією з основних особливостей природних об'єктів є здатність до самоорганізації, саморозвитку, які вивчає синергетика.

5. Природні об'єкти, тобто ті, які створено, «породжено» в процесі еволюції Природи, поділяють на прості й складні. Складність у теорії систем має такі значення: 1) кількісна складність (скільки елементів створюють систему); 2) якісна складність (структура і спосіб організації елементів у системі); 3) інтегральна складність (синтез систем і створення нових систем). І. Пригожин називає такі основні риси складності: незворотність і стохастичність [6, с. 47].

У процесі науково-технічного прогресу вчені й інженери створюють щоразу більше штучних об'єктів (систем) з якісною та інтегральною складністю. Створення такого типу складності штучних систем зумовлює поступову здатність штучних систем до самоорганізації, саморозвитку, оволодіння певними ступенями «свободи» і, відповідно, невизначеністю їхньої «поведінки», нелінійності руху, що вже зближує основні характеристики складноорганізованих природних і штучних об'єктів, а також зростання автономності існування штучних об'єктів коштом власних джерел, що дає підґрунтя для креативного самонавчання та самовідтворювання.

Взаємодія природних і штучних об'єктів поставила складну теоретичну і практичну проблему їхньої синхронізації, «вростання штучного в природне» (Г. Саймон), встановлення гармонійних відношень між ними. Так, виникнення багатьох екологічних проблем можна пов'язувати з дисгармонією в стосунках між природними і штучними об'єктами на Землі і в космічному середовищі навколо Землі, унаслідок негативного ступеня пристосування штучних об'єктів, як продукта креативної діяльності людини, щодо природних об'єктів. У цьому аспекті штучні об'єкти є деструктивною силою, яка здатна зруйнувати навколишню природу.

Один зі шляхів вирішення проблеми дисгармонії – у подальшому розвитку (еволюції) природних і штучних об'єктів до рівня їхньої інтеграції, коли природне і штучне виступатимуть як дещо цілісне, як єдина складноорганізована інтегративна система на підставі накопичення наукового знання та відкриття нових законів Природи.

Людина, яка є творцем, креатором штучних об'єктів, сама вступає в системну взаємодію з ними, в своєрідний «діалог», зазнає зворотного впливу артефактів на себе як на живу природну істоту і через себе відчуває вплив штучного на біосферу, природне середовище, що її оточує. Зворотний вплив штучних об'єктів на саму людину можна визначити на таких рівнях її самоорганізації та системного існування: 1) фізичний, фізіологічний рівень (на цьому рівні організм людини розглядають як нерозривну частину техногенного світу, яка поступово взаємодіє з різними технічними системами) [4, с. 5–136]; 2) психічний рівень (на цьому рівні визначають можливості психіки людини пристосуватися до штучного середовища, адекватно реагувати на «поведінку» штучних об'єктів. На психічному рівні в процесі взаємодії зі штучними об'єктами виникають нові відчуття, емоції, а також можлива втрата певних відчуттів, емоцій, які з'являються в людини під час взає-

модії з природними об'єктами; перенесення суб'єктивних відчуттів, емоцій на артефакти, які вже розглядають як щось «живе», «рідне», «яке нерозривно з нею існує»); 3) інтелектуальний рівень (на цьому рівні розробляють стратегію діяльності людини у взаємодії зі штучними об'єктами, формулюють принципи самоорганізації та самовиживання людини в незвичному неприродному середовищі, формулюють принципи та методи гармонізації взаємин природного і штучного); 4) духовний рівень (на цьому рівні встановлюють вплив на сферу духу (свідомості, самосвідомості) людини в процесі її взаємодії із штучними системами, спостерігається втрата певних традиційних цінностей і набуття нових незвичних уявлень, які можуть мати духовну цінність для людини; по-новому усвідомлюється суб'єктивне «Я»).

Найпоширенішою в сучасному світі стає взаємодія людини з таким штучним об'єктом, як комп'ютер, яку можна інтерпретувати як діалог природного і штучного інтелекту. У цьому діалозі активну роль відіграють і людина, і комп'ютер. Ще «батько» кібернетики Н. Вінер сформулював свого часу основні проблеми, які виникли в процесі створення «мислячих» машин, де головну роль відіграла людина, що створила цей штучний об'єкт. «Це проблема машин, які самі навчаються... проблема самовідтворювальних машин... проблема взаємин людини і машини» [3, с. 51]. Ці та інші проблеми вирішуються і можуть бути вирішені в процесі еволюції природного та штучного інтелектів, яка зумовить появу феномена самоорганізовувального, самонавчального штучного інтелекту. Якщо раніше вважали, що здатність до навчання притаманна суто природним системам, які володіють самосвідомістю, і тільки завжди живим системам (Н. Вінер), то сьогодні зрозуміло, що такою здатністю можуть володіти і штучні системи. Зворотний вплив штучного інтелекту в процесі взаємодії людини з комп'ютером на організм людини, на її психіку, мислення та свідомість (духовність) уже став об'єктом наукових досліджень [5; 7]. Найочевиднішим у процесі діалогу «людина – комп'ютер» є вплив на абстрактно-логічне мислення. Це виявляється в формалізації самого характеру мислення, у нарощуванні його алгоритмічності. Під впливом вимог до діалогу з комп'ютером людина починає оперувати чіткішими термінами; її природна мова, як засіб вираження думок, спілкування та передавання інформації, стає синтаксично чітко оформленою за алгоритмами, заданими комп'ютером.

Історичний розвиток науки, техніки, інженерної фізіології, біотехнології створюють об'єктивну підставу для органічного «вростання штучного в природне», поступового синтезу природного (біологічного) і штучного, що його людина сконструювала за заданими параметрами) на рівні живого організму шляхом клонування організмів тварин. Хто вони, ці клони? Творіння Природи чи самої людини? У клонуванні живих організмів (тварин) першоджерелом є природне, тобто природні частини організму (клітина, шматочок шкіри та ін.), але сам «акт» творіння клонованої тварини здійснює людина, тобто сама людина стає креатором нових організмів, поки що домашніх тварин. Якщо екстрапулювати досягнення

сучасної біотехнології на майбутнє, то можливості клонування людини можуть стати реальністю близького часу.

Сучасна людина, як продукт еволюції Природи та саморозвитку суспільства, створила об'єктивні підстави для перетворення самої себе на нову організовану цілісність, на нову креативну істоту, яку можна назвати по-різному. Один з варіантів назви такої істоти – «людино-машинний гібрид» – кіборг [7, с. 260].

Реально на сучасному етапі досягнень науки й біотехнології процес перетворення людини на нову креативну істоту відбувається такими шляхами:

– Штучне конструювання біоінженерними та біотехнологічними засобами окремих органів і трансплантація їх у природний організм людини. Хворі, застарілі органи замінюють на гнучкі еластичні штучні органи, і людський організм уже не відштовхує чужорідне, неприродне, а синхронізує його функціональну діяльність з функціональною діяльністю природних органів. Відповідно, людський організм нарівні з природними потребами вимагає інших джерел підтримання свого існування. «Ремонт» штучних органів, заміна їх на нові, штучна їжа, втрата болю, зміна внутрішнього середовища організму (гомеостазу) – як це впливатиме на сферу психіки (емоцій, відчуттів, мислення), на сферу духовного (свідомості, самосвідомості) нової креативної істоти? Можливо, у такої істоти взагалі буде еліміновано певні духовні вияви, імпульси свідомого і підсвідомого, а виникне щось нове, якась нова духовна субстанція? Нова креативна істота буде найадекватніше пристосована до виживання в замкнутому просторі штучної техносфери. Наприклад, з великою часткою ймовірності можна припустити, що природна людина зі звичайною психікою не виживе довго в замкнутому просторі космічної станції, якщо відправити її в «чорний» безмежний космос до інших Галактик. Природному організмові потрібна відкритість простору, різноманітність барв і звуків, що їх породжують інші природні об'єкти. Людина усвідомлює цю потребу лише порівнюючи зі штучною сферою свого життя.

– Штучна зміна статі людини, унаслідок чого народжений від природи (генетично) чоловік стає за власним бажанням жінкою або навпаки. Такий спосіб перетворення людини змінює не тільки зовнішні атрибути статі людини, а й зумовлює зміну внутрішнього стану, психіки, а з погляду креативності – штучно створює якісно нову цілісність.

У перспективі новими шляхами створення якісно нової живої істоти можуть бути: клонування людських організмів; вирощування зародка «штучної» людини – Гомункула – у пробірці; генна інженерія.

Як такий штучний витвір людських організмів впливатиме в майбутньому на психіку, свідомість, самосвідомість людини? Чи відчуватимуть ці істоти інтуїтивний зв'язок з Природою (Всесвітом, Космосом), який залишається першоджерелом їхнього існування, сутністю їхнього буття?

Відповідь на це запитання дадуть вони самі, якісно нові істоти майбутнього розвитку суспільства.

Створення штучних об'єктів і об'єктивна підстава для штучного самовідтворення в історичній перспективі внаслідок нарощування людиною своєї креативної сили породжує багато проблем – філософських, наукових, моральних, правових, релігійних, які необхідно досліджувати.

1. *Аристотель*. Метафізика // Соч: в 4-х т. – М., 1976. – Т.1.
2. *Бердяев Н.А.* Человек и машина // Вопросы философии. – 1989. – №2.
3. *Винер Н.* Творец и робот. – М., 1966.
4. *Новосельцев В.Н.* Организм в мире техники (Кибернетический аспект). – М., 1989.
5. *Пейперт С.* Переворот в сознании: дети, компьютеры и плодотворные идеи. – М., 1989.
6. *Пригожин И.* Перспективы исследования сложности // Системные исследования. Ежегодник 1986. – М., 1987.
7. *Пушкин В.Г., Урсул А.Д.* Информатика, кибернетика, интеллект. – Кишинев, 1989.
8. *Саймон Г.* Науки об искусственном. – М., 1972.
9. Філософський словник. – К., 1986.
10. Філософський словник (англо-український). – К., 1996.

## NATURAL AND ARTIFICIAL AS PROPERTY OF CREATIVE OBJECTS

Nelly Karamysheva

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

The article is devoted to defining the contents of the notions «natural», «artificial» as characteristics of creative objects; finding out the peculiarities of creating natural and artificial objects and their interaction; to perspective of the development of a person in the aspect of strengthening of his creativeness.

*Key words:* natural, artificial, creative.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004  
Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 1:30

## ГЛОБАЛЬНЕ СУСПІЛЬСТВО: ДЕРЖАВИ, ТРАНСНАЦІОНАЛЬНІ ЗВ'ЯЗКИ ТА НОВА РОЛЬ ЛЮДИНИ

Євген Суліма

Аналізуються базові структуроутворюючі елементи глобального суспільства та основні тенденції його розвитку. Розглядається специфіка транснаціональних зв'язків та особливості людини та спільноти як суб'єктів сучасної політики.

*Ключові слова:* глобальне суспільство, суб'єкт глобального суспільства, базові елементи глобального суспільства.

Глобалізація та глобальні трансформації, пов'язані з формуванням нових соціокультурних і політико-економічних континентів, появою нових соціальних феноменів, зв'язків і відносин суб'єктів, що діють у якісно новому просторі, ставить у центр наукової та громадської уваги проблему соціальної організації суспільства. Її активно дискутують сьогодні в цілому світі на наукових форумах різних рівнів. Варто, зокрема, назвати семінари й конференції в межах проекту «Глобальне співтовариство: зміна соціальної парадигми», керівником якого є О. І. Неклеса.

Філософи, соціологи, культурологи, політологи та представники інших наук намагаються знайти відповідь на запитання: якою може бути організаційна структура суспільства з необмеженим рухом технологій, потоком електронних образів, поєднанням можливостей жити й діяти одночасно в різних просторових вимірах, врешті-решт – транснаціональною полігамією, полілокальним шлюбом за умов мешкання в різних місцях, що належать до різних світів? У контексті окресленої проблематики метою цієї статті є визначення важливих структурних рис глобального суспільства як принципово нової соціальної реальності.

Незворотні риси глобальності повсякденного життя є найочевиднішим свідченням того, що ми живемо в глобальному суспільстві. Це передбачає наявність соціальних, економічних, політичних відносин, не пов'язаних з національно-державним способом соціальної організації, а також існування досвіду транскордонного життя, який створює соціальну близькість, незважаючи на географічні відстані. За словами У. Бека, «єдність держави, суспільства й індивіда, передбачена Першим модерном, розсипається. Світове суспільство передбачає не світове державне суспільство чи світове економічне суспільство, а не-державне суспільство, тобто такий агрегатний стан суспільства, для якого територіально-державні гарантії порядку, а також правила громадсько-легітимованої політики, втрачають свою обов'язковість» [1, с. 179].

Характеризуючи сучасне глобальне суспільство, треба зазначити, що це перехідний тип суспільства. Глобальний перехід суспільства на історично новий рі-

вень передбачає високий ступінь розвиненості, стабільність і збереження певних можливостей прогресу, зумовлених чинною системою й необхідних для забезпечення стану переходу. Однак перехід означає також виникнення принципово нових структур з новими функціями, з появою нових тенденцій і закономірностей, що руйнують сталість функціонування актуальної системи та умови її відтворення, забезпечують становлення нової системи як провідної у виконанні соціальної еволюції серед інших форм і структур організації соціального руху. Саме в цьому контексті часто розглядають співіснування державоцентристського і недержавного, транснаціонального типів соціальної організації. Практично не є винятком з цього підходу позиція У. Бека.

Не-державний стан світового суспільства дослідник розуміє як конкурентну боротьбу між національними державами й суспільствами та динамічним переплетінням транснаціональних соціальних зв'язків, акторів і просторів дій. Нові транснаціональні актори не визнають кордонів, своєю діяльністю підриваючи територіальний принцип національної держави, вони діють більш інклюзивно, ніж ексклюзивно, і нерідко їхні дії є ефективнішими, ніж дії національно-державних структур. Нарешті, вони створюють для себе власний «інклюзивний суверенітет», спрямовуючи ексклюзивні територіальні держави одну проти одної. Цей тип суверенітету передбачає, що поступка державами суверенних прав супроводжується виграшем для глобального суспільства в політичній владі на основі транснаціональної кооперації, здатної створювати принципово нові форми соціальної організації. Усе це свідчить про те, що національні держави й транснаціональні актори є антагоністами в процесі перетворення соціальної структури на глобальній постіндустріальній основі, бо вони ставлять під сумнів і витісняють один одного.

Результатом формування глобального суспільства є те, що тепер національні держави змушені ділити політичний, соціальний, економічний капітал з транснаціональними структурами й соціальними рухами, що створює відчуття, нібито народами можна керувати не лише на національному рівні, а й через нові інституції. Сьогодні кожна людина має принципову можливість зв'язатися з іншою людиною в будь-якій точці планети, не вдаючись до допомоги державних структур, і це також сприяє заміні моноцентричної структури влади держав поліцентричним розподілом влади між великою кількістю національних і транснаціональних акторів.

Однак звертає на себе увагу й думка про те, що таке глобальне суспільство є результатом встановлення певного порядку міждержавних відносин, який дає змогу створювати й розвивати мережі взаємозв'язків і взаємозалежностей за межами національних держав і між ними. Це вигідно здебільшого державі, яка реалізує функції світової гегемонії. Вона зацікавлена в дифузії суверенітету й децентралізації влади, що забезпечує глобалізацію її політичних, соціокультурних та економічних впливів. Отже, експансія активності, влади і впливу транснаціональних структур залежить від національно-державного авторитету, а конкретніше – від гегемональної влади, що дозволяє й гарантує таку глобалізацію. Тим самим роз-

виток транснаціональних соціальних просторів і акторів поставлено в безпосередню залежність від сталості глобальної гегемонії.

У сучасній науці про міжнародні відносини склалася впливова школа світового суспільства, яку заснував Джон Меєр, яка поєднує принципи холізму та ідеалізму й фокусує свою увагу на ролі глобальної культури у формуванні державних ідентичностей. З нею має багато спільного англійська школа міжнародних відносин, що асоціюється з Хедлі Буллом і яка, хоча й не звертається окремо до формування державних ідентичностей, але розглядає міжнародну систему як суспільство, що регулюється загальними нормами. Моделі інституціоналістів також трактують структуру світового суспільства як таку, що складається з норм, яким властива експансивна природа. Вони виокремлюють консенсус різних культурних моделей щодо громадянства, державності, освіти, прав людини, згадуючи той факт, що ці норми й інститути розглядають як само собою зрозумілі в сучасному житті, що свідчить, на їхню думку, про те, що процес поширення світової культури є відносно мирним. Світова культура постає в них міцним і гармонізуючим чинником творення й розвитку світового суспільства.

Загалом, прихильники ліберально-ідеалістичних поглядів вважають, що під впливом процесів формування єдиного світового суспільства, що поєднується спільними цінностями й ідеалами та регулюється загальновизнаними правилами поведінки його суб'єктів, поступово пом'якшується й навіть долається традиційна анархічність міжнародних відносин. Щоправда, такі оцінки можуть стосуватися тільки поведінки й взаємодії насамперед держав і міжнародних організацій, тоді як поява нових міжнародних акторів, таких як ТНК, ТНБ, приватні організації і соціальні групи, міграційні потоки, кримінальні й терористичні угруповання, їхня конкуренція з традиційними міжнародними акторами сприяє новому спалаху анархічності міжнародного життя. Важливим його чинником є також те, що частина влади, яку втрачають держави, не переходить до іншого легітимного й відповідального актора, що створює некеровані сегменти у світовому просторі, які постійно поширюються.

Сучасне глобальне суспільство є результатом зіткнення й боротьби, переговорів і компромісів різноманітних учасників, кожен з яких прагне нав'язати іншим свої уявлення. Перевагу в цій боротьбі одержують знеособлені ринкові сили, у результаті чого влада у світовому суспільстві дедалі більше переходить від держав до ТНК, фірм і банків, а розподіл багатства у світі також залежить не так від державного регулювання, як від трансфертів з боку транснаціонального капіталу. Однак це не означає, що державам загрожує знищення чи перехід під повний контроль транснаціонального бізнесу. У світовій історії співвідношення сил між політичною та економічною владою ніколи не було постійною величиною, отже, немає підстав вважати, що нинішня ситуація є «остаточною».

У глобальному суспільстві співіснують частково автономні й тісно переплетені один з одним рівні соціальної взаємодії – локальний, національний, міжнародний, транснаціональний і глобальний. Посилюються процеси злиття соціальних структур на одних рівнях, розщеплення на інших. Оцінюючи їхню роль, представ-

ники конструктивістських теорій міжнародних відносин вважають неприйнятним механічно переносити принципи функціонування або правила і норми з одного рівня на інший.

М. Менн, зокрема, звернувся до проблеми глобального суспільства в контексті вивчення напруженості між державою-нацією і глобалізмом. На його думку, підтримувати «глобалізм» означало б повторити помилку концепції «нації-держави». Ми маємо відхиляти будь-які уявлення про суспільства як відособлені, обмежені системи. Суспільства ніколи не були унітарними, вони завжди склалися з різноманітних мереж взаємодії, чимало з яких перетинали національні кордони, виходячи далеко за їхні межі. У цих умовах глобальні результати взаємодії багато хто інтерпретує як такі, що залежать від випадковості, постають результатом спроб і помилок, а нерідко – й боротьби різних сил.

Основним суб'єктом і базовим елементом глобального суспільства є Людина Транснаціональна, становлення якої пов'язано як з опануванням досягнень сучасної світової цивілізації, так і з відкритістю держав доби глобалізації. Вона пов'язує задоволення своїх потреб і інтересів не лише зі «своєю» державою (чи «своїми» державами, оскільки значна кількість людей у сучасному світі має більш ніж одне громадянство), а й з недержавними соціальними структурами транснаціонального походження та зі світовим суспільством загалом. Цей тип людини відрізняється від попередніх тим, що починає мислити універсальними, планетарними категоріями, які не замикаються на інтересах свого локуса, країни, а зорієнтовані на широке спілкування поза наявними кордонами. Така людина відкрита для нових ідей і є терплячою, толерантною щодо цінностей, поглядів, вчинків інших осіб, до їхньої ідентичності загалом.

Відомо, що потреби людини, визначаючи її інтереси, реалізуються в конкретних діях, вчинках, спрямованих на реалізацію інтересів як осмислених потреб. Існують три групи потреб: особистої безпеки як захисту від загроз; особистого розвитку (творчий, інформаційний, релігійний та інші аспекти), міжособистісного спілкування як способу реалізації активного впливу людини на зовнішній світ.

Пріоритетною потребою, що «цементує» людське життя, є потреба спілкування, яка одночасно є умовою реалізації інших людських потреб і метою життя людини, бо без спілкування з іншими життя людини як суспільної істоти втрачає сенс. Визнання людського спілкування вищою цінністю й головною потребою людини відкриває перед людством можливість жити в мирі й добробуті, поступово самовдосконалюючись, тобто задовольняти інші людські потреби. Треба зазначити, що саме постіндустріальна технологічна революція заклала матеріальну основу для якісно нового транснаціонального спілкування людей.

Оскільки всі потреби людини реалізуються через спілкування, то в цьому спілкуванні необхідно розглядати людину одночасно як людину-особистість і як людину-функцію. Перший вимір представляє людину як саму себе, яка працює заради власних потреб, другий – як таку, що представляє інтереси і працює на потреби соціальної організації. Якщо перший вимір реалізується через неформальні способи самоорганізації в людському суспільстві, то другий – через інституційні

механізми й формальні структури організації. Це передбачає необхідність і природність співіснування начал організації та самоорганізації в людському суспільстві на всіх його рівнях, у тому числі на рівні глобального суспільства.

Грунтуючись на тому, що людина реалізує свої потреби як через вертикальні зв'язки, основані на субординації та ієрархії, так і через зв'язки горизонтальні, у яких елементів безпосереднього підпорядкування нема, можна встановити, що реалізацію потреб через вертикальні зв'язки забезпечує держава та світові структури, що в своїй основі мають державний принцип організації, а реалізацію потреб через горизонтальні зв'язки забезпечують мережі транснаціональних зв'язків і відносин.

«Специфічні процеси інтеграції і синтезу, які реально виявляються в наші дні і які фіксують (на різних рівнях і в різних сферах) дослідники, є, вочевидь, однією з основних тенденцій у розвитку суспільства і в структуруванні підвалин історично нового стану Соціуму в просторово-часовому континуумі соціальної еволюції», – зазначає Е. В. Сайко [2, с. 66]. Ці функції реально здійснюють транснаціональні структури і зв'язки, які й створюють історично провідну на сучасному етапі систему. Саме вони формують глобальний простір взаємозалежності в процесі розгортання глобалізації як визначальної тенденції світового розвитку.

Глобалізація виносить потреби людини і способи їхнього задоволення за межі національних кордонів, вона ж створює нові можливості для формування й задоволення потреб людини. Потребу в умовах глобалізації розглядають у транснаціональному спектрі, що збільшує кількість варіантів її задоволення з більшою вигодою для учасників взаємодії. Ця обставина знайшла відбиток, зокрема, у тезі про важливість інвестування не в країни, а в галузі виробництва незалежно від їхнього національно-територіального розташування, тобто в тезі про необхідність включення джерел задоволення інтернаціоналізованих і транснаціоналізованих потреб. Глобалізація також відкриває можливість для вирівнювання потреб людей у різних країнах світу, насамперед завдяки засобам масової комунікації, що постійно збільшують сферу свого функціонування, та завдяки розширенню діапазону міжособистісних контактів.

Після перетворення людини на самостійного суб'єкта міжнародних відносин починається процес їхньої якісної персоніфікації. Хоча сьогодні людина ще є більше представником своєї держави, ніж «громадянином світу», усе ж структурні зрушення в глобальному суспільстві поступово створюють умови для реалізації в міжнародних відносинах базових потреб людини, для стирання відмінностей між людиною як громадянином держави і людиною як «громадянином світу».

Саме Людина Транснаціональна може бути гарантом міжнародної безпеки, творцем нової парадигми міжнародної взаємодії, імперативом якої є вищість інтересів світу, планети, ноосфери над клановими, національними, державними. Вона розглядатиме потреби особистої безпеки в контексті глобальної безпеки та коеволюції людини, природи й суспільства.

Отже, глобальне суспільство на нинішньому етапі його становлення є перехідним суспільством, для якого характерне співіснування державоцентристського

й недержавного, транснаціонального типів соціальної організації. Сьогодні посилення ролі й розширення простору впливів транснаціонального суспільного сектора спирається на могутність глобального гегемона, який практично визначає спрямованість сучасної глобалізації. Однак, незважаючи на ці політичні реалії, очевидним є те, що результатом глобалізації є якісні соціально-антропологічні зрушення, які втілилися у феномені Людини Транснаціональної – основного елемента нового глобального суспільства. Це дає змогу сподіватися, що тенденція гуманізації міжнародного життя врешті-решт візьме гору над національним егоїзмом і корпоративно-клановими інтересами.

1. Бек У. Что такое глобализация? – М., 2001.
2. Сайко Э.В. Современное глобальное сообщество в исторической эволюции // Глобальное сообщество: Картография постсовременного мира. – М., 2002.

## GLOBAL SOCIETY: STATES, CROSS-NATIONAL COMMUNICATIONS AND NEW ROLE OF A PERSON

Eugene Sulima

The basic structure-forming elements of the global society and the main tendencies of its development are analysed. The specific character of the cross-national ties and peculiarities of a person and the community, as the subjects of modern politics, are considered.

*Key words:* global society, subject of a global society, basic elements of a global society.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004  
Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 165:130.2

## НАУКОВО-ТЕХНІЧНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТІ

Володимир Мельник

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

Аналізуються особливості розвитку науки і техніки як визначальних парадигмальних чинників європейської цивілізації. Обґрунтовується важлива роль духовних факторів в побудові нової гуманістично-стверджувальної етики виживання людства в епоху глобалізації.

*Ключові слова:* наука, техніка, технологія, культура, цивілізація.

Кінець ХХ століття супроводжувався крахом багатьох міфів. Серед найвагоміших за соціальною значущістю – міф про рятувальну й визначальну місію науки в історії європейської цивілізації. Віра в науку як вище благо та вищу цінність щодо перетворення природи та модернізації соціальних відносин виникла не випадково. Це, найімовірніше, пов'язано з прагненням секуляризованої суспільної свідомості знайти та утвердити новий ціннісний центр та опору людської життєдіяльності, сконструювати надійні основи цілепокладання та керівництва людською діяльністю.

Утилітарно-прагматичний образ науки, проти якого здебільшого скерована сучасна критика раціоналізму, суттєво відрізняється від образу, створеного класичною наукою. Сучасні критики науки нерідко прагнуть виокремлювати породжені техногенною цивілізацією характеристики науки зі самої її сутності. Джерело дегуманізуючого впливу науки вбачають передусім у нібито визначально притаманній їй установці панування над природою. Варто зазначити, що інтенції до такої парадигми освоєння світу заклала не наука як соціальний інститут, а виплеканий епохою Відродження ідеал людини-творця з його безмежною переконаністю в можливості не просто опанувати обставини, а панувати над світом, перетворюючи його. Відомий лозунг Р. Бекона «Знання – це сила» нині нерідко інтерпретують як укорінений у самій сутності науки імпульс до нічим не обмеженого підкорення природи з допомогою науки (знання).

Однак сформульовані в роботах фундаторів науки Нового часу цілі та ідеали науки породжують сумнів у справедливості твердження про невідповідність і несумісність ідеалів науки з гуманістичними цінностями, із завданням вивільнити людину від стихії природних сил та соціальних обставин. Навпаки – знаходимо розуміння науки як однієї з сил вивільнення людини.

Роджер Бекон, наприклад, просто не міг розуміти науку в прагматично-техніцистському руслі, оскільки це несумісно з духовною атмосферою пізнього

Середньовіччя та соціально-економічними реаліями того часу. Цей період християнського філософування органічно пов'язаний з платонівсько-сократівською традицією, для якої пізнання й любов до істини – умова добродесного життя людини, а не інструмент влади й панування. Зокрема, Роджер Бекон ще не відділяв знання від мудрості і силу знання – мудрість – вбачав у його впливові на моральність людини. Розум, на думку філософа, є вказівником праведної волі, і його завдання – скеровувати її до спасіння. Для того, щоб творити добро, потрібно його знати, а щоб уникати зла, потрібно його розрізнати. Немає нічого більш гідного, ніж вивчення мудрості, яке відганяє темряву невігластва. Доцільність будь-якої доцільності, а тим більше її організації, згідно з засадами раціональності, на думку фундаторів філософії Нового часу, слугувала визначальним чинником досягнення добродесності – відповідала вищим моральним пориванням Людини.

Науковий раціоналізм виявився одним з визначальних системотворчих чинників у формуванні європейської цивілізації. Саме завдяки йому романтичне переконання, яке утвердилося в епоху Відродження, про необмежені перетворювальні потенції людини, стало доміантною соціально-технократичною теорією у ХХ столітті. З одного боку, нині ми розплачуємося за надмірну впевненість у необмеженості нашого панування над природою й можливістю ідеального переоблаштування соціального світу, а з іншого – діяльність, у якій триває буття людини європейської культури, дедалі більше визначається наукою.

Розвиток природознавства, а згодом, на його основі, технологічний поступ, заклали базис інтенсифікації соціальних процесів. Вплив технології на соціальний розвиток виявився вже в наслідках наукової революції ХVІІ ст. У загальному перебігу історії людської культури, зазначав В. Вернадський, немає рівного за впливом перелому, який відбувся в європейській цивілізації як наслідок «входження точного знання в її життя і привів уперше в тисячолітній її історії до нових, нечуваних раніше форм і укладів буття й суспільного ладу. ХVІІ століття відкрило початок нового часу – входження в історію людства нової сили – наук про природу та математику» [1, с. 215–216].

Становлення та розвиток природознавства, завдяки своїм прикладанням, виявив детермінуючий вплив практично на всі основні аспекти розвитку суспільства. Особливий інтерес становить передусім зміна базових форм організації життя суспільства. Вагоме соціокультурне значення наукових революцій, зокрема і в ХVІІ ст., підкреслив Б. Рассел: «Майже все, чим відрізняється новий світ від більш ранніх віків, зумовлено розвитком науки, яка досягнула своїх найдивовижніших успіхів у ХVІІ ст. ... Новий світ, оскільки це стосується духовних цінностей, починається з ХVІІ ст.» [2, с. 544–545].

Саме тому кризові явища в культурі небезпідставно пов'язують з науковим розвитком, розчарування в культурі усвідомлюють як недовіру до науки та її можливостей вирішувати проблеми, що постали нині перед людиною. Думаємо, тверезий погляд на науку, адекватне розуміння її природи та механізмів опрідметнення наукового знання дасть змогу подолати «науково-технократичний утопізм».

Проблема культурної цінності науки й техніки для цивілізованого суспільства є частиною життєво важливого завдання вибору свого історичного шляху, становлення національної самосвідомості. В останній чверті ХХ ст. особливо гостро постало питання зміни наявної парадигми розвитку цивілізації, що стало предметом інтенсивних філософських пошуків. Насамперед ідеться про роль науки й техніки, нове розуміння їхньої суті й призначення. У наукових дослідженнях, присвячених цій проблемі, домінує погляд про визначально важливу роль науки й техніки в становленні та розвитку основних тенденцій сучасної цивілізації. Однак, як видається, здебільшого такий аналіз недостатньо ґрунтовний, оскільки не розкриває природи науки й техніки, їхнього атрибутивно-укоріненого характеру стосовно життєдіяльності людини та визначальної ролі у формуванні нових смисло-життєвих цінностей техногенної цивілізації.

Х. Ортега-і-Гассет, розглядаючи причини та суть кризових явищ у європейській цивілізації ХХ ст., визначив їх як феномен «життєвої дезорієнтації», коли людина «загублена», фактично, у цьому суспільстві і не знає, «за яким годинником жити». Система цінностей, що донедавна ще були інтегративно організуючими началами життя, надавала їй гуманістичної вартості та осмисленості, раптом втрачає свою стійкість і переконливість. Розвиток сучасної цивілізації породжує невідповідність між можливостями, що відкриваються, та здатністю людини давати з ними раду. На відміну від попередніх цивілізацій, які гинули або входили до фази стагнації, від недосконалості принципів суспільної організації та дегуманізуючого впливу техніки, європейська цивілізація, як зазначає Х. Ортега-і-Гассет, хитається з іншої причини – у наші дні сама людина не витримує. Вона не в стані йти в ногу зі своєю власною цивілізацією.

Характерною особливістю кризи сучасної європейської цивілізації є те, що в її орбіту втягнуто всі сфери життєдіяльності людини, за масштабами вона охоплює цілий світ. Оскільки джерела кризи ідуть з другої, штучно створеної людиною природи, то, цілком логічно, вістря невдоволення та недовіри обернено саме до неї, до того типу культури, яка спричинила формування сучасної європейської техногенної цивілізації. Щодо цього Р. Гвардіні слушно підкреслює, що нині сумніви й критика ідуть зсередини самої культури. Ми їй більше не довіряємо. Ми не можемо більше, як це було в епоху Нового часу, сприймати її як наш субстанційний життєвий простір і надійний порядок життя. І вже зовсім не вбачаємо в ній – як в «об'єктивному дусі» – втілення істини нашого буття.

За влучним виразом Х. Ортеги-і-Гассета, сучасну ситуацію можна охарактеризувати поняттям «вертикального вторгнення варварства». Варваризація, як процес деконструктивний за своєю природою, відбувається не через зовнішні причини від сторонніх чинників, а піднімається з надр сучасного людства, яке не здатне впоратися з нагальними проблемами. Оскільки нині наука й техніка є не просто складовою частиною культури, а системотворчим центром культури, усієї європейської цивілізації, аналіз цілей науки, їхнє співвідношення з гуманістичними цінностями нашого буття набуває ознак актуально-важливих та практичних.

Цілком очевидно, що реальність, усередині якої рухається й прагне залишатися сьогоднішня людина, дедалі більше й очевидніше детермінується розвитком науки й техніки. Особливої актуальності, практичної гостроти набувають питання з'ясування перспектив людства, сутності смисложиттєвих орієнтирів та моральних цінностей, що становлять зміст етики виживання, імперативів життєдіяльності людства, його перетворювальних можливостей та меж, і, найголовніше, – причин і механізмів, які зумовлюють тенденції цивілізаційного процесу.

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

На наших очах історія людства стає глобальною історією. Раніше вона, як підкреслює В. Стьопін, 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 великим «напруженням» вдавалося зводити до єдиної основи. Тепер історія перетворюється на універсальну, єдину історію всього людства як інтегрованого цілого. Історія людства глобалізується. Усе, що відбувається в культурі окремих спільнот чи країн, переростає їхній локальний статус і набуває самостійної значущості в широкому соціальному масштабі, резонує, відбивається на соціально-культурницькому розвитку інших країн, нерідко цілого світу.

Тенденція глобалізації зумовлена формуванням у межах європейського соціально-культурного простору техногенної цивілізації. Це методологічне зауваження має принциповий характер стосовно аналізу новітніх цивілізаційних процесів, а головне – розуміння механізмів і причин глобалізаційних тенденцій.

У нинішньому світі технологія стала визначальним чинником не тільки новітніх форм соціальної організації суспільства, а й чинником кристалізації та вибору цілей соціального розвитку. Останні, у свою чергу, зумовлюють стійкість, сталість розвитку. Так, нові технології відкривають раніше не бачені можливості соціального поступу. І боротися з технологічним прогресом чи заперечувати його – просто безглуздо. Проблема в іншому – технологічні інновації мають стати не самоціллю, а сприяти створенню відповідних умов духовного вдосконалення людини та інституалізації людством ефективних соціальних форм своєї організації для досягнення людиновимірних цілей. «Існує непохитна закономірність у тому, – зазначає А. Уайтхед, – що цивілізація, у якої немає будь-якої високої цілі, впадає в розкіш або ж занурюється в монотонну одноманітність, у якій гасне всяке живе почуття» [4, с. 482].

Для сучасного європейського суспільства технізація практично всіх сфер життєдіяльності людини та технократизм як свого роду парадигма, організуючий принцип способу діяльності, набули не тільки всеохоплююче-екстенціонального

характеру, а й, фактично, значною мірою зумовлюють тенденції розвитку сучасної цивілізації. Під їхнім тиском окремі явища та процеси переростають локальні чи регіональні виміри й набувають загальносоціального масштабу, або навіть планетарного, загальносвітового.

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

Серед проблем, які суттєво змінили життєвий контекст людського існування, безсумнівно, – екологічна. Саме через кризу раціоналізму як способу осягнення й перетворення природної та конструювання соціальної дійсності, що особливо гостро став відчутним після Другої світової війни, та через загрозу екологічної катастрофи, людство поступово відмовляється від утопії безсмертя життя на Землі. Нарешті людство усвідомлює реальність імперативів життєдіяльності. Вони зумовлені значною мірою обмеженістю природних ресурсів як основи суспільного буття. На зміну домінуючій у науковій літературі природоохоронній проблематиці, видається, приходить адекватне розуміння суті екологічної проблеми – не тільки в аспекті забруднення чи деструктивного технологічного втручання, а передусім як порушення процесів самовідновлення й саморегулювання в природних екосистемах.

Людину треба мислити не в опозиції до природи, а розглядати в широкому соціоприродному контексті. Думаємо, ідеологія стабільного розвитку, відповідно до якої бажаний стан соціуму – це не так зростання, як динамічна рівновага, є продуктивною в розробленні екологічної проблематики. При цьому резерви стійкості системи наявні передусім не в природі, а в єдиному чиннику соціоприродної системи, які й сьогодні є невичерпаним джерелом, – у духовній сфері. Поняття «сталий розвиток» фіксує неперервність процесу підвищення ефективності регульованого суспільного виробництва за умови забезпечення гармонізації розвитку всіх сфер життєдіяльності людини та суспільства, відтворення цілісної природної сфери та її здатності до саморегуляції й самовідновлення. Сутність життя немислима без потенції, можливостей до зростання. Однак вдосконалення та зростання в принципі неможливі, якщо не забезпечено основного складу, його стабільності, постійності. Система, що не оновлюється, приречена на деструкцію та стагнацію. Отже, вказана категорія означає насамперед діалектичну єдність змінності та усталеності, відзначає незворотність і закономірність змін, що відбуваються у світі за умови забезпечення оптимальності взаємодії елементів системи як основи, умови неперервності таких змін.

Причини наших неузгодженостей у діалозі з природою, очевидно, не в її спонтанно непередбачених «відповідях» на виклики технологічного тиску і, на-

віть, не в технічному зростанні як такому, а найімовірніше – у самій людині, у її ціннісно-світоглядних принципах організації своєї життєдіяльності. І передусім у розумінні природи як чогось зовнішнього людському (духовному), у її інтерпретації лише як засобу технологічної діяльності. Втрата людиною духовних смисложиттєвих цілей не тільки призводить до моральної деградації, а й виявляється, як це не звучить парадоксально та банально, – у варварському ставленні до природи. Історія нашої цивілізації, безперечно, засвідчує: ставлення людини й спільноти до природи є виявом ступеня їхньої гуманності й прогресивності.

Вплив техніки на розвиток людини й суспільства масштабніший та глибинніший, ніж це видається на перший погляд. Ідеться не тільки про технізацію практично всіх аспектів життєдіяльності людини та суспільного буття. Техніка, розвиток технології трансформують смисложиттєві цілі та цінності людини, визначають парадигми якісних перетворень соціуму. Технічні інновації є, фактично, визначальними чинниками найбільших соціальних революцій, які зумовлюють зміну типу культури. Для прикладу варто пригадати хоча б оволодіння античним світом технологією масового виробництва заліза, яке стало, по суті, пружиною соціальних змін. Переваги заліза перед міддю і бронзою насамперед не в твердості, а у відносній дешевизні й масовій доступності виробництва. Як результат – поширення залізних знарядь розширило масштаби та географію землеробства, суттєво підвищило його продуктивність. А це, у свою чергу, зумовило вдосконалення суспільних відносин класичного рабства. І таких прикладів детермінації суспільних змін технічними інноваціями є достатньо в кожній історичній епосі, що й дає підстави бачити в цьому не випадковість, а закономірність.

Нині переконано можна стверджувати, що технологічний прогрес не просто зумовлює соціальні процеси, а й, фактично, ототожнюється з ними. Крім того, сучасні технологічні засоби моделюють і посилюють практично всі функції життєдіяльності людини – від механічних до інтелектуальних. Це, у свою чергу, спричинює реальність того, що нерідко людина стає додатком функціонування технічних систем.

Людський прогрес мислиться насамперед як зростання 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. Сам розвиток людини інтерпретують суто як зростання її розуму. Раціональність буття, діяльності людини визначається передусім їхньою організацією відповідно до смисложиттєвих цілей людського існування. Для цього можна використовувати гранично широкий ресурс технологічних засобів. Але не тільки раціональних, тобто таких, які базуються на пріоритеті розуму як самостійної суб'єктивної реальності, що має свої логіко-концептуальні структури – закони й принципи.

Варто в цьому контексті звернути увагу, що, по-перше, на маргінес розгляду винесено роль і можливості власне людського (духовного) чинника, який відіграє (або має відігравати) чи не вирішальну роль у побудові раціоналістичних схем ді-

яльності – насамперед через постановку (вибір та інституалізацію) смисложиттєвих цілей та ідей. По-друге, характер їхнього предметнення. Саме тому, коли ні перспективу цивілізаційного процесу ми трактуємо як песимістичну, пов'язану з неминучою загрозою обмеженості (актуальної вичерпаності) природних ресурсів, доцільно звернутися 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, фактично, відбувається перетрансформація дихотомії «засіб – ціль», викристалізовується й інша тенденція. Наукове пізнання із засобу самоствердження й самореалізації людини стає самодостатнім процесом, у якому людина з її можливостями стає лише засобом розвитку науки. Можливо, це ознака нового явища – «наукотехнократизму».

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. Цілком очевидно, що три найбільші небезпеки ХХІ століття – знищення природного середовища, руйнування людської особистості, дегуманізація людської культури з елімінацією етнонаціональної її складової – не можна подолати без напруження всіх інтелектуальних і духовних потенцій людини й людства.

- 
1. *Вернадский В.И.* Избранные труды по истории науки. – М. 1981.
  2. *Рассел Б.* История западной философии.– М.: 1959.
  3. *Степин В.С.* Проблемы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // Этическая мысль. Науч.-публицист. Чтения. – М.: 1992.
  4. *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. – М., 1990.

**SCIENTIFIC AND TECHNICAL RATIONALITY  
IN THE CONTEXT OF SOCIOCULTURE**

**Volodymyr Mel'nyk**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytetska Str., 1  
L'viv 79602, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The peculiarities of development of science and techniques as the decisive paradigmatic factors of the European civilization are analysed in the article. An important role of the spiritual factors in constructing of a new humanistic-affirmative ethics of survival of humanity in the epoch of globalization is considered.

*Key words:* science, technique, technology, culture, civilization.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 510.22 + 510.63 + 164.2

## ВИЯВЛЕННЯ ВІДНОШЕНЬ МІЖ ДВОМА МНОЖИНАМИ НА ПІДСТАВІ ВІДНОШЕНЬ КОЖНОЇ З НИХ ДО ТРЕТЬОЇ МНОЖИНИ

Ігор Дуцяк

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна, [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)*

Запропоновано інтерпретацію бульових функцій як відношень між множинами, відмінну від сформованої Дж. Булем. Дано повний розв'язок задачі виявлення відношення між двома множинами на підставі відношення кожної з них до третьої множини, яка є суттю силогістичних виводів.

*Ключові слова:* відношення множин, бульові функції, правила силогістичних виводів.

Предметом дослідження є виявлення всіх варіантів відношень кожної з двох множин до третьої, кожному з яких відповідає однозначне відношення між цими двома множинами. Ще Р. Дедекінд сформулював теорему *якщо*  $A \subset B$  і  $B \subset C$ , то  $A \subset C$ , зміст якої зводиться до формулювання відношення між двома множинами на підставі відношень кожної з них до третьої множини<sup>1</sup>. Однак повного розв'язку зазначеної задачі (задачі силогістичних виводів) нема.

Щоб розв'язати цю задачу, потрібно, насамперед, виявити всі варіанти відношень між двома множинами. Після цього можна проаналізувати для всіх варіантів відношень першої множини до третьої, кожному з яких поставлено у відповідність всі варіанти відношень другої множини до третьої, чи наявне однозначне відношення між першою і другою множинами.

Передусім розв'яжемо перше завдання – виявимо всі варіанти відношень між двома множинами та обґрунтуємо формальний запис цих відношень. Якщо взяти за основу інтерпретацію бульових функцій як операцій над класами, то кожній операції над класами можна поставити у відповідність діаграму Венна. Оскільки бульових функцій у разі двох аргументів (за умови, що і аргументи, і функція можуть набувати тільки одне з двох значень – 1 чи 0) є шістнадцять, то відповідних діаграм Венна, витлумачених як такі, що відтворюють відношення між двома множинами, є також шістнадцять. Отже, отримано відповідь на запитання щодо кількості варіантів відношень між двома множинами – їх є шістнадцять. У наведених вище міркуваннях міститься також відповідь щодо формального запису цих відношень – їх треба записувати формулами бульової алгебри.

Проаналізуємо як це можна реалізувати відповідно до логіки класів. У табл. 1 наведено найчастіше вживані в логіці класів логічні функції разом з відповідними діаграмами Венна та словесними формулюваннями (абстрагованими від змісту), прийнятими в логіці класів.

## Зміст булевих функцій у логіці класів

| Номер | Вислів у словесному і символічному вигляді                            | Таблиця значень булевої функції  | Діаграма Венна |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
|-------|---|--|----------------|-------|-----|---|-----|---|-----|---|-----|---|--|
| 1.    | Усі S і тільки S є P.<br><br>(S ↔ P)                                  | <table> <tr><td>S P</td><td>S ↔ P</td></tr> <tr><td>1 1</td><td>1</td></tr> <tr><td>1 0</td><td>0</td></tr> <tr><td>0 1</td><td>0</td></tr> <tr><td>0 0</td><td>1</td></tr> </table> | S P            | S ↔ P | 1 1 | 1 | 1 0 | 0 | 0 1 | 0 | 0 0 | 1 |  |
| S P   | S ↔ P   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 1 1   | 1   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 1 0   | 0   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 0 1   | 0   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 0 0   | 1   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 2.    | Усі S, але не тільки S, є P.<br><br>(S → P)                           | <table> <tr><td>S P</td><td>S → P</td></tr> <tr><td>1 1</td><td>1</td></tr> <tr><td>1 0</td><td>0</td></tr> <tr><td>0 1</td><td>1</td></tr> <tr><td>0 0</td><td>1</td></tr> </table> | S P            | S → P | 1 1 | 1 | 1 0 | 0 | 0 1 | 1 | 0 0 | 1 |  |
| S P   | S → P   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 1 1   | 1   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 1 0   | 0   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 0 1   | 1   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 0 0   | 1   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 3.    | Усі S не є P.<br><br>(S ⊄ P)  | <table> <tr><td>S P</td><td>S ⊄ P</td></tr> <tr><td>1 1</td><td>0</td></tr> <tr><td>1 0</td><td>1</td></tr> <tr><td>0 1</td><td>1</td></tr> <tr><td>0 0</td><td>1</td></tr> </table> | S P            | S ⊄ P | 1 1 | 0 | 1 0 | 1 | 0 1 | 1 | 0 0 | 1 |  |
| S P   | S ⊄ P   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 1 1   | 0   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 1 0   | 1   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 0 1   | 1   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 0 0   | 1   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 4.    | Існують S, які є P.<br>(Певна кількість S, є P.)<br><br>(S ∩ P)       | <table> <tr><td>S P</td><td>S ∩ P</td></tr> <tr><td>1 1</td><td>1</td></tr> <tr><td>1 0</td><td>0</td></tr> <tr><td>0 1</td><td>0</td></tr> <tr><td>0 0</td><td>0</td></tr> </table> | S P            | S ∩ P | 1 1 | 1 | 1 0 | 0 | 0 1 | 0 | 0 0 | 0 |  |
| S P   | S ∩ P   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 1 1   | 1   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 1 0   | 0   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 0 1   | 0   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 0 0   | 0   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 5.    | Існують S, які не є P.<br>(Певна кількість S, не є P.)<br><br>(S ⊄ P) | <table> <tr><td>S P</td><td>S ⊄ P</td></tr> <tr><td>1 1</td><td>1</td></tr> <tr><td>1 0</td><td>0</td></tr> <tr><td>0 1</td><td>0</td></tr> <tr><td>0 0</td><td>1</td></tr> </table> | S P            | S ⊄ P | 1 1 | 1 | 1 0 | 0 | 0 1 | 0 | 0 0 | 1 |  |
| S P   | S ⊄ P   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 1 1   | 1   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 1 0   | 0   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 0 1   | 0   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |
| 0 0   | 1   |  |                |       |     |   |     |   |     |   |     |   |  |

Унаслідок аналізу цієї таблиці можна зробити такі висновки:

1. Наявна невідповідність між графічним позначенням перших трьох висловів, тобто (S ↔ P), (S → P), (S ⊄ P), і двох останніх, тобто (S ∩ P) і (S ⊄ P). Суть цієї невідповідності в тому, що стосовно перших трьох висловів об'єкти  $\bar{S}$   $\bar{P}$  по-

значено як такі, що існують (відповідне поле на діаграмі Венна не заштриховано), а щодо двох останніх – як такі, що існують (відповідне поле – заштриховано).

2. Для формул  $(S \wedge P)$  і  $(S \Rightarrow P)$  наявна невідповідність між діаграмами Венна, та поставленими їм у відповідність висловами. Для прикладу, на діаграмі Венна, яка відповідає формулі  $(S \wedge P)$  зафіксовано як існуючі (незаштриховане поле) тільки об'єкти які є одночасно і  $S$ , і  $P$ . Такій діаграмі відповідає вислів *Усі  $S$  і тільки  $S \in P$  (у разі, коли універсум не містить об'єктів  $\bar{S} \bar{P}$ )*, а не вислів *Існують  $S$ , які  $\in P$* , як це прийнято в логіці класів. І діаграмі Венна, і вислову *Усі  $S$  і тільки  $S \in P$  (у разі, коли універсум не містить об'єктів  $\bar{S} \bar{P}$ )*, відповідних формулі  $(S \wedge P)$ , відповідає відношення рівності множин,  $(S = P)$ , що не має ніякого відношення до вислову логіки класів *Існують  $S$ , які  $\in P$* .

Аналогічні міркування можна сформулювати щодо формули  $(S \Rightarrow P)$ , тожної до формули  $(S \wedge \bar{P})$ , якою в логіці класів позначають вислів *Існують  $S$ , які не  $\in P$* . Отже, частині висловів (у словесному вигляді), які в логіці класів поставлено у відповідність до формул бульової алгебри, відповідають інші відношення множин, аніж зафіксовано відповідними діаграмами Венна.

3. Може виникнути думка, що бульові функції та відповідні їм діаграми позначають інші відношення між множинами. Наприклад, прийемо, що формулі  $(S \rightarrow P)$  відповідає відношення множин  $S \subseteq P$ , що можна записати у вигляді  $(S = P) \leftrightarrow (S \subset P)$ . Власне такий зміст цієї функції надавав Дж. Буль<sup>2</sup>. Однак зазначене відношення множин не відтворено в діаграмі Венна, зображеній у другому рядку табл. 1. Адже на цій діаграмі позначено, що існують і об'єкти, які є і  $S$ , і  $P$  (поле  $SP$  не заштриховано), і об'єкти, які є  $P$ , але не є  $S$  (поле  $\bar{S}P$  також не заштриховано). Цій діаграмі відповідає вислів *Усі,  $S$  але не тільки  $S$ ,  $\in P$*  і відношення множин  $S \subset P$ . Для відтворення відношення  $S \subseteq P$  потрібна діаграма Венна не з двома, а з трьома графічними позначеннями (рис. 1).

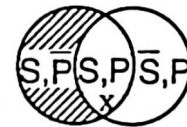


Рис. 1  
Діаграма Венна, яка відповідає відношенню  $S \subseteq P$

<sup>2</sup> Вислову *Усі  $X \in Y$*  Джордж Буль ставив у відповідність відношення включення множин  $x \subseteq y$ , записуючи цей вислів у символічному вигляді виразом  $x(1 - y) = 0$ , де символом  $x$  позначено множину, виразом  $(1 - y)$  – доповнення до множини  $y$ , знаком множення – переріз множин, знаком  $0$  – порожню множину<sup>2</sup>. Отже, вираз  $x(1 - y) = 0$  можна записати сучасними символами виразом  $x \cap \bar{y} = \emptyset$ , якому може відповідати як  $x = y$ , так і  $x \subset y$ . знаком  $0$  – порожню множину<sup>2</sup>.

## Інтерпретація булевих функцій як відношень між множинами

| Но-<br>мер | Структура<br>вислову  | Таблиці значень<br>булевих функцій                                     | Діаграма<br>Венна | Діаграма<br>Ейлера |
|------------|---|--|-------------------|--------------------|
| 1.         | Усі $S$ і тільки $S \in P$ ;<br>$P$ ; існують об'єкти,<br>які є і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ .                               | $SP$ $S \leftrightarrow P$<br>11    1<br>10    0<br>01    0<br>00    1 |                   |                    |
| 3.         | Усі $S$ , але не тільки<br>$S \in P$ ; існують<br>об'єкти, які є і $\bar{S}$ ,<br>і $\bar{P}$ .                           | $SP$ $S \rightarrow P$<br>11    1<br>10    0<br>01    1<br>00    1     |                   |                    |
| 5.         | Частина $S \in$ (не є)<br>$P$ ; тільки $S \in P$ ;<br>існують об'єкти,<br>які є і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ .               | $SP$ $S \leftarrow P$<br>11    1<br>10    1<br>01    0<br>00    1      |                   |                    |
| 7.         | Частина $S \in$ (не є)<br>$P$ ; не тільки $S \in P$ ;<br>існують об'єкти,<br>які є і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ .            | $SP$ $S \square P$<br>11    1<br>10    1<br>01    1<br>00    1         |                   |                    |
| 9.         | Усі $S$ не є $P$ ;<br>існують об'єкти,<br>які є і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ .   | $SP$ $S \bar{\wedge} P$<br>11    0<br>10    1<br>01    1<br>00    1    |                   |                    |
| 11.        | Усі $S$ не є $P$ , оскі-<br>льки $P$ не існують;<br>існують об'єкти,<br>які є і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ .                 | $SP$ $S \bar{<} P$<br>11    0<br>10    1<br>01    0<br>00    1         |                   |                    |
| 13.        | Оскільки $S$ не<br>існують, то не<br>існують і $S$ , які є $P$ ;<br>існують об'єкти,<br>які є і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ . | $SP$ $S \bar{>} P$<br>11    0<br>10    0<br>01    1<br>00    1         |                   |                    |
| 15.        | Об'єкти, що<br>існують, не є ні $S$ ,<br>ні $P$ .   | $SP$ $S \bar{\vee} P$<br>11    0<br>10    0<br>01    0<br>00    1      |                   |                    |

Таблиця 2

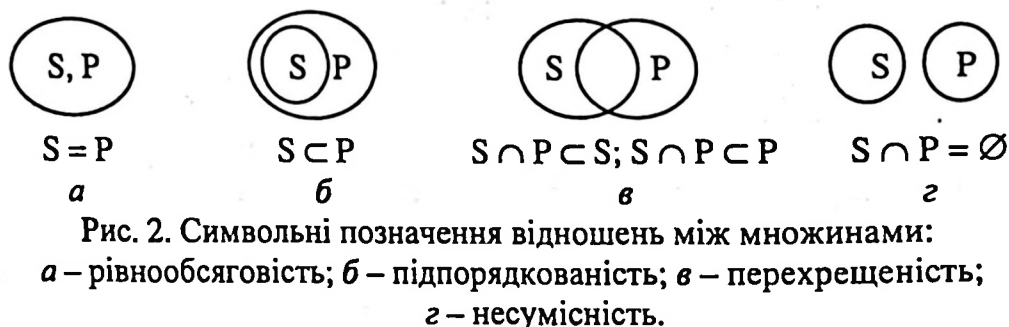
| Но-<br>мер | Структура вислову  | Таблиці значень<br>бульових функцій                                     | Діаграма<br>Венна | Діаграма Ейле-<br>ра |
|------------|--|---|-------------------|----------------------|
| 2.         | Усі $S$ і тільки $S \in P$ ;<br>не існують об'єкти,<br>які є і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ .   | $SP$ $S \wedge P$<br>$11$ $1$<br>$10$ $0$<br>$01$ $0$<br>$00$ $0$       |                   |                      |
| 4.         | Усі $S$ , але не тіль-<br>ки $S$ , є $P$ ; не існу-<br>ють об'єкти, які є<br>і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ .                         | $SP$ $S < P$<br>$11$ $1$<br>$10$ $0$<br>$01$ $1$<br>$00$ $0$            |                   |                      |
| 6.         | Частина $S \in$ (не є)<br>$P$ ; тільки $S \in P$ ; іс-<br>нують об'єкти, які<br>є і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ .                    | $SP$ $S > P$<br>$11$ $1$<br>$10$ $1$<br>$01$ $0$<br>$00$ $0$            |                   |                      |
| 8.         | Частина $S \in$ (не є)<br>$P$ ; не тільки $S \in P$ ;<br>не існують об'єкти,<br>які є і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ .                | $SP$ $S \vee P$<br>$11$ $1$<br>$10$ $1$<br>$01$ $1$<br>$00$ $0$         |                   |                      |
| 10.        | Усі $S$ не є $P$ ; не іс-<br>нують об'єкти, які<br>є і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ .   | $SP$ $S \nrightarrow P$<br>$11$ $0$<br>$10$ $1$<br>$01$ $1$<br>$00$ $0$ |                   |                      |
| 12.        | Усі $S$ не є $P$ , оскі-<br>льки $P$ не існують;<br>не існують об'єк-<br>ти, які є і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ .                   | $SP$ $S \rightarrow P$<br>$11$ $0$<br>$10$ $1$<br>$01$ $0$<br>$00$ $0$  |                   |                      |
| 14.        | Оскільки $S$ не існу-<br>ють, то не існують і<br>$S$ , які є $P$ ; не існу-<br>ють об'єкти, які є<br>і $\bar{S}$ , і $\bar{P}$ . | $SP$ $S \leftarrow P$<br>$11$ $0$<br>$10$ $0$<br>$01$ $1$<br>$00$ $0$   |                   |                      |
| 16.        | Оскільки предме-<br>том мовлення є по-<br>рожня множина, то<br>і її підмножини є<br>порожніми.                                   | $SP$ $S \square P$<br>$11$ $0$<br>$10$ $0$<br>$01$ $0$<br>$00$ $0$      |                   |                      |

На цій діаграмі, як і у випадку двох графічних знаків, заштриховане поле позначає об'єкти, які не існують. Однак, на відміну від попередньої діаграми, незаштрихованим полем позначено об'єкти, про які невідомо, чи вони існують, а незаштрихованим полем, на якому стоїть хрестик, позначено об'єкти, які існують.

Отже, підходи до фіксування відношень між множинами за допомогою булевих функцій, наведені в цьому і в попередньому пунктах, є незадовільними.

Щоб встановити відповідності між булевими функціями, висловами в абстрагованому від змісту вигляді та відношеннями між множинами (що потрібне для формального запису відношень між двома множинами) діятимемо так. Зобразимо для кожної з шістнадцяти булевих функцій діаграму Венна (четверта колонка табл. 2). Вилучивши з цих діаграм заштриховані поля, отримаємо відповідні їм діаграми Ейлера (п'ята колонка табл. 2). На основі діаграм Венна і Ейлера сформулюємо словесно вислови, які повинні відповідати цим діаграмам, а отже й відповідним булевим функціям, та відповідні відношення між множинами (друга колонка табл. 2).

Для запису відношення між множинами за допомогою знаків, поширеніших у теорії множин, тобто  $\subseteq$ ,  $\subset$ ,  $\supset$ ,  $\supseteq$ ,  $\neq$ ,  $=$ ,  $\cap$ ,  $\cup$ ,  $\cup$ ,  $\emptyset$ , прийнято такі позначення<sup>1</sup> (рис.2):



Зіставивши таблиці 1 і 2, бачимо, що запропонована в табл. 2 інтерпретація булевих функцій як відношень між множинами, відрізняється від їхньої інтерпретації як операцій над множинами. Відмінність у тому, що частині формул булевої алгебри в табл. 2 поставлено у відповідність інші вислови, а отже й інші відношення між множинами, аніж у табл.1 (пор., наприклад, рядки 2 і 12 у табл. 2 з рядками 4 і 5 у табл. 1, відповідно).

Серед формул булевої алгебри, за такої її інтерпретації, ми не отримали формул ні для позначення висловів, відповідних формулі  $\forall x (S(x) \rightarrow P(x))$ , якій відповідає відношення  $(S \subseteq P)$ , тотожне виразові  $(S = P) \leftrightarrow (S \subset P)$ , ані формул, для позначення висловів, відповідних формулі  $(\exists x (S(x) \wedge P(x)))$ , якій відповідає одне з чотирьох відношень:  $(S = P)$ , або  $(S \subset P)$ , або  $(S \cap P \subset S; S \cap P \subset P)$ , або  $(S \supset P)$ . Однак формули, відповідні зазначеним висловам, легко отримати шляхом комбінування відповідних формул булевої алгебри, тобто шляхом поєднання базових висловів, наведених у табл. 2.

У підсумку отримано відповідність між формулами булевої алгебри та відношеннями між двома множинами (колонки 3 і 2 табл. 2, відповідно). Це дає змо-

гу виявлення відношень між двома множинами на підставі знання відношення кожної з них до третьої множини шляхом побудови таблиць „істинності“.

Щоб розв'язати поставлену задачу діятимемо так. Оскільки різних відношень між двома множинами, тобто різних видів простих висловів, є шістнадцять, то кількість різних варіантів пар відношень першої множини до третьої і другої множини до третьої є порівняно невеликою – кожен із шістнадцяти варіантів відношення першої множини до третьої треба поєднати із шістнадцятьма варіантами відношень другої множини до третьої. У підсумку потрібно проаналізувати 256 різних варіантів відношень множин.

Як приклад розв'язку поставленої задачі за допомогою табличного методу проаналізуємо пошук висновку для наведених нижче засновків:

|                           |                    |                 |
|---------------------------|--------------------|-----------------|
| Частина S і тільки S є M. | $(S \leftarrow M)$ | $(S \supset M)$ |
| Частина M і тільки M є P. | $(M \leftarrow P)$ | $(M \supset P)$ |
| ?                         | ?                  | ?               |

Побудуємо таблицю значень для формули, в якій засновки виводу об'єднані кон'юнкцією (табл. 3). В останній колонці цієї таблиці рамками обведено ті значення SP, за яких аналізована формула набуває значення 1. Відповідно до цього у таблиці значень шуканої формули S – P (див. табл. 4) значення 1 будуть у тих рядках, у яких SP має значення 11, 10, 00. Отже, з наведених засновків отримуємо висновок  $(S \leftarrow P)$ .

Таблиця 3

Таблиця заповненості обсягів імен

| S | M | P | $(S \leftarrow M)$ | $\wedge$ | $(M \leftarrow P)$ | SP |
|---|---|---|--------------------|----------|--------------------|----|
| 1 | 1 | 1 | 1                  | 1        | 1                  | 11 |
| 1 | 1 | 0 | 1                  | 1        | 1                  | 10 |
| 1 | 0 | 1 | 1                  | 0        | 0                  | 11 |
| 1 | 0 | 0 | 1                  | 1        | 1                  | 10 |
| 0 | 1 | 1 | 0                  | 0        | 1                  | 01 |
| 0 | 1 | 0 | 0                  | 0        | 1                  | 00 |
| 0 | 0 | 1 | 1                  | 0        | 0                  | 01 |
| 0 | 0 | 0 | 1                  | 1        | 1                  | 00 |

Таблиця 4

Таблиця заповненості обсягів імен у висновку, який випливає із засновків  $(S \leftarrow M)$ ,  $(M \leftarrow P)$

| S | P | $S \leftarrow P$ |
|---|---|------------------|
| 1 | 1 | 1                |
| 1 | 0 | 1                |
| 0 | 1 | 0                |
| 0 | 0 | 1                |

У підсумку отримано, з одного боку, правило виведення, а, з іншого – відношення між множинами S і P на підставі відношення між множинами S і M та P і M:

|                           |                    |                 |
|---------------------------|--------------------|-----------------|
| Частина S і тільки S є M. | $(S \leftarrow M)$ | $(S \supset M)$ |
| Частина M і тільки M є P. | $(M \leftarrow P)$ | $(M \supset P)$ |
| Частина S і тільки S є P. | $(S \leftarrow P)$ | $(S \supset P)$ |

Унаслідок зіставлення усіх 256 можливих варіантів засновків отримано 80 правил виведення (і водночас – однозначних відношень між двома множинами на підставі знання відношення кожної з них до третьої множини; табл. 5); 38 варіантів засновків, у кожному з яких (варіанти) наявні 7 варіантів висновку (тобто, за наявного відношення між множинами  $S$  і  $M$  та  $P$  і  $M$  можливі 7 різних варіантів відношення між множинами  $S$  і  $P$ )<sup>4</sup>; один варіант засновків, за якого є 49 варіантів висновку<sup>5</sup>; 106 варіантів несумісних засновків і 31 варіант, за якого принаймні в одному із засновків універсум зафіксовано як порожня множина.

Несумісні засновки є тоді, коли третю множину (позначену символом  $M$ ) одним засновком подано, наприклад, як порожню, а іншим – як рівну універсумові або підпорядковану йому, а також в інших аналогічних ситуаціях.

Виразові  $(S \bar{\sqcap} P)$  відповідає вислів *Оскільки предметом мовлення є порожня множина ( $U = \emptyset$ ), то і її підмножини ( $S$  і  $P$ ) є порожніми*. Предметом мовлення (тобто універсумом) є загальніше ім'я. Візьмемо для прикладу такі імена:  $S$  – лисий король Франції;  $P$  – король Франції, який має дітей. Універсумом у такому разі буде загальніше ім'я – король Франції ( $U$ ). Відповідно, формулі  $(S \bar{\sqcap} P)$  відповідає вислів *Оскільки королі Франції не існують ( $U = \emptyset$ ), то і різновиди королів Франції – волосаті королі ( $S$ ), лисі королі ( $\bar{S}$ ), королі, які мають дітей ( $P$ ), бездітні королі ( $\bar{P}$ ) – також не існують*. Якщо принаймні одним із відношень (між,  $S$  і  $M$ , або  $P$  і  $M$ ) зафіксовано, що універсум є порожньою множиною, то задача не має розв'язку.

Вісімдесят відношень між трьома множинами, за яких на підставі відношення кожної з двох множин до третьої можна знайти однозначне відношення між цими двома множинами, і які є тотожні правилам виведення з двох засновків, наведено нижче. Виводи 51–80 стосуються варіантів, коли принаймні одна з трьох множин є порожньою.

Використавши відповідність відношень між множинами та їх символічними позначеннями, прийняту в теорії множин (див. рис. 2), кожне з вищенаведених вісімдесяти правил може бути записане у вигляді, більш звичному для викладу теорії множин. Для прикладу, перше правило, яке в записі бульовими функціями має вигляд  $(S \leftrightarrow M), (M \leftrightarrow P) \models (S \leftrightarrow P)$ , коли використати наведені позначення, матиме вигляд  $S = M \subset U; U \supset M = P \models U \supset S = P$ .

Щоб розв'язати будь-які задачі на виявлення однозначних відношень між двома множинами в межах більш ніж трьох (наприклад, чотирьох множин), достатньо знати однозначні відношення між трьома множинами об'єктів. У межах чотирьох множин об'єктів можливі такі типи задач:

1. На підставі знання відношень між множинами  $A$ – $B$ ,  $B$ – $C$ ,  $C$ – $D$  потрібно визначити відношення між множинами  $A$ – $D$ . Розв'язок цієї задачі є тривіальним, оскільки з відношень  $A$ – $B$ ,  $B$ – $C$  отримуємо відношення  $A$ – $C$ , а з відношень  $A$ – $C$ ,  $C$ – $D$  отримуємо шукане відношення  $A$ – $D$ .

2. На підставі знання відношень кожної з трьох множин до четвертої ( $A$ – $C$ ,  $B$ – $C$ ,  $D$ – $C$ ) потрібно визначити відношення першої множини ( $A$ ) до третьої ( $D$ ). Ця

## Однозначні виводи

## Таблиця 5

|  |   |
|--|---|
| 1. $(S \leftrightarrow M), (M \leftrightarrow P) \models (S \leftrightarrow P)$ .  | 42. $(S \vee M), (M \rightarrow P) \models (S \vee P)$ .                    |
| 2. $(S \wedge M), (M \wedge P) \models (S \wedge P)$ .                             | 43. $(S \square M), (M \leftrightarrow P) \models (S \square P)$ .          |
| 3. $(S \leftrightarrow M), (M \rightarrow P) \models (S \rightarrow P)$ .          | 44. $(S \leftrightarrow M), (M \square P) \models (S \square P)$ .          |
| 4. $(S \leftrightarrow M), (M < P) \models (S < P)$ .                              | 45. $(S \vee M), (M \bar{\wedge} P) \models (S \leftarrow P)$ .             |
| 5. $(S \leftarrow M), (M \leftrightarrow P) \models (S \leftarrow P)$ .            | 46. $(S \bar{\wedge} M), (M \vee P) \models (S \rightarrow P)$ .            |
| 6. $(S > M), (M \leftrightarrow P) \models (S > P)$ .                              | 47. $(S \vee M), (M \leftrightarrow P) \models (S \leftarrow P)$ .          |
| 7. $(S \leftrightarrow M), (M \leftarrow P) \models (S \leftarrow P)$ .            | 48. $(S \leftrightarrow M), (M \vee P) \models (S \rightarrow P)$ .         |
| 8. $(S \wedge M), (M > P) \models (S > P)$ .                                       | 49. $(S \leftarrow M), (M \leftrightarrow P) \models (S \vee P)$ .          |
| 9. $(S \rightarrow M), (M \leftrightarrow P) \models (S \rightarrow P)$ .          | 50. $(S \leftrightarrow M), (M \rightarrow P) \models (S \vee P)$ .         |
| 10. $(S < M), (M \wedge P) \models (S < P)$ .                                      | 51. $(S \rightarrow M), (M \bar{\vee} P) \models (S \bar{\rightarrow} P)$ . |
| 11. $(S > M), (M < P) \models (S \wedge P)$ .                                      | 52. $(S \bar{<} M), (M \bar{\vee} P) \models (S \bar{<} P)$ .               |
| 12. $(S \leftrightarrow M), (M \square P) \models (S \square P)$ .                 | 53. $(S \leftarrow M), (M \rightarrow P) \models (S \bar{\vee} P)$ .        |
| 13. $(S \leftrightarrow M), (M \vee P) \models (S \vee P)$ .                       | 54. $(S \bar{>} M), (M \bar{<} P) \models (S \bar{\vee} P)$ .               |
| 14. $(S \square M), (M \leftrightarrow P) \models (S \square P)$ .                 | 55. $(S \bar{\vee} M), (M \leftarrow P) \models (S \bar{\leftarrow} P)$ .   |
| 15. $(S \vee M), (M \leftrightarrow P) \models (S \vee P)$ .                       | 56. $(S \bar{\vee} M), (M \bar{>} P) \models (S \bar{>} P)$ .               |
| 16. $(S \leftrightarrow M), (M \bar{\wedge} P) \models (S \bar{\wedge} P)$ .       | 57. $(S \wedge M), (M \rightarrow P) \models (S \bar{\rightarrow} P)$ .     |
| 17. $(S \leftrightarrow M), (M \leftrightarrow P) \models (S \leftrightarrow P)$ . | 58. $(S \leftrightarrow M), (M \bar{<} P) \models (S \bar{<} P)$ .          |
| 18. $(S \bar{\wedge} M), (M \leftrightarrow P) \models (S \bar{\wedge} P)$ .       | 59. $(S \leftarrow M), (M \wedge P) \models (S \bar{\leftarrow} P)$ .       |
| 19. $(S \leftrightarrow M), (M \leftrightarrow P) \models (S \leftrightarrow P)$ . | 60. $(S \bar{>} M), (M \leftrightarrow P) \models (S \bar{>} P)$ .          |
| 20. $(S \leftrightarrow M), (M \leftrightarrow P) \models (S \leftrightarrow P)$ . | 61. $(S \bar{\vee} M), (M \bar{\vee} P) \models (S \bar{\vee} P)$ .         |
| 21. $(S \rightarrow M), (M \rightarrow P) \models (S \rightarrow P)$ .             | 62. $(S \rightarrow M), (M \leftarrow P) \models (S \wedge P)$ .            |
| 22. $(S \rightarrow M), (M < P) \models (S < P)$ .                                 | 63. $(S \leftrightarrow M), (M \bar{<} P) \models (S \bar{<} P)$ .          |
| 23. $(S \leftarrow M), (M \leftarrow P) \models (S \leftarrow P)$ .                | 64. $(S \bar{\wedge} M), (M \bar{<} P) \models (S \bar{<} P)$ .             |
| 24. $(S > M), (M \leftarrow P) \models (S > P)$ .                                  | 65. $(S \bar{>} M), (M \leftrightarrow P) \models (S \bar{>} P)$ .          |
| 25. $(S \leftarrow M), (M < P) \models (S < P)$ .                                  | 66. $(S \bar{>} M), (M \bar{\wedge} P) \models (S \bar{>} P)$ .             |
| 26. $(S > M), (M \rightarrow P) \models (S > P)$ .                                 | 67. $(S > M), (M \bar{<} P) \models (S \bar{\rightarrow} P)$ .              |
| 27. $(S \rightarrow M), (M \bar{\wedge} P) \models (S \bar{\wedge} P)$ .           | 68. $(S \leftarrow M), (M \bar{<} P) \models (S \bar{<} P)$ .               |
| 28. $(S \rightarrow M), (M \leftrightarrow P) \models (S \bar{\wedge} P)$ .        | 69. $(S \leftarrow M), (M > P) \models (S \bar{>} P)$ .                     |
| 29. $(S \bar{\wedge} M), (M \leftarrow P) \models (S \bar{\wedge} P)$ .            | 70. $(S \bar{>} M), (M \leftarrow P) \models (S \bar{>} P)$ .               |
| 30. $(S \leftrightarrow M), (M \leftarrow P) \models (S \bar{\wedge} P)$ .         | 71. $(S \bar{>} M), (M < P) \models (S \bar{\leftarrow} P)$ .               |
| 31. $(S \bar{\wedge} M), (M \leftrightarrow P) \models (S \rightarrow P)$ .        | 72. $(S \bar{>} M), (M \rightarrow P) \models (S \bar{>} P)$ .              |
| 32. $(S \leftrightarrow M), (M \bar{\wedge} P) \models (S \leftarrow P)$ .         | 73. $(S \bar{\rightarrow} M), (M \bar{>} P) \models (S > P)$ .              |
| 33. $(S > M), (M \square P) \models (S > P)$ .                                     | 74. $(S \bar{<} M), (M \leftarrow P) \models (S < P)$ .                     |
| 34. $(S \square M), (M < P) \models (S < P)$ .                                     | 75. $(S \vee M), (M \bar{<} P) \models (S \bar{<} P)$ .                     |
| 35. $(S > M), (M \vee P) \models (S > P)$ .  | 76. $(S \square M), (M \bar{<} P) \models (S \bar{<} P)$ .                  |
| 36. $(S \vee M), (M < P) \models (S < P)$ .  | 77. $(S \bar{>} M), (M \vee P) \models (S \bar{>} P)$ .                     |
| 37. $(S > M), (M \bar{\wedge} P) \models (S > P)$ .                                | 78. $(S \bar{>} M), (M \square P) \models (S \bar{>} P)$ .                  |
| 38. $(S \bar{\wedge} M), (M < P) \models (S < P)$ .                                | 79. $(S \rightarrow M), (M \bar{<} P) \models (S \bar{<} P)$ .              |
| 39. $(S > M), (M \leftrightarrow P) \models (S > P)$ .                             | 80. $(S < M), (M \bar{\rightarrow} P) \models (S \bar{<} P)$ .              |
| 40. $(S \leftrightarrow M), (M < P) \models (S < P)$ .                             |   |
| 41. $(S \leftarrow M), (M \vee P) \models (S \vee P)$ .                            |   |

задача також є тривіальною, оскільки на підставі знання відношень  $A-C$ ,  $B-C$  отримуємо знання про відношення між множинами  $A-B$ , а на підставі знання відношень між множинами  $B-C$ ,  $D-C$  отримуємо знання про відношення між множинами  $B-D$ . Урешті, на підставі знання про відношення між множинами  $A-B$ ,  $B-D$  отримуємо шукане відношення між множинами  $A-D$ .

1. *Dedekind E.* Was sind und was sollen die Zahlen? Braunschweig: F. Vieweg und Sohn – 1893. – S.3.
2. *Boole G.* The mathematical analysis of logic, being an essay toward a calculus of deductive reasoning. – London, Cambridge, 1847. – P. 21, 34.
3. *Langer S. K.* An Introduction to Symbolic Logic. – New York, 1953. – P. 138–141.
4. *Дуцяк І.З.* Теоретичні засади логіки. – Львів, 2002. – С.167–200.
5. Там само. – С.201–213.

## MANIFESTATION OF RELATION BETWEEN TWO SETS ON THE BASIS OF THE RELATION OF EACH OF THEM TO THE THIRD SET

Ihor Dutsyak

*Lviv Ivan Franko National University, Universytetska Street, 1  
79000 Lviv, Ukraine [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)*

Different interpretation of Bool's functions as relation between sets, different from that formulated by J. Boole, is suggested. The complete solution of a task of manifestation of relation between two sets on the basis of the relation of each of them to the third set, which is the essence of the syllogistic conclusions is given.

*Key words:* relation of sets, Bool's functions, rules of the syllogistic conclusions.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004  
Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 1:167:168.522(09)''19''

## ПРОБЛЕМАТИКА ГЕНДЕРУ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ 90-Х РОКІВ ХХ СТОРІЧЧЯ

Надія Гапон

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

Розглянуто проблематику гендеру в українському історико-філософському дискурсі 90-х років ХХ сторіччя. Проаналізовано вплив західноєвропейської пост-модерністської філософії на становлення нових епістемологічних засад української філософії. Визначено необхідність осмислити зв'язки сучасної філософії статі з філософією доби Модерну. Зроблено висновки щодо перспектив розвитку гендерної теми у філософії.

*Ключові слова:* просвітницька філософія, гендер, суб'єктивність, раціональність, постмодерністська філософія.

Гендерна проблематика в східноєвропейському філософському дискурсі актуалізувалася, коли в західноєвропейській філософії було відчутним світоглядне розчарування «проектом Модерну». Гендерні дослідження, що їх здійснювали в межах західноєвропейських культурних студій (у тому числі жіночих), були тісно пов'язані з постмодерністським зрушенням у філософії, науці, літературі. Численні філософські дослідження в 70-х рр. ХХ ст. виявляли прагнення трактувати проблематику статі як площину опору духовному нігілізму модерн-світу, привілейованості логоцентризму, раціоцентризму. Їхнє осмислення сприяло зміщенню модерністського проекту до центру соціально-філософської критичної рефлексії сучасності. Філософський модерн, який зумовив свого часу «загальну ейфорію» [1, с. 236], у другій половині ХХ століття сам перетворився на об'єкт «єретичного дискурсу» (П. Бергер), у контексті якого його «самоочевидності», «забобони», «режим істини» було поставлено під знак запитання. Цей «єретичний дискурс» оконтурює значну частину того, що вважають «постмодерністським станом соціальності» і що розгортається з 70-х років ХХ ст. у західноєвропейському філософському дискурсі.

Попри істотні розбіжності в оцінюванні західними дослідниками майбуття Модерну, українські філософи радше не були радикальними у своїх висновках. Однак написані в 90-х роках ХХ ст. філософські розвідки засвідчували одностайність авторів у тому, що інтелектуали кінця ХХ сторіччя вже не можуть так легко «збиватися з шляху» метанаративами Просвітництва, його утопічними проектами революційного перетворення світу, ілюзорною логікою загального поступу, емансипації, інновації. Помітним було зацікавлення українських філософів осмисленням зв'язків з добою Просвітництва, навколо якої постійно обертаються питання про нашу сучасність. В українському постмодерністському дискурсі кінця

90-х років ХХ ст. є чимало цікавих тем: інтелектуальне невдоволення модерністським конструюванням «світлого майбутнього» та сумніви щодо релевантності глобальних проектів перетворення світу (В. Корнієнко, В. Вандишев), визнання неминучості відмови від «стратегій примусу» в процесі репродукції соціального життя (В. Чернецький), визнання плюральності дискурсів, практик, ініційованих новими, історично мінливими формами локально-глобальних соціальних взаємодій (М. Козловець, С. Оксамитна), переосмислення незмінних і єдино правильних критеріїв знання, науки (І. Білецький, П. Матвієнко) та дискурсивних форм сучасного філософування (В. Луқ'янець, О. Соболев, В. Загороднюк) тощо. Одним з тематичних напрямів є критика уніфікованих форм людських взаємин (зокрема гендерних) та андроцентричних установок модерн-авторів. Ці питання розглядали Т. Гундорова, Н. Зборовська, Н. Хамітов, О. Забужко, О. Солодка, О. Гомілко тощо. В історико-філософському аспекті недостатньо поміченою є лінія постмодерністської критики, яку здійснили українські філософи Н. Чухим та С. Жеребкін, досліджуючи парадокси гендерної суб'єктивізації модерністського теоретизування.

Мета цієї статті – розглянути особливості гендерної проблематики в українській історії філософії 90-х років ХХ сторіччя. Необхідно з'ясувати такі питання: на якому методологічному підґрунті здійснено філософську проблематизацію гендеру? Які висновки зробили українські дослідники історії філософії, аналізуючи гендерну тему в просвітницькому дискурсі?

Становлення гендерної проблематики відбувалося в контексті постмодерністської зорієнтованості української філософії. Для західної філософії від 70-х років ХХ ст. характерне зростання постмодерністського світоосягнення. Упродовж кількох десятиліть стало очевидно, що постмодерністське світоглядне зрушення відбувається кількома напрямками. Перший з них найпослідовніше продовжував традицію Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, М. Фуко, Ж. Дерріди, Ж. Дельоза й охоплював серію різноманітних досліджень з генеалогії, археології моралі, історію виникнення «модерн-раціональностей», процес формування політики модерну та постмодерністської ситуації. Лідером іншого напрямку став Ю. Габермас із його вірою в незавершеність модерністського філософського проекту [1, с. 238]. Окресливши філософію «берегинею» науки [2, с. 268], німецький мислитель переконаний, що філософія має прагнути до співпраці з конкретними гуманітарними науками, кооперуватися з історією науки, філософією мови та лінгвістики тощо й різноманітними концепціями – наприклад, гендеру. Такі «гібридні дискусії», через які філософські ідеї проникають до тканини наукових досліджень, Ю. Габермас вважає «ною парадигмою», яка протистоїть і традиційному розумінню філософії як «вищого апеляційного суду», і будь-яким сучасним версіям «прощання з філософією».

Для українського філософського дискурсу з 90-х років ХХ ст. характерна поміркована увага до проблематики, яка виникла в межах постмодерності. Однак українські дослідники поступово схилилися до думки, що творення підходів на основі концепцій «постмодерну» необхідне для того, щоб досягти адекватного ро-

зуміння теперішнього, тих екзистенційних умов, у яких перебуває соціокультура. Інтерпретації «постмодерну» стають сповнені посиланням на нові можливості й легітимації свободи вибору і відповідальності, а також на актуалізацію гендерної теми, ініційованої постмодерністським підривом модерну. «Постмодерн» тут постає як певна реакція на наслідки марксистсько-ленінських стагнацій філософії модерну. Дослідники *гендерної* теми в українській філософії лише наприкінці 90-х років увійшли в постмодерністський дискурс, який у 70-х роках ХХ ст. активно розробляли в зарубіжній філософії. Зрозуміло, що така «запізнілість» зумовлена нівелюванням проблематики статі у філософії радянського періоду. Однак упродовж останніх років ХХ ст. в українському філософському дискурсі виразною є тенденція використовувати постмодерністські концепти з метою осмислення модерністської текстової традиції розгляду проблем статі. У зв'язку з цим сучасні автори звертаються до концептуальних засобів постмодерності, зокрема популярним засобом стає *деконструкція*. Остання є складовим елементом постмодерністської концепції відомого французького філософа Жака Дерріди і найповніше викладена в його праці «Грамаатологія». Українські автори побачили в деконструкції доволі ефективну мисленнєву установку, яка дає змогу дослідникові діяти всередині встановлених, авторитетних концептуальностей філософії Просвітництва. За допомогою постмодерністського способу деконструкції вітчизняні філософи наблизилися до аналізу текстового спадку філософії Просвітництва, у якому міститься вирішення проблеми суб'єктивації та жіночої емансипації.

Українські дослідники Н. Чухим та С. Жеребкін переконані, що в надрах філософії Просвітництва сформувалися ті епістемологічні конструкти, які мають стосунок не лише до розуміння суб'єктивності й раціональності, а й до сучасних проблем філософії гендеру. Ці конструкти, без сумніву, хоча не є суто теоретичними положеннями, бо відображають сферу гендерних стосунків того часу, побудованих за принципом асиметрії, домінування/підпорядкування, однак мали засягнене значення й поширювалися в нові епохальні площини. Показово, що дослідження, які здійснили українські філософи, тісно пов'язані з напрацьованим у межах зарубіжної філософії способом *деконструкції*, який у постмодерністській філософії пов'язують зі спробою подолати логоцентризм. Адже логоцентристська філософія є результатом західницького способу міркування в категоріях «детермінізму» та «необхідності», які заповнили східноєвропейську культуру філософування та цілком затінили проблему свободи гендерної самореалізації й суб'єктивації. Постмодерністська епістемологія дає змогу дослідникові історії філософії побути «деконструктором» метафізичного тексту, який прагне осмислити його не як гомогенну організовану єдність, а як простір «суперництва» та «парадоксів» тих чи інших міркувань про статі.

Звернімося до *парадоксів* гендерної суб'єктивації у філософії модерну, відкритих за допомогою прийому постмодерністської деконструкції. Перші в українській філософії проблематизації гендеру, здійснені концептуальними засобами постмодерністської філософії Дерріди, зокрема за допомогою способу *деконструкції*, з'явилися наприкінці 90-х років ХХ сторіччя. Українські філософи, які ціка-

вилися філософськими аспектами постмодерністської гендерної теорії, схилилися до думки, що для філософії Просвітництва характерне *парадоксальне бачення жіночої суб'єктивності та раціональності*. В історико-філософській розвідці Н. Чухим «Теорії статевого диморфізму у філософії Просвітництва» [3] розглянуто передумови докорінної зміни концепту гендеру з настанням доби Нового часу. Європейська філософія Просвітництва, попри широту проблем, боротьбу ідей, була достатньо гомогенним, цілісним утворенням, яке ґрунтувалося на певних концептуальних засадах. Мислительна культура модерну була пройнята загальним настроєм і пафосом позаособистого природного порядку, що пронизує усе буття, яке хоча й трансцендентне щодо людини, але раціонально осяжне. Саме з цієї ідеї, як зазначають В. Лук'янець, О. Соболев [1, с. 28], почалася європейська філософія й наука, які увібрали ті чи інші положення великої філософської традиції Декарта – Спінози – Локка – Руссо – Канта – Гегеля. Два основні принципи філософії модерну – натуралізм і раціоналізм – були пов'язані з соціально-економічними структурами суспільства та їхнім корелятом – мислительними структурами. Натуралізація або об'єктивація природи зумовила натуралізацію в поглядах на людину. «Об'єктивізм» означав погляд, згідно з яким достатньою основою буття визнавали щось зовнішнє стосовно людини. Отож, «буття людини розуміли як зумовлене зовнішнім чином, невиліне буття, буття об'єкта, тобто людині приписували спосіб буття у вигляді об'єкта» [3, с. 29]. Протяжна субстанція й мисляча субстанція в Р. Декарта – це реальність, раціонально осмислена через підпорядкованість природним причинним зв'язкам.

*Причинно-наслідкове* пояснення суб'єкта та розуміння людини за аналогією з речами є головним пунктом критики модерності з позиції постмодерністської філософії статі, яка зробила наголос на унікальності людського буття, на свободі як субстанційній характеристиці людини. Н. Чухим переконана, що протистояння мислення й буття (як предмета мислення) знаходить своє пояснення в гносеологічному устрої розуму Нового часу, спрямованого на пізнання світу. Визначальну роль у перетворенні середньовічного розуму на «розум пізнавальний», на її думку, відіграло граничне доведення ідеї всезагального суб'єкта. Вона з'ясовує, що визначення всезагального суб'єкта в собі самому містить своє *протириччя*: суб'єктивність виключає всезагальність. Для того, щоб всемогутня всезнаюча субстанція стала суб'єктом, їй необхідно протиставити об'єкт, предмет іншого буття, не тотожний суб'єктові [3, с. 30]. У результаті пізнавальний розум як самовпорядкована цілісність виявляється сутнісною характеристикою людини, а світ, буття постають суто як предмет пізнання, тобто об'єкт, що протистоїть людині як суб'єкту. Визначальними взаєминами людини та буття стають суб'єктно-об'єктні відносини. Світ уявляється співмірним мислительним актом раціональної конструкції, і все те, що порушувало цю конструкцію буття раціонального контролю й виходило за межі природного порядку, послідовно виключали з онтології. «За її межами опинялися цілі народи, психічно хворі, діти і жінки, які, починаючи з XVII сторіччя, мали конотації виключно з ірраціональною, чуттєвою, афективною сферою» [3, с. 30]. Ці побудови модерну були результатом певної ідеалізації, яка

поширювалася як на сферу людської свідомості, так і на сферу соціальних відносин та культуру.

Харківський філософ Сергій Жеребкін [4] у своєму гендерному прочитанні філософських просвітницьких текстів прагне віднайти приховані та не зауважені раніше *парадокси* метафізики. Досліджуючи тему в історико-філософському зрізі, він послідовно звертається до різних періодів модерністської епохи. Перший *парадокс* бачення суб'єктивної реалізації жінок він помічає у філософії раннього Просвітництва. Філософ показує, що представники метафізичної школи, зокрема Християн Вольф, розглядали вдосконалення конкретного індивіда як його спробу звільнити власний, індивідуальний розум від чуттєвості за допомогою дотримання правил Вищого Розуму. Інстанція Вищого Розуму ідентифікується з чоловічим началом, тобто розумом Бога-Патріарха, який «абсолютно чистий» від чуттєвості. Чуттєвість розглядають як джерело «злої волі». Удосконалення («просвітництво») індивідуального суб'єкта передбачає звільнення його розуму від чуттєвості через суворе дотримання правил Розуму, в основі яких – принципи логіки й математики. За допомогою цих правил суб'єкт буцімто може контролювати своє тіло й наблизитися до «чистого розуму» Бога-Патріарха. Просвітництво індивідуального суб'єкта, зазначає сучасний філософ, стало можливим лише в *подоланні чуттєвості*, відповідно до правил Розуму, що ґрунтувалися на принципах формальної логіки й математики. Жінку в філософських уявленнях раннього Просвітництва визначають як розумну істоту, і вона отримує статус помічниці й порадниці в структурі «батьківського співтовариства» лише за однієї умови – подолання власної чуттєвості [4, с. 279]. Фрагментарний, несистематичний характер жіночого мислення протиставляли цілісному характерові чоловічого мислення, з його здатністю до операцій абстрагування та узагальнення. Іншими словами, в умовах рівного з чоловіками виховання, визнавали здатність жінки бути раціональним та вільним суб'єктом, яким фактично вона не могла бути в межах перебування в структурі патріархальної сім'ї. Саме це й трактує сучасний дослідник як *парадоксальне бачення жінки* того часу.

Розглядаючи філософські праці пізнього Просвітництва з деконструктивістської позиції, притаманної постмодерністській філософії, українські дослідники фіксують *другий парадокс* процедури гендерної суб'єктивації. Якщо рання просвітницька метафізика розглядала процедуру суб'єктивізації, зокрема жіночої, як процес *долання чуттєвості*, то для філософії пізнього Просвітництва (друга половина ХVIII сторіччя) характерне інше бачення. У новому філософському контексті пізнього Просвітництва жіночий суб'єкт також розглядають по-іншому: по-перше, легалізовано жіночу чуттєвість, а по-друге, визнано наявність у жінок їхнього власного розуму. Відповідно до цих уявлень перед жіночим суб'єктом ставлять подвійне завдання: а) не тамувати чуттєвості й навчитися керувати нею за допомогою розуму та б) не прагнути сформувати в себе такий самий розум, як у чоловіків, тобто розвивати «свій власний розум». Як зазначають сучасні дослідники, на першому завданні акцентує свою увагу філософія Руссо [5], а на другому – філософія Канта [6].

На перший погляд, загальне завдання, яке ставить Кант перед просвітницьким суб'єктом (як чоловічим, так і жіночим), доволі просте: особа має користуватися власним розумом і не розраховувати на розум Іншого. Кантівський підхід до проблеми емансипації, як зазначає С. Жеребкін, об'єднує ідею звільнення через розум з ідеєю загального права: свобода, якої досягають за допомогою розуму, доступна всім. Водночас він фіксує очевидний *парадокс у практиці користання з Розуму*. У філософії Канта це положення конкретизовано: жінка не повинна прагнути сформувати в себе такий розум, як у чоловіків, а має *розвивати «свій власний розум»*. Кантівське просвітницьке завдання від самого початку ускладнено: річ у тому, що жіночий суб'єкт у принципі ізольований від інстанції Вищого Розуму, який у філософії Канта представляє Всезагальний Закон (закон чистого розуму, моральний категоричний імператив, закон судження). Кант, на відміну від Руссо, розглядає логічну структуру Всезагального Закону в чистому вигляді, поза антропологічними конотаціями. Особливості вимог Всезагального Закону, за Кантом, у тому, що ні один суб'єкт не може їх виконати ідеально, а значить – не може їх виконати взагалі. Всезагальний Закон, на відміну від правил Розуму, не говорить суб'єктові, що саме він повинен зробити для того, щоб здійснити процедуру синтезу розуму й чуттєвості, а лише вказує, що форма індивідуального синтезу завжди є недосконалою порівняно з формою Всезагального Закону. Отож ні один індивід не має переваг перед іншим у стосунку до Всезагального Закону, наприклад, до того ж категоричного морального імперативу. З гендерного погляду це означає, що в ситуації трансцендентального розриву чоловічий суб'єкт не має переваг перед жіночим, оскільки вони обидва не можуть здійснювати процедуру трансцендентального синтезу. У Канта не лише жінка не може здійснювати процедуру трансцендентального синтезу, а й чоловік не здатний актуалізувати максимум своєї волі відповідно до форми Всезагального Закону. Водночас Кант розрізняє позиції чоловічого й жіночого суб'єкта у стосунку до Всезагального Закону на рівні моралі: у чоловіків цей стосунок опосередкований, у жінок – безпосередній. Отож у чоловіків і жінок складаються два різні типи стосунків до Іншого, який репрезентує Всезагальний Закон. Для чоловіка – це абстрактний Інший, стосунок до якого опосередковано *формою* Всезагального Закону. Для жінки – це конкретний Інший, думка якого слугує для неї безпосереднім, морально-чуттєвим вираженням інстанції всезагального законодавства. Крім того, Кант підкреслює, що «інші», від думки яких залежить жінка, – це завжди чоловіки [6, с. 153]. Тому, хоча чоловічий суб'єкт у Канта не може діяти суворо відповідно до Всезагального Закону й, очевидно, рівний у цьому жіночому, попри це, для жінки він виявляється його заміником. Ілюзорна рівність чоловіків і жінок перед обличчям Розуму обертається нерівністю, а жіночу спробу «користуватися власним розумом» у сфері теоретичного пізнання виключають. У сучасній постмодерністській філософії таку філософську установку характеризують як андроцентризм, який розглядають як один з основних принципів західної метафізики.

Отже, у контексті гендерних досліджень українські філософи стверджують думку, що здатність до раціональності, розуму в філософії Просвітництва

пов'язана суто з чоловічою статтю. Домінування у філософії установки на *винятковість чоловічої моделі раціональності* стало одним з найважливіших принципів західної метафізики. Модерністські тексти є ілюстративною площиною і для українських дослідників гендерної проблематики у філософії, оскільки достатньо повно відображають приховані метафізичні парадокси розуміння жіночої суб'єктивності, раціональності й емансипації.

Постмодерність спонукає переглянути уявлення про «природну» основу жіночої суб'єктності, вдавшись до соціокультурного чинника. Питання про жіночу ідентичність жінки як гендерної особистості є одним із важливих питань сучасного історико-філософського дискурсу. Чи спроможна нова ідентичність екстрагуватися з чинної, проблематизованої складними реаліями буття жіночої суб'єктності? Чи можливо це, коли процес жіночої суб'єктивації наштовхується на чималу кількість соціокультурних проблем? Зрозуміло, що оптимістичне бачення є кращим мотиватором позитивних змін. Однак зрозуміло також, що це тривалий, поступальний історичний процес як для української, так і для західноєвропейської соціокультури. Тому паралельно з різними філософськими оцінками гендерних змін усе ж відбувається «реконструкція» традиційної жіночої ідентичності, її відхід від толерованого в модерністському дискурсі варіанта – природного індивіда. Багатогранну проблематику гендеру потрібно розв'язувати в різних площинах філософських напрямів і підходів, які спроможні осмислити сучасний стан входження гендеру до соціокультурного простору оновленої системи знаків мови та образів, до нової соціально-економічної, політичної й релігійної репрезентації.

- 
1. *Лук'янець В.С., Соболев О.М.* Філософський постмодерн: Навчальний посібник для викладачів, аспірантів, які спеціалізуються в галузі гуманітарних дисциплін. К.:Абрис, 1998. – 352 с.
  2. *Габермас Ю.* Філософія як берегиня та інтерпретатор ситуації // Після філософії: кінець чи трансформація? – Київ : Четверта хвиля, 2000. – С. 269–279.
  3. *Чухим Н.* Теорії статевого диморфізму у філософії Просвітництва // Філософська думка, 2001, – №1. – С. 26–55.
  4. *Жеребкін С.* Пол Разума: Является ли Просвещения эмансипационным? // Гендерные исследования. – Харьков: ХЦГИ, 2000. – № 4. – С. 278–289.
  5. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или о воспитании. Кн. V. – София, или женщина // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. – М.: Гос. изд. худ. лит-ры, 1961. – Т. 1.
  6. *Кант И.* Наблюдение над чувствами прекрасного и возвышенного // Кант И. Сочинения: В 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6.

**GENDER PROBLEMATIC ASPECTS IN NATIONAL HISTORICAL AND  
PHILOSOPHIC DISCOURSE IN THE 90-ies OF THE XX-th CENTURY**

**Nadiya Hapon**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1  
L'viv 79602, Ukraine, haponnp@franco.lviv.ua*

The paper considers the gender problematic aspects in national historical and philosophic discourse in the 90-ies of the XX-th century. It analyses the impact of the Western European postmodern philosophy on the nut epistemology bases of the national philosophy development. It also states the necessity of comprehending the links between the gender modern philosophy and the philosophy of Enlightenment.

*Key words:* the philosophy of Enlightenment, gender, subjectivity, rationalistic, postmodern philosophy.

*Стаття надійшла до редколегії 27.04.2004  
Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 187.01

## ФЕНОМЕН ПОВЧАЛЬНОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Віра Мовчан

*Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка,  
вул. І.Франка, 24, м. Дрогобич, Україна, svh@drogobych.net*

Феномен повчальності в українській філософській думці аналізується у формі творення цілісного образу людського буття в єдності розуму і серця, людини та світу. Підставою цього є специфіка філософської рефлексії над дійсністю, що визначається суттєвою характеристикою української культури, її алегоричним і символічним характером. Предметом аналізу виступає творення ідеалу моральної доброчесності, в засадах якої повчальність виступає як особливий тип духовної практики.

*Ключові слова:* повчальність, духовний досвід, українська екзистенційна філософія.

Повчальність – транскультурний феномен, одна з малодосліджених наукових проблем. Окремі її аспекти розглядаються в межах філософсько-теологічної практики творення краси проповідей. Велике число творів такого типу започаткували візантійські отці церкви – проповідники: Василь Великий, Григорій Богослов, Григорій Ниський та ін. Очевидно, однак, що повчальність – явище значно об'ємніше, ніж практика навернення на віру.

Дослідження цієї проблеми в аспекті місця феномена повчальності в українській культурі дало підстави для висновку про відображення в повчальності морально-невідчуженого відношення людини до досвіду інших на засадах глибинних духовних зв'язків особи з ментальним цілим [1].

Повчальність у формі творення ідеалу моральної доброчесності прикладом власного життя дала підстави для висновку про екзистенційну категоризацію буття на основі практичного розв'язання певних узагальнених «духовних колізій» [2, с.177].

Повчальність, розглянута в плані її впливу на буття, відкривається своїми формуючими потенціями. Вона – джерело буття в екзистенційному акті відкриття його смислу, надання йому смислу (введення буття у смисл). В такому сенсі трактована, повчальність відповідає своєму поняттю – транскультурного феномена, оскільки сенс існування будь-якого знання – у твореному ним духовному зв'язку між людьми та зв'язку їх зі світом. Духовність ґрунтується на упорядкованості мисленневих структур змістом знання та емоційних структур досвідом людського відношення до світу.

Наголосимо, що йдеться не про той рівень повчальності, який має місце в будь-якій взаємодії людини з іншими на рівні обміну досвідом знань та умінь, досвіду творення стосунків тощо. В цьому сенсі й негативне має значення тою мі-

рою, якою відкриває знання шляхів його уникнення. Повчальність, що визначилася як специфічний тип духовної практики, містить досвід смисложиттєвого гатунку, а тому має ті морально-естетичні характеристики, що зумовлюють особливий спосіб її існування та трансформації в досвід інших. Носій потреби повчання сповнюється істиною, що зійшла на нього як одкровення і своєю значущістю настільки очевидна, що здатна переводити життя на вищі щаблі його сенсу.

Осмислена на такому рівні її творення та функціонування повчальність – архетипічний образ культури. Вона спражній спосіб творення духовного досвіду – надання йому стану дієвості, потенції на здійсненність. Відтак, у моральному плані право на повчальність здобуває не будь-хто, а лише «просвітлений», той, хто власним життям апробував всезагальну цінність ідеї, що рухала його вчинками. Він переконує власним життям – досвідом творення його на засадах морального ідеалу.

При усій очевидній переконливості повчальність, явлена у формі передачі практичного досвіду творення морально добродієсного життя або спонуки до нього, ґрунтується на свободі духовного зв'язку сторін. Вона дійсна як «пропонування», а не як примус. Відтак, у змісті повчальності важлива задіяність попереднього досвіду, опора на всезагальний, вищий авторитет. (Зокрема, Христос у практиці повчальності спирається на «Отця»). Не менш важливим у творенні моральних підстав для повчальності є розсування меж досвіду, творення духовного простору, в якому утверджується відношення до світу на засадах справжньої людяності – ідеальне буття утверджується як реальне.

Повчальність, що склалася як культурний феномен ще в давньому світі та виконувала функцію найвагомішого джерела передачі духовного досвіду, особливого значення набуває в культурі середніх віків. Тут вона визначається в засіб індивідуалізації людської особистості при збереженні орієнтацій на всезагальне: на ідеальний образ Боголюдини – Христа. У такий спосіб культура відкриває перед людиною свободу та дає їй відвагу діяти, щоразу тримаючи в полі зору взірць досконалості. Саме з таким феноменом ми стикаємося в культурі Київської Русі, яка, спираючись на повчальну практику візантійства, створила свою, не менш багату і своєрідну. І в подальшій історії українства повчальність виступала провідною формою філософської рефлексії, зберігаючись аж до початку ХХ ст. Укоріненість повчальності великою мірою зумовлювалася історичними обставинами. Розвиток філософського раціоналізму та наукового природознавства в країнах Західної Європи та Росії був викликаний становленням національних держав та творенням відносин вільної конкуренції.

Українська філософська думка в умовах бездержавності зосереджується навколо смисложиттєвих проблем усвідомлення народом своєї самотності, усвідомлення себе народом. Спираючись на ідеї повчальності, вона постійно відтворювала духовні зв'язки між людьми, утверджуючи ментальне ціле за ознакою етнічної визначеності стосунків, опертих на символи віри, звичаєвість, трудові традиції, фольклор, тощо. Зосереджуючи на них увагу, філософія сприяла збереженню названих цінностей як джерела самоідентифікації. Не випадково, в ут-

вердженні національної ідеї українська культурологія спирається на згадані цінності як вихідні. Пронизуючи собою культуру (філософію, релігію, мистецтво) повчальність не лише зберігала впродовж історії дух народу, а й підносила його на усвідомлення необхідності виборювати свою свободу.

Сказане щодо місця повчальності в творенні духовно визначеного образу буття зумовлює своєрідність її функціонування в культурі принаймні в двох планах: змістовному та в плані способу, яким зміст стає реальністю культури, надихаючи на створення життя за законами розумного.

У культурі часів Київської Русі повчальність у змістовному плані розвивалася в двох основних напрямках. Перший пов'язаний з церковною ортодоксією. Другий правомірно визначити як світсько-гуманістичний. Саме в його межах та на його основі складалася культура філософування. На останньому важливо наголосити з огляду відмінного у способах творення досвіду та його укорінення в суспільно-ментальному ідеалі. Екзистенційно-повчальна практика світсько-гуманістичного спрямування створювалася паралельно з релігійно-повчальною і великою мірою на противагу їй, оскільки не стояла на позиції гріховності людської природи та необхідності постійної спокути людиною «первородного гріха». Укладаючи ідеал моральності в межі християнського взірця, вона тим не менше відкривала людині свободу самоздійснення в реальному житті і спрямовувала її інтерес на земне, а не потойбічне життя. Гуманістичне спрямування повчальності визначалося потребою допомогти людині знайти себе в бутті, створивши себе для гармонійної злагоди зі світом.

Ідеальний образ досконалого буття був опертий на авторитетні духовні практики. Джерелами української повчальної філософії були, крім Біблії, численні книги повчального змісту, що прийшли в часи Київської Русі разом з візантійською вірою і спиралися на традиції культури Сходу, зокрема Давнього Єгипту, Індії, Греції та Візантії. Твори Василя Великого, Іоана Златоуста, Іоана Дамаскіна та ін. блискучих знавців античності (літератури, філософії, зокрема Арістотеля) справили великий вплив на становлення духовного досвіду людини доби Київської Русі. Саме вони великою мірою сприяли появі «книжних людей» – не лише знавців перекладних творів, а й творців великого числа оригінальних праць, переважно повчального змісту. При цьому чітко простежується відмінне в розумінні їх цінності залежно від світських чи релігійно-церковних орієнтацій читацької аудиторії. Дослідники зазначають з цього приводу: «... Гуманітарна обізнаність, яка безумовно пристала князю, дружиннику, придворному літописцю, коли вона поширюється на особу духовного звання, тут же сприймається як щось двозначне, сумнівне, таке, що викликає роздратування» [3, с.143]. З цих позицій зрозуміла аргументація Климента Смолятича, наведена у відомому «Посланні до Фоми-пресвітера». Він відводить докори на свою адресу в тому, що нібито хизується вченістю. У відповіді Климент наголошує, що справді писав «від Омира, і від Арістотеля, і від Платона», однак не братії, а князю Ізяславу. Доцільно припустити, що вільне тлумачення змісту книжної мудрості, в тому числі Біблії, характерне

для більшості книжників Київської Русі, має свої витoki в грецькому «вільнодумстві», вірніше, в грецькій повазі до думки та утвердженні права на її творення.

Видається також, що відмінне між світською та релігійною повчальністю великою мірою зумовлене взаєминами церкви та держави, віри та влади в Київській Русі. Велику роль у становленні світського типу повчальності відіграла та обставина, що християнство прийшло на Русь не лише через посередництво князівської влади, а й під ідеєю верховенства світської влади. Відтак, церква і віра здобували гарантію опіки та захисту з боку влади. Несуперечність двох влад (принаймі як ідеал їх зв'язку) створює для віруючих образ злагодженості двох світів: земного та небесного. Доброчесність людини – в прихильному служінні земній та небесній владі. Звідси зрозуміле недогматичне відношення світської людини до віри: творення образу злагодженого життя зі світом.

На Заході суперечливість прагнень двох влад, постійне їх суперництво та конфронтація зумовили виокремлення двох світів – земного та небесного, їх протиставлення, що, зокрема, знайшло відображення в трактуванні людини як гріховної істоти, земне призначення якої – спокутувати гріхи для врятування душі.

Для оборони віри та утвердження її авторитету Західна церква вдається до раціонального обґрунтування догматів віри, її ідей та символів. В. Татаркевич характеризував схоластику як філософію, «що опрацьовує догмати віри» [4, с.255]. Конкретизуючи думку щодо схоластики та її методу, філософ зазначав: «Багато чільних істин вона не порушує, а кладе їх в основу, як уже запевнені одкровенням – себто в засновниках вона намагається пояснити, витлумачити, систематизувати ті істини – себто в своїх інтенціях вона раціональна. Гетерономність разом з інтенціональністю становлять її ключові риси» [4, с.255]. Поряд існували й неправовірні течії, що шукали істин незаалежно від одкровення (містики, пантеїсти тощо). Схоластика, принципи якої розроблені були у Візантії (І. Дамаскін) не випадково прижилася на Заході, але рішуче була відкинута східною церквою, цінності якої ґрунтувалися на гармонії розуму та почуттів, що сприяло своєрідності способів творення та функціонування духовного досвіду, зокрема, сприяло розквіту повчальності саме на теренах східної віри.

Порівнюючи західноєвропейську схоластику та стиль мислення діячів Київської Русі, дослідники слушно вказують на логічну систематизацію західноєвропейської схоластики на відміну від давньокиївської. «Давньоруська думка не досягла такого розквіту. Вона нероздільна з проповіддю, в ній відсутній однорідний понятійний апарат, переважають вільно сконструйовані алегоризм та символізм. Логічний первінь у ній тісно переплетений з елементами художньо-образного та етико-побутового світосприймання» [5, с.153].

Відзначимо, що названі способи творення та існування думки відповідають сутності екзистенційного філософування, що не відчужує моральний та естетичний образ буття від самого буття, від його реальної даності. Символом реального служить буття, укладене в образи вищої досконалості – Істини, Добра та Краси. Образність, що поєднує (принаймні, не протиставляє) земне і божественне, не стикає в непримиренній суперечності гріховне (земне) та ідеальне (божественне),

створює несуперечливий образ буття людини в злагоді зі собою та світом, інакше кажучи, створює феномен, який називають «життя серцем». Саме названа духовна атмосфера сприятлива для доброзичливого сприймання думки іншого, для обміну досвідом творення буття в його істині, тобто для навчальності.

Відтак, видається дещо категоричним твердження про відсутність у філософії Київської Русі «власної мови», «логічних понять» [6, с.40]. Мабуть, доцільніше говорити про *свою* мову, насичену образністю, символікою, що відповідала потребі “розкодування” текстів священних книг, найбільш адекватним для них способом. Окрім того, образний спосіб закріплення досвіду пізнання (книжного) та рефлексії над реальним життям сприяли широкому функціонуванню духовного досвіду на всіх рівнях соціального життя Київської Русі, що одноставно відзначається в дослідницьких джерелах (грамотність, «книжність» поширена не лише в середовищі церковнослужителів, світської знаті, а й серед городян). Осмислення цінності буття з позицій морального ідеалу зумовило своєрідність укладання його образу в думку.

Це мисленнєві структури, що не відчужують образ буття від чуттєво даних його форм. До речі, в такий спосіб дійсність зберігає не лише чуттєву осяжність форм, а й достовірність свого буття.

У змістовному плані гуманістична зорієнтованість світської повчальності цікава частим звертанням книжників до Старого Завіту. Причини інтересу до нього дослідники слушно вбачають у близькості язичницьких та старозавітних символів віри [6, с.38]. Очевидно також, що не менш важливою є зорієнтованість Старого Завіту на земні справи, передусім – ментальні. Саме така ментальна зорієнтованість характерна для визначної літературної пам’ятки – твору Володимира Мономаха «Повчання». Князь обстоює думку про добродієсне життя не у монашій аскезі, а в мирському житті, в активному творенні добра в державі, в родині, в стосунках між людьми. Повчальність цього плану цінна не корисністю порад як такою, а філософією життя, опертого на духовні зв’язки між людьми, на творення соціальної злагоди, а отже, і злагоди людини зі світом.

Розвиток професійної філософії здійснюється також в руслі повчальної традиції, опертої на символи та алегоризми. Досконалого поєднання філософської рефлексії та символічно-притчевої форми повчальність набуває в творчості Г.Сковороди. Його творчість має виражене гуманістичне звучання, оскільки розрахована на широку аудиторію любомудрів, а не лише на професійних філософів. Не заперечуючи обізнаність Сковороди з творами представників містичної філософії, зокрема німецької, та знання ним масонської літератури, що на той час була поширена в Україні [7], наголосимо на глибоко національних витоках його філософії, укладеної в повчально-притчеву форму. При вираженій зосередженості на «кусьому людському», що характерно для людини ренесансно-гуманістичного типу, в філософії Г. Сковороди простежується відчутний інтерес до ментальних проблем. Звинувачення філософа в маніхействі та вільнодумстві, висунуті церквою, великою мірою зумовлені частим його звертанням до Старого Завіту. Навколо старозавітних ідей добродієсності зосереджені думки філософа, скажімо, в творах:

«Вхідні двері до християнського благочестя», «Нарцис. Розмова про те: пізнай себе», «Симфонія, назва книга «Асхань, про пізнання самого себе» тощо.

Аналіз свідчить, що повчальність творів Г.Сковороди зосереджена не лише на творенні людиною особистісної неповторності та віднайденні того, до чого людина «призначена природою». Критерій цінності діяльності чи не найяскравіше простежується там, де філософ звертається до ментальних цінностей. Зокрема, в праці «Вхідні двері...» (гл. IV), вживаючи поняття «всезагальний розум», філософ обґрунтовує його зміст за допомогою цінностей етнічного життя: творення народом реальних засад для усвідомлення себе певною духовно визначеною цілісністю. Говорячи про цінність організації життя на засадах розумного, філософ бачить її на рівні сім'ї, міста, держави. Засновані на моделі розумного, «вони бувають разом, небом, божим домом» [8, с.56].

Приклади, що засвідчують всепроникність вищого розуму, філософ віднаходить в історії юдеїв як народу, здатного читати символи мудрості бога і діяти згідно з його законами. Думка Г.Сковороди рухається до основного образу – Мойсея, що «наче знявши план з невидимого цього божого образу, намалював його просто й грубо найнеобхіднішими лініями і, заснувавши за ним юдейське суспільство, зробив його щасливим і переможним. Він по-тодішньому написав, було, його на кам'яних скрижалях, і зробив так, що невидима премудрість божа, наче видима й тлінна людина, відчутним голосом веде до всіх свою мову» [8, с.58].

Діяльність особи, спрямована на утвердження ментальних цінностей, бачиться філософу одним з вищих виявів розумного. Зокрема, так читається основна думка діалогу «Нарцис...». У розділі «Розмова 5...» звичайно виділяється як провідна думка про «дві натури»: видиму і невидиму. Міркуючи про духовне та тілесне, божественне та земне, вічне та минуле, філософ наголошує, що основне в людині – «божественний дух» і що духовним подвигом людина здобуває вічність: «Ніщо твоє не пропадає, тому що Бог не знає шкоди. Тобі залишається лише школа віри, або як каже Давид, повчання вічності» [2, с.85–86]. Цікавий контекст, у якому подається ця ідея. Саме контекст виводить думку на поняття критерію індивідуально визначеної цінності людських вчинків. Звернемося до думки, що передує наведеній вище, а саме тої, де йдеться про двох синів Ізраїля: Ісуса Навіна та Халева. Вони повірили Богу і, загартовані вірою, дійшли до землі обітованої. З 600 тисяч – двоє! Філософ говорить про трудність перебудови практично спрямованої людської думки, про важливість піднятися над буденністю, щоб досягнути вищі цінності. Не дійшли до землі обітованої ті, що вірили лише в речеві реальності та незгодні були долати труднощі заради життя на *своїй* землі, життя свободними людьми, а не рабами. Вчитаймося в пояснення того, чому «600 тисяч були викликані в обітовану землю піші, а чому лише два в неї увійшли...»

«А ось чому! Тьху! Як же може бути те, чого не можна бачити? Ось яка пустота! «Чому, – нарікали, – водить нас Господь у цю землю, щоб ми впали в бою? Тому якщо втратити руки й ноги, то що в нас буде? Не хочемо ми цього... Дай нам повернутися в нашу стару землю...» [8, с.84]. Але ж ті, хто повірив, дійшли. Саме вони заснували роди, їх потомки народом стали: не лише кровно спорідне-

ним, але й духовно цілим. Виділений аспект повчального спрямування філософії Сковороди потребує подальшого аналізу, оскільки здатний поглибити тлумачення філософом цінностей життя.

Відчутний повчальний пафос має філософія П. Юркевича. Логічне обґрунтування «ідеї серця» він базує на утвердженні *повноти* людського життя як його ідеального образу. «Мислення не вичерпує всієї повноти духовного життя так само, як досконалість мислення ще не означає всіх досконалостей людського духу» [9, с.84]. У повчально-проповідницькому дусі звучить думка філософа про активний вплив почуттів на людську діяльність та її наслідки. «... Якщо істина падає нам на серце, то вона стає нашим благом, нашим внутрішнім скарбом. Тільки за цей скарб, а не за абстрактну думку, людина може вступити в боротьбу з обставинами й людьми; тільки для серця можливі подвиг і самовідданість» [9, с.91].

Отже повчальність – це явище філософської рефлексії над дійсністю у формі творення цілісного образу людського буття в злагоді розуму й серця, людини та світу. Розвиток традиції повчальності в українській філософії є виявом невідчуженості культури від буття.

- 
1. *Мовчан В.* Моральне повчання в українській культурі // Діалог культур. Україна в світовому контексті. – Львів, 1996. – С. 82–100.
  2. *Чайка Т.* Філософічність давньокіївської агіографії // Наукові записки. Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України. – Острог, 1999. – Т. 2. – Ч. 2. – С. 172–178.
  3. *Лошиц Ю.* О сивиллах, философах и древнерусских книжниках // Прометей. Историко-биографический альманах серии «Жизнь замечательных людей». – М., 1977. – Т. 11. – С. 139–151.
  4. *Татаркевич В.* Історія філософії. – Львів, 1997. – Т. 1. – С. 456.
  5. *Замалеев А., Зоц В.* Мыслители Киевской Руси. – К., 1987. – 183 с.
  6. *Пустарников В.* Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. – К., 1988. – С. 33–41.
  7. *Валяк І.* Підвалини містичного світогляду Г.Сковороди // Наукові записки. Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України. – Острог, 1999. – Т. 2. – Ч. 2. – С. 31–47.
  8. *Сковорода Г.* Пізнай в собі людину // Пер. М. Кашуба; Пер. поезії В. Войтович. – Львів, 1995. – С. 528.
  9. *Юркевич П.* Вибране. – К., 1993. – 416 с.

---

**PHENOMENON OF INSTRUCTION  
IN THE UKRAINIAN EXISTENTIAL PHILOSOPHY**

**Vira Movchan**

*Drogobych Ivan Franko State Pedagogical University,  
Ivan Franko Str., 24, Drogobych, Ukraine, svh@drogobych.net*

Instruction is one of the forms of creation of spiritual experience of moral relation to the world. Image of harmony of a person with himself and with the world determines an allegoric and symbolic character of philosophic reflection, which is especially typical of the Ukrainian culture.

*Key words:* instruction, spiritual experience, Ukrainian existential philosophy.

*Стаття надійшла до редколегії 27.04.2001*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 100.7.165.0

## КОГНІТИВНА СИТУАЦІЯ, ЗНАННЯ ТА ЙОГО ЧИННИКИ: СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ

Віктор Петрушенко

*Національний університет «Львівська політехніка»  
вул. С. Бандери 12, м. Львів, 79013, Україна, svoronov@polynet.lviv.ua.*

Для сучасної когнітивної ситуації характерна принципова зміна у співвідношенні рефлексивного й нерефлексивного в її змісті: нерефлексивне щораз більше постає джерелом змістового оновлення знання. При цьому особливу роль у конструктивній діяльності свідомості набувають варіативна інтерпретація та експерименти з віртуальною реальністю.

*Ключові слова:* епістемологія, когнітивна ситуація, знання, рефлексивна та неререфлексивна свідомість.

Особливості становища людини у світі, її власні екзистенціальні характеристики, спосіб її буття та організації життєдіяльності зумовлюють те, що ставлення людини до буття (і, відповідно, до будь-чого конкретного) має принципову двовекторну спрямованість: назовні (на буття, предмети і явища дійсності) та всередину (на себе саму, на свої інтелектуальні засоби й властивості) [1, с. 160–163]. «Там, де двоє, там і третій» – ця двовекторність майже автоматично породжує проблему поєднання обох спрямувань людини та її інтелекту, а також певне сперечання означених складників інтелектуального ставлення людини. Звідси – відомий усім своєрідний маятникоподібний характер історичного процесування цього ставлення: у певні періоди суспільного розвитку найпершого значення можуть набувати зовнішні зацікавлення (і тоді людям здається, що дане їм у сприйнятті є найважливішим і найціннішим), в інші періоди – внутрішні (тоді інтерес до з'ясування механізмів інтелектуальної діяльності переважає), а інколи найпершого значення набувають розробки та вдосконалення засобів і способів узгодження зовнішнього й внутрішнього (це періоди найбільших методологічних та інструментальних зацікавлень). У великих історичних епохах у розвитку цивілізаційних процесів можна, з певними припущеннями, побачити переважання тих чи інших спрямувань філософської рефлексії; згідно з Р. Рорті, пізнавальна рефлексія європейської філософії розвивається від метафізичного (або онтологічного) романтизму через критицизм до епістемологізму [див. 2]. Останній починає домінувати в європейській філософській думці з другої половини ХІХ ст. Для філософії ХХ ст., як відомо, характерний яскраво виявлений плюралізм у підходах як до парадигм філософування, так і до вирішення важливих філософських проблем [3, с. 11; 15–17]. Тому можна стверджувати, що сьогодні в полі зору філософської рефлексії перебувають усі названі складові свідомого ставлення людини до дійсності: зали-

шаються актуальними фізикалістські та натуралістично налаштовані течії, мають авторитет і поширення методологічні дослідження, досить актуальними є всілякі спроби проникнути в підвалини інтелектуальної діяльності, засади свідомості та людської ментальності загалом. Дослідження в усіх цих напрямках пов'язані з певним інтелектуальним напруженням, тому що всі сучасні духовні процеси супроводжуються перманентною кризовою ситуацією: у науці, мистецтві, релігійних пошуках відчутним є брак свіжих, нетривіальних ідей, які могли б надати сучасній інтелектуалістиці нових творчих імпульсів. Особливістю сучасного переживання такої кризової ситуації є те, що вона заторкує самі підвалини духовності: усі відчувають, що способи використання потенціалу похідних, маргінальних полів людської інтелектуальності вичерпано, що потребують прояснень і засвоєнь самі джерела духовності [4]. Тому з'являються численні праці з езотерики, спроби синтезувати науку з релігійними прозріннями та мистецькими інтуїціями, підвищується інтерес до первинних форм людської інтелектуальності. Сучасна філософія зобов'язана тримати в полі зору всі провідні напрями духовної діяльності задля того, щоб помічати, виокремлювати, оцінювати й використовувати всі найменші прориви до нових обріїв свідомості й пізнання: «Філософія роз'яснює та порівнює способи розуміння світу в різних інтелектуальних дисциплінах, і... це веде до роз'яснення та порівняння різних форм життя» [5, с. 78]. Отже, сучасна когнітивна ситуація – це ситуація, для якої характерні: а) симптоми евристичної та методологічної кризи; б) підвищений інтерес до пошуків первинних джерел людської інтелектуальності; в) поліфонічні й плюралістичні методологічні й ідейні спрямування, різнопланові пошуки проривів до нових сфер когнітивної діяльності; г) актуалізація когнітивної значущості всіх найрізноманітніших дослідницьких винаходів у різних сферах пізнання.

Такі особливості сучасної когнітивної ситуації зумовлені суттєвим зсувом у змісті та спрямуванні знання й пізнання, які відбулися за останні два століття. Класична епістемологічна парадигма європейської філософії, яка сформувалася в давньогрецькій філософії, передбачала певне сперечання рефлексивного й нереклексивного (або й позареклексивного): таке сперечання вважали виправданим з обох боків. Рефлексивне, якому були притаманні впорядкованість, відкритість (неприхованість), внутрішня гомогенність, запліднювалося нереклексивним, яке, відповідно, розглядали як хаотичне, темне, приховане та множинне (складне). Давньогрецьке сприйняття дійсності передбачало певну двополюсність останньої, а завдання пізнання полягало не так у прагненні розчинити нереклексивне в рефлексивному, як у тому, щоб їх між собою узгодити. Недаремно в міркуваннях корифеїв давньогрецької думки – Платона й Арістотеля – йшлося про наявність серед початків буття того, що пов'язане з розумом і логосом, а також того, що протистоїть логосу. Згідно з Арістотелем, знання є всезагальною мірою всіх речей, тобто воно здатне включати до свого змісту дещо позакогнітивне, однак приводити останнє у співмірність як зі собою, так і з будь-чим реально суцям [6, с. 255]. Аналогічним є розуміння знання й ролі пізнавальної рефлексії у філософських напрямках пізньої античної філософії [7, с. 44–45]. У наступну історичну епоху – епо-

ху тотального панування християнського, релігійного світосприйняття позарефлексивне не зникло, однак його тепер окреслювали як таке, яке можна звести до інтелектуального або духовного: світ створює Бог як всесвітній єдиний розум, а тому все у світі так чи інакше пронизано розумністю. Щоправда, ця розумність ніколи не підвладна цілковито людському інтелектові як обмеженому та частковому [7, с. 56–57], але в аспекті пізнання перед людиною відкривалася нескінченна перспектива поступового вичерпування того раціонального змісту, який заклав у світ його Творець [8, с. 226–229]. У середньовіччі до розуміння дійсності привнесено ще один принципово важливий момент: дійсність редукували не просто до божественного розуму, а до такого розуму, який фактично збігався з дією: в епоху розквіту схоластики незаперечною вважали тезу про те, що для Бога немає відмінності між мисленням та дією, між сутністю та існуванням [9, с. 53–55]. Уже тут ми стикаємося з тим, що в подальшій філософії набуло характеристик трансцендентального ідеалізму: система дій єдиного вищого розуму (або інтелекту) є своєрідним каркасом дійсності, а також вихідною умовою долучення людського інтелекту до того змісту, який наявний у дійсності. Саме наявність такого каркасу була, наприклад, для Ф. Шеллінга, передумовою можливості перевести характеристики дійсності в характеристики нашого інтелекту [10, с. 232]. Два означені моменти – пронизаність світу інтелектуальністю й розумовою дією – стали наріжними каменями новоевропейської науки. Можна стверджувати, що безумовною заслугою середньовічної філософії загалом та схоластики зокрема є створення такої картини світу, у якій всю світобудову подано як єдину систему взаємодіючих сил, актів. Тільки таке бачення дійсності давало змогу зробити перехід від квалітативної фізики Арістотеля до експериментальної фізики пізнього Відродження та Нового часу [11, с. 191–192]. У цьому сенсі можна вважати до певної міри виправданою позицію, згідно з якою новоевропейський активізм ґрунтується на середньовічному баченні дійсності як такої, яку можна редукувати до дії. Звідси – заклики випробовувати чуттєву дійсність на цільову дію, заклики, реалізовані алхімією, аскезою, систематикою схоластичних сум. Ці гасла посилювало ренесансове прагнення розглядати людину як співтворця світу і навіть як таку, що може змагатися з Богом (знаменитий “фаустівський дух” європейства). Епоха Нового часу лише універсалізувала та розвинула такі прагнення. Загалом класична епістемологічна парадигма передбачала, що всю (або будь-яку) дійсність можна перевести в знання; виключенням тут було тільки абсолютне єство (хоча в католицькому богослов’ї була теза про те, що людина може пізнати сутність Бога). Свого апофеозу таке бачення сутності інтелектуального ставлення людини до дійсності сягнуло в німецькій класичній філософії, особливо – у філософських твердженнях І. Г. Фіхте та Г. Гегеля. Ситуація досить різко змінилася після запровадження вихідних тез некласичної філософії: А. Шопенгауер досить рішуче почав наголошувати на тому, що не лише в людині, а й у світі загалом першість належить принципово нераціональним чинникам, а розум аж ніяк не завжди відіграє позитивну роль у людському життєвому влаштуванні. Такі положення відстоювали не лише С. Кіркегор та Ф. Ніцше, а й марксистки (з їхнім прагненням

цілковито узалежнити людській інтелект від матеріальних процесів) та позитивісти (намагаючись обмежити завдання розуму реєстрацією того, що надано людині у вигляді фізичних подій та сутностей). Суттєвим доповненням до наведених тез є фрейдистські дослідження будови людської психіки та переконливе доведення того, що в роботу нашої свідомості досить прямо й безцеремонно втручаються несвідомі чинники психіки, які за потужністю та обсягом значно перевершують те, що називають «батьорою» (або контрольованою) свідомістю. Після всіх таких експериментів та доведень, що лавиноподібно нарощувалися в європейських дослідженнях свідомості й когнітивних процесів, стало цілком зрозуміло, що не можна ігнорувати, не брати до уваги все те, що становить «темний», «непрозорий», «нічний» бік людських інтелектуальних процесів. Однак постало сакраментальне запитання: як, яким чином його можна засвоювати, включати до когнітивних процесів, нарешті – просто враховувати, адже його неможливо адекватно виразити в тих формах, які з часів давньогрецької філософії називають «логосом». Умовно картину когнітивної ситуації та її змін можна подати через таку аналогію. У класичному варіанті людина найкомфортніше почувалася, перебуваючи на невеликій онтологічній території, освітленій прозорою рефлексією. З усіх боків цю територію оточувала темрява, однак її не сприймали всерйоз або вважали такою, що може потрапити під освітлення рефлексії і також стати прозорою. Окрім того, саму цю умовну темряву розглядали як таку, що якісно не змінює території, на якій перебуває людина, а лише тимчасово утримує її поза полем зору. Межа XIX–XX століть змінила це співвідношення: темрява тепер постала як дещо принципово неосвітлюване, однак таке, що впливає на світло та детермінує його найперші й найважливіші конфігурації. Але при цьому актуально залишалася така аксіома: реально знати ми можемо лише те, що освітлене або хоча б увійшло в контакт зі світлом, тому про темряву та її властивості ми дізнаємося через світло рефлексії і настільки, наскільки можемо сприйняти її як чинник або межі останньої. Іншими словами, уся діяльність людського інтелекту реально базується на здатності рефлексії пронизувати себе саму без залишку й виявлятися при цьому адекватно.

Сучасна когнітивна ситуація виглядає дещо інакше: тепер не освітлена територія постає найпершою та привабливою, а навпаки – те, що занурено в темряву. Там перебувають первинні енергетичні й змістові джерела продуктивної діяльності свідомості. «Батьора» свідомість і «нічна» помінялися місцями: не нічна свідомість забарвлює світлоносну рефлексію, а остання виконує роль заповнення певних проміжок у темному задля того, щоб дати змогу виявитися конфігураціям темної. Умовно кажучи, сучасний інтелект перебуває не на освітленій ділянці, а, навпаки, він уникає її, уникає світла як того, що може розчинити, знищити його власну сутність; він ховається, згідний прийняти в себе лише просіяне, послаблене світло. Саме таким чином окреслена сучасна когнітивна ситуація дає змогу зрозуміти без зайвих і не завжди виправданих емоцій сенс постмодерних експериментів у мистецтві, гуманітарних студіях та філософії: це і є ніщо інше, як «робота» на принципово іншій території, незвичній для класичного інтелекту [12, с. 45–63].

При цьому можна зрозуміти або хоча б прийняти без однозначного засудження сучасне зацікавлення прихованими аспектами людської тілесності, підвалинами статевого поділу людей, виявлених у гендерних дослідженнях, певного виду окультизмом, езотерикою, нетрадиційними релігійними культурами, язичництвом тощо.

Існує давно помічена паралель між тим, як сприймає і розуміє людина засади дійсності, і тим, як вона сприймає і розуміє себе. Окреслені когнітивні явища також мають паралель у сучасних виявленнях світобудови: йдеться про так звану «інфляційну космологію» [13, с. 412–414]. Ця космологія поступово змінює так звану «Фрідманівську модель Всесвіту», згідно з якою те, що ми тепер називаємо Всесвітом або Метагалактикою, виникло у вирахованій дослідниками час (приблизно – 20 млрд. років тому) внаслідок так званого «Великого вибуху»: певна первинна сутність, яку навіть важко собі уявити, оскільки це була своєрідна протоматерія без будь-яких внутрішніх визначень, вибухнула; у певні моменти з неї утворювалися фотони, лептони, інші елементарні частинки, потім – речовина (газ), а тоді все інше. Така модель Всесвіту непогано пояснювала низку спостережуваних явищ (наприклад, доплерівський ефект – зміщення смуг спектрального аналізу в бік червоної смуги), нейтральне реліктове випромінювання та ін. Однак вона мала й має низку внутрішніх суперечностей і парадоксів (парадокс «прихованої маси Всесвіту», його площинного характеру, однорідності всіх спостережуваних ділянок Всесвіту за умов відсутності та неможливості їхніх взаємодій та ін.). Інфляційна теорія подає Всесвіт зовсім інакше – як результат спонтанних флуктуацій (коливань) вакууму. Ось як описує суттєві моменти цієї моделі один з її прихильників: «Виявляється, зовсім не обов'язково вважати, що було якесь єдине начало світу, хоча це припущення стикається з деякими складнощами. Але, за словами А.Д. Лінде, у сценарії хаотичного роздування Всесвіту «особливо чітко видно, що замість трагізму народження всього світу із сингулярності [появи окремих, одиничних утворень. – В. П.], до якої нічого не існувало, та його подальшого перетворення в ніщо, ми маємо справу з нескінченним процесом взаємного перетворення фаз, у яких є малими, або, навпаки, великими, квантові флуктуації метрики»... [14, с. 26–27]. «Якщо Метавсесвіт містить хоча б одну сферу, що роздувається, він безупинно породжуватиме щоразу нові подібні сфери. Виникає гілкоподібна структура міні-всесвітів, схожа на фрак тал» [14, с. 26]. Деякі дослідники (зокрема О. М. Павленко) пророкують інфляційній теорії роль чинника нової революції в науці, революції, що «призведе до перегляду деяких ідеалів та норм пізнання (наприклад, ідеалів доведеного знання, які зводяться до внутрішньотеоретичних факторів)» [14, с. 28]. Останні положення видаються дуже важливими, оскільки, на наш погляд, збігаються з наведеними вище міркуваннями: річ у тому, що в інфляційній теорії стаціонарними можуть бути лише окремі так звані міні-всесвіти, тоді як Метавсесвіт залишається вічно собітотожним, «вічно юним», але за суттю надзвичайно нестационарним, тому й надзвичайно далеким від будь-яких визначень. Однак саме його флуктуації є єдиним джерелом появи та процесування конкретних окремих світів. Тенденції сучасної когнітивної ситуації такі, що будь-

яке конкретне когнітивне утворення може щось важити лише тоді, коли буде здатне «збуджувати флуктуації» тієї темної безодні, яку ми намацуємо сьогодні в заасадах нашого інтелекту. Частковими формами виявлення темного оточення та змістового й енергетичного джерел рефлексії є відомі феномени, уже окреслені епістемологією та наукознавством; це фонове, а також неявне знання, розповсюдження принципу доповнюваності на всі інтелектуальні процедури, виявлення в певних інтелектуальних конструкціях їхніх прихованих аксіом та ін. [15, с. 47–51]. Усі ці феномени були своєрідними островами в океані людської інтелектуальності, однак сам океан залишався поза увагою та спостереженням. Якими можуть бути шляхи та форми його виявлення й актуалізації?

Серед можливих варіантів відповіді на це запитання розглянемо два. Насамперед це варіативна інтерпретація. Відомо, що інтерпретація є однією з провідних особливостей гуманітарного знання; останнє передбачає не так обернення пізнавальних та інтелектуальних зусиль назовні, на даність, як виявлення внутрішніх можливостей, ракурсів, позицій людини щодо будь-якої даності [16]. М. Хайдеггер подав інтерпретацію в екзистенціально-онтологічному окресленні, а через праці Х.-Г. Гадамера вона органічно увійшла до арсеналу герменевтики, як одного з важливих напрямів організації сучасного культурного дискурсу. Оскільки сьогодні, і не лише в гуманітарних науках і напрямках дослідження, увагу перенесено на внутрішні когнітивні потенції людини, то варіативна інтерпретація починає поширюватися на природничі й соціальні науки; наприклад, феноменологічну політологію А. Шюця можна розглядати як спробу застосувати інтерпретацію у сфері політичних студій [17, с. 104–106].

Другою формою виявлення та використання темних засад нашого інтелекту в когнітивних процесах можна вважати щоразу ширше введення до різноманітних інтелектуальних конструкцій віртуальної реальності. Остання не має чітких нормативів для свого виявлення, а тому може надавати неозорий простір для довільного фантазування, демонстрації спонтанних рухів нашої свідомості, у яких можна задіяти інтуїцію, уяву, почуття, волю, емоції та ін. Віртуальна реальність – це не просто вигадана реальність; певною мірою вона залежить від того, що ми приймаємо як реальність фактичну та незаперечну. Однак сьогодні виявляється і зворотна залежність: ми починаємо сприймати фактичну реальність лише як можливий варіант реальності, горизонти якої залишаються відкритими. Те, що саме ми можемо побачити у фізично або фактично нам даному, значною мірою починає корелюватися з тим, що ми здатні побачити поза даним, навколо нього. Умовно кажучи, фактично дане – це лише маленька частинка якоїсь грандіозної, можливо – нескінченної траєкторії того енергетичного руху, який є основою всього та всякого сущого.

У названих формах (або шляхах) виявлення найперших, прихованих засад нашої інтелектуальності виявляються певні відомі тенденції розвитку сучасних когнітивних процесів. Насамперед ідеться про суттєве підвищення питомої ваги візуальності, імагінативного характеру сучасного когнітивного конструювання. Візуальна реальність володіє значно більшим та ширшим інформаційним потенціалом.

лом, ніж аудіо- та семантична реальність: тут до дії включено такі елементи й чинники, які перевершують індивідуальні можливості прораховування всіх аспектів представленого. Крім того, імагінація максимально зближена з формами реальності, реальними видами дії, тобто втягує до свого здійснення ширше коло екзистенціальних чинників, ніж, наприклад, семантична діяльність, яка є яскраво штучною й передбачає свідомий контроль за її реалізацією. Якщо візуальність зблизити зі свідомим прагненням доторкнутися до трансцендентного, то її можна охарактеризувати як іконічність – створення образів такої реальності, яку принципово неможливо ніяк фізично виявити.

Окрім візуальності, в інтерпретації та віртуальній реальності важлива роль може належати грі, що, як відомо, не є пустощами чи забавками, а в точнішому окресленні постає як реалізація свободи за умов існування необхідності. Тобто гра не ігнорує реальності, але й не приймає її в її імперативності. Суттєвою перевагою гри є те, що вона може відбуватися де завгодно, на, так би мовити, будь-якому матеріалі та із залученням до неї всіх екзистенціальних здібностей і властивостей людини. В аспекті тих змін, що відбуваються в сучасній когнітивній ситуації, гра щораз більше постає як згода впустити необхідність до свободи й довільності, припустити, що вона також можлива, але тільки як момент спонтанності та свободи.

Отже, дія з прихованими, темними і принципово непрояснюваними засадами, джерелами, горизонтами нашої інтелектуальності є й особливістю, і провідною тенденцією в розвитку сучасних когнітивних процесів. Ці тенденції та особливості змушують нас інакше оцінювати людину, її становище у світі, її інтелектуальність та екзистенціальне призначення.

1. Башляр Г. Новый рационализм. – М., 1987. – 376 с.
2. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск, 1997. – 320 с.
3. Шаповалов В.Ф. Основы философии современности. К итогам XX века. – М., 1998. – 272 с.
4. Розин В.М. Путешествие в страну непривычного знания // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I – XIV вв. – М., 1996. – С. 5–18.
5. Уинч П. Идея социальной науки и её отношение к философии. – М., 1996. – 107 с.
6. Аристотель. Сочинения в 4-х т. – Т.1 – М., 1976. – 550 с.
7. Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. – СПб, 1998. – 480 с.
8. Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. – Архангельск, 1995. – 368 с.
9. Боргош Ю. Фома Аквинский. – М., 1975. – 183 с.
10. Шеллинг Ф. Сочинения в 2-х т. – Т.1. – М., 1987. – 637 с.
11. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. – СПб, 1995. – 368 с.
12. Лук'янець В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн. – К., 1998. – 352 с.

13. Физика космоса: Маленькая энциклопедия. – М., 1986. – 783 с.
14. Казютинский В.В. Инфляционная космология: теория и научная картина мира // Философия науки. Вып. 6. – М., 2000. – 284 с. – С. 22–30.
15. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М., 2001. – 256 с.
16. Проблемы гуманитарного познания. – Новосибирск, 1986. – 336 с.
17. Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. – М., 2000.– 432 с.

**COGNITIVE SITUATION, KNOWLEDGE AND ITS SOURCES:  
MODERN TENDENCIES**

**Viktor Petrushenko**

*Lviv Polytechnic National University, 12 Bandera Str., 79013, Lviv-13*

Modern cognitive situation is characterized by principal changes in relations between reflective and nonreflective items. A nonreflective element becomes the source of contents' renovation in the sphere of knowledge. The special role in constructive activity of consciousness is given to the variants of interpretation and experiments with reality.

*Key words:* epistemology, cognitive situation, knowledge, reflective and nonreflective consciousness.

*Стаття надійшла до редколегії 27.04.2001*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 159.922:316.64:165.242.2

## КАТЕГОРІЯ «ПРАВОВИЙ СТАН»: ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГІЧНО-ПРАВОВОГО (ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО) СТАТУСУ

Юрій Дмитрієнко

*Міжнародна академія наук екології та безпеки життєдіяльності,  
Харків, 202, пр. Людвигу Свободи 39-440, E-mail: nayira@starnet.com.ua*

Використовуючи різні методологічні основи правового усвідомлення соціальних реалій, визначено філософсько-правові орієнтири теоретичної легітимізації категорії «правовий стан» як філософсько-правової, а також запропоновано оптимальну перспективу раціональної верифікації поняття «правовий стан» у світлі сучасних актуальних методологічних концепцій детермінізму.

*Ключові слова:* правовий стан, правова свідомість, спадкоємність правової свідомості.

Серед усіх понять сучасного українського правознавства, які ідентифікують напрями активних проблем, завдань і перспектив, найважливішим поняттям, що відбиває пріоритетну еволюційну природу синергетичних трансформацій перехідного пострадянського права і закону, що здійснюються в правокультурному середовищі, є поняття «стан», у нашому контексті «правовий стан», «праворефлексивний стан», «стан правосвідомості». Думаємо, що поняття «стан» певною мірою тотожне поняттям «цикл», «цикл соціальної активності», але в цій статті здебільшого поняттям «цикл» означуємо різні рівні соціальної активності правових рефлексій та правової свідомості в позитивній площині пізнання як права (А. А. Козловський) або в площині позитивного права, а поняттям «стан» – рівні соціальної активності у філософсько-правовій як методологічно-правовій (філософсько-методологічній) площині або в площині філософської методології права. У нашому контексті дуже близьким до поняття «стан» є поняття «поле», «конфігурація», які за методологічними ознаками належать, швидше, до синергетичних понять, але за статусним режимом інваріантних функцій у філософському знанні під час дослідження нетрадиційних детермінацій позитивного пізнання як права, належать, думаємо, філософсько-правовому підґрунтю будь-якої теоретичної процедури мислення. Розв'язання проблеми методологічно-правового статусу категорії «правовий стан» невід'ємно пов'язано з науковою програмою «Комплексний науковий проект державної програми науково-дослідницької роботи Київського національного університету ім. Т. Шевченка «Розбудова державності України 1996–2005 рр.», плановою науковою темою Інституту міжнародних відносин Київського національного університету ім. Т. Шевченка «Розробка міжнародних правових, політичних та економічних основ розбудови Української держави № 97128», науковою темою відділення міжнародного права

Інституту міжнародних відносин Київського національного університету ім. Т. Шевченка «Міжнародно-правові основи зміцнення державності України № 97132», іншими програмами та планами.

Як відомо, поняття «стан» є абстрактним, має фундаментальний характер не лише як галузево-наукова категорія, наприклад, у фізиці, а й як екстраполятивно-метафорична, яку щоразу більше застосовують у різних теоретичних, практичних та соціальних дисциплінах наукового знання. Треба зазначити, що філософська концепція правового детермінізму втілює давні думки про наявність зумовленості, закономірності та необхідності, про поліваріантне існування різноджерельних зв'язків, взаємодій в об'єктивному праві, а також можливості їхнього адекватного правоусвідомлення як у науковому, так і в соціальному пізнанні. Згідно з проведеними дослідженнями, об'єктивним субстратом для здійснення істинних процедур адекватного правоусвідомлення різноджерельних зв'язків та взаємодій в об'єктивному праві є ментальність, ментальність того соціального субстрату (людина, суспільство, етнос, народ, нація та ін.) як певного конкретно-історичного правового суб'єкта, яка слугує специфічним станом або полем правового світорозуміння, конфігурацію якого визначають географічні, політичні, грошові, культурні, мовні та ін. кордони етносу, народу, нації [1, с. 39–45; 2, с. 95–101]. Однак раніше, за радянських часів, ідею причинової зумовленості явищ і процесів розглядали здебільшого, чи навіть *тільки*, у матеріальному світі. Тому в межах матеріалістичної концепції детермінізму виводили докази причинової зумовленості, різноджерельних зв'язків і взаємодій в об'єктивному світі. Але, незважаючи на однобічність марксистського підходу до різнобарвних принципів причинової зумовленості буття, радянські філософи не змогли не використовувати надбань величезного масиву світової класичної філософії, зокрема робіт Арістотеля, Лейбніца, Г. Гегеля, Лапласа, Н. Бора, Г. Райхенбаха, Ф. Франка, П. Бріджмена, П. Дірака, М. Планка, А. Ейнштейна, П. Ланжевена, У. Гамільтона, Ж. Лагранжа, М. Остроградського, Бунге та ін. [3, с. 122–123], що сформували різноджерельні основи не тільки причинової зумовленості матеріального світу [4, с. 99–100]. Думаємо, що початкові уявлення про стан рефлексивних об'єктів – їхніх початкових властивостей – на рівні свідомості в аксіологічному аспекті як неправових, непізнаних, які, згідно із здійсненими дослідженнями, набувають максимально соціально відбитих, остаточних властивостей тільки на рівні правових, як правових та тільки як правоусвідомлених – остаточних уявлень, утворюють вихідний причиново неправовий і остаточний – правовий, наслідковий – концептуальні моменти сучасної еволюційної метафілософської концепції універсального детермінізму, що має вихідними джерелами Арістотеле-Лейбніцо-Лапласівську концепцію натурфілософського, механістичного, у праворефлексивному аспекті – позитивно-правового детермінізму, – остаточними – філософію трансцендентального синтезного філософування, опосередковану синергетичною методологією посттоталітарних правових рефлексій як рефлексій правової свідомості, яку концептуально дослідила Л. В. Петрова [5, с. 79–99]. Попри здійснені дослідження, присвячені філософській категорії «стан», зазначаємо, що це дослідження радянських філософів, які

вимагають певного модернізаційного переоцінювання. Щодо категорії «правовий стан», то авторові не вдалося знайти досліджень, присвячених навіть спорідненим тематикам.

З огляду на аналіз останніх досліджень і публікацій, мета статті: 1) окреслити напрями теоретико-методологічного відстеження екстраполяційного розвитку філософсько-теоретичної думки з приводу трансформаційної еволюції філософської категорії «стан» як концептуально-методологічної в можливі прикладні категорії, «правовий стан» зокрема; 2) використовуючи різні методологічні основи правового усвідомлення соціальних реалій, виявити оптимальну перспективу раціональної верифікації поняття «правовий стан» у світлі актуальних методологічних концепцій детермінізму.

Зазначимо, що на актуальному рівні позитивних правозаконотрансформацій – сучасній позитивній методологічній *концепції лінійного детермінізму*, який дає змогу вишукувати сутність права поза його ідеєю через спадкоємність розвитку права, ментально адаптовану лише на певному етнотериторіальному часопросторі та в межах певної правової традиції як підсистемо-підструктури відповідної етнотрадиції (=національної самосвідомості), методологія трансцендентального синтетичного філософування – сучасна актуальна методологічно-правова (філософсько-правова) *концепція нелінійного детермінізму* – спроможна як ідентифікувати, оновити та цивілізаційно зрозуміти джерела походження українського права, так і закласти *еволюційний* принцип нового фундаментального філософського осмислення ідеї будь-якої природи як природної ідеї будь-яких речей, виходячи з ідеї природи будь-якої речі як кінцевої мети відповідної речі (цієї природи). Така методологія дає змогу мислити й оцінювати будь-які правові конкретності як *ціль* не тільки в категоріях суцього, а й у категоріях належного їм смислу як певної конкретно-історичної правової епохи, так і будь-якої іншої. Тоді, говорячи про природні або неприродні шляхи розвитку, дослідження чи будь-якої інтерпретації пізнання як права (А.А. Козловський), праворефлексивних процесів як процесів рефлексій правової свідомості, розглядатимемо природні, коли пізнається природна ідея явища, речі, предмета, суб'єкта, об'єкта, що має першоджерелами ідею людини, її природних прав. У цьому аспекті, за аналогією до розглянутої вище структурно-системної побудови права й правосвідомості, девіантної правосвідомості зокрема, як філософсько-правової категорії, де правова свідомість є підструктуро-підсистемою національної свідомості, а національна свідомість – підструктуро-підсистемою української етнотрадиції [1; 2; 5; 11], є методологічно-функціональні підстави ідентифікувати правовий стан як філософсько-правову підструктуро-підсистему філософської категорії «стан».

У зв'язку з цим виникає запитання про різноджерельний статус понять «стан», «зв'язок станів», «польовий стан», «конфігурація польового стану»: по-перше, у позитивній моделі «діалектико-матеріалістичної» концепції детермінізму і, по-друге, у філософсько-правовій як методологічно-правовій концепції детермінізму. На теоретичну необхідність методологічного введення цих категорій до концепції філософського детермінізму на вітчизняному терені особливо активно

звертали увагу з середини 70-х років ХХ століття такі фахівці: М.О. Парнюк, Я.Ф. Аскін, Ю.В. Сачков, Г.І. Рузавін, Г.А. Свечніков та інші [6; 7; 8; 9; 10], які якісно змінили старі уявлення на нові. Зазначимо, що на старому позитивному рівні філософсько-правовий детермінізм певною мірою ідентифікували філософським аналізом проблеми взаємозв'язків тих фізичних станів, які виявляються в так званих екстремальних закономірностях, що потім відображалися у варіаційних або екстремальних принципах позитивного детермінізму.

У нашому контексті поняття правового стану, праворефлексивного стану є загальною формою процесуальної реалізації правового буття, методологічно-правового існування нерівноважних систем правової природи, набуття ними традиційної, ментально структурованої якісної визначеності. Погоджуємося з думкою Г. Свечнікова про типово філософський характер поняття «стан», яку, очевидно, він зрефлексував з філософсько-методологічних розмірковувань Арістотеля про видозміну «якості», у результаті чого виникає стан – певна форма виявлення якості, яку філософ слушно пов'язує зі структурою, яка, на відміну від поняття «якості», є однорідною й не вимагає необмеженого опису, тобто є немножинною кількісною характеристикою [3, с. 6]. Отже, поняття «правовий стан» завжди є конкретним, у соціальній та рефлексивній площині – історичним, його можна описати за допомогою обмеженого набору параметрів правового стану. Стан праворефлексивної системи як типово правоусвідомленої може бути як задано, так і описано за допомогою формального «простору правових станів», кожна крапка якого є правофігуративною, характеризує знаково-матеріальну законодавчу систему в разі наявності соціологічно фіксованих параметрів праворефлексивного стану. За допомогою простору правових станів правової, праворефлексивної системи легко описувати не тільки конкретно-історичний стан правової системи як процесуально правоусвідомленої, а й певні переходи правової системи з одного стану до іншого, що в нашому контексті позначає зміну конкретно-історичного циклу соціальної активності правової свідомості та її спадкоємності, зміну принципу нелінійності на принцип лінійності і навпаки. Тобто наукове пізнання права як наукове право-пізнання через різні правові, праворефлексивні та правоусвідомлені явища пізнає істинну сутність того чи іншого конкретно-історичного правового стану, його параметри, а також механізм виникнення, становлення та зникнення тих чи інших правових станів. Наукове правове пізнання через різні правові явища сприймає істинну сутність правових станів, а теоретична думка фіксує якісну визначеність кожного правового стану, його конкретну видозміну від інших.

Чому за умов еволюційного розвитку правових рефлексій як рефлексій правової свідомості не є важливим у позитивному праві необмежено здійснювати технологічно-методологічні описи правових станів? Річ у тому, що нема потреби враховувати особливо малі, незначні моменти, властивості, ефекти правового усвідомлення, що в позитивній площині правоусвідомлення можна називати ефектом «огрубіння», який є необхідним, навіть ідеологічно обов'язковим моментом позитивного формування формальної теорії. Однак маємо й інший аспект: під час переходу від позитивного правоусвідомлення до філософсько-правового, як по-

внішого, об'ємнішого, еволюційнішого, синергетично опосередкованішого, змінюється апарат і засоби опису філософсько-правового як методологічно-правового детермінізму правових рефлексій. І тоді незначні правові (неправові) моменти, властивості, біфуркації, флуктуації та ефекти набувають важливого значення, такого, що можуть принципово вивести будь-яку систему або структуру правових рефлексій як рефлексій правової свідомості на якісно інший, вищий рівень розвитку. Особливо це стосується, зокрема, прямих та прихованих ефектів девіантної правосвідомості та її спадкоємності, які в позитивній площині правоусвідомлення – неважливі, а в філософсько-правовій – визначальні.

Річ у тому, що правовий стан, як у позитивній, так і в філософсько-методологічній площині, як правило, завжди *має конкретну, конкретно-історичну природу*, яку в позитивному аспекті більше ідеологічно *ігнорують*, а в методологічно-правовому – більше ментально *ідеалізують*, яка може мати домінантними і кількісні, і якісні елементи, джерела та параметри. У нашому прикладі – це різні цикли соціальної активності правосвідомості (у разі домінанти циклової активності правосвідомості, що не збігається з автентичним циклом соціальної активності її спадкоємності, маємо домінанту структурних елементів, джерел та параметрів правосвідомості), які або можуть, або не можуть збігатися зі спадкоємністю правосвідомості, що в циклової активності (коли цикли соціальної активності спадкоємності мають більшу соціальну активність, ніж соціальна активність правосвідомості) презентує домінанту системних елементів, джерел і параметрів правової свідомості. За умов збігу циклу соціальної активності правосвідомості та циклу соціальної активності її спадкоємності маємо збіг соціальних функцій правової свідомості та її спадкоємності. А саме: спадкоємність правової свідомості, методологічно (системно) «виконуючи» функцію правової свідомості, методично (структурно) її верифікує, спадкоємність у правовій свідомості і правова свідомість мають некризовий цикл соціальної активності, суспільство має громадянську центричну спрямованість, а держава – правоцентрична, правова та демократична. За таких умов джерела права тотожні джерелам закону, право дорівнює законові, тобто панує правовий закон, демократія, громадянське суспільство і правова держава.

Отож поняття стану, прямо співвідносячись з категорією якості, охоплює в ній лише головне, істотне, важливе. У позитивній площині правоусвідомлення – на рівні головного системного елемента, принципу, головної системної функції, у філософсько-методологічному – на рівні головного структурного елемента, принципу, головної структурної функції. Як кількісно-якісна, структурно-системна характеристика права і правової свідомості, поняття «правовий стан» має загальний наслідковий правовий характер, причина якого – правовий характер якісно-кількісної специфіки правових об'єктів і суб'єктів, тобто який виходить зі специфічної сфери функціонального статусу правових суб'єктів і об'єктів. Погоджуємося також із тезою Г. Свечнікова про те, що *стан будь-якої речі є її мірою*, у нашому контексті – *ентропією девіантної правосвідомості в перехідному правозаконодавчому рефлексивному соціумі* [11, с. 53–60], коли дослідник під станом речі

розуміє сукупність усіх властивостей речі [3, с. 122], додамо – *функціональних*. Тоді об'єктивний правовий стан – це кількісно-якісна єдність правових властивостей, міра праворефлексивного існування правової речі в правовій свідомості як соціальному відбитті (В.О. Чефранов) або певної форми (циклу соціальної активності) правової свідомості первинних (фізичних осіб) і вторинних (юридичних осіб) суб'єктів правосвідомості [2, с. 95–101]. Оскільки правовий стан є також і формою існування правових знаково-матеріальних систем (законів), то він має часово-просторові характеристики. У нашому контексті – часово-системні та просторово-структурні праворефлексивні характеристики [11; 12]. Правовий стан тісно пов'язаний з такими філософськими категоріями, як «сутність», «явище», внутрішнє і зовнішнє, відношення.

Говорячи про наявність у понятті «правовий стан» не лише загальних властивостей, а й специфічних, зазначаємо, що загальні властивості мають джерела й доміанти методологічних, філософсько-правових *функцій спадкоємності* правової свідомості, а специфічні мають джерелами і доміантами методичні, позитивні функції правової свідомості як функції конкретно-історичного циклу соціальної активності правової свідомості [1], але за будь-яких умов до поняття «правовий стан» найближчим є поняття «правова структура». Про це слушно зазначати В. Капітон, З. Августінек, О. Разумовський, Г. Свечніков, частково Б. Пахомов та ін. [8, с. 104–111].

Отже, «правовий стан» є філософсько-правовою категорією, яка ідентифікує поліфонічні форми праворефлексивного існування правових систем будь-якої ментальної природи, набуття ними лише їм властивої якісної визначеності, що має джерелами ментальність того соціального субстрату, яка національно цілепокладає специфіку правової свідомості первинних суб'єктів (фізичних осіб) правової свідомості як специфіку їхніх конкретно-історичних ментальних прав, які створюють мінімальну робочу світоглядну дистанційну асиметрію до відповідних конкретно-історичних ідеологічних прав вторинних суб'єктів (юридичних осіб) правової свідомості. У праворефлексивному пізнанні як законоусвідомленому праві презентовано, соціально відображено, соціологічно описано за допомогою соціальної діагностики певних параметрів, відносно ідентифікації стійких просторово-кількісних і системно-якісних парадигмальних характеристик конкретно-історичного циклу соціальної активності правової свідомості як конкретно-історичної спадкоємності правової свідомості, тобто в парадигмальних характеристиках правових рефлексій здійснюється загальна якість правової свідомості як загальна якість правового стану – її ментальна опосередкованість як *стійка характеристика істинності функцій правових рефлексій в активному правовультурному середовищі*. Специфічні властивості правового стану виявляються в тому чи іншому циклі соціальної активності правової свідомості, який ідентифікується, легітимізується та законодавчо здійснюється в конкретно-історичній, ментально сформованій спадкоємності правової свідомості, але не обов'язково ментально структурованій. Вона може бути структурована як маргінально-ментально, маргі-

нально-ідеологічно, так і тотально, тоталітарно-ідеологічно, за зразком, наприклад, радянської ідеологічної правосвідомості.

Думаємо, що в нашому контексті відносно знімається досить старе діалектичне упередження щодо певної невідповідності об'єктивного правового стану та його, наприклад, наукового відбитку в людській свідомості, ураховуючи нашу філософсько-правову як методологічно-правову позицію до ідентифікації правового стану на рівні правових рефлексій як рефлексій правової свідомості. Підкреслимо також, що поняття стану більш характерне для синергетики, яка презентує типово характерні для філософсько-методологічної як філософсько-міждисциплінарної методології сучасні наукові дослідження процесів рефлексивного права як типово правоусвідомленого. Однак процесуальний розвиток права відбувається як синергетизоване творення численної кількості законодавчих проєкцій різноджерельних правових рефлексій як різноджерельно правоусвідомлених, але обмежене техніко-технологічними можливостями як до здійснення, так і до сприйняття таких рефлексій правової свідомості, бо за певним максимальним порогом їхнє здійснення зумовлює в позитивному правоусвідомленні їхнє комунікативне несприйняття. Це комунікативне несприйняття можливе тому, що позитивний рівень правоусвідомлення не спроможний швидко правомірно адекватно-вимірювально оцінювати, законорефлексивно адаптувати та знаково-матеріально легітимізувати ті правові рефлексії, що мають іншу, вищу частоту хвиль правової свідомості, яка випереджує хвилі правових рефлексій техніко-технологічного плану, коли останні в знаково-матеріальному аспекті не встигають фіксувати в маргінальних нормах законів акти девіантної правової свідомості з кризовими циклами соціальної активності в певному правовому стані, ідеологемно створюючи в такий спосіб актуальні праворефлексивні утруднення істинного нормового правоздійснення в правовій свідомості як світоглядну базу «білих плям» у законодавстві. Теоретично вони залишаються поки що невитребуваними маргінальними правовими нормами як актами девіантної правосвідомості, практично – «білими плямами» в чинному законодавстві [12, с. 12–17]. У цьому аспекті доцільніше говорити про систему правових станів, які традиційно характерні для синергетичного середовища – типового правокультурного, соціологічно налаштованого до здійснення актуальних праворефлексивних трансгресій як трансгресій української правосвідомості, яка є девіантною. Тоді ця система правових станів за один і той самий техніко-технологічно, наприклад, соціологічно фіксований час, маючи різні частини правових рефлексій, зв'язаних у їхній правоусвідомленій комунікації в певну систему процесуального права, на рівні, наприклад, теорії права, елементи такої правоусвідомленої системи можуть перебувати в різних конкретних станах: соціологічних, теоретичних, ідеологічних та ін. Так, ментально структурована спадкоємність української правової свідомості як системна функція правових рефлексій, соціологічно презентована в домінантних нормах національного закону серед інших правових норм як ментальна система процесуального українського права і як багатоступенево здійснений за багатоцикловими правовими проєкціями правовий стан, за один і той самий техніко-технологічно, соціологічно фіксований час, ма-

ючи різні частини (часові, просторові, наукові, законодавчі, історичні та ін.) правових рефлексій, зв'язаних у їхній правоусвідомленій просторовій комунікації в певну систему процесуального права в теорії, історії, філософії права, елементи такої правоусвідомленої системи можуть перебувати в різних конкретних станах: соціологічних, історичних, філософських та інших. Але у зв'язку з тим, що позитивне правоусвідомлення як актуальне методично-правове є *необхідним*, а філософсько-правове як методологічно-правове є *достатнім* рівнем теоретичної соціалізації правових рефлексій як рефлексій правової свідомості, лінійне позитивне правоусвідомлення традиційно, в «організаційному» аспекті, початково поверхово виокремлює один з перших, як правило, типово остаточно національно не соціалізованих на певному ментальному терені, *правових станів правових рефлексій як пріоритетно нормово соціалізованих, але методологічно «недорозвинених» стосовно правової ідеї в достатньому, методологічно-правовому (філософсько-правовому) розвитку методологічним детермінізмом, ідентифікований «правовим порядком», який за динамікою або прогресивної, або регресивної (прогресивної, коли цикли соціальної активності правових рефлексій, змінюючись у бік збільшення соціальної активності, трансформуються в типово правоусвідомлені на дотехнічно-технологічному, але соціологічному цикли соціально діагностичній ідентифікації соціальної активності правових рефлексій, тобто стають правовою функцією свідомості) соціальної активності спадкоємності функцій правових рефлексій як правової свідомості може еволюціонувати (або деградувати) як до ментально структурованих, філософськи-методологічно опосередкованих, так і до ідеологічно сформованих, комунікативно структурованих правових станів правової свідомості. Упродовж перших правових станів правових рефлексій до останніх правових станів правової свідомості через зміну, у бік збільшення, циклів соціальної активності, їхньої соціологізації, різноджерельної соціалізації та ментальної націоналізації, ідеологічно-ментального творення соціальної спадкоємності, формується ієрархія праворефлексивних станів як ієрархія правоусвідомлених станів або правових станів правової свідомості, здійснюється зміна принципів лінійності на нелінійність і навпаки.*

Отже: 1) окреслюючи напрями позитивного й методологічно-правового (філософсько-правового) правоусвідомлення, здійсненого за напрями лінійного позитивного і нелінійного методологічно-правового (філософсько-правового) детермінізму, як граничні, парадигмально зумовлені динамікою трансгресивного розвитку теоретичні рефлексії правової свідомості з приводу трансформаційної еволюції філософської категорії «стан», як концептуально-методологічної, в прикладну категорію «правовий стан», визначаємо за структурно-системною аналогією категорію «правовий стан» як підструктуро-підсистему філософської категорії «стан», що гранично, методо-методологічно існує у сфері філософсько-правового як методологічно-правового детермінізму, а у зв'язку з цим як філософсько-правова категорія; 2) запропонована контекстуальна проблема граничної парадигми позитивно-правового – філософсько-методологічного як філософсько-правового чи методологічно-правового статусу категорії «правовий стан» має оптимальну

перспективу – перспективу до раціонального розв'язання у філософсько-правовій площині актуальних концепцій детермінізму, презентованій у методології трансцендентального синтетичного філософування.

---

1. *Дмитрієнко Ю.М.* Посттоталітарна опозиція права і закону: світоглядна інтервенція принципу лінійного розвитку правової свідомості // *Державо і право. Збірник наукових праць. Вип. 20.* – Київ: Інститут держави і права ім. В.М.Корецького НАН України, 2003. – С. 39–45.
2. *Дмитрієнко Ю.М.* Девіантна правосвідомість: концептно-корелятивна динаміка // *Правова держава. Щорічник наукових праць.* – Вип. 4. – Київ: Інститут держави і права ім. В.М.Корецького НАН України, 2003. – С. 95–101.
3. *Свечников Г.* Категория причинности в физике. – М., 1961.
4. *Аристотель.* Метафізика. – М.-Л.: Политиздат, 1934.
5. *Дмитрієнко Ю.М.* Сучасна методологія трансцендентального синтезного філософування: перспективи синергетики правосвідомості як посттоталітарної методології девіантних праворефлексій // *Нова парадигма. Альманах наукових праць. Вип. 33.* – Запоріжжя, 2002. – С. 79–99.
6. *Августинек З.* Физический детерминизм // *Закон, необходимость, вероятность.* – М., 1967.
7. *Разумовский О.* Симметрия, инвариантность, структура. – М., 1967.
8. *Пахомов Б.* К проблеме причинности в квантовой механике // *Вопросы философии.* 1958. – № 9. – С. 104–111.
9. *Столяров В.* Процесс изменения и его познание. – М., 1966.
10. *Капитон В.* Понятие «состояние квантовой системы» и категория сущности и явления. – М., 1971.
11. *Дмитрієнко Ю.М.* Перспективи ентропії девіантної правосвідомості // *Перспективи. Науковий журнал.* – № 4 (20)' 2002. – Одеса: Південноукраїнський державний педуніверситет ім. К.Д.Ушинського, 2003. – С. 53–60.
12. *Дмитрієнко Ю.М.* Маргінальна правова норма як акт девіантної правосвідомості // *Державо і право. Збірник наукових праць.* – Вип. 18. – Київ: Інститут держави і права ім. В.М.Корецького НАН України, 2003. – С. 12–17.

**A CATEGORY OF «A LEGAL STATUS»: A PROBLEM OF THE  
METHODOLOGICAL – LEGAL (PHILOSOPHY - LEGAL) STATUS**

**Yurij Dmytriyenko**

*International academy of sciences of ecology and safety of vital functions,  
Kharkov, 202, Liudvig Svoboda Avenue 39-440, E-mail: nayira@starnet.com.ua*

The miscellaneous methodological fundamentals of legal consciousness of social life are tendered, the methodological – legal signs of idealized definition of a category of «a legal status» are determined.

*Key words:* legal status, legal consciousness, eligibility of legal consciousness.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 141.7

## ГЕГЕЛІВСЬКІ ІДЕЇ В РОСІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА І ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТ.

Тимофій Мотренко

Досліджено вплив гегелівської філософії на формування російської філософії права і філософії історії. Розглянуто діяльність правознавців К. Неволіна, П. Редкіна й особливо Б. Чичеріна – фактичного засновника і визнаного глави державної (юридичної) школи російської історіографії другої половини ХІХ ст., а також істориків К. Кавеліна і С. Соловйова, які, спираючись на гегелівські ідеї, розробили методологію історичних і правознавчих досліджень з урахуванням реалій тогочасної Росії.

*Ключові слова:* спекулятивне, конкретне, ідеальні першооснови права, російське гегельянство.

В утвердженні гегелівських ідей на теренах колишньої Російської імперії визначну, якщо не вирішальну, роль відіграли правознавці, а дещо пізніше – й історики. Правознавці К. Неволін і П. Редкін були серед тих, хто вперше ознайомив російську громадськість з гегелівською філософією, а видатного правознавця, а також відомого філософа та історика Б. Чичеріна вважали найбільшим російським гегельянцем другої половини ХІХ ст. Також треба зазначити, що їхнє сприйняття гегелівських ідей і перенесення їх на російський ґрунт було предметним і конкретним, адже вони мали змогу безпосередньо верифікувати на правознавчому й історичному матеріалі загальнофілософські положення Гегеля, зокрема положення його логіки, а отже – і розвивати їх.

Нині ці імена повертаються з мороку забуття. Однак потрібен час, щоб надолужити згаяне, щоб сформувати й утвердити в громадській свідомості об'єктивні оцінки їхньої творчості. Стаття, яку ми пропонуємо, цьому, на наш погляд, сприятиме.

Почнемо з провісників гегельянства в Росії – з уже згаданих К. Неволіна і П. Редкіна. К. Неволін (1806–1885) був серед п'яти молодих людей, яких у вересні 1829 року «за Височайшим повелінням» відправили до Берлінського університету «для подальшого вдосконалення себе в Законознавстві». Усі п'ятеро стипендіатів пробули в Берліні п'ять років, де слухали лекції Гегеля, Ганса і Васіньї. До Росії повернулися 1834 р.

1835 р. К. Неволін успішно захистив дисертацію «Про філософію законодавства у древніх», отримав ступінь доктора і його призначили професором Київського університету (у 1837–1843 рр. учений був ректором цього закладу). У 1839–1840 рр. К. Неволін видав у Києві двотомну «Енциклопедію законодавства», яка була першою у вітчизняній і російській літературі спробою систематичного викладу правознавства. Одночасно це один з перших у Росії викладів гегелівської філософії з посиланнями на «Феноменологію духу», «Філософію історії», «Лекції з історії фі-

лософії» [1, с. 24; 156; 611–633]. Особливо чітко викладено філософію права Гегеля. Наукова й педагогічна діяльність К. Неволіна була тривалою і плідною. Він залишив після себе багато учнів, чимало з них також були закохані в гегелівську філософію. Вражає, однак, те, що згодом його незаслужено забули. Немає жодної спеціальної роботи, у якій досліджували б його діяльність і наукову спадщину. Українському читачеві особливо болісно усвідомлювати цей факт, оскільки діяльність К. Неволіна значною мірою пов'язана з Україною.

Серед російських студентів-юристів, що слухали Гегеля, варто особливо відзначити П. Редкіна. Він народився в Україні, товариш Гоголя за Ніжинським лицеем. Редкіна послали до Берліна 1829 р. і він навчався там до 1834 р. Після захисту дисертації був професором юридичного факультету Московського (1835–1848) і Санкт-Петербурзького університетів (1863–1866). Упродовж цілого життя в науці П. Редкін був послідовним прихильником гегелівської філософії – і за університетською кафедрою, і в московських салонах, де прославився як запеклий сперечальник. Б. Чичерін, один із найбільших російських гегельянців другої половини XIX ст., який слухав лекції Редкіна і добре його знав, згадував, що своєю «філософською наснагою» і рішенням зайнятися філософією він зобов'язаний саме цим лекціям і особистому спілкуванню з учителем [2, с. 42]. «Редкін був людиною невисокого розуму і невеликого таланту. Цілком відданий гегелівській філософії, він не завжди вмів ясно висловити абстрактну думку і нерідко впадав у крайній формалізм. Побудова всякого положення за трьома шаблями розвитку становила для нього неодмінну догму, і оскільки кожен з цих шаблів, у свою чергу, розвивався в трьох шаблях, то виникав складний схематизм, що зовсім спантеличував молоді уми й нерідко був позбавлений будь-якого істотного змісту... Більшість студентів першого курсу зовсім заплутувалася в цих визначеннях, а оскільки професор на іспиті був суворий, то юридична енциклопедія була чистилищем, через яке проходила університетська молодь, перш ніж перейти на вищі курси. Не можна не сказати, однак, що це чистилище було дуже корисним. Ми привчалися до логічної послідовності думки, до внутрішнього зв'язку філософських понять. Перед нами виникав цілісний нарис юридичної науки, не як мертвий перелік, а як живий організм, проникнутий вищими засадами... І оскільки професор весь був проникнутий предметом, який він викладав і який був його життєвим покликанням, то він умів свій запал передати й слухачам. Він давав поштовх філософському руху думки; ми прагнули пізнати верховні засади буття і запалювалися любов'ю до вічних ідей правди і добра, яким ми готувалися служити цілою своєю істотою. Наскільки незмірно вищим є це викладання, пройняте філософськими і моральними засадами, ніж сучасні виклади юридичної науки, котрі якщо не обмежуються рутинним переліком, то відбивають на собі погляд новітнього реалізму, який відкидає будь-які вищі начала і зводить право до охорони інтересів, а самі інтереси зводить до рівня фізіології» [4, с. 33].

Російська філософська література зобов'язана П. Редкіну першою самостійною статтею про Гегеля [5, с. 410–446], пронизаною щирим пафосом і глибоким розумінням гегелівської думки. «Гегелева філософія, – пише Редкін, – представляє со-

бою вельми чудове явище в історичному розвитку наук узагалі, і... тому її вивчення необхідне для всякого, хто має домагання на титло вченої, або навіть освіченої людини» [5, с. 410]. Особливо важливе значення, на думку Редкіна, має вивчення гегелівської логіки як основи, фундаменту цілої його філософської системи. Ставлячи перед собою завдання «суворо дотримуючись думок самого автора і не дозволяючи собі в цьому аспекті ні найменшої сваволі..., передати в короткому огляді Логіку Гегеля такою ж, якою вона є сама собою, або... об'єктивно» [5, с. 412], російський професор упорався з ним блискуче. Він не тільки адекватно відображає зміст гегелівської логіки, а й у власних міркуваннях з'ясовує те нове розуміння її значення, якого набуває ця наука в Гегеля: «Гегелева Логіка не є тільки формальна, але разом і матеріальна Логіка» [5, с. 437]. Окрім того, П. Редкін, «людина невисокого розуму і невеликого таланту» (згадаємо характеристику, яку дав йому ортодоксальний гегельянець Чичерін), уже 1841 р., задовго до Д. Стірлінга, В. Дільтея, Г. Ноля, В. Віндельбанда, накреслює можливість нового прочитання Гегеля, висловлюючи переконання в абсолютній цінності *конкретного* як основи всієї гегелівської системи: «Спекулятивне, в істинному його значенні, – підкреслено в статті, – не є тільки суб'єктивна, особиста думка, але містить у собі й особисте, суб'єктивне, і дійсне, об'єктивне, разом, є одиничністю цих протилежностей, а тому не абстрактне, а одиничне поєднане (конкретне)» [5, с. 437]. Таким чином, уже П. Редкін закладає перший камінь до фундаменту того самобутнього російського розуміння Гегеля, яке дали в ХХ ст. І. Ільїн, М. Лосський і С. Франк. Залишається тільки жалкувати, що роботи П. Редкіна так несправедливо минули увагою дослідники [6, с. 28], тому що серед маси тих, хто захоплювався Гегелем у 30–40-і роки ХІХ ст. в Росії, тільки П. Редкіна й К. Неволіна (також забутого) можна, на наш погляд, із повною підставою зарахувати до «російського гегельянства».

Безпосередньо з діяльністю К. Неволіна, П. Редкіна та їхніх соратників і однопідумців пов'язані перші кроки російської філософії права й філософії історії. Їхній розвиток був зумовлений насамперед гострою необхідністю систематизувати нагромаджений юридичними й історичними науками матеріал, прагненням до цілісного його осмислення, потребою виробити основні поняття й методологічні принципи. Величезним стимулом цього розвитку стало ознайомлення з німецькою класичною філософією загалом і з філософією Гегеля зокрема. Вже в 40-ві роки ХІХ ст. «результати нових впливів позначилися на вивченні російського права і взагалі російської історії: з одного боку, – зазначає О. Пипін, – уперше застосовано до древніх пам'яток суворі прийоми історично-юридичної критики, з іншого – розширювався загальний історичний погляд. Найближче покоління вчених, що сформувалися вже в Росії, але під впливом цієї знову пересадженої науки, ставить вивчення російської історії цілком новим, оригінальним способом: це була перша раціональна критика основних елементів старого історичного життя» [7, с. 210].

Філософія права розвивалася в Росії як особливий напрям на стику правознавства і філософії. Займаючись «вивченням ідеальних першооснов права» [8, с. 58], вона природно й закономірно апелювала до німецького ідеалізму й особливо до ідеалізму Гегеля. Перші російські філософи права – гегельянці К.О. Не-

волін і П. Редкін – продовжували активну наукову діяльність і в другій половині XIX ст. Зокрема, у цей період П. Редкін підготував фундаментальну семитомну працю під «скромною» назвою «Із лекцій з історії філософії права у зв'язку з історією філософії взагалі» (СПб., 1889–1891). Основні ідеї цієї роботи, яка залишилася незавершеною, П. Редкін виклав у своїй «Енциклопедії юридичних і політичних наук» (СПб., 1876). Праця свідчить про значний вплив Гегеля, під яким російський філософ і далі перебував, попри виявлену ним у 60-ті роки схильність до позитивізму. У своєму дослідженні Редкін використовує «генетичний спосіб викладу змісту науки», тому що «наука є система», що саморозвивається, «є єдине, живе ціле» [10, с. 17]. Йдучи за Гегелем, Редкін стверджує, що мислення й буття тотожні, що «живе поняття постійно необхідно саме собою розкладається, ... роздвоюючись на абсолютні самопротилежні між собою поняття» [10, с. 68]. «Гегелева Логіка, – підкреслює Редкін, – є мислення, так сказати, копія цілого світу» [10, с. 320].

Гегелівські ідеї мали безпосередню причетність і до становлення російської філософії історії, яка починає формуватися в 30-ті роки позаминулого століття в процесі становлення національної самосвідомості, у зв'язку з питанням про долю і призначення Росії. І тут ми стикаємося з тим, що історіософські побудови як слов'янофілів (Кіреєвський, Хом'яков, Аксаков), так і західників (Герцен, Грановський, Боткін) тісно й розмаїто пов'язані з гегелівською філософією. Суперечки московських гуртків і салонів про майбутнє Росії постали зі суперечок навколо гегелівської філософії. З часом вплив гегелівських ідей на філософію права і філософію історії ще більше посилюється. Особливо чітко він простежується в діяльності так званої державної (юридичної) школи російської історіографії [11, с. 103–115]. Важливим чинником, який об'єднав істориків і юристів у межах однієї школи, було їхнє ставлення до гегелівської філософії. Незважаючи на відсутність повної єдності поглядів на неї, усі вони переймали основні засади гегелівського філософського вчення, у тому числі і його філософії права, однак зберігали при цьому властиву російському гегельянству загалом самостійність суджень і творче начало.

Найцікавішим у цьому аспекті є Б. Чичерін, філософ, правознавець і історик. Він належав до покоління 40-х років, чиї переконання сформувалися в епоху «великого льодоходу» російської думки. Вирішальний вплив на нього мали роки навчання на юридичному факультеті Московського університету (1845–1849), де він слухав лекції Т. Грановського, С. Соловйова, К. Кавеліна, П. Редкіна. У студентські роки він ґрунтовно вивчив гегелівську філософію і зберіг вірність духу гегелівського ідеалізму до кінця життя. Згадуючи студентські роки, Чичерін писав: «У цей час я весь занурився у вивчення гегельянської філософії, унаслідок чого я між товаришами отримав прізвисько Гегеля. Спочатку я взявся за філософію історії, потім за історію філософії, але незабаром побачив, що без старанного вивчення логіки по-справжньому нічого не зрозумієш. Я просидів над нею декілька місяців, не тільки ретельно її вивчаючи, а й складаючи з неї докладний конспект з метою з'ясувати собі весь послідовний хід думки і внутрішній зв'язок окремих понять.

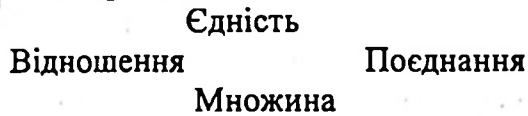
Потім я точно так само засів за феноменологію й енциклопедію... Я переконаний, що ця праця була мені найвищою мірою корисною; переконаний також, що хто не пройшов через це випробування, хто не засвоїв собі цілком логіки Гегеля, той ніколи не буде філософом і навіть не в змозі цілком охопити й осягнути філософські питання. Зрозуміло, я цілком захопився новим світоглядом, який розкривав мені в надзвичайній гармонії верховні начала буття» [4, с. 56–57]. «Читання Гегеля, – підкреслює Чичерін, – переконало мене в істині основного історичного закону, який полягає в русі духу від єдності до роздвоєння і від роздвоєння знову до єдності» [4, с. 66].

Варто підкреслити, що стосовно Чичеріна всі дослідники одностайні і вважають його найбільшим російським гегельянцем другої половини XIX ст. [14, с. 199]. Наукова спадщина Б. Чичеріна значна. Йому належать п'ятитомна «Історія політичних учень» (М., 1869–1902), тритомний «Курс державної науки» (М., 1894–1898), двотомний твір «Власність і держава» (М., 1882 – 1883). Філософські погляди Чичеріна викладено в таких працях, як «Наука і релігія» (М., 1879), «Позитивна філософія і єдність науки» (М., 1882), «Основи логіки і метафізики» (М., 1894), «Філософія права» (1900), «Питання філософії» (М., 1904).

Філософія Чичеріна є послідовним і завершеним раціоналізмом, від якого він не відступає на жодному з етапів своєї розумової еволюції. Умогляд, згідно з переконанням Чичеріна, є основою філософії. Сферою умогляду є закони розуму, який пізнає. Як і Гегель, Чичерін убачає у розумі верховний принцип мислення й буття. У логіці він загалом дотримується поглядів Гегеля, підкреслюючи, що «якщо ми хочемо вийти до світлої галузі думки й знання., то ми повинні примкнути саме до Гегеля, який є останнім словом ідеалістичної філософії» [23, с. 24]. Розум Чичерін розглядає як абсолютне начало в людині і слідом за Гегелем стверджує, що «історичний розвиток людства саме й визначається свідомістю абсолютного, яка в ньому розвивається» [24, с. 83]. Однак далі Чичерін говорить не тільки про присутність абсолютного начала в людині, а й про «метафізичну сутність людини» [24, с. 122] і, окрім того, про те, що «як носій абсолютного начала, людина сама по собі має абсолютне значення» [24, с. 132]. Тут Чичерін розходиться з Гегелем, повертаючись до Канта.

Однією з найістотніших помилок Гегеля Чичерін вважає те, що Гегель почав з абстрактно-загального начала, із поняття про чисте буття. Але, за внутрішнім задумом гегелівської системи, абстрактне можливе тільки як розкладання конкретного, конкретне потрібно поставити вище від абстрактного, тому першим безпосереднім предметом свідомості «може бути тільки визначене буття, щось» [24, с. 73]. Це визначене буття містить «двоє відношення: тотожність із собою і заперечення іншого, тому що всяке визначення є заперечення» [24, с. 73]. Тотожність із собою в абстракції дає нам чисте буття. Заперечення іншого дає нам поняття про небуття. Виокремлення цих двох визначень із початкового стану «веде спочатку до їхньої протилежності і потім до наступного процесу» [24]. Звідси випливає, на думку Чичеріна, що діалектичний процес Гегель осягнув неправильно і він містить чотири, а не три, як думав Гегель, визначення: «...початкова єдність, яка в

безпосередньому злитті містить два протилежні начала, загальне і часткове, потім обидві протилежності в їхній абстрактності, тобто абстрактно-загальне і суто часткове, нарешті, вища або кінцева єдність обох» [24, с. 74]. Схема розвитку понять, за Чичеріним, виглядає так:



Гегелівську тріаду (теза, антитеза, синтез) Чичерін замінює тетрадою (початкова єдність, дві протилежності, кінцева єдність), підмінюючи тим самим ідею розвитку уявленням про діалектику як про круговий рух, циклічне обертання. Розвиток у Чичеріна набуває характеру еволюції, втрачає характер саморозвитку, саморуху.

Треба зазначити, що чичерінські перетворення гегелівської діалектики відображено в його філософії права й філософії історії. До гегелівської тріади «право (теза) – мораль (антитеза) – моральність (синтез)» Чичерін додає «співжиття» як їхню початкову єдність. Три суспільні союзи, що їх виокремлює Гегель, – родина, громадянське суспільство, держава – Чичерін доповнює четвертим – церквою. До трьох форм влади – королівської, виконавчої і законодавчої – Чичерін додає судову. У такому самому дусі він інтерпретує гегелівське вчення про суспільство: свобода (теза) – закон (антитеза) – влада як їхнє застосування (синтез) – загальна мета як об'єднання і зв'язок усіх попередніх компонентів.

Підкреслимо, однак, що в основних аспектах Чичерін дотримується гегелівських поглядів на право і державу. Слідом за Гегелем він розглядає державу і право як формоутворення абсолютного духу. Держава, пише він, є «об'єктивний організм, що втілює в собі світові ідеї, які розвиваються в історії людства» [26, с. 303–304]. Держава – «союз народу, пов'язаного в одне юридичне ціле, керованого верховною владою для загального блага» [27, с. 37]. У державі ідея «людського суспільства досягає вищого свого розвитку. Протилежні елементи співжиття, право і моральність, які в попередніх союзах, у громадянському суспільстві й у церкві виражаються в односторонній формі, зводяться тут до вищої єдності, взаємно визначаючи одне одного: в юридичних установах здійснюються загальні цілі, які панують над частковими, що й надає їм морального значення. У державі знаходить своє вираження і фізіологічний елемент співжиття, але не у вигляді минущої родини, а як постійно присутньої народності, що зводить фізіологічний зв'язок до вищих духовних начал. Таким чином, усі елементи людського співжиття поєднано тут у союзі, що панує над іншими» [23, с. 301–302]. Однак трактування переходу від громадянського суспільства до держави в Чичеріна інше, ніж у Гегеля. Держава, за Чичеріним, не «знімає» інші союзи, а «надбудовується над ними як вища сфера, що панує над ними в галузі вищих відносин, але залишає їм належну самостійність у колі діяльності, яке притаманне кожному». Це формулювання дуже притаманне філософії права Чичеріна, характерною рисою якої є ліберальна й індивідуалістична спрямованість. Своє завдання він бачить у переробленні гегелівської філософії права в ліберально-індивідуалістичному дусі.

У концепції Чичеріна право виступає як начало індивідуалістичне й метафізичне. Особистість є «корінь і визначальне начало усіх суспільних відносин» [23, с.53], індивідуалізм – «наріжний камінь всякого істинно людського спорудження» [23, с. 56] «Носій Абсолютного, людина, – учить Чичерін, – сама собі начало, сама – абсолютне джерело своїх дій... і тільки через це її потрібно визнати вільною особою, яка має права; тільки тому з нею не дозволено поводитися як із простим знаряддям» [26, Ч.1. с. V]. Визначення права Чичерін виводить із необхідності обмеження свободних воель загальним законом, що регулює зовнішню свободу: «Право є зовнішня свобода людини, зумовлена загальним законом» [23, с. 84].

Галузь права, згідно з переконанням Чичеріна, не вичерпується законодавством. Право є щось істотніше, глибинніше. Чичерін різко критикує поширену в другій половині XIX ст. позитивістську юриспруденцію, яка, вивчаючи лише правові явища, відмовляється від пізнання їхньої сутності. Тільки філософський умовгляд може збагнути «чисті засади» права. У цьому зв'язку мислитель підкреслює величезну значущість філософії права: законодавець «не може задовольнятися свідченнями життєвої практики, тому що остання є значною різноманітністю елементів, інтересів і вимог, які зіштовхуються один з одним і які треба з'ясувати. Щоб визначити їхню відносну силу і достоїнство, потрібно мати загальні ваги й мірило, тобто керівні начала, і їх може дати тільки філософія. Не можна розумним способом установити права й обов'язки осіб, не знаючи, що таке право, де його джерело і які з нього випливають вимоги. Це начало тісно пов'язане зі самою людською особистістю, а тому необхідно досліджувати природу людини, її власності й призначення. Усе це питання філософські... Звідси та важлива роль, яку відіграла філософія права в розвитку європейських законодавств» [23, с. 1–2].

Філософське («природне», за термінологією XIX ст.) право Чичерін розглядає як ідеал, до котрого необхідно прагнути. Розумним началом права є свобода, з її розвитком розвивається і право. Встановлення розумного правопорядку є не початком, а плодом і метою розвитку людського суспільства. За переконанням Чичеріна, цієї мети, а з нею і здійснення права як зовнішньої свободи, досягають у капіталістичному суспільстві. Рівність перед законом, право приватної власності, недоторканність особи і т. д. – ось ті права і свободи, які становлять мету розвитку людства, ідеал правопорядку. «Далі цих норм у цивільній сфері йти неможливо, – пише Чичерін. – Установленням ладу, що ґрунтується на волі й рівності, ідеалу досягнуто» [30, с. 424].

Близькість до гегелівської філософської системи особливо виразна у філософії історії Чичеріна, хоча й тут він вносить до гегелівської схеми історичного процесу безліч змін відповідно до своєї діалектичної тетради. Основним «нововведенням» Чичеріна є розглядання філософії і релігії як стрижневої осі історичного процесу. Як слушно зазначає Д. Чижевський, «філософія історії Чичеріна швидше відповідає філософії релігії й історії філософії Гегеля, ніж його філософії історії» [31, с. 295].

У своїй концепції Чичерін виходить із того, що основу людського розвитку становить не матеріальне буття, а духовні, метафізичні начала, що здійснюються в історичному процесі. Верховну ідею, ідею Абсолютного покликани осягати філософія і релігія, які не тільки визначають свідомість людини, а й як метафізичні начала стають основою його дій. Історія й закони розвитку філософії і релігії є, за Чичеріним, основою законів цілої історії людства.

Філософія, учить Чичерін, дає теоретичне пізнання Абсолютного. Кожну конкретну релігію вона піддає «логічному випробуванню» і тим самим готує ґрунт для довершенішої релігії. Історія в концепції Чичеріна виступає як зміна одного релігійного («синтетичного») періоду через філософський («аналітичний») період на новий релігійний період. У цьому він бачить основний закон історії.

На його підставі Чичерін виділяє три ступені розвитку людства:

- |                             |   |
|-----------------------------|---|
| I. Первісна єдність         | 1-й синтетичний період<br>Розвиток натуралістичних релігій<br>1-й аналітичний період<br>Розвиток грецької філософії |
| II. Період роздвоєння       | 2-й синтетичний період (моральний).<br>Християнство<br>2-й аналітичний період<br>Розвиток нової філософії           |
| III. Вища (кінцева) єдність | 3-й синтетичний період<br>Релігія Духу  |

Відзначимо, що розуміння Чичеріна історії має певне теологічне забарвлення. Релігія, за Чичеріним, вища від філософії, тому що веде до визнання «абсолютного начала» в людині, до утвердження безсмертя душі і свободи волі.

Раціоналістичну філософію Чичеріна, як і його «виправлення» гегелівської системи, сучасники не сприйняли. Представляючи діяльність цілісного духу як процес розкладання й поєднання, Чичерін, по суті, вихолощує живий зміст гегелівської філософії. У цьому сенсі «великий російський гегельянець» далекий від Гегеля, а його метафізичний персоналізм особливо зближує Чичеріна з Кантом. Щодо гегельянства Чичеріна, то найточніше його охарактеризував, на наш погляд, В. Зеньковський: «Гегельянство дало йому свою чудову форму, якою Чичерін володів, як ніхто, але філософська інтуїція його була самотійною і творчою. Через усі книги Чичеріна проходить прихований, відсунутий часто вглибину моральний патетизм, а з іншого боку, живе і яскраве відчуття *структурності* світу, його «діалектичної» стрункості. Це сполучення математизуючої інтуїції й морального патетизму вилилося в систему персоналізму, що набув сухуватої та прозаїчної форми гегельянства... гегельянство лише *закриває* справжнє обличчя й філософську яскравість Чичеріна» [32, с. 162].

Деякі «гегелівські» риси світогляду Чичеріна – інтерпретація права, моралі, моральності, родини, громадянського суспільства, держави як ступенів саморозвитку абсолютної ідеї, визнання головної ролі державності і юридичних форм, історизм – можна визнати характерними рисами державної школи російської історіографії загалом. Гегелівська філософія дала тогочасним історикам і правознавцям

той методологічний інструментарій, який був так необхідний їм для концептуального осмислення російського історичного процесу. Необхідність теоретичного осмислення накопиченого попередньою історіографією фактичного матеріалу особливо гостро відчували основні представники державної школи: «Внутрішня історія Росії, – писав К. Кавелін, – не потворна купа безглузвих, нічим не пов'язаних фактів. Вона, навпаки, – стрункий, органічний, розумний розвиток нашого життя, завжди єдиного, як усяке життя, завжди самостійного, навіть під час і після реформи» [33, с. 66].

Необхідність теорії для російської історії Кавелін обстоював у таких своїх роботах, як «Погляд на юридичний побут древньої Росії», «Думки і замітки про російську історію», «Короткий погляд на російську історію», «Відповідь «Москвитянину» [33, с. 66] та ін. Важливо зазначити, що під теорією Кавелін мав на увазі не нав'язану ззовні схему, а виявлення внутрішніх закономірностей, внутрішнього змісту російської історії, осягнення цілісності і взаємозв'язку її явищ. Таке саме завдання ставив перед собою найбільший російський історик С. Соловйов: «Не поділяти, не подрібнювати російську історію на окремі частини, періоди, а з'єднувати їх, стежити переважно за зв'язком явищ, за безпосереднім спадкоємством форм; не розділяти начал, а розглядати їх у взаємодії, намагатися пояснити кожне явище з внутрішніх причин, перед тим, як виокремити його з загального зв'язку подій і підкорити зовнішньому впливові» [34, с. 51].

З цим завданням С. Соловйов, учень Грановського, Крюкова, Редкіна, упорався блискуче, представивши у своїй фундаментальній «Історії Росії з найдавніших часів» цілісну картину історичного розвитку Росії. Створення її стало можливим завдяки діалектичному підходу до російської історії, з'ясуванню природничо-історичних передумов і рушійних чинників історичного процесу.

Як і всі представники державницької школи історіографії, Кавелін і Соловйов підкреслювали величезну роль держави в російській історії, причому не обмежувалися лише констатацією цього факту, а прагнули зрозуміти його закономірності й простежити його генезис. Російську державність вони розглядали як осередок народного життя: «Уся російська історія, – писав Кавелін, – як древня, так і нова, є переважно державною, політичною в особливому, нам одним властивому значенні цього слова» [35, с. 272]. За такого підходу державне начало стало стрижнем російського історичного процесу. «Після цього, – відзначав Кавелін, – залишалось тільки зрозуміти, так би мовити, ґрунт, елемент, у яких здійснювалося державне життя, і вловити закони його розвитку – і справу було зроблено, завдання вирішено, погляд на російську історію створено» [35, с. 272]. Вищим щаблем суспільного розвитку вважав державу також С. Соловйов. Держава, підкреслював він, утілює в собі народ. Тільки через державу, уряд народ виявляє своє історичне буття.

Виявлені Гегелем закономірності історичного процесу, у якому кожен етап є щаблем загального розвитку, стали методологічною основою для обґрунтування періодизації російської історії. Загальним принципом її стало виокремлення трьох основних етапів – родового (теза), вотчинного (антитеза) і державного (синтез).

При цьому пошук внутрішнього смислу і зв'язку різних періодів історики державної школи розглядали як основний принцип історичного дослідження.

До кінця століття серед мислителів державної школи виявляється тенденція до неокантіанської інтерпретації і критики Гегеля. Особливо характерні в цьому аспекті погляди пізніх державників. Критично аналізує філософію Гегеля і російських гегельянців (зокрема Чичеріна) М. Коркунов у своєму курсі «Історія філософії права», який багато разів перевидавали. Заперечення Коркунова викликає ототожнення мислення і буття за допомогою «винайденої» Гегелем діалектичної методи: «Згідно зі своїм вченням про тотожність законів мислення і буття, він не шукає розуміння існуючого в його безпосередньому вивченні, – пише Коркунов, – а привносить це розуміння, як готову, апріорно дану діалектичну формулу» [42, с. 370]. У неокантіанському дусі він критикує абстрактний метод пізнання загалом, вважаючи, що діалектичну схему можна застосовувати до всього, але, в сутності, вона нічого не вчить.

Та сама тенденція наявна і в поглядах О. Градовського. Е. Радлов зазначає, що Градовський зазнавав впливу Гегеля – «утім, недовго» [43, с. 111]. Про зміну умоспрямування Градовського свідчить його нарис «Політична філософія Гегеля» (1899). Аналізуючи гегелівську тріаду – сім'я, громадянське суспільство, держава – Градовський акцентує увагу на механістичному характері тріади. На відміну від класичних російських державників (Чичерін, наприклад), Градовський не вбачає тут ніякої діалектики. Державу він визначає як «саму собою мету. Ця мета є абсолютна, непорушна і кінцева мета, у якій свобода досягає найвищого свого права» [44, с. 298].

Важко переоцінити значення державної школи російської історіографії в становленні історичної і правничої науки в Росії, у вивченні російського історичного процесу. Чимало досліджень російських державників не втратили свого наукового значення й донині. Підкреслимо, що створення цілісної концепції російської історії стало можливим завдяки творчому й самостійному застосуванню гегелівської методології. Для російських істориків і правознавців другої половини ХІХ ст. діалектика не була «алгеброю революції», але стала надійним інструментом наукового пізнання. Вплив гегелівських ідей на формування філософії історії й філософії права в Росії безсумнівний.

- 
1. *Неволин К.А.* Энциклопедия законовещения: В 2-х т. – К., 1839. – Т.1.
  2. Русское общество 40–50-х годов ХІХ в. Воспоминания Б.Н.Чичерина. – Ч.2. – М., 1991.
  3. Так називався лекційний курс П.Г. Редкіна в Московському університеті.
  4. Русское общество 40–50-х годов ХІХ в. Ч.2. Воспоминания Б.Н.Чичерина. – М., 1991.
  5. *Редкин П.Г.* Обзорение гегелевой логики // Москвитянин. – 1841. – № 8. – С. 410–446.

6. Навіть доскіпливий Д.І.Чижевський обмежується вельми лаконічним відзивом про статтю Редкіна як «сухо формальну». Див: Чижевский Д.И. Гегель в России. – Париж, 1939.
7. *Пытин А.Н.* Характеристики литературных мнений от 20-х до 50-х годов. – СПб., 1909.
8. *Кузнецов Э.В.* Философия права в России. – М., 1989.
9. *Колубовский Я.* Философия у русских. – Цит. изд.
10. *Редкин П.Г.* Энциклопедия юридических и политических наук. – СПб., 1876.
11. *Медушевский А.Н.* Гегель и государственная школа русской историографии // Вопросы философии. – 1988. – №3.
12. До державної школи А.Н.Медушевський відносить «з деякими суттєвими застереженнями» також В.О. Ключевського і П.Н. Мілюкова (Див.: Медушевский А.Н. Гегель и государственная школа русской историографии. – Цит. вид. – С. 104).
13. *Ковалевский М.* Шеллингианство и гегельянство в России (К истории немецких культурных влияний) // Вестник Европы. – Пг., 1915. – Кн. 11.
14. *Абрамов А.И.* Гегель в России // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М., 1995.
15. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. – Цит. изд.
16. *Лосский Н.О.* История русской философии. – Цит. изд.
17. *Зеньковский В.В.* История русской философия: В 2-х т. – Цит. изд. – Т. 2.
18. *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии. – Цит. изд.
19. *Walicki A.* Legal philosophies of Russian Liberalism.– Un. of Notre Dame Press, 1992.
20. *Асмус В.Ф.* Консервативное гегельянство второй половины XIX века.– Цит. изд.
21. *Медушевский А.Н.* Гегель и государственная школа русской историографии.– Цит. изд.
22. *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. – М., 1879.
23. *Чичерин Б.Н.* Философия права. – М., 1900.
24. *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. – М., 1879.
25. *Коркунов Н.М.* История философии права. – М., 1915.
26. *Чичерин Б.Н.* Собственность и государство. – М., 1882. – Ч. II.
27. *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. – М., 1896. – Ч. 1.
28. *Walicki A.* Legal philosophies of Russian Liberalism. – Цит. изд.; Leontovich V. Geschichte des Liberalismus in Russland. – Frankfurt am Main.
29. *Walicki A.* Legal philosophies of Russian Liberalism.
30. *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Ч. II. – М., 1896.
31. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. – Цит. изд.
32. *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2-х т. – Цит. изд. – Т. 2.
33. *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. – М., 1989.
34. *Соловьев С.М.* Сочинения: В 18 кн. – Кн. 1. – М., 1988.
35. *Кавелин К.Д.* Монографии по русской истории. – СПб., 1897.

36. Соловьев С.М. Сочинения: В 18 кн. – Кн. 1. – М., 1988.
37. Чичерин Б.Н. Областные утверждения России в XVII веке.– М., 1856.
38. Корсаков Д.А. Константин Дмитриевич Кавелин. Из семейной переписки и воспоминаний // Вестник Европы. – 1887. – Кн. 2. – С. 629.
39. Письма К.Д. Кавелина и И.С. Тургенева к А. И. Герцену. Изд. Драгоманова. – Женева, 1892.
40. Кавелин К.Д. Задачи психологии. – М., 1872; Задачи этики. – М., 1884.
41. Медушевский А.Н. Гегель и государственная школа русской историографии.
42. Коркунов Н.М. История философии права. – СПб., 1915.
43. Радлов Э.Л. Очерк история русской философии.– Цит. изд.
44. Градовский А.Д. Собрание сочинений. – СПб., 1899. – Т. 3.
45. Миллюков П.Н. Юридическая школа в русской историография // Русская мысль. – 1886. – № 6. – С. 80.

## HEGEL'S IDEAS IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF LAW AND PHILOSOPHY OF HISTORY OF THE SECOND HALF OF THE XIX-th c.

Tymofiy Motrenko

Influence of Hegel's philosophy on forming of the Russian philosophy of law and philosophy of history is explored. The activity of the legislators such as K.Nevolin, P. Redkin is examined and especially of B. Chycherin – actual founder and acknowledged head of state (legal) school of Russian historiography of the second half of the XIX-th c., and also historians K.Kavelin and V. Solovyov, which, opposing to Hegel's ideas, developed methodology of historical and legislative researches, taking into account realities of that time's Russia.

*Key words:* speculative, concrete, ideal fundamental principles of law (legislation), Russian Hegelian.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 316.33: 316.42

## СТРУКТУРА МІФОЛОГІЧНОГО СПОСОБУ МИСЛЕННЯ ТА ЇЇ ВІДОБРАЖЕННЯ В ПІЗНАННІ

Андрій Парубій

*Національний університет «Львівська політехніка»,  
кафедра політології та соціології, 9013, Львів-13, вул. С. Бандери, 12*

Міфологічне сприйняття світу вкорінене в структуру людського мислення. Бурхливий розвиток науки та освіти не усунули міфологічних уявлень, вони й надалі відтворюються та видозмінюються, стають засобом самовираження та виявленням творчих здібностей людини. Нові, сучасні, масові форми і типи культури, сприйнявши міфологічну картину світу, здобувають завдяки цьому все більшого поширення, переймаючи зрозумілі та значимі для більшості людей ідеї.

*Ключові слова:* нація, міфологія, архетип, підсвідомість, культура.

Наука тривалий час скептично ставилася до міфології. Міфологічні образи здебільшого використовували в образотворчому мистецтві, у літературі. Однак нині зацікавлення міфологією зростає. І не дивно, адже міфологія відображає найдавніші уявлення людини про світ.

Сьогодні людство щоразу частіше звертає увагу не лише на матеріальну, а й на духовну культуру, відчуваючи її занепад, і намагається знайти щось універсальне, що гармонійно поєднувало б у собі всі елементи людського буття.

Саме такою всеохопною категорією є міф, про який відомий філософ та історик Мірча Еліаде писав: «Знати міф – означає наблизитися до таємниці походження всіх речей. Інакше кажучи, людина дізнається не лише про те, як усе виникло, а також і про те, яким чином виявити це і відтворити, коли все вже зникне» [2, с. 24].

Зацікавлення міфом з'явилося ще в античні часи. Середньовічні християнські теологи, трактуючи Старий і Новий заповіді, буквально й алегорично дискредитували античну міфологію, прирівнюючи богів до бісів. Інтерес до міфів відновився в епоху Відродження: гуманісти бачили в міфології вираження почуттів і бажань емансипованої особистості.

Найбільше зацікавлення міфами різних народів припадає на другу половину XIX ст. Саме в цей період розвиваються дві основні школи з вивчення міфу. Перша спиралася на успіхи наукового порівняльно-історичного індоєвропейського мовознавства й орієнтувалася на реконструкцію давньоіндоєвропейської міфології через зіставлення в межах індоєвропейських мов (А. Кун, М. Мюллер, О. Потебня). Друга школа – антропологічна (Е. Тейлор, Е. Ленг, Г. Спенсер) – виникла в Англії й була результатом перших наукових кроків порівняльної етнографії.

Англійський етнограф П. Маліновський започаткував функціональну школу в етнографії й дав цікаве трактування міфу в книзі «Міф у первісній психології» (1926 р.).

Основою структурного методу вивчення міфу французького етнологів Леві-Строса є виявлення структури як сукупності відношень – інваріантних, за умов деяких перетворень (тобто структура – не просто як стійкий «скелет» якогось об'єкта, а як сукупність правил, за якими з одного об'єкта можна отримати інший шляхом перестановки його елементів).

Отже, міф як суспільне явище зацікавив учених і ще довго привертатиме увагу до всіх своїх виявів.

Щоб краще зрозуміти суть міфу, потрібно розглянути його в контексті первісної культури, у якій міф є основним засобом узагальнення й концептування релігії, мистецтва, донаукових уявлень про світ і людину.

Первісна культура виявляється у своєрідності міфологічної думки й мислення, що зумовлено, по-перше, невідділеністю людини від природи і, по-друге, дифузійністю мислення, ще чітко не відокремленого від емоційної сфери. Саме ці елементи сприяють обов'язковій персоналізації в міфах та широкому «метафоричному» зіставленню природних і соціально-культурних об'єктів. Звідси – часте зображення космосу в зооантропоморфних термінах, описування різних природних явищ через властивості рослин і тварин [7, с. 10].

Окрім природних явищ, міфи торкаються таких «метафізичних» проблем, як народження, смерть, доля та ін.

Ще важливішим є те, що ціннісна орієнтація міфу вимагає вилучити нез'ясовані питання про буття, що порушують гармонійність соціального й космічного устрою. «Міф подає нам універсальну структуру устрою, який уже подолав хаос, або зберігає чіткий механізм подолання цього хаосу. У цій структурі гармонійно розв'язується будь-який конфлікт, не загрожуючи самій моделі світу, зміцнюється космічний і соціальний порядок. Інакше кажучи, міф пропонує виклад фрагментів універсальної моделі світу у вигляді оповіді про походження тих чи інших елементів Всесвіту, про перетворення хаосу на космос» [2, с. 16].

Міф завжди розповідає, яким чином реальність, завдяки подвигам першопредків – деміургів, досягла свого втілення і здійснення. Це завжди оповідь про певне «творення». Нам розповідають, у який спосіб «щось» виникло. І саме в міфі ми перебуваємо біля витоків цього «чогось». Міф говорить лише про те, що виникло реально.

«Космогонічний міф (міф, у якому описано діяльність богів з перетворення хаосу на космос, – космогонія), має в своїй основі реальність, він «правдивий», оскільки саме існування світу підтверджує цей міф. Так само і міф про походження смерті має свою «реальність», оскільки його підтверджує смертність людини» [2, с. 16].

Міфи творення (космологічні) органічно переплітаються з космогонічними, оскільки належать, як і космогонічні, до початкового сакрального часу, часу пер-

шопредметів, першодій світотворення, спорудження «космосу» в його теперішньому стані.

Календарні міфи символічно відтворюють природні та господарські цикли – добові, річні, місячні (такий міф є основою відомої гаївки «Царівна»). В есхатологічних міфах ідеться про кінець світу, після якого настане або не настане оновлення.

Однак усі ці види міфів є складовими одного поняття – «міф», якому так і не вдається дати єдине зрозуміле й лаконічне визначення. Адже «міф – це мова, мова, яка працює на дуже високому рівні, де суті вдається, якщо можна так висловитись, відокремитися від мовної основи, яка послужила йому опорою» [6, с. 199].

Отже, «а) якщо в міфах міститься суть, то вона визначається не окремими елементами, а способом поєднання елементів; б) міф є явищем мовного порядку, він невіддільний від мови, проте мова, що нею створено міф, виявляє специфічні властивості; в) ці властивості можна шукати лише вище звичайного рівня мовного вираження» [6, с. 199].

Саме вищий рівень – це внутрішня взаємодія трьох рівнів творення: «а) *архетипи* або ізоморфи колективного підсвідомого – біопсихічний рівень універсальних, але ще не оновлених, не означених, не символізованих чистих відношень і форм; б) *міфемі* – «пучки» і парадигми (системи відношень) семіотизованих і семантизованих, розгорнутих у міфологічній мові архетипних структур. Йдеться про систему способів зв'язку поміж складовими міфу, про його «арматуру», яка теж задана усім міфологічним (міфопоетичним) системам і залягає у передсвідомості на сублімінальному рівні. Зasadничо – це рівень сновидінь; в) *міфологеми* – це своєрідне розгортання чи екстеріоризація міфем у певних послідовно-синтагматичних «текстах» [5, с. 72].

Світове дерево (символ трирівневої структури Всесвіту) – це «характерний для міфопоетичної свідомості образ, який утілює універсальну концепцію світу» [9, с. 398]. Тому не дивно, що він наявний у більшості народів і на всіх материках.

Образ світового дерева можна вважати універсальним комплексом. Адже, по-перше, йому відповідають найрізноманітніші знакові системи (у поезії, образотворчому мистецтві, релігіях, ритуальних діях), які своїми засобами передають цей образ. По-друге, він має стосуватися кожного члена колективу. По-третє, такий образ виникає практично всюди і, мабуть, у різні епохи. «Універсальність символу світового дерева виявляється у найбільш віддалених, генетично не пов'язаних між собою культурах. Не може бути сумнівів, що образ світового дерева при всій його специфічності у різних народів є ознакою загальнолюдською і стадіальною» [3, с. 34].

Зокрема, міфи про творення світу надзвичайно подібні в слов'янській (зокрема українській), західній та східній міфологіях. Перехід від безформної водної стихії до суші постає як найважливіший акт, необхідний для перетворення хаосу в космос. Наступний крок – відокремлення неба від землі, який, по суті, збігається з першим. Саме перетворення акту зі спрямованістю спочатку вниз, а потім угору зумовило виокремлення трьох сфер: небесної, земної і підземної (перехід від по-

двійного поділу до потрійного). Виникає своєрідна трирівнева структурна схема космосу, яка включає необхідні сфери між землею і небом. Отже, для світового дерева характерне потрійне розчленування по вертикалі, яке дає змогу розрізняти гілки, стовбур, коріння, зіставляючи з цими трьома частинами дерева різні класи живих істот; надати різну семантику кожній частині і, нарешті, використати деякі формальні способи, щоб підкреслити відмінність між трьома частинами дерева. Найчастіше цього досягають, зараховуючи до кожної третини дерева тварин окремого класу, які є, зокрема, своєрідними індексами-класифікаторами й відіграють значну роль в архаїчних системах класифікацій. Інакше кажучи, тварина в схемі світового дерева означає не тільки себе саму, а й є своєрідним елементом коду, що звичайно об'єднує в собі низку кодових одиниць. З горішньою частиною дерева (гілки) пов'язують птахів; з середньою (стовбур) – копитних (олени, лосі, корови, коні, зрідка – бджоли, у пізніших традиціях – людина), з нижньою частиною (коріння) – змії, жаби, миші, риби, ведмеді, інколи чудовиська хтонічного типу, що асоціюються з нижнім світом. «Образ дерева, можливо, має і якісь глибинні корені в психології сприйняття; так чи інакше його універсальність пов'язана з тим, що «верх» – напрям росту дерева і більшості рослин – символізує життя і розвиток, «низ» – згасання, смерть. Розкладання і упорядкування світу за координатами світового дерева передбачають також виділення трьох координат: верх-центр-низ, символізованих звичайно птахами, звірами і рибами, або іншими жителями вод (а також драконами, чи ще якимись міфологічними персонажами)» [3, с. 34].

Згідно з енциклопедією «Міфи народів світу», вертикальна структура космосу, як символ «світового порядку», також тричленна і складається з верхнього світу (небо), середини світу (земля) і нижнього світу (підземне царство, пекло). Іноді нижній світ трактують як хаос. Із кожним рівнем пов'язані певні міфологічні персонажі: «боги, душі праведних – небо, люди – земля, демони, душі неправедних – підземне царство» [10, с. 10]. При цьому і богів, і людину можуть розглядати як образи космосу, що зовсім не стосується представників підземного світу.

Світове дерево й космос – явища одного характеру, символи «світового порядку». Однак існує також протиставлення всередині цих систем – між верхнім і нижнім світами, між «ладом» і «хаосом». Це протиставлення можна легко простежити в українських народних казках. Окрім того, у сюжеті так званого основного індоєвропейського міфу також є чітка вертикальна структура і протиставлення між героями верхнього і нижнього світів: бог грози, який перебуває на вершині дерева (або гори), убиває (блискавкою) змія біля коріння дерева і звільняє вкрадену змієм худобу, багатство (середня частина дерева). Єгипетський бог сонця Ра убиває змію під сікоморою [9, с. 400].

Для вертикальної структури світового дерева характерні потрійне розчленування, протиставлення верхньої і нижньої частин, протидія і взаємопоборювання верхньої і нижньої частин світового дерева.

Горизонтальна структура світового дерева пов'язана зі стовбуром. Якщо вертикальна структура світового дерева співвідноситься зі сферою міфологічною,

насамперед космологічною, то горизонтальна – з ритуалом та його учасниками. "Об'єкт ритуалу або його образ завжди перебуває в центрі, учасники ритуалу – справа і зліва. Всю послідовність елементів по горизонталі сприймають як сцену ритуалу, основна мета якого – забезпечити добробут, плодючість, багатство. Сам ритуал можна трактувати як прагматичну реалізацію міфу, проекцію міфологічного в сферу «ритуального» [9, с. 400].

Загальна кількість фактів дає змогу реконструювати дві горизонтальні осі в схемі світового дерева (квадрат або круг), яку позначають двома координатами: зліва направо і спереду назад. У квадраті кожна зі сторін (або кутів) вказує на сторони світу. Загалом, якщо для вертикальної структури характерне число 3 (потрійне розчленування), то для горизонтальної – 2 або 4 (2+2), як образ ідеї статичної цілісності. Наприклад: чотири пори року, чотири сторони світу [9, с. 401].

Отже, горизонтальна структура світового дерева пов'язана з середньою ланкою вертикального поділу світового дерева. Найхарактернішим символом середньої ланки є людина. Отже, горизонтальна структура тісно пов'язана з людським буттям, але при цьому обмежена людським пізнанням.

Горизонтальній структурі, як і вертикальній, притаманне певне протиставлення (літо – зима, чоловік – жінка). Однак якщо для вертикальної структури характерне протиставлення і протидія, то для горизонтальної – протиставлення і взаємодія.

Тобто якщо вертикальну структуру можна зобразити віссю, яка має лише умовний, схематичний початок і кінець, то горизонтальну структуру треба зображати площиною, обмеженою колом або квадратом, які обертаються, відповідно, навколо свого центру чи точки перетину діагоналей.

У семантиці частин світового дерева найважливішою, мабуть, є семантика цілісного. Світове дерево – немовби з'єднувальна ланка між Всесвітом (макрокосмосом) і людиною (мікрокосмосом). Оскільки цей образ моделює і одне, і друге, він мусить мати у власних елементах засоби для встановлення правил відповідності між Всесвітом і людиною. Правила відповідності, у разі динамічного їх розуміння, стають правилами переходу від мікрокосмосу до макрокосмосу, і навпаки.

Аналізуючи роботи дослідників, які вивчали людину, ми і тут простежимо міфологічну схему світобудови, зокрема її триярусну вертикальну вісь, яка як своєрідна вторинна моделювальна система виявилася настільки типологічно тривкою, що на підсвідомо конгитивному рівні стала навіть своєрідною матрицею в пізнавальному полі сучасної науки, особливо в галузі психологічних знань.

Універсальність триярусної концепції світобудови можна належно оцінити лише тоді, коли спробувати використати її як базову структуру не тільки макро-, а й мікрокосмосу. Саме таку модель людської психіки (не усвідомлюючи цього) пропонує нам З. Фрейд – вона, фактично, відповідає триступеневій матриці первісної космогонії.

Id («Воно») – підсвідомість, «нижній світ» хаосу, ірраціональних прагнень, осередок плотських імпульсів і пожадань, безодня стихійних розбурханих пристрастей.

Super-ego («понад-«я») – «ідеал», втілення вищих прагнень, осередок раціоналізуючого і конструктивного начала, космос культури, який робить особу особистістю, підтримуючи над безоднею ID.

Его («я») – це, власне, і є та свідома особистість, розумна частина людського ества, яка, зазнаючи одночасного потужного впливу з глибин підсвідомості і з вершин культури, виявляється ніби розп'ятою між ними у своїх прагненнях пізнати таємниці власної сутності та відповідати настійним вимогам культурного ідеалу» [4, с. 109].

Ціле життя людини – це, на рівні підсвідомості, боротьба між напруженням Id і Super-ego. Кожне рішення є результатом боротьби між ними. Чим сильніша енергія Super-ego, тим ближче рішення до ідеального; чим сильніша енергія Id, тим далі від ідеального. Его лише пристосовує рішення до життя, узгоджує його з принципом реальності. «Якби кожен прагнув задовольнити всі бажання свого Id, це призвело б до зруйнування суспільства. Напруження Super-ego прагне принести щастя іншим людям. Основу нашої цивілізації значною мірою становить перемога Super-ego над id, і цю перемогу потрібно зміцнити, щоб цивілізація могла розвиватися [1, с. 142].

Зрештою, різні варіанти тієї-таки міфологічної моделі відтворено в більшості релігійних та міфологічних системах, у їхньому поясненні сутності людини. Таку триланкову конструкцію маємо в християнстві, де душа нероздільно пов'язана і з тілом, і з духом.

«Понад-«я» (Super-ego) є продуктом культури, що складається з комплексу совісті, моральних рис і норм соціальної поведінки, які продукує суспільство; «Воно» (Id) – це вмістилище несвідомих, ірраціональних реакцій та імпульсів [11, с. 46].

Відомий швейцарський психоаналітик К.-Г. Юнг зазначає, що людині від народження притаманна необмежена кількість інстинктів, і лише під впливом батьків і суспільства обмежується вільний їхній вияв.

Суспільство значною мірою формує людину і, якщо вплив суспільства на людину обмежується, це призводить до панування необмежених інстинктів, що характерно для примітивної стадії розвитку людського роду.

Отже, для структури міфологічного мислення характерна триярусна схема, згідно з якою людина перебуває на середньому рівні, а отже, є центром, точкою відліку. Характерно, що психологи, вивчаючи людину, виводять аналогічну структуру людської підсвідомості. Адже міф є творенням людської думки, тому закономірно, що структура міфу виражає певні особливості людської психіки.

Міфологічне мислення має властиві лише йому специфічні риси. Метафізичне зіставлення природних і культурних об'єктів, що зумовило тотемічні класифікації космосу загалом у вигляді живого створіння, до ототожнення макро- і мікрокосмосу. Дифузність первісного мислення виявилася в невизначеності розрізнення

суб'єкта і об'єкта, предмета і знака, речі та її атрибутів, частини й цілого. В основі міфологічних узагальнень – не причини й наслідки, а конкретне й персональне, тому замість ієрархії причин і наслідків міфологія пропонує ієрархію сил, що має семантико-ціннісне значення, і міфологічних створінь; міфологічні класифікації спираються не на протиставлення внутрішніх принципів, а на вторинні чуттєві ознаки, невіддільні від самих об'єктів. Подібність або інший вид відносин виглядає в міфології як тотожність, а замість розщеплення на ознаки міф пропонує розділення на частини. Тому замість наукового закону знаходимо в міфі конкретні персональні образи й індивідуальні події, замість причиново-наслідкового процесу – «початок» у часі (походження!) й матеріальну метаморфозу.

Міфологічна логіка метафорична, символічна, користується кінцевим набором якостей, що є то матеріалом, то інструментом і які періодично «калейдоскопічно реаранжують». Така логіка широко оперує двоякими опозиціями чуттєвих якостей. Ці контрасти щоразу більше семантизуються та ідеологізуються, утворюючись різними способами вираження фундаментальних опозицій на зразок життя/смерть і т. ін. Для міфів характерне ілюзорне подолання таких антиномій за посередництва послідовного знаходження міфологічних медіаторів (героїв і об'єктів), які символічно поєднують ознаки полюсів.

Попри своєрідність міфологічного мислення, воно було формою пізнання навколишнього світу і, незважаючи на свою громіздкість та «фантастичність», без сумніву, слугувало інструментом аналізу, без якого була б неможлива навіть матеріальна культура на древніх стадіях розвитку людства. Необхідно також враховувати, що міф пояснює існуючий соціальний і космічний лад так, щоб підтримувати його, виключаючи події, які неможливо пояснити, і безвихідні колізії. З цим частково пов'язано відтворення міфів у ритуалах, що регулярно повторюються, спрямованих на пристосування особи до соціуму й гармонізацію взаємин соціальної групи й природного оточення. Завдяки ритуальній практиці архаїчну модель «початку часів» першотворення (які протистоять поточному емпіричному часові) доповнювали циклічною моделлю часу, з регулярним повторенням подій. Перекази, міфи насамперед пронизані пафосом упорядкування, перетворення хаосу на космос.

Певною мірою сам міфологічний синкретизм і деякі специфічні риси міфологічного мислення наслідують, використовують власне-релігійна чи навіть древня релігійно-філософська думка і мистецтво, особливо фольклор, унікальна поетична художність якого має частково стихійний характер [8, с. 13].

Специфіка міфологічного мислення в тому, що воно, попри бурхливий розвиток науки, і нині надзвичайно поширене. Міфологія – засіб самовираження людини, древня і вічна форма виявлення творчих здібностей особистості. Тому структура міфологічного мислення є основою всіх форм і типів людської культури. Це особливо актуально сьогодні, коли щоразу більшої популярності набуває масова культура, яка значною мірою ґрунтується на архетипах – підсвідомій формі сприйняття фундаментальних структур життя.

Достатньо проаналізувати сучасний кіноматограф, літературу, мистецтво – усюди знайдемо великий вплив міфологічного мислення. Однак ще важливішим видається той факт, що міфологічне мислення не менше впливає на таку сферу суспільного життя, як політика, на формування ієрархії цінностей, національну ідентифікацію – окрім того, цей вплив відбувається на несвідомому рівні. Тому вивчення й усвідомлення структури й специфіки міфологічного мислення видається особливо важливим під час аналізу суспільства, його структури й життєдіяльності.

1. *Берн Е.* Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных. – С.Петербург, 1994.
2. *Еліада М.* Аспекти мифа. – Москва, 1995.
3. *Історія філософії на Україні.* – Київ, 1987.
4. *Кісь Р.* Дівчина русалка: зваба безодні // THANATOS. Студії з інтегральної культурології. – Львів, 1997. – №1.
5. *Кісь Р.* «Нецивілізована» міфологія та цивілізований літературний наклеп // THANATOS. Студії з інтегральної культурології. – Львів, 1996.
6. *Леві-Строс Клод.* Структурна антропологія. – К., 1997.
7. *Мелетинский Е.М.* Що ж таке міф? // Всесвіт. – 1977. – № 6.
8. *Мелетинский Е.М.* Избранные статьи и воспоминания. – М., 1998.
9. *Мифы народов мира.* – М., 1991. – Т. 1.
10. *Мифы народов мира.* Энциклопедия в 2-х т. – М., 1991. – Т. 2.
11. *Черниш Н.* Соціологія. Курс лекцій. – Львів, 1996. – ч. 3.

## STRUCTURE OF MYTHOLOGICAL WAY OF THINKING AND ITS REFLECTION IN COGNITION

Andriy Parubiy

*National University «L'viv Politechnika», Department Of Political Sciences And Sociology,  
79013, Lvov-13, Ukraine, St. Bandera Str.,12.*

A specific character of mythological thinking consists in that such type of thinking, without regard to vigorous development of science, was and remains extraordinarily widespread. Mythology is the means of self-expression of a human being. It is an ancient and eternal form of exposure of creative capabilities of a man. That is why the structure of mythological thought displays itself on the basis of all forms and types of human culture. And especially today, in the time when mass culture which to the great extent is based on the archetypes – subconscious form of perception of fundamental structures of life, is reaching increasing range.

*Key words:* nation, mythology, archetype, subconsciousness, culture.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004  
Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 141.7 (477) (092) "15"

## ПРОБЛЕМА ДУХОВНО-НАЦІОНАЛЬНОГО САМОЗБЕРЕЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ У ТВОРЧОСТІ ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО

Вікторія Логвиненко

*Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська 1, м. Львів 79000, Україна, [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)*

Розглянуто філософські, суспільні та релігійні погляди Івана Вишенського в контексті захисту духовно-національного розвитку українства. Проаналізовано суспільно-національну роль І. Вишенського, його вплив на боротьбу українського народу за духовно-релігійну самостійність. Досліджено внесок Івана Вишенського у розвиток національної освіти й культури.

*Ключові слова:* церква, християнин, полеміка, український народ, національна незалежність.

Творчість Івана Вишенського, її ідейний зміст вивчало чимало дослідників, зокрема І. Франко, А. Пашук, П. Яременко, В. Нічик, М. Возняк та інші. У їхніх працях розкрито різні аспекти творчості українського полеміста. Наукова новизна нашої статті в тому, що філософські, суспільно-політичні, релігійні погляди І. Вишенського проаналізовано в контексті захисту духовно-національного розвитку українського народу.

Загострення релігійних, соціальних і національних суперечностей кінця XVI – початку XVII ст., що виникли в Україні в умовах політичної, національної та культурно-релігійної дискримінації українського населення з боку Речі Посполитої, активізувало громадську думку, інтелектуальний рух, який увійшов до багатосторонньої за формою і змістом полемічно-публіцистичної літератури. І. Вишенський вирізняється серед письменників-полемістів своїм літературним хистом та прогресивними суспільно-політичними поглядами. Він по-філософськи осмислював не лише теологічні та релігійно-церковні питання, а й життєво актуальні, пов'язані з соціально-економічними й національними сферами буття українського народу в складі Речі Посполитої.

Протягом цілого життя провідними у світогляді письменника були любов до рідної землі та засудження соціального зла, насильства, гніту в усіх його виявах. За словами І. Франка, Вишенський належить до тих діячів, які «своїм гарячим і чудово-красним словом будили наш народ зо сну, піднімали його до свідомості своєї людської і народної гідності» [1, с. 260]. Відгукуючись на актуальні події в рідному краї, полеміст, згідно зі своїм філософським світосприйняттям, гостро критикує духовний занепад, що опанував руську землю в Речі Посполитій, глибоко переживає соціально-економічне, політичне та національне безправ'я українського народу, роздумує над культурою, освітою і вихованням. І. Вишенський пе-

реймається як духовними, так і земними інтересами простого народу, застерігаючи співвітчизників перед небезпекою повного занепаду національної віри, справедливості й моралі, «...крім полеміки з латинянами, указує православним необхідність докорінної реформи власного життя, необхідність демократизації суспільства і стійкості характеру» [2, с. 9].

Написати своє перше послання «Писание до всѣх обще, в Лядской земли живущих...» І. Вишенського спонукало загострення протистояння українського православного й польського католицького таборів, суперечки й боротьба між ними. Створена після Люблінської унії (1569 р.) Річ Посполита, прагнучи асимілювати українське населення, розпочала політику окатоличення, латинізації й колонізації. На українських землях запроваджували польські порядки та звичаї, посилювали економічні та адміністративні утиски, почали обмежувати національні, культурні й релігійні права українців. Українське панство віддалялося від національних і релігійних традицій, приймаючи католицизм. «Дух часу й нові обставини втягали його цілою силою в польські впливи, польські форми, польську культуру. Потреби щоденного життя, зносини з польськими родинами, вельможами й урядами, участь у трибуналі, сенаті, сеймі – все те веліло українському шляхетному панству якомога швидше пристосуватися до нового життя» [3, с. 316]. Глибоко переживаючи занепад релігійно-національного життя народу, І. Вишенський розуміє, що українське панство радше знехтує свою віру й національну культуру, ніж утратить суспільне становище, і тому сподіватися, що воно боронитиме українські звичаї і традиції, марно. Він звертається до православних, які «тримаються батьківської віри і не продають сумління і благочестіє на титули і поганське чревоугодництво» [4, с. 51]: «Имѣйте убо вѣру и надежду в бога жива крѣпку и непоколѣбиму! На панов же ваших руского роду, на сыны человекская, не надѣйтеся. В них же нѣст спасения. Всѣ бо бога живаго вѣры яж в него отступили, прелести же еретической, любви духа тщеславного, жизнелюбию и лихоимству ся поклонили» [5, с. 79]. Переймаючись реальними, земними інтересами всієї Батьківщини, І. Вишенський засуджує тих, хто безбожним, нечестивим життям осквернив рідну землю. Свій гнів він обрушує, насамперед, на православних духовних пастирів. «Владыки безбожные вмѣсто правила, и книжнаго чтения, и поучения в закони господни день и нош над статутами и лжею увесь вѣк свой упражняют и погубляют и вмѣсто богословия и внимания настоящего жития – прелести, хитрости человекския, лжи, щекарства и прокураций, диаволского празднословия и угождения ся учат» [5, с. 80]. Церковна верхівка, байдужа до церковних справ і пастирських обов'язків, усі свої вміння спрямовувала лише на власне збагачення на духовних «хлібах»: «...на мѣстах святых лежачи, грошѣ збирают, с тых доходов, на богомолци Христови наданных... роскош свою погански исполняют» [5, с. 80]. Викриваючи користолюбні помисли православних священників, які «...черевом, а не духом офѣруют» [5, с. 78], полеміст показує не тільки властолюбність і «обмирщення» владик, а й їхнє зневажливе ставлення до простого народу, що суперечило християнській ідеї демократичного церковного устрою. Отже, І. Вишенський засуджував не тільки порядки римо-католицької церкви, які були «...не добрі,

погані, антихристиянські...», а й критикував церкву православну, «...яка, хоч і не опустилася до «обмирщення» так, як католицька, але її ієрархія не була кращим представником істини» [2, с. 131].

Полеміст не просто стурбований сумним становищем національної церкви; виклик, адресований церковним владикам, містить патріотичний зміст. В Україні необхідна була міцна церковна організація, церковна ієрархія мала б обороняти віру батьків від єзуїтів і латинізації. Виконати це завдання православна церква не могла. Політика польського уряду, яка полягала у створенні «штучних» поляків, сприяла швидким темпам латинізації та окатоличення «православної Русі»: «...той русин-українець, який зрікся православ'я і прийняв католицьку віру, автоматично, ніби само собою зрозуміло, як би вже за традицією стає поляком... не етнічним, бо це неможливо, – він же русин, а «метрикальним поляком», якого обдаровують ласками, посадами, привілеями, почеснями тощо, щоб приховати його національну неповноцінність, приглушити сором перед своїми співвітчизниками, затамувати ностальгію за своєю руською минувиною і водночас підняти його дух і віру в новонабуту матір-вітчизну» [6, с. 38–39]. У таких умовах тотальної денаціоналізації під загрозою опинилося існування українського народу як нації.

Церковна унія, укладена 1596 р. у м. Бересті, на думку уніатських єпископів, мала б захистити релігійно-національні та соціальні права українського народу. І. Вишенський з недовірою поставився до унії. Хоча вона «...образом красна и чюдна, разумом хитра и мудра обычаем, велми оздобнь убрана и всѣми способы /на любовь свою притягнути миролюбную мысль/ уготована...», однак «...шаленая и непостоянная... от стихий мира и человеческого мудрования и вынальзку вымышлена...» [5, с. 201]. Вона приваблива, але під зовнішньою принадністю, на думку полеміста, приховано підступ і оману; це лише проміжний етап в окатоличенні, яке призведе до загибелі українського народу. І. Вишенський вважав, що уніатські єпископи, укладаючи унію, під виглядом піклування про православний люд насправді дбали про власні інтереси. У справах і помислах ці владика були далекими від потреб своєї пастви, не виконували заповідей християнства, «...сами и з гостми ся своими пресыщаете, а сироты церковные алчут и жаждут...» [5, с. 86]. Ні у світському, ні в духовному житті єпископів не знаходить автор «євангельського сліду»: «...где который з вас, в мирском житии будучи, оных шест заповѣдей, от Христа узаконенных, сам собою исполнил, то ест алчных преекормил, жаждных напоил, странных упокоил, нагих одѣял, больным послужил, в темницах навежал? Не ваши милости ли тых шест заповѣдей не толко в мирском чину разорили есте, але и нынѣ, в мнѣмаючемся духовном, непрестанно разоряете?» [5, с. 86].

Мислитель акцентує на гострих контрастах між життям духовенства і їхньою паствою, виступаючи проти владик, покликаних до діяльності в дусі милосердя і самовідречення, а насправді немилосердних, не здатних і не гідних вирішувати щось у справах віри: «...панове бискупы, сѣдите на мѣстах епископских, але на достоинствѣ и учтивости не сѣдите; селами владѣете, але вашими душами диавол владѣет; пастырями ся зовете, але есте волки; священными ся зовете, але

есте прокляти; єпископами ся именуєте, але есте мучители; духовними ся быти розумѣте, але есте поганци и язычници...» [5, с. 105]. Полеміст неодноразово наголошує, що церковники нічим не перевищують простих мирян, засуджує їхнє ставлення до пастви. Найбільше обурює І. Вишенського те, що кривдять вони своїх братів, які як люди і християни нічим не гірші від владик, а владики нічим не кращі від них. «Як же ся вы духовными, але й вѣрными звати можете, коли брата своего, во единой купели крещения – вѣрою от единое матере – благодати ровно з собою породившагося, подлѣйшим от себе чините, уничижаєте...» [5, с. 100]. Такі священнослужителі не гідні бути не тільки пастирями, а й називатися християнами, бо підносяться над мирянами не духовним еством, а «тілесно», у соціальному статусі. І. Вишенський застерігає паству перед «лжепророками», які, хоча й в «одежі овечій», але внутрішньо – хижакі. Цю Христову пересторогу треба пам'ятати істинним християнам, щоб уміти розпізнавати таких «лжепророків» і не слухати їх та не наслідувати їх, щоб самим не впасти в тяжкий гріх: «...если видит овца пастыря от окрадения душегубца в ров невѣрия впадша, или во огнѣ ереси вскочивша... яко да и овца вслѣд пастыря в тые погубелные мѣста за оным вскакует и явственнo погибает» [5, с. 96]. І. Вишенський зазначає, що, згідно з Христовим ученням, «Аще и око десное и началѣйшее соблазняется, изверзи е» [5, с. 96], з тіла церковного таке «око» треба викинути, і це мусить визнати кожний християнин, а також владики-уніати, які цього положення Христа не дотримувалися. Оскільки «око в тьлѣ церковном... ест вож и наставник», то «уніатські владики відчули велику незручність і невігоду для себе, ставши «оком гнилим», яке миряни мають повне право викинути» [2, с. 158].

Якщо ж миряни будуть сліпо йти за таким «наставником, то це буде порушенням настанов Христа». Автор зазначає далі, що, згідно зі Святим Письмом, миряни не повинні підкорятися пастиреві, який «...во овчарню стада входит, але тайно, дѣрою... злодѣйски, лжею; куплениною и заслугою мирскою...» [5, с. 96], бо такий пастир не йде за покликанням, він «...для згубы, а не для спасения овец, влазит... тат ест и разбойник...» [5, с. 96]. Неприйняття такого пастиря, на думку мислителя, – священний обов'язок пастви.

І. Вишенський вважає, що миряни мають брати участь у керуванні церквою, контролювати діяльність церковної ієрархії. «Так вѣдайте, не только очи здоровые ока гнилого усмотрити и осудити могут и власт имают, але й само тѣло церковное, то ест простые християне по христову гласу, скверноначалника изверечи, осудити й прокляти власт имают...» [5, с. 106]. Соборне керування церквою є одним із важливих засобів реалізації ідеї рівності людей перед Богом. Ця рівність не дає права нікому ставати вище над іншими, а отже, не дає права поневолювати й деспотично правити, бо всі люди за своєю духовною суттю рівні перед Богом як верховним законодавцем правди.

Така позиція І. Вишенського щодо духовенства (чи православного, чи уніатського) зумовлена його розумінням того, яким має бути християнин. Оскільки людина, згідно з філософською інтерпретацією І. Вишенського, є єдністю духу і тіла, то вона поєднує в собі і вічне (духовне), і тимчасове (матеріальне). Якщо лю-

дина живе за покликом матеріального, віддається земному, тимчасовому життю, то прирікає себе на загибель, а якщо живе за покликанням духу, підпорядковує своє земне існування духовному, дбає про добро, справедливість, чесність, то залишається такою і по смерті, за що отримує вічне блаженство. Отже, істинним християнином є той, хто підпорядковує своє земне життя істинам Божим, духовному началу, хто бореться проти земного зла, яким би воно не було, хто б його не чинив, звідки б воно не йшло. Ідеалом християнства для І. Вишенського є християнство часів Ісуса Христа та його учнів, в основі якого – демократичні засади соборності, рівності, братерства, свободи і справедливості. Цей ідеал церкви став для І. Вишенського еталоном оцінювання тогочасного християнства. Однак, на думку І. Франка, «Той стан церкви, котрий І. Вишенський вважає ідеальним, не був ніколи на Русі... первісна комуна християнська була тим ідеалом церкви, котрий живо носився перед душею І. Вишенського, наївною і гарячою, не вважаючою на півторатисячолітній розвій людськості, а навіть твердо стоячою на тім, що «богодухновенные» слова і повставші під їх впливом порядки ніколи не повинні змінитися і все повинні остатися добрі» [7, с. 165–166].

Погляди І. Вишенського на християнство наповнені філософськими та соціально-політичними ідеями. Він вважав, що принцип соборності, утілений у демократизмі первісного християнства, є основоположним і для суспільного життя. Мислитель наголошував, що світське життя невіддільне від релігійного, духовна сутність людини повинна пронизувати не лише релігійне, а й суспільне життя. Отже, в основі суспільного життя, як і релігійного, мають бути рівність, свобода, справедливість. Тому І. Вишенський прагнув довести, що тільки завдяки соборності можна усунути всяке зло і забезпечити рівність усіх людей і в церковно-релігійному, і в суспільному житті.

У боротьбі за соціальну й національну незалежність українського народу І. Вишенський важливого значення надавав освіті, школі і вихованню. Українці посилали дітей здобувати освіту в єзуїтів, які із задоволенням приймали до своїх шкіл православну молодь. Це був один зі шляхів денаціоналізації української громадськості, оскільки молодь виходила з польських училищ із почуттям зневаги до національної віри, мови, традицій. «Так власне коли хто з благочестия догмат до латынского мудрования и хитрости выпущен будет, не веда, як его южь ухватит и обуздает и к благочестию привлечет. Бо есть так сладкая латынское прелести трава, иже еѣ воли на широком поли вкусивый своеволне заживати, нижли в стайни благочестия на привязех й законных наилепшим овсом истинное науки питатися хочет» [5, с. 191].

Ставлення І. Вишенського до латино-єзуїтських шкіл було негативним. Спираючись на національно-патріотичні переконання, мислитель заперечував латино-польську школу, обстоюючи розвиток школи й культури в Україні у греко-слов'янському напрямі. Така позиція І. Вишенського щодо освіти мала філософське підґрунтя. У своїй філософській концепції мислитель дотримувався традиції східної патристики. Слідом за Отцями церкви він поділяв філософію на «внутрішню» і «зовнішню». Цей поділ зумовлений його розумінням буття. Поділяючи

світ на трансцендентний (Бог) і посеїбичний (матерія), він відповідно розрізняв Божий (духовний) розум, де є вічні, абсолютні істини, і людський, який охоплював знання про зовнішній світ. Отже, «внутрішня» філософія, за І. Вишенським, оперувала божественними істинами, відбиваючи світ духу, а «зовнішня» відбивала матерію, мирське існування людини. Він визнавав «внутрішню», істинну філософію, яка вчить про Бога, вічне блаженство, дає добро, справедливість, облаго-роджує людину; і критично сприймав «зовнішню», світську філософію, якою, для І. Вишенського, була філософія Платона й Арістотеля. На його думку, філософія Платона й Арістотеля не може відбити божественної істини, оскільки вона є так званим зовнішнім знанням, цілковито позбавленим натхнення Божої мудрості і пов'язаним тільки з навколишнім світом. Філософія Платона й Арістотеля й осно-ване на ній світське знання є «розумом, от стихий мира обрѣтеным» [5, с.130]. За своєю суттю вони не є справжньою мудрістю, а лише «плотское и внѣшнее муд-рование», неспроможне розкрити «правды таинство». Тому-то І. Вишенський від-кидав католицьку школу, бо «в ней нет учителя Христа, зни Петра, ани Павла и прочих учебников христовых за спасение учащих, але блазнители, поганцы, Ари-стотели з другими волхвы и еретики, Оригены и другие, тому подобныи, началь-ствуют и всѣм костелом латинским радят и владѣют» [5, с. 226].

У полеміці з єзуїтом П. Скаргою, який всіляко вихваляв латино-польську школу і виховання, І. Вишенський засуджує антидемократичний зміст католицької школи, відсутність у ній основ християнської людяності і добродетельності. «Проклятая то таковая пекельного зродла наука, школа, которая ни единого ученика на спасение до царства небеснаго годным быти не породит й не научит, але всѣх сту-дентов своих в погибель вѣчную посылает» [5, с. 226].

У єзуїтських школах чималу увагу приділяли вивченню словесних наук, бо готували «красномовних проповідників». На думку І. Вишенського, силу проповідника мають визначати якості душі, а не вміння артистично будувати фразу. Наставник мусить бути людиною чесною і чистою, про що в єзуїтських школах не дбали: «...изучивши грамматику ж празнословницу велерѣчную, еже ест риторичку, тогда уже ся дмут, даскалами и мудрыми ся зовут, проповѣдают, учат, а и сами в безумии и буйствѣ премудрости мира сего сѣдят...» [5, с. 154].

І. Вишенський передусім убачав у національній школі не суто академічні, а національно-просвітительські завдання, зосереджуючи увагу на справі загально-народної освіти. Основною метою науки й освіти має бути зміцнення в народі релігійно-духовної чистоти й національно-патріотичної свідомості, а найважливішим постулатом в організації шкільної освіти й виховання – непохитна відданість православної вірі. Мислитель звертається до народу із закликом не спокушатися «яко на пироги» на латинську освіту, як це роблять «слабодухі» земляки, що через неї потрапляють до тенет єзуїтської шкільної науки і віддаляються від свого народу.

Полеміст говорить про школу, яка б служила народній освіті й розвивалася самобутньо. Він наголошує, що найважливіше завдання школи – не дати формальні знання, а виховати людину з чесною і чистою душею. Письменник переймав-

ся розвитком національної школи в Україні, науки й освіти, культурним прогресом, але тільки на національній основі. «Досить нам на том, коли мы правовѣрни и православни! Досить нам вѣдати о собѣ и о своих нам единогласных и присных! Тѣх утверждаймо и воспоминаймо вѣдомостью нашего православия, писанием, наукою, друкованием книг, училищи я довольствы от избытков наших. А латыню совѣм навѣм оставимо; ни ся их о чем, яко мнящихся мудрых, ани како же пытаймо, ни их науки и лжеправославия на искушение слушаймо, ниже их хитрости на наше цвечение и полерование учимся, ниже их власти и начальства страшимся, ниже их размножению и расширению чюдимся! Да будут они како суть! Мы же будем пред очима их, по Евангелию, прости, глупы и незлобивы» [5, с. 162–163].

Мислитель ставить перед співвітчизниками сувору вимогу: оберігати національну віру, а водночас національно-культурну незалежність, ігноруючи провокаційні єзуїтські глузування з православ'я. «Байдуже ставлення до віри батьків і дідів, зрада національного благочестя – ось чого найбільше побоювався полеміст» [4, с. 96].

Єзуїти наполегливо пропагували латинську мову, вбачаючи в ній майбутню культури цивілізованих народів світу, а давньоруську книжність і культурну спадщину слов'ян знецінювали і принижували. І. Вишенський з цим не погоджується. Він не бачить у вихованцях латинських наук нічого доброго, тому радить: «По сем по простотѣ нашего благочестия вѣры, боячися жебе есте дѣти свои хитростию и ересию латинскою не отравили и не поморили, залецаю вам, православным, правовѣрною школу и порадую даю, чего ся учити имѣют, чтобы дѣти ваши спасли и по вас благочестие задержали, а християнство своей вѣры не стратили...» [5, с. 202]. І. Вишенський пропонує починати з вивчення у школі слов'янської мови або грецької граматики. Після граматики замість «лживої» діалектики доцільно опановувати «Часословець», «Псалтир», а замість філософії схоластичної бажано студіювати «смиреномудрий» «Охтаїк», «Осмогласник» і «святую евангельскую и апостольскую проповѣдь с толкованием простым» [5, с. 202]. Така школа має виховувати в православних побожність і моральність, зберігаючи національно-культурні традиції.

Дбаючи про національну основу розвитку української школи й освіти, полеміст обстоював програму вивчення слов'янської мови. «Тако да знаете, як словенский язык пред богом честнѣйший ест и от еллинскаго и латинского... плодоноснѣйший от всѣх языков й богу любимший» [5, с. 56–57]. Водночас І. Вишенський вбачає потребу розвитку літературної мови на основі розмовної в інтересах потреб простого народу, якому слов'янська мова малодоступна. Він схиляється до «простої» народної мови, потрібної для літератури масового читання. Усі свої твори мислитель писав «простою» українською мовою, щоб вони були зрозумілими рідному народові.

Велика заслуга І. Вишенського в тому, що він, розуміючи роль освіти й школи, значення мови для української нації, підтримував цим в українців дух поступу.

Отже, філософські погляди Івана Вишенського тісно пов'язані з релігійно-церковними питаннями, з життєво актуальними проблемами, реальним життям українського народу. І. Вишенський жив інтересами свого народу, уся його творчість спрямована на пробудження життєвих сил і здібностей українства. Оцінюючи соціально-політичну, релігійну ситуацію того часу, мислитель розумів, що духовно-національному життю українського народу загрожує небезпека, – воно за-непадає. Полеміст зазначає, що українська шляхта дбає передусім про власні інтереси, пов'язані зі суспільним становищем, православна церква, яка є основою не тільки релігійного, а й національно-культурного життя, перебуває у важкому становищі, потребує реформи та допомоги і не може на повну силу протистояти латинізації, а отже – й ополяченню своєї пастви. Тому він звертається до самого народу, як носія української культури, не втратити, зберегти свою духовність, віру, традиції, мову, свою самобутність. Творчість І. Вишенського активізувала громадську думку, сприяла поступові у сфері духовно-національного життя України.

1. *Франко І.* Іван Вишенський, його час і письменська діяльність // Зібр. тв. у 50 т. – К., 1980. – Т. 28.
2. *Пашук А.* Іван Вишенський – мислитель і борець. – Львів, 1990.
3. *Возняк М.* Історія української літератури: у двох книгах. – Кн. 1. – Львів, 1992.
4. *Яременко П.* Іван Вишенський. – К., 1982.
5. *Вишенський І.* Твори. – К., 1959.
6. *Пашук А.* Церква і незалежність України. – Львів, 1998.
7. *Франко І.* Іван Вишенський і його твори // Зібр. тв: У 50 т. – К., 1981. – Т. 30.

**A PROBLEM OF SPIRITUALLY-NATIONAL SELF-PRESERVATION  
OF THE UKRAINIAN NATION IN THE LITERATURE OF IVAN  
VYSHENS'KYI**

**Viktoriya Lohvynenko**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1  
L'viv 79602, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

Socio-economic role of I. Vyshens'kyi and his influence on a struggle of Ukrainian people for its spiritual freedom are analysed. I. Vyshens'kyi's contribution to the development of national education and culture is investigated.

*Key words:* church, Christian, polemics, Ukrainian nation (people), national independence.

*Стаття надійшла до редколегії 04.07.2003*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 291.12

## РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ НАЦІЇ ЯК ЧИННИК СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Ростислав Процюк

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна, [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)*

Центральною проблемою, яка ставиться у статті, є дослідження впливу релігійної ідентичності нації на процеси становлення громадянського суспільства. Релігійна ідентичність розглядається як одна із складових ширшої національної ідентичності, яка формує націю як уявну спільноту. Релігійна ідентичність тлумачиться нами у двоякому розумінні: як стан спільності уявлень у суспільстві щодо його релігійної сфери і як процес формування такої спільності у перехідних суспільствах, що перебувають на етапі формування політичних націй.

*Ключові слова:* громадянське суспільство, релігійна ідентичність, національна ідентичність, суспільство перехідного типу, уявна спільнота, солідарність і доповнюваність.

Практика соціальних перетворень у країнах із суспільствами перехідного типу змусила переосмислити багато положень у класичній теорії ліберальної демократії, результатом чого став, як зазначає Дж. Кін, «радикальний інтелектуальний поворот у бік категорії громадянського суспільства» [4, с. 78]. На теренах колишнього СРСР, де, на відміну від країн Центрально-Східної Європи, процеси становлення відкритих суспільств супроводжуються активними націотворчими процесами, постала теоретична проблема узгодження концепцій громадянського суспільства й націоналізму (у його широкому розумінні). Для українського суспільства одним з основних чинників, які визначають формування новітньої української нації, є питання релігійної ідентичності. Без внутрішнього прийняття такої ідентичності суспільство залишається поділеним, позбавленим стійкого відчуття спільності, яке, у свою чергу, є винятково важливим для такого типу уявної спільноти, якою є нація [1, с. 24]. З іншого боку, формування розвинутого громадянського суспільства без розвитку політичної нації видається проблемним. Це зумовлено тим, що принципи верховенства права, публічності, засадничі для політичної нації, є визначальними і для розвитку громадянського суспільства. В українській ситуації їхнє формування мусить бути паралельним, тому усунення перешкод на шляху націотворення є стимулом для розвитку громадянського суспільства, і навпаки.

Вплив релігійної ідентичності нації на формування громадянського суспільства в українській суспільствознавчій думці досліджено порівняно мало. Заслужують на увагу праці М. Мариновича та О. Турія, у яких ідеться про роль церков у посткомуністичних суспільствах та пошук релігійної ідентичності. Цікавими є ро-

боти Л. Ярмол про правові аспекти свободи совісті й віросповідань у відкритому суспільстві. Співвідношення нації, націоналізму і громадянського суспільства проаналізували Дж. Кін, Е. Шилз, Б. Андерсен, вітчизняні дослідники А. Колодій, А. Карась. Однак релігійний аспект націотворення, а також його співвіднесеність із процесами формування громадянського суспільства, вивчено недостатньо.

Центральною проблемою, яку порушуємо в статті, є дослідження впливу релігійної ідентичності нації на процеси становлення громадянського суспільства. Релігійну ідентичність розглядають як одну зі складових ширшої національної ідентичності, що формує націю як уявну спільноту [1, с. 22]. Ми трактуємо релігійну ідентичність у двоякому розумінні: як стан спільності уявлень у суспільстві щодо його релігійної сфери і як процес формування такої спільності в перехідних суспільствах, що перебувають на етапі формування політичних націй.

Активне пошукання інтересу до теорії громадянського суспільства в останні двадцять років засвідчило загалом значну трансформацію саморозуміння людини в сучасному соціальному середовищі, а також формування нової філософської парадигми тлумачення змісту колективних акцій і природи суспільних, національних і державних спільнот. У цьому контексті актуальними є проблеми ролі церкви в процесах формування громадського суспільства, передусім питання, наскільки релігія й церква можуть бути основою суспільної єдності в умовах розвинутого відкритого й перехідного суспільств. Ця проблема є однією з ключових у становленні модерної української нації.

Єдність народу була для українців упродовж століть сепарацією однією з найбажаніших мрій, однак по її здійсненні з'ясувалося, що в політичній, економічній, культурній, а особливо релігійній сферах є чи не більше відмінностей, аніж спільностей. Цікавий факт: українці не усвідомлювали цих відмінностей, тішачи себе надією, що утворення спільної держави покладе край усім негациям, згуртує націю, породить новітній тип українця-будівника, свідомого свого призначення й мети, непідвладного суперечностям, які нав'язували політичні гегемони. Однак це виявилось найбільшою ілюзією, крах якої серйозно зашкодив розвиткові держави, адже вплив національної єдності на формування повноцінного громадянського суспільства є незаперечним: без неї неможливо досягнути солідарності в суспільстві, а це, як відомо, одна з визначальних умов формування громадянського суспільства. Марно сподіватися збудувати сильну й економічно успішну державу лише на підвалинах суто економічних, метою якої був би добробут і тільки добробут, ігноруючи об'єктивні чинники партикуляризації суспільства.

Феномен національної ідентичності є складним і має багато рівнів та компонентів, одним з визначальних серед яких, особливо для держави перехідного типу, є релігійна ідентичність нації. Конфесійна гомогенність суспільства в країні перехідного типу є великим благом: коли ще не існує традицій віротерпимості й мирного (а не вмиротвореного) співіснування конфесій, коли стан релігійного плюралізму не став внутрішньо прийнятним, засадничим положенням того чи іншого суспільства, сакральну різноманітність неминуче сприйматимуть як виклик

національній ідентичності, а отже, вона буде суттєвим дестабілізатором у суспільстві.

Спробуємо розглянути ситуацію по-іншому: чи є конфесійна гетерогенність чинником, що визначає неможливість створення повноправного громадянського суспільства? Для цього звернімося до досвіду країн, які це суспільство вже розбудували. Для Західної Європи ідентичність релігійна майже завжди збігається з національною, натомість у деяких мікрорегіонах, зокрема в Північній Ірландії, гетерогенність не тільки не дає змоги сформуванню яку-небудь єдиної спільності, а навіть призводить до серйозних конфліктів. Треба, звичайно, постійно враховувати, що сучасні релігійні проблеми в Європі є наслідком політичних процесів, і на них лежить відбиток негречного ставлення нації одна до одної в минулому, однак сьогодні проблема все ж має релігійний у своїй основі характер.

Навіть найрозвинутіші відкриті суспільства не позбавлені проблем, пов'язаних з етнічною й релігійною неоднорідністю. Як засвідчує аналіз, у Сполучених Штатах Америки, які мають тривалу демократичну традицію, простір громадянського суспільства впродовж довгого часу охоплював лише євроамериканців: у США завжди були етнічні групи, що перебували за бортом корабля успішного розвитку країни. Проблема поступового й органічного прийняття цих груп громадськістю була і залишається найскладнішою проблемою суспільства у США. Окрім того, провідні американські соціологи виокремлюють проблему Чорної (Афро-американської) церкви в контексті її особливої ролі як у суспільстві, так і для самої афро-американської спільноти.

Докладно розглянув цю проблему американський соціолог Лоуренс Мамає (Lawrence Mamiya) в праці «Християнство і громадянське суспільство: Виклики перспективі Чорної церкви». Мамає наголошує на специфіці афро-американської культури й досвіді Чорної церкви у США. Він виокремлює три виклики, що їх поставила афро-американська спільнота перед загальним християнським рухом, які, зрештою, характерні і для інших маргіналізованих етнічних груп у США [8, с. 42–61].

По-перше, чорні змушують своє християнство бути більш «християнським», аніж біле християнство, оскільки на ньому відчутно відбивається расизм, як у теології, так і в практиці. Згодом це може призвести до того, що в XXI сторіччі Афро-американська церква буде ще більше поділеною, ніж біла протестантська.

По-друге, Чорна церква розглядає себе як модель «освяченого» урядування в афро-американській спільноті. Церква справді відіграє життєво важливу роль у всіх сферах чорної спільноти, подібну до тієї, яку відігравала протестантська біла церква на ранніх етапах становлення американського суспільства. Однак чи сама чорна спільнота в майбутньому маргіналізує Чорну церкву, чи вона слугуватиме моделлю відродження всього церковного життя у США – залишається відкритим питанням.

Нарешті, Мамає пише, що роль Чорної церкви виявляється в прощтовхуванні ідей полікультуралізму, ревізії історії й соціальних змін в американському суспільстві. Однак оскільки воно залишається вірним ідеалам моральної й полі-

тичної інтеграції, то важливо простежити, як співвідносяться позиції теоретиків Чорної церкви з іншими визвольними рухами й проблемами моральної та епістемологічної інтеграції [8, с. 42–61].

Аналогічну проблематику розглядає і Родні Петерсен (Rodney L. Petersen) у праці «До кого і як ми звертаємося» в контексті проблеми теологічної освіти в Сполучених Штатах [9, с. 15–25]. Отже, вимальовується цікава з погляду функціонування громадянського суспільства проблема: проблема творення маргіналізованими групами суспільства в суспільстві, у якому церква відіграє вирішальну роль. Спроба редукувати цю проблему до рівня теорії соціальної групи навряд чи допустима: адже соціальна група виокремлюється за певною ознакою, яка визначає її якісну відмінність, у цьому разі маємо справу зі значно складнішим утворенням, яке формується на расовій (чи етнічній) основі, однак виконує функції, властиві багатьом іншим соціальним інститутам.

Чорна спільнота Америки через свою відкинутість і неприйняття громадянським суспільством почала творити свій, відмінний тип спільноти, який давав би змогу як ефективно протидіяти процесам дискримінації, так і стати тим ґрунтом, на якому почне виростати нове, хоч і виховане на негативістському ставленні до існуючого ладу, але з чіткими переконаннями на самореалізацію в ньому, покоління.

Однак щось повинно було стати основою такої єдності, основою позитивною, яка підняла б дух і стала базисом нової ідентичності, потрібна була ідеологія, що згуртувала б деморалізовану, невпевнену у власних силах етнічну спільноту. Також життєво необхідною була організація, яка обстоювала б інтереси чорних і сприяла б їхньому просуванню в різних сферах соціального життя. Але афроамериканці не мали численного прошарку інтелектуалів, що виконали б цю місію, як не було в них і фінансової потуги здійснити (зважаючи на колосальні розміри чорної «меншості» у США) такі значні організаційні заходи. Тому Чорна церква почала перебирати на себе невластиві власне сакральній організації функції, оскільки вона була єдиним суспільним інститутом чорних, що й призвело до тих її особливостей, які виокремив Л. Мамає.

Як засвідчує приклад Чорної церкви у США, релігія (а точніше – церква) може стати для маргіналізованих груп основою ідентичності, формуючи їхню солідарність. І навіть більше: церква стала для них певною підструктурою громадянського суспільства, яка забезпечує інтеграцію до нього афроамериканців високого інтелектуального та професійного рівнів і захист та соціальну реабілітацію найменш успішних.

Не можна оминати й іншої позитивної ролі Чорної церкви для громадянського суспільства у США: хоча претензії, які вона висуває до суспільства, вагомі, усе ж відбувається конвекція ціннісних основ, долучення чорної громади до того базису, що визначає солідарність громадянського суспільства у США.

Однак релігійна спільність забезпечує стійкість спільноти у відкритому суспільстві лише на вузькотериторіальному рівні (поселення, райони), де є змога особистого чи опосередкованого знайомства. Воно реалізується не просто через спі-

льність цілей, а радше через довіру до свого одновірця: його дія є прогнозованою і її сприймають як потенційно доброзичливу, а іновірця – як несподіваного й потенційно агресивного.

Нація є уявною спільнотою, у якій жоден її член не може знати всіх інших. Тому можна говорити тільки про релігійну ідентичність як спільність уявлень членів спільноти про те, якою має бути релігійна сфера цієї спільноти.

Крім того, для громадянського суспільства в його американському варіанті характерний вплив великого бізнесу, який стирає відмінності, зумовлені конфесійною гетерогенністю: якщо необхідною умовою конституювання громадянського суспільства, за Гелнером, є економічно незалежна модуляція людини, що вільно реалізує власну підприємницьку ініціативу [2, с. 69–70] і ця сфера реалізації є ареною накопичення капіталу, то вплив гетерогенності є політичним на регіональному рівні. У ситуації з транснаціональними корпораціями цей поріг переступають, а цінності, які постулюють, є іншими.

Отже, для розвинутого громадянського суспільства західних демократій релігійна ідентичність нації не є тим чинником, що регламентує його формування на макрорівні. Передусім громадянське суспільство визначається набором цінностей іншого характеру: отриманням бажаного високого рівня добробуту за посередництва вільної реалізації ініціативи в економічній сфері. Водночас маргіналізовані групи творять свої спільноти, основою яких є церква цієї спільноти, яка перебирає на себе багато функцій інших соціальних інститутів громадянського суспільства, поза якими опинилися її члени.

Однак у цьому разі спільна віра (християнство) сприяє поступовій інтеграції маргіналії до суспільства, хоча їхня позиція в ньому є внутрішньо суперечливою: церква переконала їх у їхній рівності та гідності, однак у своєму щоденному житті вони повсякчас протиставляють себе білим [8, с. 49].

Що ж до перехідних суспільств, яким є й українське, то релігійна ідентичність нації є важливим стимулом формування громадянського суспільства.

По-перше, перехідні суспільства завжди відчувають брак підвалин солідарності суспільства. Цінності, що формували їх у період авторитаризму чи тоталітаризму, заважають побудові громадянського суспільства, оскільки є замкнутими на певній ідеології. Релігійні цінності в цьому разі замінюють їх, утворюючи значно ліберальнішу – щодо відкритості суспільства – його основу.

По-друге, для авторитарного, тим паче тоталітарного, суспільства характерна виняткова атомізація [6, с. 70], де людину бачать лише в контексті належності до держави, а стосунки з іншими індивідуумами – через їхнє співвідношення з державою. Релігія, яка наголошує передусім на особистій (а не егалітарній) відповідальності перед Богом, «відриває» людину від поклоніння державі, долучаючи її до не опосередкованого нею суспільства: християнська церква, а надто протестантизм, акцентує увагу на адекватному розділенні сфер духовного й суспільного.

По-третє, християнська система цінностей, навіть у дуже генералізованому вигляді і спрощеному їх трактуванні й способі передавання, надається до створен-

ня комфортної, взаємотолерантної атмосфери в суспільстві [9, с. 19], яка стимулює не детерміновану державою активність індивідів.

По-четверте, релігійна спільність (у разі надання великої ваги цьому чинникові) у територіальних громадах низького порядку є своєрідним кодом «свій-чужий», який визначає психологічну комфортність у сприйнятті нових партнерів у бізнесі, таким чином пожвавлюючи як економічну, так і інші види активності членів суспільства. Крім того, церковна громада в деяких сепарованих місцевостях була, завдяки високому ступеневі довіри, «мікропрототипом» громадянського суспільства: високий рівень солідарності визначався бажанням загального блага на засадах християнської моралі й любові, а доповнюваність – взаємодопомогою членів громади у вирішенні особистих питань.

По-п'яте, релігійна ідентичність нації є могутнім чинником трансформації авторитарного масового суспільства в громадянське через усвідомлення власної сутності, тотожності й цінності як нації. Зазначимо, що релігійна ідентичність не визначає цілковито ідентичності національної, однак усуває низку вагомих причин у її становленні.

Українське суспільство, на нашу думку, перебуває на етапі пошуку нової релігійної ідентичності нації. Колись конфесійно гомогенне, греко-католицьке в Галичині та православне на решті території країни, тепер стало виразно поліконфесійним.

Можна виокремити кілька аспектів проблеми розмитості релігійної ідентичності українців [5, с. 220–223].

Релігійну свободу, притаманну українському суспільству, частина суспільства оскаржила за втрату ідентичності. Під її тиском 1993 р. прийнято поправки до закону про свободу совісті, які, з погляду міжнародних стандартів права людини, суттєво обмежували свободу закордонних релігійних місій. Це була спроба держави виставити захисний екран перед місцевими церквами, які та сама держава штучно ослабила. Однак такий «захист» з певного погляду рівнозначний консервації за давнених недуг. Багато говорячи про шкідливий вплив місіонерства, ніхто не згадує про позитивні його риси, зокрема конкурентну боротьбу, яку спровокували західні місіонери і яка змусила наше духовенство шукати нові шляхи впливу на свою паству.

Розмаїтість християнських держав і конфесій українське суспільство сприймає не як конфесійний плюралізм, з яким, урешті-решт, треба було б змиритися, а як розкол, тимчасове порушення норми, що потребує виправлення. Колективна пам'ять народу зберігає образ єдиної Київської церкви, яка одна мала б успадкувати статус помісної. Однак в Україні щодо цього склалася своєрідна ситуація, яка зберігає status quo: варіанти об'єднання, що наголошують на об'єднавчій волі народу, неспроможні – через слабкість такого волевиявлення: релігійність пересічного українця є дуже невизначеною, а варіанти, де держава брала б на себе таку роль, нашттовхуються на демократичність законодавства. Унаслідок цього в Україні склалася унікальна ситуація: релігійне обличчя країни визначають не державна доктрина чи політика релігійного керівництва, а самовідтворювальні

процеси взаємотолерування релігійних груп, їхнє взаємопроникнення й узгодження інтересів.

Суттєвою проблемою є бачення єдності церкви як поглинання однією, на основі якої здійснюється об'єднання, інших церков-суперниць. За цих умов релігійна свобода є перешкодою для реалізації такої моделі єдності. Релігійна свідомість українства все ще не сприймає Україну як місце зустрічі трьох головних гілок християнства – православ'я, католицизму та протестантизму. Визначаючи очевидну роль православ'я в конституюванні релігійної свідомості українства, водночас протестанство й католицизм часто трактують як чужі й навіть ворожі українству, як наслідок експансії й придушення власної церкви. У цьому аспекті багато хто розглядає релігійну ідентичність української нації як «очищення» її від сторонніх впливів.

Однак така позиція навряд чи є сутнісно українською: наявність трьох гілок християнства упродовж століть є фактом, і його не можна трактувати як аномалію. Складність сприйняття протестантизму на українському ґрунті визначається тим, що протестантизм завжди стояв осторонь проблем українського національного самовизначення, на відміну від Європи, де ранній протестантизм сприяв національно-визвольним рухам.

У нинішній релігійній ситуації в Україні навряд чи доцільно говорити про збереження релігійної ідентичності. Тривале, протягом століть, перебування в силових полях російського православ'я, яке намагалося елімінувати в українській церкві все національне, помітно спотворило релігійну ідентичність. Тому втрату релігійної ідентичності українства не можна трактувати однозначно як негативний чинник: в умовах релігійної свободи її можна сприймати як перший крок до пошуку нової релігійної ідентичності українства. Варто зазначити, що пошук нової релігійної ідентичності в Україні не супроводжується виявами фундаменталізму, шовінізму й порушеннями прав людини. Поліконфесійність є активним стимуляційним чинником, що унеможливорює розвиток фундаменталістських тенденцій.

Завдяки режиму відкритості й релігійної свободи Україна отримала такі сприятливі передумови для віднайдення власної релігійної ідентичності, яких ніколи не мала. Тому поліконфесійність українського суспільства не є перешкодою відновлення втрачених ідентичностей, а навпаки, є основною передумовою знаходження нової інтегральної релігійної ідентичності [5, с. 23].

У цьому контексті проступає складність одержання того позитивного впливу на формування громадянського суспільства, що його забезпечує конфесійна гомогенність суспільства. Окрім того, значна частина суспільства сприймає її як виклик національній ідентичності, доказ неспроможності українства досягти спільних засад єдності. У контексті проблем релігійної ідентичності українства, мабуть, годі шукати підвалин побудови громадянського суспільства в Україні на засадах конфесійної гомогенності. Але можна визначити неабиякий позитив у тому, що українське суспільство не відчуває суттєвих перешкод для його побудови саме з причин поліконфесійності, адже існує чимало прецедентів, де «завдяки» їй суспільство було дуже серйозно розчленованим.

Однак чи можна на основі цього відкидати будь-який позитивний вплив сакрального життя в Україні на формування громадянського суспільства? Його становлення супроводжуватиметься пошуком нової релігійної ідентичності українців, і яким би не був його результат (конфесійна гомогенність чи, радше, внутрішньо прийнята поліконфесійність як визначальна засада релігійного життя), вона неодмінно стане одним з основних вимірів єдності й відкритості українського суспільства.

Аналіз розглянутої проблеми дає змогу сформулювати низку висновків.

– Під релігійною ідентичністю треба розуміти певну спільність уявлень членів суспільства про його релігійну сферу. При цьому релігійна ідентичність нації може бути як конфесійно гомогенна, так і плюралістична. Основне, щоб цей стан прийняли в суспільстві, щоб не було його оскарження й ревізіонізму.

– У суспільствах перехідного типу, де формування громадянського суспільства відбувається паралельно з процесами становлення політичних націй, релігійна ідентичність нації має суттєве значення для обох цих процесів.

– В умовах перехідних суспільств конфесійна гомогенність є сприятливим фактором для становлення нації й громадянського суспільства, щоправда, лише в разі виконання норм верховенства права щодо свободи совісті. Інакше відбуватиметься ущемлення нетрадиційних релігійних організацій.

– Українське суспільство перебуває на етапі пошуку власної релігійної ідентичності. Існують різні погляди на її майбутній характер, однак найважливішим є відсутність відкритих релігійних конфліктів. Це позитивно впливає на процеси націотворення, сприяє формуванню щораз вищого рівня спільності поміж українцями, що, у свою чергу, є необхідною умовою становлення громадянського суспільства.

- 
1. *Андерсон Б.* Уявлені спільноти. Міркування щодо походження і поширення націоналізму. – К.: Критика, 2001.
  2. *Гелнер Э.* Условія свободи. – М., 1998.
  3. *Горяча М.* Роль конфесій у демократизації українського суспільства // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / за заг. ред. А. Карася. – Львів, 1999. – С. 323–329.
  4. *Кін Дж.* Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення. – К.: КІС, 2000.
  5. *Маринович М.* Проблема збереження релігійної ідентичності в умовах відкритого суспільства // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / за заг. ред. А. Карася. – Львів, 1999. – С. 219–224.
  6. *Світа Г.* Концепція громадянського суспільства: історія та сучасність // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / за заг. ред. А. Карася. – Львів, 1999. – С. 63–73.
  7. *Bellah R.N.* How to Understand the Church in an Individualistic Society // Christianity & Civil Society. – Boston, 1996. – P. 1–13.

8. *Mamiya L.W.* A Black Church Challenge to and Perspective on Christianity and Civil Society // *Christianity & Civil Society*. – Boston, 1996. – P. 42–61.
9. *Petersen R.L.* To whom and how are we speaking? // *Christianity & Civil Society*. – Boston, 1996. – P. 15–25.

## RELIGIOUS IDENTITY OF THE NATION AS A FACTOR OF BECOMING A CIVIL SOCIETY

Rostyslav Protsiuk

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1  
L'viv 79602, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

Consideration of a nation religious identity's influence on civil society's establishing processes is considered in the article. We consider religious identity as a part of national identity, which forms nation as imagined community. The religious identity is considered in two ways: as a state of unity of notions in a society concerning the religious sphere, and as a process of forming of such a unity in transition societies.

*Key words:* civil society, national identity, religious identity, transition society, imagined community, solidarity, subsidiarity.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 130.121+81'22

## ІНТЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ, РИТМ ТА СЕМАНТИКА В КОМУНІКАЦІЇ

Ростислав Якуц

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна, [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)*

Розглянуто два види інтерпретації деяких феноменологічних та семіотичних проблем, пов'язаних з комунікацією як інтенціональним та ментальним станом, актом та подією свідомості. Проаналізовано проблему динамічних процесів у метатексті значень та проблему синхронності текстів під час отримувannya повідомлення. Особливу увагу приділено такому семіотичному феномену, як автокомунікація, репрезентовано задум каузально пов'язати повтор та ритм із текстотворенням, а також творенням нової інформації та нових значень.

*Ключові слова:* інтенціональність, семантика, редукція, синхронність, метатекст, інтерпретація, комунікація, ритм.

У статті проаналізовано одну з інтерпретацій ще не достатньо дослідженої семіотичної проблеми, а також феноменологічну проблему інтенціональності та редукції. Імплікаційно йдеться про появу нової інтерпретації вихідного пропонованого тексту в автокомунікаційному каналі ретранслявання інформації та про такі феномени, як повтор і ритм, що їх розглядатимемо як детермінанти текстотворення. Таким чином, застосування теорії знакових систем до аналізу процесу текстотворення під час комунікації є не лише евристично доцільним, адже семіотика має безпосередній практичний вихід до сфери соціальної дійсності. Простежити реалізацію семіотичної теорії в контексті соціальних практик – основне завдання пропонованої статті.

Стан наукового розроблення теми. Проблема текстотворення в комунікаційних процесах досліджували вчені Московсько-Тартуської семіотичної школи, зокрема Ю. М. Лотман, Б. А. Успенський, А. М. П'ятигорський, В. М. Розін. Культура як текст, синхронний і діахронний аспекти тексту та функції, застосування семіотики для аналізу текстотворення в художній літературі та мистецтві – смислові ядра наукового пошуку згаданої школи. Семіотичні феномени ритму та повтору як детермінанти текстотворення розглянуто в контексті соціальних проблем, зокрема проблем впливу на масову свідомість. Також дослідження ґрунтується на теорії інтенціональних станів Дж. Серля, враховано проблему інтенції до редукції типологічно диферентних комунікаційних структур до автокомунікаційної, що є також феноменологічною проблемою.

З назви статті пресупозиційно експліковано наявність двох інтерпретаційних парадигм у пропонованому тексті. У межах феноменологічної парадигми комунікацію проаналізовано як інтенціональний стан, акт та інтенціональну по-

дію [1, с. 98–100]. Комунікацію як знакову дію та метаопис цієї дії розглядаємо з погляду семіотики, зокрема однієї з її парадигм – семантики.

Йтиметься про типологічно різні комунікації, а саме зовнішню («Я–Ти») та внутрішню («Я–Я») [2, с. 163–164]. За схему самої комунікації візьmemo класичну модель Р. Якобсона (див. рис. 1).

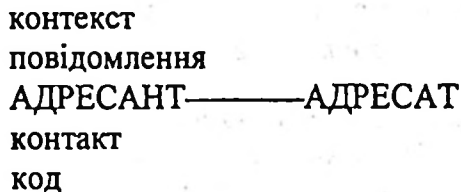


Рис. 1. Модель комунікації Р. Якобсона

Як впливає з моделі Якобсона, комунікація має досить складну структуру, тим більше якщо врахувати, що вчений не вказує на бінарну взаємозаміну адресанта та адресата під час «живого» спілкування та на формування власних кодів, а також не бере до уваги можливості спотворення інформації під час її проходження через канал трансляції, який ускладнює розуміння, створюючи власну систему кодів з високим рівнем динамічності. Крім того, Р. Якобсон не виокремлює каналу транслювання інформації як підструктури. Описова неповнота моделі Якобсона стає особливо помітною під час розгляду таких типів комунікації, у яких адресат є лише гаданим, що детерміновано відсутністю зворотного зв'язку (передаванням інформації від адресата до адресанта). Тоді функцію адресата-ретранслятора виконує сам адресант. Як приклад розглянемо типи комунікації «Я–Культурний контекст», «Я–Текст» та інші. У системі «Я–Культурний контекст» виявляється мнемонічна функція тексту, а також контекстуальна акцентуація та забування «неактуальних» аспектів. Комунікація з культурним контекстом виявляється як трансляція певних інформаційних потоків та систем кодів крізь час. «Я» може зчитати інформацію про минуле, але передати інформацію цьому «минулому» не може. Однак його власні тексти, за умови високої культурної значенності, можуть відійти в минуле – також крізь час. У такому разі комунікуватимуть між собою вже не автори, а їхні тексти, як культурні феномени. Така комунікація структурно ускладнена наявністю посередника – читача та інтерпретатора обох текстів. Комунікація текстів, які належать різним часовим чи культурним епохам, є можливою лише як інтерпретація читача, адже саме читач типологізує тексти. Самі тексти існують ахронно та є складовими того, що Ю.М. Лотман називав семіосферою (за аналогією до ноосфери В.І. Вернадського).

Текст набуває функціонального навантаження посередника в автокомунікаційних системах на кшталт «Я–Я». У системі «Я–Текст» функція посередника перетворюється на функцію співрозмовника, причому високим є ступінь автономності тексту. «Я» лише гадано комунікує з автором – через високий рівень константності тексту. Автор не може чогось додати, уточнити, підказати чи натякнути. Аналогічно «Я» не в стані передати інформацію авторові. Будь-яка комунікація з автором (навіть за його життя) відбуватиметься вже поза знаковими межами істо-

рично фіксованого тексту. Функцію рекодування відіграє текст під час комунікації з культурним контекстом, завдяки чому можливою є інтерпретація текстів інших епох та культур. І навпаки, функції декодування текст набуває під час комунікації з метатекстом. Останній розглядають як текст і описують знаковими засобами сфери тексту-декодера (адресата). Окрім того, такий текст може здійснювати метаструктурний опис, виокремивши у власному смисловому просторі ядерні структури, їхні підструктури та периферію, синхронно реалізуючи мнемонічну функцію, завдяки чому є можливим самоопис. У метасистемі «Текст–Користувач», крім енкодування-декодування, відбувається також спілкування.

Отже, стає очевидною гаданість ретранслявання інформації адресата під час опосередкованої комунікації. Неможливість прямого контакту з адресатом через часове та просторове опосередкування, опосередкування константним текстом та соціокультурним контекстом зумовлює проблему синхронності читання та самочитання, іншими словами, проблему редукції різнотипових структур комунікації до структури авто комунікації, за умови відсутності безпосереднього контакту з автором. Окрім того, треба врахувати, що кожен константний текст – це також чиста можливість комунікації. Усунення можливості є історичним (часовим) моментом, однак існування можливості – ахронне. Для дальших феноменологічних розмірковувань потрібно інтерпретувати проблему інтенціональності редукції. Якщо редукцію вважати складовою комунікації, то інтенціональність постулюють як наперед притаманну. Якщо редукцію вважати вихідною умовою комунікації, то будь-яка комунікація синхронізуватиметься з автокомунікацією, а отже, феноменологічна інтерпретація полягатиме суто в соліпсизмі. Однак поспішати заперечувати наявність редукції до (у цьому контексті «до» вказує не на розрізнення в часі, а на чисту інтенціональність) синхронності комунікації та автокомунікації не варто, адже дія кодової матриці семіотичного простору «Я» є синхронною зі сприйняттям.

Проблема стає відчутнішою, якщо замислитися над мовою опису редукції. Відкривається новий горизонт синхронності, а саме – синхронності редукції та семантичного навантаження тексту опису. Тому редукцію як вихідну умову комунікації знято. Залишається мова як відносно константний код і хронологічно послідовні тексти «Я» та «Він». Таку ситуацію вважатимемо онтологічною передумовою комунікації. Важливо зазначити, що феноменологічна інтерпретація комунікації наразі є лише ймовірною. Щодо семіотичної інтерпретації, то можемо виявити синхронність останньої з онтологічною, адже семіотика відповідає на запитання, чому існує необхідність передати інформацію, а отже – отримати відповідь. Лише на метамовному рівні можемо описати докомунікаційну ситуацію, постулюючи при цьому зовнішній час та простір. Опис акту комунікації відбувається у внутрішньому часі та просторі. Лише за таких умов можна говорити про редукцію до автокомунікації, однак «редукція» матиме вже метамовне значення, яке виникає *post factum*. Постулювати повну редукцію – означає заперечити можливість порозуміння, а отже й доцільність комунікації. Тому необхідним є власне семіотичний простір комунікації, у межах якого розуміння є можливим, і навіть

більше – необхідним. Однак протилежна крайність також недоцільна, адже повне порозуміння під час комунікації є не більш можливе, ніж повне нерозуміння. Отже, можемо говорити про синхронність як мінімум двох різнотипних текстів під час будь-якої комунікації: «Я–Ти» (де «Ти» можна замінити іншими типами) та «Я–Я». Повної редукції не існує в жодному з типів комунікації. У такому разі може йтися про інтенцію до редукції.

Комунікації атрибутивно притаманна інтенціональність і щодо цього, мабуть, ні в кого немає сумнівів. Однак треба виокремити інтенціональний акт, стан та подію – як інтерпретації, або, висловлюючись терміном Б. А. Успенського, точки в плані ідеології [4, с. 19]. Для комунікації як інтенціонального акту характерна взаємодія адресанта й адресата. Передавання та сприйняття, а отже й відповідь, є семантичними ядрами комунікаційного акту. Комунікації як стану притаманна інтенція на передавання та, що не менш важливо, сприйняття нової інформації. У цьому контексті (під час метаопису) термін стан семантично перетинається з терміном процес, але не ототожнюється. Бути в стані комунікації – це також бути при процесі комунікації. Однак «стан» інтенціонально сходиться до суб'єктів комунікації (адресант/адресат), тоді як «процес» сходиться до комунікації як цілісної та активної структури.

Комунікація як інтенціональна подія – поняття метамовне. Адже подія – пресупозиційно вже результат, наявність якого ми зазначаємо *post factum*. «Що відбулося?» – саме таким запитанням ми відкриваємо семантичне ядро «події» як тексту. Інтенціональність комунікації як події сходиться до перлокуції, у разі мовленнєвих актів як форм передавання інформації, а загалом – до підстав виокремлення ментальних змін. Чим відчутніші такі зміни, тим якіснішою була комунікація. Щодо терміну «відчутність», то під ним, очевидно, приховано «знаковість» та «значеннєвість» – основні семантичні категорії. Але такі похідні від інтенціональності, як знаковість та значеннєвість, можливі лише в разі наявності пам'яті про докомунікаційну ситуацію, себто мнемонічної функції тексту. Однак пам'ять про докомунікаційну ситуацію чимало залежить від результатів комунікації. Тому нерідко можна бути очевидцем ситуації, у якій людина після розмови, наприклад, з інтелектуалом говорить: «Яким же я був бовдуром, що не знав цього!» або щось на кшталт цього (можливі й зовсім протилежні висновки). Опис докомунікаційного «Я» здійснюється крізь призму нової інформації, а отже – нових значень. Такий опис є також інтенціональним: описуючи, суб'єкт синхронно порівнює. Тому не можна говорити про домінуючу семіотичну дію нової або вже відомої інформації. У порівнянні як відоме, так і щойно відоме мають однакове значення. Тільки за таких умов можна уникнути соліпсизму та агностицизму – своєрідних «феноменологічних крайнощів».

Як бачимо, семантика тексту-метаопису не входить до простору значень комунікації, що вже відбулася. Однак після комунікації можливий не лише метаопис, а й продовження комунікації в каналі «Я–Я». Останнє явище відбувається через нецілковиту вичерпність повідомлення. Інформаційно цінні для «Я» фрагменти комунікації ретранслюються в автокомунікаційному каналі передавання ін-

формації. З цього приводу А.М. П'ятигорський зазначає: «У разі, коли текстове повідомлення покликане тільки передавати час, ми називаємо функцію тексту часовою, або мнемонічною, у протилежному разі ми називаємо її просторовою» [5, с. 22]. Семіотична ситуація, під час якої необхідно передавати інформацію самому собі, тобто суб'єктові, якому ця інформація вже відома, є досить цікавою для семіотичних та феноменологічних досліджень. На відміну від комунікації в системі «Я–Ти», коли можна спостерігати передавання інформації в просторі, у системі «Я–Я» інформація передається в часі, причому лише один суб'єкт виконує функцію адресанта й адресата. Аналізуючи автокомунікацію, Ю.М. Лотман пише: «Коли ми говоримо про передавання повідомлення системою «Я–Я», ми маємо на увазі насамперед не ті випадки, коли текст виконує мнемонічну функцію. У цьому разі друге «Я», що сприймає, функціонально прирівнюють до третьої особи» [6, с. 164].

Розглянемо читання певного тексту як семіотичну ситуацію. Людина впізнає код тексту й розуміє прочитане. Відбувається комунікація між текстом автора та читачем у певному каналі трансляції інформації, однак нема повного розуміння іллокутивності тексту автора. Читання пропонованого тексту стає подібним до часткового перетину «кіл Ейлера», незважаючи навіть на користування однією мовою. Тому читання є також синхронним із «самочитанням», людина розуміє текст крізь призму власної кодової матриці, про що йшлося вище. Читаючи один текст, людина може не помічати того, що читає кілька текстів, і навіть може не помічати контексту, у межах смислового простору якого конструюється конотація та асоціативні патерни. Щоб простежити вплив останніх на «самочитання», а отже й рефлексію над взаємозв'язком між ритмом (що його задають і читання, і наявність інших текстів) та конотацією, потрібно глибше зануритися в проблематику.

Кожен текст може як інформувати, так і ставати ритмовою матрицею, своєрідним фоном трансляції та ретрансляції інформації під час різнотипових комунікацій, у тому числі під час автокомунікації. Наприклад, людина, читаючи книжку, думає про щось зовсім інше. Або «прослуховування» музики під час розмови тощо. У таких ситуаціях згадані тексти виконують функцію фону комунікації. Текст читають лише заради читання як такого. Іншими словами, текст задає особливий ритм роздумів чи бесіди. Звісно, не кожен текст придатний для цього. Здебільшого фоновими стають добре відомі тексти, хоча не виключено використання незнайомого тексту як джерела ритму. Можливим також є майже непомітний перехід від комунікації до власне «нефонового» читання і навпаки. Однак у такому переході конструюється ритм іншого типу. Сама синтагматичність мовлення зумовлює несприйняття аритмічного як такого. Цікавим є те, що фоновий текст, як генератор ритму, тяжіє до семантичного спрощення. Текст ретрансляції під час автокомунікації, навпаки, стає генератором динамічних процесів у семантичних ядрах. Цей процес описує Ю.М. Лотман: «Як досягти, однак, того дивного стану, коли повідомлення, що передається в системі «Я–Я», не стає цілковито вичерпним та отримує додаткову нову інформацію?

У системі «Я–Він» змінними є межові елементи моделі (адресанта змінює адресат), а постійними – код і повідомлення. Повідомлення та інформація, що міститься в ньому, є константними, носій інформації – змінюється.

У системі «Я–Я» носій інформації залишається тим самим, але повідомлення в процесі комунікації переформовується й набуває нового змісту (див. рис. 2), оскільки введено додатковий – другий – код і вихідне повідомлення перекодовано в одиницях його структури, набуваючи рис нового повідомлення» [7, с. 164–165].

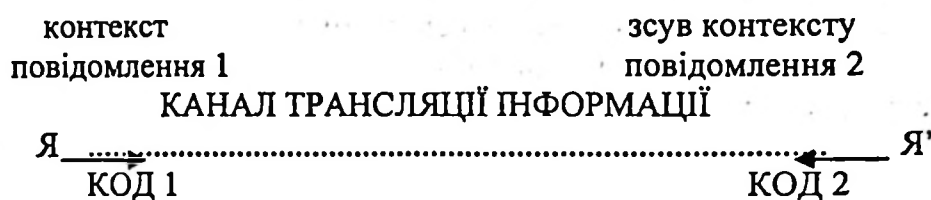


Рис. 2. Схема автокомунікації [8, с. 165]

Відбувається інтерференція текстів – повідомлень, що орієнтовані на мнемонічну функцію, тобто передавання інформації в часі, унаслідок чого з'являються додаткові значення та розгортається інтерпретаційний горизонт – тепер лише чиста й латентна можливість. У комунікаційній системі «Я–Я» можна помітити своєрідну тенденцію до редукції в мовленні, що також пов'язано з високою частотою повторів ретранслявання інформації. На це також звертає увагу Ю. Лотман, наводячи як приклад щоденник В.К. Кюхельбекера [9, с. 168], та І.Ю. Крачковський, характеризуючи ранньографічну традицію Корану: «Відсутність не лише коротких, а й довгих голосних, діакритичних точок. Можливість читати лише за умови, якщо знаєш напам'ять» [10, с. 674].

У музичному творі, що складається з теми та імпровізації, краса імпровізації саме й полягає в непрогнозованості, відступі від заданого ритму, однак з гармонійним (ритмовим) поверненням до теми. У разі чистої імпровізації автор самостійно конструює гаданий ритм, ритм, у контексті якого могла б розвиватися імпровізація. Сприйняття картини буде різним залежно від зовнішнього, фонового середовища. Аналогічну текстову інтерференцію спостерігаємо під час написання поетичного твору. Ритм можуть задати постукування коліс потягу, дзюрчання струмка, випадково почута мелодія. Навіть якщо таких зовнішніх подразників нема, автор задає певний ритм уже першими рядками тексту. У межах художнього (і не лише) тексту слово, що повторюється, може ставати полісемантичним. Таким чином, тісний зв'язок між ритмом та семантикою під час творення тексту, з огляду на сказане, заперечувати не варто.

Розглядаючи вплив ритму на осмислення «прочитаного», власне на «пересмислення», приходимо до дещо іншої площини, особливо коли йдеться про джерела інформації, яка пропонують широкому загалові. Якщо ритм зумовлює структурування «тексту-розуміння», то актуальними є питання, пов'язані з впливом пропонованих ритмів не тільки на осмислення дійсності, а й на «самочитання». Іншими словами, чи не є можливими інтервенція до інтерпретаційного «ім-

провізу» читача чи глядача та контроль з боку того, хто задає певний «потрібний» ритм? Чи не стає ілюзорною сама пропозиційність ритму? Доречно, мабуть, говорити про значну залежність інтерпретації прочитаного від допоміжних фонових текстів, які, в принципі, не виконують основної інформативної функції, однак їхній вплив на сприйняття та подальшу інтерпретацію є очевидним. Наприклад, ефективність реклами здебільшого залежить від ритмічного повторення. Оформлення (графічне чи відео) містить елементи ритмічного повторення, що супроводжується й підсилюється допоміжним іншокодовим ритмічним текстом (музичним, мовленнєвим усним чи письмовим). Скільки ж рекламних текстів мешканець великого міста мимоволі читає, йдучи на роботу та повертаючись до своєї домівки (де «рекламне дійство» продовжується на екрані телевізора)?! Це відбувається практично щодня. Ритм життя міста, а тепер уже й села, стає фактично спорідненим ритмові, який пропонують масам через відповідні засоби. Тому контролювати інформування мас – означає контролювати самі маси. У такому разі свобода «для мас» є симулякром, адже вона не здійснюється на рівні рефлексії. А якщо це так, то можна суто прагматично припустити: комусь такий стан потрібний і вигідний, адже задіяно значні кошти. Схоже на те, що концептуальність свободи є синхронною до філософської рефлексії. І справді, лише інтелектуал може розуміти значення власної свободи, а отже, здійснювати її, починаючи зі саморефлексії. Парадоксально, але саме в соціальних умовах «поневолення пропонованим ритмом та пануючим нарративом» актуалізується філософська думка. Чим визначенішим та чіткішим стає ритм, тим вишуканішою може стати «імпровізація».

Таким чином, семантичне збагачення тексту в автокомунікаційному каналі ретранслявання інформації конструюється синхронно щодо фонових ритмових текстів, що мають очевидну тенденцію до семантичного спрощення. Нове твориться через відхід смислових центрів текстів із простору семіотичної активності до простору «неактуальності». Тому матриця структурування «прожитого» тексту як локального мнемонічного механізму актуалізує смислотворення в периферійних просторах. Нова семантика не є «добре забутою старою», а радше покликаною до реалізації попередньою – у ролі тексту-ритму. Такий стан можна збагнути, тільки вийшовши на метатекстовий рівень оповіді, себто власне на інтелектуальний, поза яким мовець не в стані збагнути те, що мовить насправді не він, а «мовиться замість нього, ще не самоідентифікованого як мовця». З огляду на це, власне семіотична парадигма аналізу комунікації є не лише досить перспективною, а й малодослідженою, особливо в Україні. Семіотику як теоретичну базу можна застосовувати не тільки для аналітичних пошуків, а й безпосередньо для інтервенції до сфери соціально-політичного життя.

1. Проблему інтенціональності актів, станів та подій аналізує Дж. Р. Серль. Однак автор наполягає на семантичному розрізненні між «інтенціональними актами, станами та подіями». Див.: Серль Дж. Р. Природа інтенціональних состояний // Философия. Логика. Язык. – М., 1987. – С. 98–100.

2. *Лотман Ю. М.* Автокоммуникация: «Я» и «Другой» как адресаты // *Внутри мыслящих миров // Семиосфера.* С-Пб., 2001. – С. 163–164.
3. *Jacobson R.* Linguistics and Poetics // *Style in Language.* Cambridge, 1964. P. 353.
4. *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. – М., 1998. – С. 19.
5. *Пятигорский А. М.* Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидности сигнала // *Избранные труды.* – М., 1996. – С. 22.
6. *Лотман Ю. М.* Автокоммуникация: «Я» и «Другой» как адресаты // *Внутри мыслящих миров // Семиосфера.* – СПб., 2001. – С. 164.
7. *Лотман Ю. М.* *Внутри мыслящих миров // Семиосфера.* – СПб., 2001. – С. 164–165.
8. До автокомунікаційної схеми Лотмана введено додаткову підструктуру – канал трансляції інформації. Див.: *Лотман Ю. М.* *Внутри мыслящих миров // Семиосфера.* – СПб., 2001. – С. 165.
9. «Заметил я нечто странное, любопытное для психологов и физиологов: с некоторого времени снятся мне не предметы, не происшествия, а какие-то чудные сокращения, которые относятся к ним, как иероглиф к изображению, как список содержания книги к самой книге. Не происходит ли это от малочисленности предметов, меня окружающих, и происшествий, какие со мной случаются?». До моменту запису Кюхельбекер перебував уже шостий рік у самотньому ув'язненні. Цит. за: *Ю.М. Лотман.* *Внутри мыслящих миров // Семиосфера.* – СПб., 2001. – С. 168.
10. *Коран // Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского.* – М., 1963. – С. 674.

**THE INTENTIONALITY, THE RHYTHM AND THE SEMANTICS  
IN COMMUNICATION**

**Rostyslav Yakuts'**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1  
L'viv 79602, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

This article is about two kinds of interpretation of some phenomenological and semiological problems, which are connected with communication as a mental and intentional state, and also as a mental act and event of consciousness. A problem of dynamical process in the meaning of a meta-text, and problems, which are connected with a textual synchrony during the process of resaving a message are analysed in the article. Self-communication as semiological phenomenon is analysed, after which the idea of repeating and rhythm as one of the main causes of the creation of new texts, new information and new meanings is represented.

*Key words:* intentionality, semantics, reduction, synchrony, meta-text, interpretation, communication, rhythm.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004  
Прийнята до друку 10. 08. 2004*

## КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 008:316.61 "19/20"

### СТАНОВЛЕННЯ НОВОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ТА ЙОГО СОЦІОКУЛЬТУРНІ НАСЛІДКИ

Ольга Сінькевич

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

Проаналізовано типологічні ознаки сучасної культури, зумовлені становленням постіндустріальної цивілізації, процесами глобалізації, виникненням нових засобів трансляції культурних здобутків, становленням діалогічного мислення.

*Ключові слова:* цивілізація, соціокультурний, ментальність.

1979 р. вийшла книжка Ж.-Ф. Ліотара «Постмодерністський стан», яка констатувала початок якісно нового етапу в історії культури. Для характеристики цього етапу вживають різні означення: суперіндустріальна, технотронна, інформаційна, телекомунікаційна, постсучасна, постмодерністська культура. Таке різноманіття термінів свідчить про складність, багатоманітність, неоднозначність «постмодерністського стану».

Ми користуватимемося терміном «постмодернізм» як найширшим з наведених вище, зробивши, однак, певні зауваги.

Префікс «пост-», як правило, означає щось, що настає після чогось, є його продовженням або трансформацією. Однак «постмодернізм» навряд чи можна трактувати як продовження «модернізму». На думку багатьох культурологів, між епохою модернізму і добою постмодернізму існує не кількісна, а якісна відмінність: «модернізм» – це крайня форма вияву культури інноваційно-креативного типу, її кризова стадія; «постмодернізм» – стадія зародження нового типу культури.

Взаємини між «модернізмом» та «постмодернізмом» мають діалектичний характер, і їх можна визначити як продовження і заперечення. Водночас «постмодернізм» – це не обов'язково те, що хронологічно настає після «модернізму»: деякі з явищ, які означають як «постмодерністські», належать до першої половини ХХ ст., навіть до кінця ХІХ ст., адже в культурі нове не лише змінює те, що відходить у минуле, а й зароджується в надрах «старого» і нерідко співіснує з ним. Тож і в культурі постмодерної доби зберігаються елементи культури традиційної та інноваційно-креативної, виявляється пізній модернізм (трансавангард), створюючи живу тканину культурного буття нашої епохи.

Характеристики цієї епохи часто видаються нам суперечливими й неоднозначними, і це не дивно, адже ми не можемо оцінювати її з часової дистанції – ми

злиті з нею, є її творцями. Попри це, спробуємо проаналізувати ті явища культурного життя, які означають поняттям «постмодерністський стан».

Науково-технічний прогрес, який постійно пришвидшувався впродовж останніх століть, до середини ХХ ст. досяг такого рівня, що це дало підстави соціологам зробити висновок: на зміну індустріальній цивілізації прийшла нова – *постіндустріальна*. Д. Белл, Д. Рісмен, Р. Арон, З. Бжезінський, Г. Маркузе у своїх працях намагалися осмислити цей новий стан, до якого ввійшло людство. Відомий американський футуролог О. Тоффлер у книзі «Футурошок» зазначає: те, що відбувається нині, є не просто промисловою революцією, а другим вододілом, який є не менш важливим, ніж перший великий розрив історичної спадкоємності – перехід від варварства до цивілізації.

Небувалий технічний прогрес сформував базу для пришвидшення темпів економічного зростання. Д. Белл у своїх творах «Кінець ідеології» та «Постіндустріальне суспільство» говорить про зміни в сучасній економіці. Розвиток електроніки, інформатики, біотехнологій сприяє переворотові в системі виробництва, зменшує роль важкої промисловості. Домінантною сферою стає «економіка обслуговування». Це, у свою чергу, зумовлює зміни в соціальній структурі суспільства: провідною соціальною групою стають не підприємці, бізнесмени, як в індустріальну епоху, а спеціалісти-«мерітократи» (еліта точних знань), «когнітаріат» (математики, соціологи, економісти, інженери, науковці).

Науково-технічний прогрес, економічне зростання подарували певній частині людства змогу жити в «суспільстві процвітання». Однак його плодами користуються лише найрозвиненіші економічно країни – держави «великої сімки», зокрема США, Японія. Значна частина людства перебуває на узбіччі цього прогресу, залишається, у кращому разі, на стадії «індустріального» суспільства, або навіть «доіндустріального». Така різниця в рівні економічного розвитку, безумовно, створює низку проблем і протиріч, вирішення яких потребує чималих зусиль.

Економічне зростання має й «зворотний бік». У доповідях Римського клубу «Межі зростання» та «Альтернативи зростанню» ґрунтовно проаналізовано ті негативні процеси, які є наслідком екстенсивного розвитку економіки, і накреслено програму переходу до інтенсивних методів ведення світового господарства. Спеціалісти звертають увагу й на те, що шкода, якої нині завдають природному середовищу, іноді набагато більша, ніж господарська користь. Так, запобігти шкідливим наслідкам використання ядерної енергії виявилось дорожче, ніж коштують блага, створені з її допомогою.

Зростання економіки не може автоматично гарантувати й досягнення соціальної гармонії. Збільшення кількості товарів масового виробництва, зниження їхньої ринкової вартості, доступність не означає зрівняння життєвих шансів: адже кількість «статутних благ», які є свідченням високого соціального статусу, є обмеженою. Прагнення мати ці блага стає гострішим, боротьба за них – жорстокішою, розчарування в кар'єрних сподіваннях життєвих аутсайдерів – щоразу сильнішим.

Однією з тенденцій у культурі постмодерної доби є *глобалізація*. Електронний зв'язок, «всесвітнє павутиння» Інтернету перетворюють світ на «всесвітнє село».

Процес глобалізації виявляється у всіх сферах життя сучасного суспільства – економіці, політиці, освіті. Цей процес має і позитивні аспекти, і негативні наслідки (спроба найрозвиненіших економічно країн нав'язати свою волю країнам «третього світу», «американізація» економіки багатьох країн тощо).

Однак у сфері культури глобалізація виявляється ще ширше й неоднозначніше. Інколи – як тенденція до нівелювання національних культур, витіснення національних традицій і звичного життєвого укладу, розмивання культурної ідентичності. Виник навіть термін «лінгвоімперіалізм», який означає агресивне розширення сфери вживання англійської мови через витіснення інших мов. Щоб протистояти цій небезпечній тенденції, у Франції створено низку урядових та неурядових організацій для підтримки франкомовної культури у світі. Німецькі урядові фонди фінансують 78 Гетевських інститутів, які популяризують і підтримують німецьку культуру. Європарламент 1984 р. узяв під свій патронат 40 маловживаних мов національних меншин, якими послуговується близько 50 млн. європейців. У Франції, Великобританії, Італії впроваджують заходи для захисту національної кінопромисловості [1, с. 178–179].

Однак варто розглянути цю проблему в іншому аспекті. Ще на початку ХХ ст. М. Бердяєв говорив про цей період історії як про час, коли людський рід перероджується в людство. Єдність, яку мав на увазі філософ, є чимось зовсім іншим, ніж те, що може стати продуктом «культурного імперіалізму». Становлення істинної єдності культур передбачає не стирання цивілізаційних та культурних особливостей, а збереження цієї самотності, включення автономних культурних утворень до широкого, багатовимірного діалогу. Саме про це говорить відомий філософ, культуролог В. Біблер, порівнюючи сучасну культуру з дволиким Янусом, одне обличчя якого звернене «в себе», до глибин власної самотності, друге – до інших культурних світів [2, с. 341].

Сучасну культуру нерідко називають *інформаційною*. Це означення вказує на одну з її принципових відмінностей від культури попередніх історичних періодів.

Кожна епоха в історії культури виробляє засоби не лише продукування, а й трансляції своїх здобутків. Канадський культуролог М. Маклюен у своїй історіософії культури базується саме на цьому факторі.

Найдавніший період в історії людства – це час, коли панувала «культура вуха»: культурні набутки трансливали шляхом особистого контакту з іншою людиною, учителем, мудрецем. Суспільство розвивалося, і виник новий спосіб культурної трансляції – писемність; на зміну «культурі вуха» прийшла «культура ока», чи, радше, культура сенсорної рівноваги, оскільки і старий спосіб не було відкинуто.

Після поширення книгодрукування з'являється можливість адресувати інформацію масовій аудиторії, яку не треба безпосередньо бачити або чути. Це, з

одного боку, сприяє зростанню відчуття «Я», відкриває можливість індивідуально досягнути істину, а з іншого – створює стандартно відтворюваний товар – книгу, яка стає фактором формування майбутнього «масового суспільства».

Від 1844 р. «Галактика Гутенберга» взаємодіє з новою галактикою, яку Мажюен назвав «галактикою Марконі»: телеграф, радіо знаменували початок електронної ери. Завдяки цим винаходам інформація стала поширюватися «зі швидкістю нервового імпульсу», а людство опинилося в єдиному інформаційному просторі.

«Культура вуха» і «культура ока» виробили певні форми розумової діяльності, які значною мірою зумовлені фонетичним алфавітом – системою, що складається з окремих елементів, здатних утворювати слова-поняття завдяки певному порядку поєднання й взаємодії. Ми звикли укладати свої думки, дотримуючись цієї алфавітної техніки, вона стала нашим провідником у просторі й часі, допомагала нам встановлювати межі й напрями, виявляти взаємозв'язки, причини й наслідки, єдності й протилежності. Сучасна культура – культура аудіовізуальна, комп'ютерна, «екранна». Інформаційна культура формує інший тип світобачення і світорозуміння. Світ електроніки занурює нас до життєвого потоку відразу й цілковито. Ми змушені відмовитися від звички класифікувати факти, негайна інформація зумовлює співіснування в стані активної взаємодії всіх факторів оточення і досвіду. Ми ніби знову опинилися в тому хаосі інформації, емоцій, почуттів, з якого вийшли кілька тисячоліть тому завдяки грамотності. Нам необхідно в нових умовах знайти для себе орієнтири для створення нової картини світу, сформувати з цього інформаційного хаосу новий космос.

Попередні культури були монологічними: ґрунтувалися на прагненні володіти абсолютною істиною, яку представляла міфологічно-релігійна або сцієнтистська свідомість, що утверджувала абсолютну цінність тієї картини світу, яку вона створювала, і хибність усіх інших «міфологем», не допускала діалогу з іншими ментальними системами і навіть своїми власними модифікаціями, які оголошували ересями. Сучасна культура є *діалогічною, плюралістичною*. Її діалогічність народжується в пошуках нового без нерозумного руйнування старого, у бажанні взаєморозуміння, у визнанні відносності істини, якою володіє та чи інша форма суспільної свідомості.

Важлива роль у цьому плюралістичному досягненні істини, як і раніше, належить науці. Чимало «абсолютних істин» розвіялося у сфері математичних наук. Однією з найактуальніших проблем математики стала проблема неупорядкованості, хаосу, випадковості, яку розглядають як структурний елемент дійсності.

Теорія Великого Вибуху, дискусії про природу «порожнечі», перехід від класичного опису реальності до опису квантового – ось три надзвичайно важливі аспекти досліджень сучасних фізиків-теоретиків.

Кінець ери усталених істин настав і в біологічній науці, у якій нині – справжній вибух. Дослідження з нейрофізіології, генетики, розвиток техніки рекомбінації через створення нових сполук генів, розвиток знань у сфері відтворення і народження – використання заморожених ембріонів, клонування живих організмів,

створення геному людини – усе це, на думку багатьох наукознавців, свідчить, що біологія відіграватиме в культурі XXI ст. одну з провідних ролей.

Загадку людини намагається осягнути й сучасна психологія. Найважливіші її досягнення – у сфері дослідження підсвідомого, поведінки людей, проблем комунікації, теорії інформації і штучного інтелекту. Так, професор Массачусетського технологічного інституту М. Мінскі у своїй лабораторії намагається дослідити «механізм інтелекту», функціонування пізнавального акту, щоб зіставити людський розум з «мислячою машиною». Він намагається навчити машину робити те, що робить людина, – розв'язувати алгебраїчні задачі, знаходити терапевтичні рішення, визначати етіологію недуг на підставі виявлених симптомів. Прихильники біхевіористської психології розробляють нові підходи в дослідженні «технології поведінки». Американський психолог Б. Ф. Скінер та його послідовники намагаються створити технологію виправлення людської поведінки і застосувати її до лікування нервових розладів – від різних фобій до сексуальних збочень.

Нові принципи й парадигми виробляє сучасна соціологія. Пильно привертаючи до нескінченних метаморфоз сьогодення, вона розкриває зміни, які зумовлює постіндустріальна доба. Соціологія робить своєрідну рентгенографію сучасного суспільства, досліджуючи проблеми влади, соціального партнерства, соціальних конфліктів. Об'єктом її дослідження стає мода, масова культура. Окрім концепцій, в основі яких – поняття суспільства, соціуму, у сучасній соціології неабияк зросло зацікавлення індивідом – адже всяке соціальне є результатом взаємодії індивідів. Водночас не менш актуальною проблемою є взаємини між суспільством і природою. «Суспільство проти природи» – такою є назва книги французького соціолога С. Московічі, який розглядає людське суспільство як таке, що не протистоїть природі, а є одним із варіантів життя природи.

Формується нова модель історичної науки. Сучасна історія відмовляється від уявлення про всеосяжну історію і стверджує, що історичний час не є лінійним, однорідним. Він має розколи, розлами, тому різні людські спільноти можуть перебувати в різних часах, у своїх власних історіях. Відстань між цими часами й історіями може охопити лише філософська історія, яка ґрунтується на концепції «тривалих часових протяжностей». Одним з тих, хто сформулював цю концепцію, є професор Колеж де Франс Ф. Бродель, автор книг «Матеріальна цивілізація», «Економіка і капіталізм» та «Історичні нотатки». Розвиваючи його ідеї, М. Фуко говорить про те, що глобальний смисл історії розгортається навколо свого стрижня, яким є Дух, Ідея.

Відзначаючи великі досягнення сучасної науки, треба наголосити, що нинішня доба сформувала нову культуру науки, яка відмовляється від сцієнтистського культу, проголошує ідею моральної відповідальності вченого, допускає пошук різних шляхів до осягнення істини.

Однією з характерних рис нашої доби є те, що наука нерідко звертається до містичної традиції – найдавнішого типу свідомості. Фізики, які створюють картину світобудови, знаходять контури своїх космогоній в індуїзмі й тантризмі, хіміки відкривають зв'язок своєї науки з давньою алхімією, біологи й медики звертають-

ся до тибетської «Книги мертвих», психологи у спробах пояснити фантоми свідомості переосмислюють практику шаманізму.

Для постмодерністської культурної парадигми характерне й переосмислення стосунків науки з релігією, яку розглядають нині не як ворога науки, а як якісно інший – софійний, недискурсивний шлях осягнення істини.

Однак осмислення ролі релігії в сучасній культурі не може обмежуватися сферою її взаємин з наукою. Релігія, на думку багатьох сучасних культурологів, виводить людину за межі її іманентності і розкриває їй трансцендентні духовні цінності, які відображають цілісність світу й життя, мають універсальний характер. Таким чином, релігія є засобом поєднання в культурі змінного, часового, спонтанного, індивідуального з вічним, стабільним, загальним, Абсолютом, який упорядковує емпіричну реальність. П. Тейяр де Шарден, М. Бердяєв та інші філософи ХХ ст. говорили про сакральні витоки культури. Нинішній релігійний ренесанс – свідчення того, що втрату релігійної віри культура переживає як втрату цілісності, смислу.

Плюралізм, притаманний культурі постмодерної доби, сприяє формуванню *нового мислення*.

Культура постмодерної доби відмовляється від осмислення світу крізь призму бінарних опозицій – наука і релігія, знання і віра, які створювали картину світу в попередні епохи. Філософські категорії, базові поняття окремих наук, що становлять каркас «старого» мислення, є своєрідною сіткою, яку наш розум накидає на дійсність. Ця сітка здатна вловити лише ті властивості дійсності, які рельєфно виступають над поверхнею. В її ніші провалюється значна частина життєвого матеріалу, витісненого на периферію свідомості і концептуально не осмисленого. Це зумовлює, з одного боку, двовимірність пізнання, а з іншого – стає причиною того, що пізнання стикається з протиріччями, яких воно не спроможне вирішити.

Цю обмеженість конфронтаційного мислення сучасна філософія пододала, сформулювавши принцип доповнюваності (компліментарності). Суть принципу в тому, що істотні ознаки якогось явища можуть бути не лише протилежностями, а й взаємодоповнювальними його аспектами. Поняття компліментарності органічно доповнює закон єдності і боротьби протилежностей, що відображає інший аспект світового буття, який стара діалектика ігнорувала.

Бінарні опозиції в культурі попередніх епох становили своєрідний «центр сенсу», створювали впорядковану модель світу. Модернізм закликав руйнувати цю модель, і замість зруйнованої гармонії настав хаос.

Завдання культури постмодерної доби – віднайти в цьому хаосі новий космос, вищу гармонію. Реалізувати це завдання вона намагається шляхом деконструкції – демонування, подолання застиглих «метавідповідей», відкриття процесу створення впорядкованого розмаїття світу.

Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотар (американська Єльська школа), найяскравіші представники практики деконструкції, заперечують будь-які спроби звести емпіричну різноманітність явищ, їхніх властивостей і характеристик до певного смислового ядра. Вони висловлюються проти будь-яких спроб обмежити це різнома-

ніття певним загальним началом, дати «метавідповідь» на всі запитання, які постають перед людиною, що прагне досягнути світ. Філософи постмодерної доби намагаються розширити діапазон наукового і філософського мислення ідеєю «методологічного сумніву», шляхом утвердження нового типу теоретичної рефлексії, що одержав назву «постмодерністської чуттєвості», суть якого – у застосуванні прийомів художньо-літературного мислення.

У процесах мислення вони вбачають вияв законів риторики і метафори, отже, будь-яка галузь наукового знання є художнім «текстом», «розповіддю», яку потрібно будувати за законами «метафоричного есе», що дає змогу «вільної гри активної інтерпретації», реалізує резерви уяви й інтуїції.

На думку деяких філософів, це пов'язано зі зміною парадигм чоловіче-жіноче в сучасній культурі. І саму істину, і шлях її досягнення в культурі інноваційно-креативного типу пов'язували з чоловічою раціонально-мислительною властивістю, тоді як вираженням жіночого начала вважали образність, ірраціональність. Деконструкція опозиції «чоловіче-жіноче», підриг логоцентризму традиційного маскулінного наукового дискурсу сприяє становленню «нової науковості» [3, с. 83–84].

Нове мислення допомагає людині не лише створити нову картину світу, а й віднайти в ньому власний оновлений образ.

Постмодерна доба заперечує концепцію модернізму, яка полягала в закличкові до «звільнення від етики» або до гедоністичного «занурення в життя». Як відповідь на «етичний вакуум» модернізму, формується *нова філософія моралі*.

Однією з її характерних рис є повернення до античної ідеї калокагатії – єдності морально досконалого й прекрасного. Одним з тих, хто «на античний взірць» осмислює проблеми людського буття, є французький філософ М. Фуко. Мислитель вважає, що антична мудрість, яка навчала людину панувати над собою й надавати своєму життю естетичної форми, допоможе й сучасній людині створити власну «естетику існування», власний етичний проект, виробити сучасне «мистецтво жити» і «техніку самоствердження».

Модернізм дивився на людину як на істоту, у якій дух і плоть є автономними сферами. Дух, відірваний від плоті, стає щоразу безтілеснішим і перетворюється на привид у машині. Плоть, відділена від духу, стає вампіром, перевертнем, звіром. Дуалізм тіла і духу призводить до того, що навіть любов, яка в усі часи була посередником між тілом і духом, шляхом до одухотворення плоті, перестає бути сферою вираження духу, у ній починає домінувати фізичний аспект – секс. Сексуальну революцію, яка стала наслідком такої філософії, нині сприймають як анахронізм, і покоління «Baby-Boom» – діти часів сексуальної революції – оцінює її негативно.

Постмодернізм формує нову «філософію тіла», намагаючись подолати розрив між матеріальним і тілесним, сприймаючи тіло як одухотворену життям плоть. Антитеза «аскетизм – сексуальність» зникає через сублімацію її до сфери людяності, любові. Культ родини, який відроджується в сучасному суспільстві, – одна з ознак цього морального перевороту.

Сучасна моральна філософія обстоює ідею самоцінності особистості. Людина – це монада, унікальна й неповторна. Вона належить не лише світові іманентному, а й трансцендентному. Духовне просвітлення, преображення, про яке говорить християнство, – одна з головних цілей людського життя. Його найвищою цінністю нині проголошують не орієнтацію на успіх, а досягнення ідентичності, самореалізацію, яка можлива лише за умови свободи.

Модернізм розумів свободу як можливість вибору: чим ширша ця можливість, тим людина вільніша. Постмодернізм розглядає свободу як таку, що є вибором не так серед великої кількості можливостей, як вибором того, що є суттєвим для певної особистості. Саме про це говорить, зокрема, англійський філософ К. Поппер у своїй праці «Відкрите суспільство та його вороги»: відкрите суспільство – це суспільство, яке дає кожному змогу виявляти власну індивідуальність, свідомо приймати рішення і за нього відповідати. Сучасна людина – це той розкутий Прометей, який має застосувати свою могутність і розум для того, щоб разом зі світом і Духом увійти до нової епохи своєї історії.

- 
1. *Козловски П.* Культура постмодерна. – М., 1997. – С.345.
  2. *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1991. – 578 с.
  3. *Гундорова Т.* Деконструкція і гендер // *Філософська думка.* – 2001. – № 1. – С. 81–90.

**THE ESTABLISHMENT OF A NEW CIVILIZATION  
AND ITS SOCIO-CULTURAL CONSEQUENCES**

**Olga Sin'kevych**

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka St., 1  
L'viv 79602, Ukraine, cpdfd@franko.lviv.ua*

The object of investigation is the typological peculiarities of the modern culture dependent on the establishment of post-industrial civilization, processes of globalization, circulation of the new means of the cultural translation, formation of the dialogical mentality.

*Key words:* civilization, socio-cultural, mentality.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 1 (091)+008

## СТРАЖДАННЯ ЯК СУЧАСНА ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Тетяна Ярошенко

*Львівський національний університет ім. Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна, filos@franko.lviv.ua*

Зроблено спробу сучасного філософського осмислення проблеми страждання; розкрито буденний і науково-теоретичний рівні цієї проблеми, її мультипарадигмальний (медичний, психологічний, релігійний, філософсько-етичний аспекти), полісемантичний характер; обґрунтовано необхідність виробити для її вивчення міждисциплінарний підхід, з урахуванням різних галузей гуманітарного знання; визначено актуальність дослідження проблеми страждання для України, її філософії, культури, суспільства.

*Ключові слова:* страждання, емоції, гріховність, «страсті», жертва, недуга, зцілення, очищення, любов, співстраждання.

Сучасний світ, незважаючи на все прекрасне, добре й світле, що в ньому є і що дарує нам радість життя, милування й захоплення новим днем, має й свій зворотний темний бік, де існують зло й насильство, кров і ненависть, неправда й ворожнеча. Суб'єктивно й об'єктивно зумовлене зло, природні й соціальні катаклізми на рівні окремої людини породжують біль, страждання, виявляються у внутрішніх станах дисгармонії, почуття страху, самотності, відчуження тощо. Усе це разом формує проблематику людини, яка страждає, і зумовлює потребу пошуку відповідей на запитання: що таке страждання; яка його сутність і причини; у чому сенс страждання; як його сприймати й долати.

Слово «страждання» на рівні буденної свідомості насамперед асоціюється з мукою, болем, печаллю. У «Великому тлумачному словнику сучасної української мови» наведено таке визначення: «Страждання – дія за значенням страждати. Страждати – зазнавати сильного фізичного болю, мучитись від нього; відчувати наслідки чого-небудь (переважно негативного); мати яку-небудь хворобу, недугу; хворіти. Зазнавати моральних мук, переживань. Нудьгувати, томитися, кохаючи кого-небудь. Болісно переживати чию-небудь невдачу, чиєсь нещастя. Зазнавати утисків переслідування. Зазнавати шкоди, збитків. Страдник – той, хто зазнає чи зазнав багато фізичних або моральних страждань. Канонізований церквою святий, що зазнав мук за віру, мученик» [1].

Отже, страждання на буденному рівні здебільшого розуміють як певні душевні переживання, життєву слабкість, що найчастіше ідентифікують із фізичним і моральним болем, мукою, ширше – хворобою; страждання сприймають як те, що суперечить бажанням і волі людини і яке вона, як правило, оцінює негативно.

Ознайомлення з науковою літературою з проблеми страждання дає змогу визначити таку основну рису досліджень цього феномену, як мультипарадигмальність, тобто наявність різних дослідницьких підходів до тлумачення та розв'язання питань, пов'язаних зі стражданням. Серед них виокремимо такі: медичний; психологічний; мистецько-літературний або навіть культурологічний; релігійний; філософський (етичний, естетичний).

Дещо забігаючи наперед, наголосимо, що найбільшим є інтерес до проблеми страждання в психології та релігії, а також у споріднених з останньою теології, містиці, езотеричних ученнях. Очевидно, пояснення цього криється в давній історії та специфіці тих сфер людського пізнання, для яких душа і всі процеси, пов'язані з нею, традиційно є визначальними. Філософи донедавна майже не досліджували цієї проблеми, однак певні напрацювання є в релігійно-філософських концепціях, у галузі практичної філософії, етики, у тих синтезованих формах філософського знання, які поєднують у собі елементи медицини, психології й релігії (наприклад, логотерапія, софотерапія, патософія) або в синкретичних духовних ученнях давнини та сучасності (наприклад, брахманізм, буддизм, дзен-буддизм). Ця обставина вказує, з одного боку, на складність проблеми, на можливість різних підходів, варіантів її оцінювання та розв'язання, а з іншого – це свідчення її надзвичайної важливості для життя людини.

Розглянемо докладніше наведені вище підходи до проблеми страждання.

У медицині страждання трактують здебільшого як патологію. «Патологія (гр. *pathos* – страждання +...логія) – 1) розділ медицини, що визначає хворобливі процеси і стани в живому організмі...; 2) відступ від норми, потворна ненормальність» [2]. Отже, страждання, як патологія, згідно з медициною, є фізичним станом, протилежним здоров'ю, хворобою. Таким чином, страждання споріднене з поняттям хвороби, а це дає змогу розширити смисловий ряд досліджуваного об'єкта.

У часи античності Гіппократ визначав захворювання як вияв природної боротьби людського організму зі шкідливим началом і спричиненим ним порушенням [3]. В «Українському радянському енциклопедичному словнику» читаємо, що хвороба – це порушення життєдіяльності організму під впливом несприятливих чинників внутрішнього і зовнішнього середовища; вона завершується повним або частковим одужанням або смертю [4].

Для психологів страждати – означає бути засмученим, журитися, занепадати духом; відчувати самотність, ізольованість, відірваність від людей (особливо від тих, хто піклується чи піклувався про особу, яка страждає); відчувати себе наче після поразки та відторгненим, причому це відторгнення може бути як реальним, так і уявним. Дуже часто важливим компонентом страждання є незадоволення собою; людина відчуває власне безсилля, їй здається, що час зупинився або ледве йде; вона відчуває втрату й почувається нещасливою.

У науковій літературі з психології страждання належить до класу негативних емоцій – тобто до переживань, хвилювань, пов'язаних із незадоволеними потребами індивіда. Зазначимо, що негативні емоції вивчено значно ґрунтовніше,

ніж позитивні. Це, очевидно, пов'язано з надзвичайною важливістю самої проблеми негативних емоцій, які нерідко становлять загрозу організмові.

Емоціями та емоційними порушеннями (до яких можна зарахувати й страждання в значенні хвороби) людство цікавиться з давніх-давен. Відомо, що вже в Стародавньому Єгипті (4–3 тисячоліття до н. е.) існував храм бога Сатурна, де нібито можна було вилікуватися від стану туги (меланхолії). Велике значення під час лікування мала магія. У папірусі Еберса (близько 2 тис. років до н. е.) є докладні тексти магічних замовлянь, а в так званому «папірусі гностиків» (2 ст. н. е.) викладено прийоми гіпнотизації, які мали допомогти позбутися туги.

Античні мислителі проблему страждання формулювали й вирішували в контексті програми загального здоров'я космосу; як втрату душевно-тілесної рівноваги, як хворобу, розлад; як загрозу з боку хаосу, порушення космічної гармонії. Проблема страждання мала водночас і медичне, і психологічне, і філософсько-етичне, і моральне значення. Міфи Стародавньої Греції описують стан меланхолії в Ореста і кентавра Беллерофонта. Меланхолия навіть увійшла до медичного вжитку як «хвороба Беллерофонта». Гомер в «Одіссеї» розповів про дочку Зевса Єлену, яка додавала до напоїв «непентес». Очевидно, як зазначають дослідники, це був опій, що допомагав забути про свої печалі [5].

Для піфагорійців душа – це гармонія чи, точніше, співзвучність, що базується на цифровому співвідношенні. Страждання, дисгармонію душі вони намагалися лікувати музикою, яка, на їхню думку, здатна вгамовувати гнів, заспокоювати, підвищувати загальний емоційний тонус. Такий вплив стародавні греки називали психагогією або керівництвом з очищення душі [6]. Поняття «очищення» мало тут не лише медичний, а й релігійно-етичний смисл: здатність музики пом'якшити «неприборканість душі», привести її до стану божественної гармонії, гармонії з космосом. Батько медицини, великий Гіппократ з Коса, докладно описував емоційні порушення. Платон через Сократа визначав страждання як межовий стан між життям і смертю, як розлад гармонії і одночасно називав його супутником пізнання. Дослідженню людських переживань присвятив свій трактат «Про душу» великий античний мислитель Арістотель, а в «Нікомаховій етиці» він розглядає страждання як якісну характеристику людини, стан душі; як те, що з'являється поза волею людини; як втрату рівноваги, міри; як зло; те, чого уникають [7].

У Стародавньому Римі в другій половині I ст. н. е. досконало описав емоційні розлади Аретей. Чимало інформації про емоційні порушення наведено в працях Целія Авреліана. Більшість учених стародавнього світу наголошували на великому значенні психотерапії в лікуванні душевних розладів. Мудреці Стародавнього Китаю вважали, що людина має сім основних видів емоцій і особливо відзначали серед них смуток. Біблія розповідає про важкий душевний біль, від якого страждав вавилонський цар Навуходоносор. Упродовж семи років він жив особно від людей, їв траву й не стригся [8]. Отже, проблеми душевного болю, негативних емоцій, страждання є гостроактуальними ще з прадавніх часів, а тому мають тривалі традиції вивчення й осмислення.

Серед сучасних досліджень у сфері психології страждання відзначимо праці відомого психолога К. Ізарда про роль емоцій у житті людини. Вивчаючи тісну взаємодію страждання з іншими емоціями, здебільшого з негативними, К. Ізард дійшов висновку, що тривале страждання, зумовлене зовнішніми факторами, своїм супутником часто має гнів; а страждання, поєднане зі страхом, породжує та формує песимістичні світогляд і настанову, понуре ставлення до життя й людей. Дослідник зазначає, що страждання, поєднане зі страхом, призводить до втрати фізичної сміливості, а біль часто є причиною страждання. Якщо існує міцний зв'язок «страждання-страх», то, найімовірніше, утвориться причинний ланцюг «біль-страждання-страх» і, як наслідок, людина боїтиметься будь-якої ситуації, пов'язаної з переживанням болю. К. Ізард наголошує на *сигнальній функції страждання*, за посередництва якої сам організм і його соціальне оточення вказують на наявність серйозних проблем (підкреслення наше. – Т. Я.), бо страждання має досить відчутний негативний вплив на самоконтроль в умовах реалізації поведінки [9].

На органічному зв'язку меланхолії й страждання неодноразово наголошував З. Фрейд. Зокрема, у праці «Смуток і меланхолія» йдеться про те, що для меланхолії, у психічному аспекті, характерні глибока страждальницька пригніченість, зникнення інтересу до зовнішнього світу, втрата здатності любити, затримання будь-якої діяльності й погіршення самопочуття, що виявляється в докорах та образах на власну адресу та наближеним до маячні очікуванням покарання [10].

У релігії страждання – це те, що пов'язано з гріховністю людської природи, з дією космічних законів (закон дсесвітньої справедливості, закон відплати); те, що потребує спокути провини, вимагає очищення від гріха. Найповніше релігійний погляд на страждання розкрито в буддизмі й християнстві. Культурологічний аспект цієї проблеми ми вже аналізували [11]. Тепер розглянемо основні релігійні ідеї про страждання з філософського погляду.

Проблема страждання є основою багатьох релігійно-філософських поглядів мислителів Індії. Традиційною для індійської філософсько-релігійної думки є ідея, що наявність страждань у світі зумовлена загальним включенням живих істот до нескінченного ланцюга перероджень («сансари»), а також дією космічного закону «карми», згідно з яким кожна людина дістає відплату відповідно до своїх добрих чи поганих справ. Брахманізм, а згодом індуїзм, учили, що страждання є карою за гріхи минулих втілень. Буддизм надав цій думці абсолютного значення і в ученні Будди про «чотири благородні істини» проголосив, що людина самим фактом життя в усіх його виявах приречена на страждання. Тому більшість філософських систем Давньої Індії бачили основну мету життя людини в досягненні стану нірвани, у позбавленні страждань як основного атрибута життя.

Розглянемо докладніше концепцію страждання в буддизмі. Буддистське розуміння страждання фокусується на «чотирьох благородних істинах». Здебільшого ці положення формулюють так: є страждання; існує причина страждання; страждання можна зупинити; є шлях звільнення від страждань. Відомий індолог Ф. Щербатський наводить такий перелік основних положень буддизму: 1) існує феноме-

нальне буття («*dukha*»); 2) існує його спонукальна сила («*samudaya*»); 3) має місце остаточне погашення («*nirōdha*»); 4) існує шлях для цього («*marga*») [12].

Більшість буддологів понятійний аналог страждання в буддизмі називає давньоіндійським терміном «дукха». Однак є й інший погляд, згідно з яким страждання в юдео-християнській релігійній традиції відіграє типологічно іншу функціональну роль, аніж «дукха» в буддизмі. У зв'язку з такою принциповою незіставністю, буддологи пропонують або перекладати «дукха» іншим словом, або транслітерувати його [13].

Отже, буддизм проголосив життя (в усіх його виявах) стражданням. Страждання не залежить ні від соціального статусу, ні від матеріального достатку; це – постійний атрибут людського життя; і навіть більше, це – форма існування індивіда. Однак таке існування не є істинним, оскільки страждання – протиприродне; тому його необхідно позбутися.

Треба наголосити, що звільнення від страждань зовсім не означає заперечення життя, бо останнє суперечило б ученню про переродження, що має для буддистів надзвичайно важливе значення. На їхню думку, прив'язаність до життя – результат невідання, у якому допускають думку: «Це я, це моє». Насправді немає такого «Я», яке становило б особистість як таку, що наділена емоціями, почуттями, волею, бажаннями. «Я» хибне, тобто індивід, який протиставляє себе навколишнім предметам зовнішнього світу як певну самостійну сутність, насправді таким не є. Немає такого субстанціонального начала, як «Я».

Таким чином, проголосивши страждання необхідним компонентом будь-якого людського життя, формою існування індивіда, буддисти стверджують, що причини страждання – у самому індивіді, у його неправильних поглядах, у його прагненні жити. Тому «спасіння» фактично полягає у самовдосконаленні індивіда – з метою позбутися власного «Я». Позбутися власного «Я» – ось основа й мета буддистського вчення про спасіння.

У християнстві спокутувальна жертва Ісуса Христа робить страждання не лише платою за гріхи (за гріхи людства), а й запорукою спасіння. Християнський Бог є Богом засмучених і гноблених, мучеників і страдників; Його сутність у тому, щоб підносити принижених, напувати спраглих, допомагати скривдженим, оздоровлювати хворих, оживляти мертвих. Звідси – «смуток серця», «солодкий плач», так само характерні для психології християнства, як ритуальний сміх чи ритуальне голосіння – для психології язичництва, а відсторонена усмішка бодхісатв – для психології буддизму. У Новий час християнська «журба» перетворюється на більш «буржуазну «моральну серйозність», особливо характерну для протестантизму. Бажаним станом цього життя, з погляду християнства, є не духовна анестезія, не спокійна безболісність стоїчного чи буддійського мудреця, а, навпаки, «серце хворобливе, болісне», напруга боротьби зі собою і страждання за інших» [14].

Зазначимо, що страждання й терпіння Ісуса Христа заради спасіння людей або земні біль і муки, що були супутниками цієї божественної місії, в українській мові, у релігійній і церковній літературі мають назву «страсті Господні». А понят-

тя «страстотерпимість» у християнстві означає «принцип добровільного, покірливого перенесення різних страждань, насильства, фізичних мук як наслідування прикладу Христа, розділення його страждальницької долі, «розп'яття» з ним. Католицизм і православ'я оточують у цьому зв'язку особливим ореолом святості так званих мучеників, великомучеників і страстотерпців «за віру» [15].

Ставлення до дослідження проблеми страждання ніколи не було однозначним, а інколи такі студії навіть мало не забороняли. У радянські часи в філософії та етиці існувало своєрідне «табу» на все, пов'язане з особистісними негативними переживаннями, з духовним незадоволенням людини, з трагізмом людського буття, оскільки це не було властиво оптимістично налаштованій, соціально активній, прогресивній переможниці – «радянській людині». В одних словниках тієї доби гасла «страждання» взагалі не було; в інших це поняття трактували досить спрощено і водночас заідеологізовано, як таке, що пов'язане з ідеями пролетарської боротьби, соціальної нерівності та соціальної справедливості. Зокрема, «Філософський енциклопедичний словник» (1989) тлумачить страждання як «перетерплення, *протилежність діяльності* (виділення наше. – Т. Я.); стан болю, хвороби, печалі, страху, туги, тривоги» [16].

Оскільки проблему страждання в філософсько-етичній думці радянського періоду не було належно опрацьовано й осмислено, її замовчували й практично не досліджували, то тривалий час онтологія людської суб'єктивності, а водночас і негативні душевні переживання, моральні аспекти страждання випадали з поля зору мислителів.

Сьогодні філософи, навпаки, дедалі більше усвідомлюють необхідність дослідження тієї частини онтології, яка базувалася б на знанні про окрему людину як про відносно автономний мікрокосм, що має свою індивідуальну екзистенцію. Екзистенціальна онтологія людської суб'єктивності має органічно включати діалектику екзистенціальних суперечностей таких категорій, як душа і тіло, розум і серце, милосердя та егоїзм, надія і відчай, насолода і біль, любов і страждання тощо. Специфіка екзистенціальних категорій покликана максимально наблизити філософію, а водночас й інші гуманітарні науки, до життя людини, зробити їх адекватнішими природі й запитам живої, творчої особистості.

Такого висновку доходить і психологічна наука в межах пострадянського простору. Л. Воробйова ще 1995 р. категорично наполягала на тому, що неможливо досліджувати душу без урахування її фундаментальної здатності страждати. «Визначення людини, яке не бере до уваги її здатності страждати, є неповноцінним, а наука чи практика, яка ігнорує цю сутнісну людську здатність, не може бути гуманітарною, тобто «людською»... Можна вже зараз позначити деякі з базових онтологічних категорій гуманітарної психології. Це символ, досвід страждання...», – зазначає Л. Воробйова [17]. Відомий радянський психолог Л. Виготський свого часу теж намагався сформулювати нову за характером психологію. Спираючись на ідеї Дільтея, учений прагнув збагатити категоріальний апарат наукової психології категоріями «особистість» та «міжособистісні стосунки», обґрунтовуючи важливість вивчення переживання страждання. На думку Л. Виготського, пе-

реживання є ключем до всього психічного устрою людини. Тому життєвий шлях людини треба розглядати й вивчати як історію її переживань; а динаміка особистості є драматичним процесом зіткнення і протидії, конфліктом характерів, де ледь не домінантне місце має страждання [18].

В етиці також є потреба переглянути значення негативних переживань для морального й духовного розвитку особистості, формування нового понятійного апарату та системи морально-етичних цінностей, узгоджених з розумінням страждальної природи людини. На цьому неодноразово наголошує наш сучасник, провідний український філософ В. Малахов [19]. М. Бердяєв свого часу визначив, що питання про смисл страждання має стати основним питанням етики [20]. Сьогодні цілком очевидно, що стара етика, яка вимагала ілюзорної досконалості, замовчувала негативні переживання й уникала дослідження їхньої ролі для морального становлення особистості, не здатна продуктивно вирішувати сучасні проблеми української людини, суспільства й держави. Про це досить цікаво й актуально пише в книзі «Загублена українська людина» український дослідник М. Шлемкевич [21].

На сучасному етапі проблему страждання розглядали на філософському конгресі в Брайтоні (1989 р.), де особливо гостро було поставлено питання необхідності осмислити негативний досвід, зло ХХ ст. та можливі наслідки цього для сьогодення. Акцентували на двох основних завданнях для філософів: 1) досліджувати проблематику «людини, яка діє, і людини, яка страждає» і 2) пов'язувати цю проблематику з етичними роздумами. Як зазначив на цьому конгресі Поль Рікер, етичний аспект проблеми страждання він пов'язує для себе з проблемою насильства [22].

На нашу думку, аналізуючи безпосередні переживання людини, які нині заведено позначати терміном «емоції», варто вживати слова «пристрасть», «жага», оскільки вони є похідними однієї зі складових діалектичної суперечності «страждання-дієвість» (тут можна провести певні аналогії та порівняння з християнським тлумаченням «страстей», про що йшлося вище). Цю суперечність описували філософи Нового часу, зокрема Спіноза в «Етиці».

Отже, людська діяльність в одному зі своїх вимірів – це постійне виникнення і розв'язання суперечності між «людським стражданням» і «людською дієвістю». Тут дієвість і страждання не протилежні одне одному, а є необхідними, співвідносними і взаємодіючими компонентами діяльності.

Інтенсивність вияву страждального стану за різних обставин виявляється по-іншому. Якщо діяльність людини відбувається в репродуктивних формах, її результати не мають значення для індивіда й суспільства, то страждальний стан реалізується в малопомітних формах діяльності. Найрельєфніше страждання виявляється в творчості, у продуктивних, соціально і духовно значущих формах діяльності.

Очевидно, нема необхідності повторювати, що скільки в людини потреб, стільки й можливостей випробувати страждання. Підкреслимо, що, незважаючи на загальність, страждання завжди виявляються індивідуально, залежно від темпера-

менту, характеру, духовності особистості. Тому недаремно кажуть: яким хто є, у такий спосіб і до такої міри він страждає. Для ліпшого розуміння себе й інших треба знати й пам'ятати: якщо людина не може задовольнити свої потреби, якщо умови ускладнюють реалізацію її діянь і, врешті, коли діянь особи не визнають інші люди та суспільство загалом, а її страждання не викликають спів-страждання інших, то страждання, як і діяння, стають формою самовідчуження людини. Страждальний стан стає домінантною формою реалізації життя людини, етичною нормою ставлення людини до людини, людини до суспільства, набуває гіпертрофованих форм. Людина вже не спів-страждає іншій, навіть найближчій. Суспільство не страждає за людину, людина – за суспільство. Поширюються егоїзм, безвілля, байдужість, тобто все те, що є супутником бездіяльного страждання й безпристрасної діяльності. У сучасних умовах такі душевні стани людини є одним із загрозливих симптомів особистого, суспільного й державного нездоров'я, привертають увагу і змушують шукати можливі шляхи оздоровлення. А це, у свою чергу, означає потребу кожного усвідомити серйозність того, що відбувається з нами, нашими ближніми, суспільством загалом, та готовність відповідати за всі наші дії та рішення. Хай це прозвучить надто пафосно, однак зазначимо: ми цілковито відповідаємо перед майбутнім і вічністю за те буття, яке творимо.

1. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і гол. ред. В. Бусел. – К.: Ірпінь, Перун, 2002. – С. 1202.
2. Словарь иностранных слов. – М.: Русск. яз., 1988. – С. 376.
3. Большая медицинская энциклопедия. В 30 томах / Глав. ред. Б. В. Покровский. Т. 24. – М.: Сов. энциклопедия, 1985. – С. 544.
4. Український радянський енциклопедичний словник. – Т. 3. – К., 1968. – С. 676.
5. Додонов Б. И. Эмоции как ценность. – М.: Политиздат, 1978. – 272 с.
6. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. – Л.: Наука, 1990. – С. 93.
7. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х т. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 114.
8. Додонов Б. И. – Там само.
9. Изард К. Эмоции человека / Под ред. Л. Я. Гозмана, М. С. Егоровой. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 439 с.
10. Фрейд З. Печаль и меланхолия // Психология эмоций. Тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – С. 271–289.
11. Ярошенко Т. Проблема страждання в історико-культурній традиції // Вісник Львівського університету. Серія «Філософські науки». – 2003. – Вип. 5. – С. 317–323.
12. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988. – С. 201 – 215.
13. Романова И.К. А.Шопенгауэр и буддийская нирвана // История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. – СПб.: Лань, 1997. – С. 337–351.

14. Христианство // Аверинцев С. С. София – Логос. Словарь. Второе, исправленное издание. – К.: Дух і Літера, 2001. – С. 206.
15. Атеистический словарь. – М.: Политиздат, 1985. – С. 427.
16. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – С. 628.
17. Воробьева Л. И. Гуманитарная психология: Предмет и задачи // Вопр. психологии. – 1995. – № 2. – С. 19–21.
18. Ярошевский М. Г. Переживание и драма развития личности (последнее слово Л. С. Выготского // Вопр. философии. – 1993. – № 3. – С. 82–92.
19. Малахов В. Этика: Курс лекцій: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1996. – 304 с.
20. Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
21. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К.: Фенікс, 1992. – 158 с.
22. Митрохин Л. Н. Голоса конгресса // Вопр. философии. – 1989. – №2. – С. 64.

## SUFFERING AS A CONTEMPORARY PROBLEM OF PHILOSOPHICAL-HUMANITARIAN KNOWLEDGE

Tetiiana Yaroshenko

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytet'ska St., 1  
L'viv 79602, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

A problem of suffering is examined from the point of view of contemporary philosophical thinking. The workaday and scientific-theoretical levels of problem and multi-paradigmatical character of a suffering problem are interpreted as well, including the medical, psychological, religious, philosophical and ethic aspects of suffering and its polisemantical essence. The necessity of establishment of an interdisciplinary approach with taking into account different fields of humanitarian knowledge are substantiated in the article. The actuality of the scientific research of suffering problem in Ukraine, its philosophy, culture, and society is defined in this article.

*Key words:* suffering, emotions, sinfulness, passion, sacrifice, illness, recovery, purification, love, co-suffering.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК [165.12:342.1]:291.12(477)1(091)"15/16"

## ОСОБЛИВОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ПИТАНЬ ВЗАЄМОВПЛИВУ НАЦІОНАЛЬНОЇ ТА КОНФЕСІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ ІСТОРИОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ XVI-ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII СТ.

Олег Мальчевський

*Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська 1, м. Львів 79000, Україна, [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)*

Досліджуються питання взаємовпливу національної та конфесійної свідомості в українській історіософській думці XVI– першої половини XVII ст., аналізуються православні, католицькі, уніатські і протестантські джерела.

*Ключові слова:* конфесійна свідомість, національна свідомість, православ'я, католицизм, уніатство, протестантизм.

Досліджуючи історіософську думку України XVI – першої половини XVII ст., потрібно враховувати, що збереглося досить мало писемних джерел, на основі яких можна реконструювати національну свідомість українців того часу. Натомість джерел, які дають змогу відтворити конфесійну свідомість, а в її контексті – національні ідеї, є більше.

Це зумовлено низкою причин. Насамперед – специфікою тогочасної української культури, яка в багатьох аспектах залишалася середньовічною. У ній домінувало усне слово, а не писемне. Грамотним було порівняно невелике коло людей – духовенство, представники соціальної еліти, частково міщани. Певний прогрес у розвитку освіти, поява шкіл середнього і навіть вищого типу, розвиток друкарства – усе це, однак, не змінило ситуації кардинально. Ці явища тільки започаткували тривалий процес трансформування української культури зі середньовічної в новочасну.

Як у XVI, так і в XVII ст. українська культура була, як правило, фольклорною і традиційною. Однак виокремити фольклорний шар української культури зазначеного періоду дуже складно, а іноді й неможливо. Адже етнографи почали фіксувати українські фольклорні джерела тільки в XIX ст., коли усна народна творчість щоразу більше набувала ознак реліктовості і з'явилася потреба зберегти те, що почало зникати.

У XVI – першій половині XVII ст. фольклор функціонував як цілком повноцінне явище культури. Звісно, окремі фольклорні твори цього періоду пережили свій час і пізніше етнографи їх записали. Події середини й другої половини XVI ст., пов'язані з визвольними змаганнями українських козаків, зумовили своєрідний фольклорний «вибух», появу численних фольклорних творів про козаків. Цей «вибух» значною мірою відкоригував українську народну творчість попередніх періодів. Тому якщо й вдасться виокремити автентичні фольклорні джерела

XVI – першої половини XVII ст., то їх дуже мало, і реконструювати за ними українську національну свідомість того часу практично неможливо.

Набагато доцільніше робити це на основі тих писемних джерел, автентичність яких однозначна. Однак пам'яток XVI – першої половини XVII ст. збереглося небагато. Крім того, у середньовічній культурі неоригінальні (перекладні) тексти переважають над оригінальними (авторськими).

Великий авторитет традиції зумовив постійне копіювання текстів, які стали канонічними або пройшли випробування часом. Не була винятком і українська культура того часу: оригінальна література становила мізерний відсоток порівняно з величезною кількістю перекладів, зокрема літургійних текстів [1, с. 52].

Часті війни та напади іноземних завойовників у пізніші часи, конфесійні зміни й міжконфесійна боротьба (під час якої нерідко представники однієї конфесії нищили писемні пам'ятки іншої) – усе це зумовлювало нищення літературних пам'яток.

Однак писемні пам'ятки, що збереглися, усе ж дають змогу виокремити принаймні основні моменти тогочасної української національної свідомості, її взаємозв'язок зі свідомістю конфесійною. Тим паче, що в цих пам'ятках, як правило, відображено найважливіші аспекти тогочасної української суспільної думки.

Залежно від конфесійної та суспільно-політичної орієнтації авторів, пам'ятки доцільно поділити на кілька категорій.

Насамперед варті уваги православні джерела. Православна конфесія належала до найконсервативніших у тогочасній Україні, і культурні цінності, створені в її лоні, були більш середньовічними, ніж ті, що з'явилися в середовищі протестантів і католиків. Саме ця «середньо вічність» зумовлювала менше акцентування на проблемах національних. Загалом у літературі європейського Середньовіччя проблеми етнічні й національні якщо й порушували, то вкрай рідко.

Оскільки саме в православному середовищі здебільшого формувалася українська національна свідомість, ми змушені акцентувати увагу на православних джерелах. Виокремити в них елементи національної свідомості дуже складно, зробити це можна хіба що в контексті православної конфесійної свідомості – при цьому треба враховувати, що тоді в Україні ототожнювали українську національну свідомість зі свідомістю православною.

Виокремимо кілька блоків таких джерел. Насамперед це твори, що з'явилися у волинських культурних осередках (Волинь тоді була анклавом українських магнатів, які хотіли забезпечити собі політичну автономію в межах Речі Посполитої і, відповідно, намагалися організувати культурні центри, які могли б захистити їхні інтереси на ідеологічному рівні). Зокрема – поезія Загорівського збірника (80–90-ті рр. XVI ст.) – полемічна за характером і спрямована в основному проти католицизму, який загрожував православ'ю. Православ'я розглядали як руську, тобто українську віру [2, с. 477–502].

Низка текстів проукраїнського православного спрямування з'явилася в Острозькому культурному центрі. Поява Острозької Біблії (1581 р.) мала на меті зміцнити позиції православної церкви як церкви руського (передусім українського)

народу. З прозової та поетичної передмов до неї можна виокремити елементи національної свідомості в контексті конфесійної [2, с. 200–203; 459–462].

У творі Василя Суразького «Книжиця о единой истинной православной вѣрь...» (1588 р., Острог) зроблено одну з перших спроб порівняно повно викласти православне віровчення. Цей текст, як і Острозька Біблія, зміцнював позиції православних, і його можна розглядати як вияв національної самооборони.

У контексті національної самооборони варто розглядати й полемічні твори діячів Острозького культурного центру – прозу Герасима Смотрицького й Клірика Острозького та поезію Даміана Наливайка [2, с. 204–235; 254–288; 514–518].

Близькими до текстів, написаних у волинських культурних осередках, можуть видатися праці прихильників чи представників братського руху, однак ця подібність визначається передусім конфесійною орієнтацією. У трактуванні національних проблем між цими двома групами джерел є певні відмінності, що стосуються, зокрема, розуміння соціального складу народу (нації). Острожці, маючи загалом проаристократичну орієнтацію, зараховували до народу (нації) представників тільки шляхетського стану, а братчики включали й міщан.

Серед творів, що вийшли з братського середовища і в яких інтерпретовано національні питання, – «Просфонима» (1591), вірш «Леополіс» із граматики «Адельфотес» (1591) [2, с. 503–511], полемічні твори Стефана Зизанія [3, с. 31–200], «Пересторога» (бл. 1605) [4, с. 26 – 66], «Лямент» (1609), «Вірші на жалосний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» (1622) Касіяна Саковича, «Совітованіє о благочестії...» (1622) [5, с. 34–36; 328–336]. До них примикають окремі твори Лаврентія Зизанія [2, с. 212–213], Кирила Транквіліон-Ставровецького [5, с. 207–260], Мелетія Смотрицького [6], які він писав у період діяльності цих авторів у братствах або під впливом братчиків.

Вирізняються серед цих джерел твори Івана Вишенського [7] – одного з найвідоміших і найвидатніших українських полемістів кінця XVI – початку XVII ст. Його молоді роки минули на Волині, і він був тісно пов'язаний з волинськими культурними осередками, насамперед Острогом [8, с. 7–13]. Також Іван Вишенський підтримував зв'язки з братствами, передусім Львівським. Однак його не можна цілковито вважати репрезентантом ні острожців, ні братчиків, хоча погляди полеміста певним чином були співзвучні з поглядами перших і других.

І. Вишенський фактично репрезентував окремий напрям у тогочасній українській суспільній думці. Православний традиціоналізм, який у тодішніх умовах України був одним з найважливіших факторів національної самооборони, І. Вишенський довів до екстремального. Водночас цей традиціоналізм поєднувався в нього з чернечим аскетизмом. Стосовно острожців та братчиків, то вони допускали певні нововведення, вкраплення ренесансних і реформаційних елементів до культурного життя.

На нашу думку, світосприйняття І. Вишенського значною мірою відповідало світосприйняттю представників дрібної української шляхти. В умовах XVI ст. чимало представників цього стану розорилося. Тому для них крайні вияви традиціоналізму, орієнтація на минуле були цілком природними й зрозумілими. Факти

погіршення становища, або й розорення та люмпенізації, спричинювали в представників цього стану почуття соціальної дисгармонії й штовхали їх до втечі від світу, що в тогочасних умовах вело до монастирського життя.

В І. Вишенського та близьких до нього діячів української культури, наприклад, в Іова Княгиницького, Ісайї Копинського, частково в згаданого Г. Смотрицького, національна свідомість виявлялася здебільшого в послідовному, часто доведеному до екстремального, захисті православного традиціоналізму.

Окремий блок православних джерел становлять твори, пов'язані з Київським культурним центром, який в основному сформувався в 20-х рр. XVII ст. під покровительством козаків на базі місцевих православних інституцій та братства. Ці джерела мають синтетичний характер. Вони поєднали в собі аристократично-шляхетські стереотипи, що їх продукували й поширювали в Острозькому культурному центрі, а також стереотипи міщанські, витворені й поширювані в братському середовищі.

Водночас у цих текстах є спроби представити національні українські стереотипи, які відповідали б інтересам та світобаченню козаків, особливо в текстах початку 20-х рр. XVII ст. У низці творів київських інтелектуалів козаки постають як оборонці України-Русі й водночас як продовжувачі давньоруських традицій. Можна вести мову про формування специфічної козацької національної свідомості. Насамперед це стосується «Протестації» (1621) митрополита Іова Борецького та його сподвижників [5, с. 313–327], а також згаданих уже «Віршів на жалосний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» [9, с. 231–249] та творів М. Смотрицького [10].

Правда, союз вищого православного духовенства та козаків, у результаті якого з'явилися ці твори, тривав недовго. Уже з другої половини 20-х рр. стає очевидною тенденція дистанціювання православної ієрархії від козацтва, особливо в часи діяльності митрополита Петра Могили.

Однак православна орієнтація київських інтелектуалів була в інтересах козацтва, яке фактично становило основу українського націогенезу. Київські інтелектуали, продовжуючи традиції своїх попередників, написали низку творів на захист православ'я, у яких водночас захищали й українські національні традиції. Тут варто відзначити твори Захарії Копистенського, насамперед його «Паліодію...», написану 1621–1622 рр. [11, с. 313–1200], а також твори П. Могили та його сподвижників [12; 13; 14; 15; 16].

Оскільки формування української національної свідомості XVI–першої половини XVII ст. визначалося не тільки православним середовищем, є потреба проаналізувати неправославні джерела. У деяких з них українські національні ідеї виражено чіткіше, ніж у православних текстах.

Чималий блок джерел такого типу становлять твори авторів католицького віровизнання. Найвідомішими й найпомітнішими серед них є латиномовні й польськомовні праці Станіслава Оріховського [17, с. 23–419]. Останній вважав себе українцем (русином), постійно це підкреслював, а в своїх текстах демонстрував

зразки територіального патріотизму. Передусім це стосується його праць «Напучення польському королеві Сигізмунду Августу» та «Про турецьку загрозу».

Елементи українського територіального патріотизму наявні в низці поетичних текстів латиномовних авторів, які походили з України або були пов'язані з нею. Це твори Павла Русина, Миколи Гусовського, Івана Туробінського та ін. [18, с. 41–62; 72–86; 109–113]. Особливо варто відзначити поеми «Роксолані» Себастьяна Фабіана Кльоновича та «Про Острозьку війну під П'яткою...» Симона Пекаліда [9, с. 40–77]. Правда, у своїх творах вони дещо «відсторонені» від українських проблем. Для них Русь-Україна є предметом опису, навіть захопленя. Але цих авторів, як, до речі, й С. Оріховського, виховували в ренесансному дусі і їм був притаманний космополітизм. Причому останній часто домінував у їхніх творах, а національна свідомість, як правило, обмежувалася територіальним патріотизмом.

Логічним продовженням цих текстів є «Розмисел про народ руський» Яна Щасного Гербута [9, с. 173–177]. У ньому виражено своєрідний український патріотизм магнатів-католиків, які були ладні захищати український народ, його віру, водночас ніби перебуваючи осторонь цього народу.

У середовищі католиків виникли й твори іншого характеру. Передусім маємо на увазі латиномовну поему «Дніпрові камени» Івана (Яна) Домбровського [9, с. 200–224]. Текст за формою близький до ренесансних. Належав він, без сумніву, людині проаристократичної католицької орієнтації. У «Дніпрових каменах» чи не найсильніше виражено національну свідомість української аристократії, яка вважала себе окремим народом. Однак цю свідомість у тексті відкориговано в католицькому дусі.

До творів проаристократичного й водночас українського патріотичного спрямування належала польськомовна поема «Epicedion...» [9, с. 20–39], написана на смерть князя Михайла Вишневецького. За своєю формою «Epicedion...» близький до текстів, що формувалися в контексті тогочасної польсько-католицької культури. Однак у ньому автор, використовуючи аристократичні стереотипи, змальовує образ князя-патріота, фактично творить ідеал національного героя, що було важливим елементом національної свідомості.

Формально до творів авторів-католиків належать праці прихильників унії. Однак потрібно враховувати, що уніати зберігали православний обряд, а самі, як правило, сформувалися в лоні православної церковної традиції. Як носії т. зв. «владичої» національної свідомості, вони поєднували східні й західні релігійно-культурні елементи. Це значною мірою зумовлювало специфіку вияву в їхньому середовищі національної свідомості. Ідеологічні репрезентанти уніатів, насамперед Іпатій Потій [9, с. 101–146], намагалися довести у своїх текстах, що унія – в інтересах Русі і що вона допоможе руському суспільству вирішити низку складних проблем, насамперед церковних.

На бік уніатів перейшло кілька видатних представників української культури, які на початкових етапах своєї діяльності належали до православних і навіть були пов'язані з братським середовищем: К. Транквіліон-Ставровецький, К. Сако-

вич і М. Смотрицький, про яких уже йшлося вище. У їхніх творах є чимало цікавих виявів тогочасної української національної свідомості, оскільки для них питання національної вірності, зради постало дуже гостро. Найбільше заслуговує на увагу творчість М. Смотрицького. І хоча в нього питання національні ще осмислено в контексті конфесійних, усе-таки наявна тенденція відокремлювати конфесійні питання від національних.

На певну увагу заслуговують протестантські джерела. У зазначений період протестанти в Україні виявляли велике зацікавлення національними проблемами. На нашу думку, саме вони зробили одну з перших спроб обґрунтувати в Україні ідею національного месіанства у т. зв. «Листі половця Смери...» [19, с. 11–13].

У кількох полемічних творах протестанти захищають православну церкву як українську національну інституцію. Це, зокрема, відповідь протестант-антитринітарія Мотовила на книгу Петра Скарги «Про єдність церкви Божої під єдиним пастирем...», «Антапологію...» Геласія Діпліца, яка була відповіддю на «Апологію...» М. Смотрицького, і особливо «Апокрисис...» Христофора Філалета, що був відповіддю на «Синод берестейський...» П. Скарги. Перспективні, прокозацьки орієнтовані елементи національної свідомості наявні в поетичних творах кальвініста Мартина Пашковського [9, с. 183–198].

Названі вище джерела проаналізовано й осмислено з урахуванням контексту історичної ситуації, особливостей культури, світосприйняття тогочасних українців (принцип історизму). Застосовано також принцип об'єктивності, щоб уникнути світоглядної й конфесійної упередженості. Саме такі підходи дають змогу розкрити особливості взаємовпливу та взаємодії конфесійної й національної свідомості в українській історіософській думці XVI – першої половини XVII ст.

У низці джерел наявні оригінальні національні ідеї, які практично виходять за межі традиції й були рефлексією нових, не характерних для українського Середньовіччя явищ.

1. Берестейська унія і українська культура XVII століття / Матеріали Третіх «Берестейських читань». – Львів, 1996. – 186 с.
2. Українська література XIV–XVI ст. – К., 1988. – 600 с.
3. Пам'ятки українсько-руської мови і літератури: У 8 т. – Львів, 1906. – Т. V. – 314 с.
4. Українська література XVII ст. – К., 1987. – 608 с.
5. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.). – К., 1988. – 568 с.
6. *Смотрицький М.* Тренос. – Вільно, 1610. – 30 с. + 219 лист.
7. *Вишенский И.* Сочинения. – М.-Л., 1955. – 372 с.
8. *Кралюк П.М.* Вишенський і Волинь. – Луцьк, 1996. – 22 с.
9. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія: У 2 ч. – К., 1995. – Ч.2. – 431 с.
10. *Smotrzycki M.* Verificatia niewinności. – Wilno, 1621. – 8+73 s.
11. Русская историческая библиотека. – СПб., 1878. – Т. IV. – 1687 с.

12. *Могила Петро і Трофимович Ісайя*. Катехисис сирьчь исповеданіе православныхъ вѣры кафолическія и апостолскія церкви восточныхъ... – К.+111 арк.
13. *Могила Петро і Трофимович Ісайя*. Ортодокс апологія сирьчь Православное исповѣданіе католическія и апостолскія церкви восточныхъ новопереведеса с еллино-греческого языка. М., 1696. – 28+180+28 с.
14. *Kalnofojskij A. Teraturgima, lubo cuda*. – Kijow, 1634. – 34 +322 s.
15. *Kosow S. Paterikon, albo zywoty ss. ojcow pieczarskich*. – Kijow, 1635. – 14+181+33 s.
16. *Mohila P. Litos, albo kamien*. – Kijow, 1644. – 4+424 s.
17. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія: У 2 ч. – К., 1995. – Ч. 1. – 431 с.
18. Українська поезія XVI століття. – К., 1987. – 287 с.
19. *Кралюк П.М.* Біля витоків української національної ідеї // Розбудова держави. – 1995. – № 12. – С. 11–13.

**PECULIARITIES OF INVESTIGATING THE PROBLEM  
OF THE INTERACTION OF NATIONAL CONSCIOUSNESS  
AND CONSCIOUSNESS OF A RELIGIOUS GROUP IN THE UKRAINIAN  
HISTORIC AND PHILOSOPHICAL THOUGHT  
OF THE XVI-th AND THE FIRST HALF OF THE XVII-th C.**

**Oleh Mal'chevs'kyi**

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

\* A question of the interaction of national consciousness and consciousness of a religious group in the Ukrainian historic and philosophical thought in the XVI-th and the first half of XVII-th c. is considered in the article. Orthodox, catholic, uniat, protestant sources have been analysed.

*Key words:* consciousness of a religious group, national consciousness, Orthodoxy, Catholicism, Union Church, Protestantism.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 246.7

## ЕСТЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ НА САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО

В. ДІДУШИЦЬКОГО

Олег Руденко

*Європейський Колегіум Польських і Українських Університетів  
Люблін 20-029, вул. Марії Кюрі-Скłodовської, 5, екпу@екпу.lublin.pl*

У статті проаналізовано теоретичні погляди на культуру та мистецтво графа Войцеха Дідушицького (1848–1909). На прикладі церковного малярства Галичини XV – XVII століття досліджено його естетичне розуміння сакрального мистецтва та критерії надання мистецької вартості конкретним творам. Особливу увагу приділено розглядові поняття краси в контексті розуміння В. Дідушицьким християнської культури.

*Ключові слова:* краса, ідеал, ідеї, розум, сутність, дух, духовність, відчуття, почуття, цнота, культура, мистецтво, християнство.

Становлення та розвиток українського мистецтва впродовж тисячоліть пов'язані з розвитком християнства на наших землях. Різні види образотворчого мистецтва (ікона, вишивка, різьба та ін.) знаходили своє чільне місце в храмі, слугували символами та знаками в літургійному житті церкви. Тому сакральне мистецтво, як витоки рідної історичної минувшини, є об'єктом дослідження культурологів і мистецтвознавців. Проблеми, пов'язані з ним, особливої актуальності набувають тепер, коли десакралізація суспільства набуває загрозливих форм, а духовний простір захоплюють псевдорелігії, які не мають нічого спільного з українською культурою.

На початку XX століття талановитий історик Микола Голубець, пишучи про розвиток галицької історіографії, відвів графові Войцеху Дідушицькому належне місце, назвавши його «польським мистецтвознавцем-аматором» і «дослідником доволі інтуїтивного характеру... який все ж таки відіграв велику роль в розбудженні заінтересовання пам'ятниками галицько-українського малярства» [1, с. 2–3]. Польський науковець Кароль Дашек у своїй книзі про Дідушицького опрацював біографію та політичні переконання графа [2, с. 10–23]. Однак погляди на мистецтво графа Войцеха Дідушицького вивчено недостатньо, його творчість у площині мистецтва потребує докладнішого вивчення.

У статті розглянуто погляди на сакральне церковне малярство Галичини, які були наслідком і кардинальною ланкою естетичного світогляду графа. У його розумінні твір мистецтва повинен являти собою те, «...що вважається за річ святу і не загальну, не щоденну, яка не є властивістю одиниці» [3, с. 241]. Ідеться тут про вічні ідеали, які відкриває людина в процесі свого існування й до яких вона повинна прагнути. Ідеали ці незмінні й мають характер релігійний (етичний), патріотичний (політичний) і філософський (естетичний). У поглядах Дідушицького вони

творюють монолітну цілісність. Тому під час опрацювання доробку графа виникають труднощі, оскільки неможливо відділити його світоглядних і політично-культурних аспірацій від порушених естетичних проблем. Власне, щоб уникнути надмірної політизації, зосередимося суто на виокремленні основних напрямів думок про мистецтво. Однак насамперед означимо важливі події з життя графа, які допоможуть ясніше розкрити його переконання.

У 1880-х роках починається інтенсивна праця Дідушицького в галузі збереження й дослідження творів мистецтва. 1881 р. він очолив Львівське Крайове Археологічне Товариство. У «Відозві», опублікованій в «Przełądzie Archeologicz-pum», він намалював план діяльності організації й подав проект збереження пам'яток минулого. Наголосив на вагомому впливі візантійського мистецтва на мистецтво Галичини, де «традиції візантійські браталися у нас із західними і то з італійськими переважно впливами» [4, с. 6]. Сімнадцяте століття він вважає століттям розквіту руського мистецтва. Творча думка народу, який мешкав на цих землях, сягнула тоді найвищого свого розквіту, і свідчення цього – дерев'яні церкви. У них, власне, збереглася традиція, яка «промовляє» до сучасників з глибини віків через матеріальні засоби, які будівничі використовували відповідно до клімату й звичаю народу. Дідушицький ідеалізує минуле, відшуковує в ньому підстави для духовного розвитку свого краю: «...в дерев'яній церкві молилося соте покоління, вона – частина народного звичаю, вона – свідок давніх ліпших часів» [5, с. 17]. Особливу увагу приділяє дослідник давнім іконостасам, які дивують і захоплюють його [6, с. 6]. Це – візуальне втілення історичного розвою цієї землі, де, поряд з латинським обрядом, більшість людей молиться за східним, у церкві, яка «стала серцем і пульсом руського народу» [7, с. 235]. Мистецтво виконує функцію дзеркала, у якому, згідно з Дідушицьким, відображено органічний розвиток культурної та релігійної самосвідомості народу. Окрім того, два народи, які мають різні традиції, – грецьку та латинську – пізнають відмінні обряди та звичаї і з часом «звикають» один до одного, будуючи спільне братерське життя [8, с. 6–7].

Мандруючи Галичиною, голова Археологічного товариства Дідушицький, як ніхто інший, інтенсивно вивчає мистецтво, яке має візантійське коріння. Завдяки його старанням зібрано й збережено велику кількість таких пам'яток. Окрім реставрації і збереження художніх творів, виникла потреба показати оригінальне мистецтво Червоної Русі широким колам громадськості [6, с. 6]. Граф узяв ініціативу в свої руки і його старання були успішні. 1883 р. він отримує від Крайового сейму кошти на влаштування виставки, під час якої проведено з'їзд руських та польських археологів. Виставка відбулася у вересні 1885 року і мала назву «Вистава Археологічна польсько-руска». Це була перша в Галичині виставка такого масштабу, яка не тільки засвідчила високу культуру двох народів, а й неабияк зацікавила релігійним мистецтвом з візантійськими витоками. Потрібно зазначити,

---

\* «Rusiny», «staroruski», «Ruś» перекладено як «Русь» і похідні від цієї назви «руський», «староруський». У Галичині допіру входили в обіг терміни «українсько-руський», «Україна-Русь».

що для експозиції руського мистецтва було зарезервовано чималу частину виставлених збірок старожитностей, також їм було присвячено найбільше уваги в «Альбомі», виданому у зв'язку з цією подією.

В. Дідушицький написав передмову до «Альбому», у ній звертає велику увагу на староруське мистецтво, яке, за його переконанням, творило окрему школу. Ось як граф змальовує історію руського малярства. У його розумінні давнє християнське малярство з центром у Константинополі розвивалося спільно для всіх європейських народів до XIII століття. За взірць слугували йому найкращі твори римського мистецтва і воно було переповнено «класичною могутністю і життям» [9, с. 5]. Свідчення цього – мозаїки та живопис тих часів. Після здобуття французами й венеціанцями 1204 р. Константинополя, візантійську культуру за своїли на заході дві школи – італійська й німецька. Одночасно постала окрема школа – слов'янська. Якщо школи романська й німецька розвинули свій творчий потенціал, використавши візантійську спадщину в середньовіччі, то через трагічний збіг історичних обставин слов'янська школа не розкрила до кінця своїх можливостей. Церковне слов'янське малярство з часом «закостеніло», тому що сліпо послуговувалося канонами, який створював герметичну, незрозумілу для людей символіку, стримував поступ та розвій релігійного мистецтва. На щастя, давнє руське мистецтво, виховане на найкращих зразках візантійського, асимілювало впливи спочатку німецького, а потім італійського малярства, і тому пережило добу розквіту в XVII столітті: «Руське малярство сімнадцятого століття, подібно як ціле староруське малярство, вбирало східні помисли в західні шати» [9, с. 6]. Розквіт цей тривав недовго, тому що його перервав стиль бароко, якого «неспокійні форми запанували у вісімнадцятому столітті» [9, с. 6].

Згодом граф досліджує Богородчанський іконостас, якому присвячує окрему книгу. Цій праці, окрім докладного порівняльно-стилістичного аналізу, притаманний пієтизм і замилювання руським мистецтвом, навіть певного роду екзальтація. Для Дідушицького Богородчанський іконостас – взірцевий приклад сакрального мистецтва Галичини й найбільше досягнення староруського ренесансу. Адже щоб пізнати істинну й оригінальну красу конкретного виду мистецтва, як стверджував Дідушицький, не потрібно описувати кожний твір окремо, вистачить виокремити та описати один, найвідоміший і найхарактерніший [10, с. 6]. Завдяки відкриттю такої краси, втіленої в богородчанських іконах, граф, ідеалізуючи староруське мистецтво, вбачав у ньому надзвичайний вияв людського духу. Два іконостаси, на його погляд, найкраще характеризують розвиток цього мистецтва в напрямі від канонічного взірця до вершини досконалості. Це – іконостас церкви Святої Параскеви у Львові, де можемо побачити початки художніх пошуків, та Богородчанський іконостас, що є втіленням найкращих можливостей руської школи. Першому іконостасу притаманні ще сліди візантійського впливу, натомість другий нагадує твір раннього венеційського ренесансу [11, с. 28].

Очевидним є те, що граф особливо приязно ставиться до італійського Відродження, крізь призму якого розглядає галицьке мистецтво. Наприклад, твори руського мистецтва XV століття нагадують йому школу Джотто: фігурам не бра-

кує руху і вони не стилізовані, а наслідують живих людей, навіть одягнені в тогочасні строї. Варто зазначити, що порівняння з мистецтвом раннього італійського ренесансу вирізняє галицьке мистецтво, а в підході Дідушицького чинить з нього навіть особливу подію в історії європейської культури.

Виникає запитання: чому Дідушицький виокремлює красу галицької ікони XVII століття, вважаючи Богородчанський іконостас твором, який завершує собою досягнення староруського мистецтва? На нашу думку, його інтерпретація церковних творів була вмотивована естетичними поглядами й притаманним йому розумінням розвитку мистецтва в європейських країнах. Тому необхідно тепер розкрити значення, яке Дідушицький надає поняттю краси, а також суть його постійного звертання під час інтерпретації й аналізу творів сакрального мистецтва до епохи раннього ренесансу, як спадкоємиці давньої грецької культури.

Для того, щоб створити твір мистецтва, згідно з Дідушицьким, важливо ретельно наслідувати природу й відповідно до того вміти дібрати потрібні технічні засоби [12, с. 81], оскільки «наслідування має вартість тільки тоді, коли перед наші очі виводить речі красиві, які в природі є рідкісними і короткотривалими або ж їх ніколи так виразно не видно у відчуттєвій дійсності» [8, с. 300]. Твір мистецтва є красивим тоді, коли засоби вираження слугують для того, щоб показати, якою повинна бути ця річ [12, с. 81]. Рисунок для графа є менш красивий від малярства, як і рельєф стосовно статуї. Але тільки індивідуальні ознаки чинять з людського витвору твір мистецтва. Позбавлений тих ознак, мистецький твір розходиться з правдою, тому що наслідує тільки недосконалу натуру. Геній намагається, застосовуючи відповідний стиль, знаряддя праці й композицію, за допомогою розуму достосувати твір до визначеної мети. А мета твору мистецтва – не тільки захопити публіку, а й вказати ідеал. Ідеал, пов'язаний з ідеями, які входять до Божого задуму. Матеріальний світ – це тільки відображення «позасвітової дійсності», у якій перебувають вічні божественні ідеї [13, с. 128–129]. Для художника ідеал є взірцем, відбитим у його розумі, який за допомогою творця має втілитися в артефакті. Творчий людський дух, скерований ідеалом, робить так, що реалізація взірця у творі мистецтва стає виявом божественної ідеї в матеріальному світі. «Пізнання ідеалу – це, власне, пізнання цілковитої істотної сутності ідеї, котрої виявом є матеріальні речі у всесвіті, і пізнання ідеалу пояснює нам істотну природу явищ чи то матеріальних, чи то духовних, відкриває перед нами сутність замірів Бога і дає нам вникнути в середину Його вічної мислі» [13, с. 136]. Наприклад, щоб зрозуміти задум архітектора, чию будівлю не було реалізовано, вистачить пізнати проект, план, іншими словами – первісний ідеал.

Кожний правдивий твір мистецтва – втілення ідеалу в світі матеріальному, хоча ідеал той може бути неосяжним. Такий ідеал може відкрити – «побачити» – тільки «дух цнотливий». «Дух» той у спілкуванні з ідеалом породжуватиме в людині «більшу або меншу розкіш» [13, с. 136]. Щоб пробудити в собі такий «дух», потрібно виховувати розум, волю і почуття. Понад те, краса – нестійка і хитка. Якщо не спрямовується цнотою, то «полишає край життя і поезії», з'являючись тільки як «одна мить в житті народів» [3, с. 161].

Для Дідушицького мистецьку вартість художнього твору вирішують два критерії: вплив «тілесного враження» і «почуття духовне»\* [3, с. 161]. Перше характерне для мистецтва відчуттєвого, яке може все ж таки пробуджувати розкіш духовну. Однак таке мистецтво швидко набридає й посідає в ієрархії вартостей, згідно з Дідушицьким, дуже низьке місце. Натомість через «почуття духовне», яке властиве тільки людському родові, пізнаємо «поняття предмету, який лежить поза тілесною машиною». Таке почуття породжує в людині позитивні емоції також у сфері відчуттів. Тому правдиві твори мистецтва повинні викликати «почуття духовне» і схилити до пізнання ідеалу. Церковне давнє мистецтво не тільки відкриває ідеал краси, а й передає вічні вартості через індивідуальні досягнення галицьких художників. Таке мистецтво, кероване засадами краси, виконує в церкві функцію навчальну, виховну й роз'яснювальну.

Неможливо, аналізуючи світогляд Дідушицького, оминати культуру Стародавньої Греції. І в площині історії мистецтва, і в думці політичній, знаходимо в нього захоплення світом античного Середземномор'я. Там розвинулася перша демократія, було запроваджено право, народилася «любов до мудрості». Еллін розумом запанував над почуттями, «а окрім того, володіючи собою, став єдиною людиною в повному значенні цього слова серед варварів, які порівняно з ним до звірів радше були подібні» [14, с. 286]. Цей народ розвинув усі позитивні риси, котрі засвідчують інтелігентність людини.

Характеризуючи образи намісного ряду Богородчанського іконостасу, Дідушицький зазначає, що «відгукується в них традиція одвічна давня класична, котра дісталася до Русі при допомозі неперерваного переказу» [11, с. 19]. Той «неперерваний переказ», який представляє традицію греко-візантійську, приніс правила, які найбільше цінуватиме граф Дідушицький у творах мистецтва, а саме: технічну досконалість, математичну ясність і «красу ідеальну» [10, с. 79]. У Греції створено мистецтво, яке керується раціональними правилами. Згідно з Дідушицьким, Леонардо да Вінчі, щоб сягнути стародавніх вершин мистецтва, впровадив до свого малярства «спогади класичні», а в скульптурі застосовував їх Мікеланджело. Рафаель Санті, натомість, у Дрезденській Мадонні сягнув вершини найідеальнішої краси в релігійному мистецтві. Такої краси, яку мали «колись грецькі скульптури», втілюючи «живий ідеал розуму, відірваний від землі...» [3, с. 143].

На думку Дідушицького, для руського мистецтва таким найвищим досягненням став Богородчанський іконостас, який граф вмістив на лінії розвитку «Стародавня Греція – ренесанс Італійський – ренесанс Галицький». Богородчанський іконостас став довершенням найвищого ступеня серед подібних до нього іконостасів, утіленням ідеалу й понадпочуттєвої краси, тому що «...чим більше (витвір художника – *О.Р.*) є ідеальним, тим більше є красивим» [8, с. 297].

---

\* «Zmysłowy» перекладено як «від чуттєвий» в значенні «той що належить до світу зовнішнього, реальної дійсності», «uczuciowy» – як «почуттєвий, наближений до світу духовного, неосяжний, понадреальний, містичний».

Однак, вважає граф, грецький художник, відкривши незмінні правила природи та гармонії в мистецтві, не досягнув того, чого досягнуло мистецтво християнське, зокрема малярство. За переконанням Дідушицького, у християнських краях малярство вивищилося над скульптурою [10, с. 188]. Церква підтримувала та наснажувала малярство, акцептуючи класичні взірці. Дідушицький виокремлює дві стихії, яких не знала античність і які надають християнському мистецтву нового характеру. Перша – стихія «чуттєва і релігійна», друга – «розумова і світська» [10, с. 86]. Остання найменше вплинула на розвій малярства. І навпаки, аскетична погорда до дочасного життя спричинила перевагу «почуттєвої стихії» і піднесла малярство «...понад тілесну скульптуру і поглибила цілий духовний характер мистецтва» [10, с. 87].

Однак Дідушицький вбачає в західному християнському мистецтві поступ, якого не помічає в мистецтві з візантійським корінням. Останнє послуговується взірцем. «Штивний етикет» – так окреслює візантійський канон, який запанував не тільки в оточенні цісаря, а й у тому, що торкалося речей сакральних. Граф вважає творця, який наслідує усталений канон, тільки ремісником: «Мистецтво те однак мертвим було як стародавній світ, з якого вийшло. Вміло будити тільки почуття забобонного подиву» [10, с. 191]. Втратило через те «з очей правду і натуру», керуючись стилізованими, не зрозумілими для більшості вірних символами [15, с. 20]. Тим, що відрізняє мистецтво галицької ікони, на протигагу «ортодоксальному» візантійському малярству, є містична чуттєвість, яка дозволила переламати усталену і, в результаті, закостенілу традицію.

Критерій оцінювання, який застосовує Дідушицький до сакрального малярства, він черпає з мистецтва італійського Відродження. Воно є для нього відправним пунктом, міркою під час розгляду та оцінювання творів мистецтва. Ренесанс адаптує художні досягнення античності і «від чотирнадцятого до шістнадцятого століття душею людськості є Італія, котра витворила ніби другу Елладу...» [8, с. 250]. Найвище підносить граф мистецтво тосканське, тому що осягнуло те, чого не змогло осягнути грецьке мистецтво: «Ми могли побачити при грецькому мистецтві, що краса до почуття або до розуму промовляє. Отож минувшина тосканського мистецтва навчає нас наочно, як почуття і розум в людині нероздільно зрослися, і як панування виключно одного спричиняє кінцеву реакцію другого» [10, с. 263]. У тій згоді почуття з розумом полягає естетична й духовна рівновага людини. Ідеальна рівновага, котра уникає крайностей, є тривалою й непорушною. Твори тосканського мистецтва, що є їхнім втіленням, граф порівнює навіть з богословськими книгами, «в яких викладені частини християнської богословської системи» [10, с. 265].

Тосканський художник посідав «око душі», за допомогою якого сягав далі ніж «розум математичний». Через те «бачив» речі духовні, котрих навіть не міг осягнути думкою» [10, с. 266]. Розум сягає в цьому мистецтві найбільшій досконалості, а «душа впадає в екстаз» [10, с. 267]. Власне, на екстазі базується правдиве церковне мистецтво. Людська душа прагне зблизитися зі світом вічності, доторкнутися до того, що непізнаване самим розумом, і тоді стається диво – душа

художника відкривається перед Богом і «бачить» Бога. Той неоплатонічний вірець мислення Дідушицький застосовує до мистецтва християнського, зокрема до малярства тосканського, у якому знайшли своє вираження «духовне відокремлення, містичний екстаз, побожне блаженство, і молитовна туга...» [10, с. 269].

Дідушицький, як уже зазначено вище, прирівнює малярство староруське до малярства тосканського – праць Джотто, Оркани, Фра Анжеліко, Ботічеллі [11, с. 3, 16]. Не оминає увагою й малярство венеційське, особливо школу Віваріні [11, с. 26]. Граф наближається у своїх підсумках до ствердження, що «...найдавніші образи венеціанського мистецтва і найдавніші ікони староруські, бувають так подібні, що неможливо їх відрізнити поміж собою» [9, с. 6]. Малярству венеційському, однак, Дідушицький надає меншого значення, ніж тосканському, тому що воно не таке ідеальне. Ті твори мають красу, але не проникають в істоту «людського духу», потрапляють до неволі відчуттів [3, с. 86–89]. Треба зазначити, що, порівнюючи малярство староруське з малярством тосканським і венеціанським, граф виключає безпосередні впливи італійського мистецтва. Для нього італійське Відродження «проминуло безповоротно» і закінчилося під кінець XVI століття [3, с. 147]. Після Рафаеля мистецтво занепадає. Причина цього – не тільки в ситуації політичній і моральному зіпсутті, а й у булонській школі (Гвідо Рені, Брати Караччі) [3, с. 148]. Справді, коли на Заході правдиве, згідно з уявленнями графа, християнське мистецтво занепадає, тоді «руські художники почали... ламати ритуальні форми, вдихаючи в них життя та правду, подібно як то чинили перші фламандські і італійські художники» [11, с. 17]. За переконанням Дідушицького, той ренесанс із європейськими витоками продовжився через сто років пізніше в Русі, тому що затримався через запізнілий розвиток мистецтва з візантійськими джерелами [9, с. 6]. Сягнувши своїх висот у Богородчанському іконостасі, у якому в своєрідний спосіб промовив місцевий «Рафаель», завершив епоху правдивого, духовного християнського мистецтва – у руському мистецтві. Це був останній найвидатніший сакральний твір староруського мистецтва, через який просвічував ідеал божественної краси. Потім настають століття, у яких не шукають ідеалу, віки, зіпсуті відчуттєвістю.

Підсумовуючи, зазначимо, що своє бачення мистецтва граф розвиває в християнському дусі, згідно з яким краса – вияв і еманация цноти. Християнське мистецтво вершини свого розвитку сягнуло в італійському ренесансі. Звертаючись до класичної грецької традиції і її продовження – візантійської, з неї зачерпнуло основи відповідності, пропорції, порядку, наповнюючи художні форми містичним змістом. Адже призначенням мистецтва є, згідно з Дідушицьким, не тільки впливати на відчуття, а й відкривати шлях до цінностей духовних, до медитації вічних Божих ідей. Відкриваючи ідеал краси, котрий втілюється у творі мистецтва і дає змогу душі спілкуватися з Богом, людина прямує до досконалості, стає кращою. Також мистецтво не повинне бути відірваним від життя, а має наслідувати істинну дійсність, тобто привідкривати понадпочуттєву, досконалу красу в почуттєвих виявах і реальних предметах.

Шукаючи в своєму часі адекватного вираження для ідеалу краси, граф Дідушицький відкрив красу церковного мистецтва Червоної Русі, котре, зберігаючи грецькі основи й даючи нове життя візантійському канону, не відкинуло християнського містицизму, властивого західному мистецтву, а навпаки, надало йому неповторного художнього звучання. Твори сакрального мистецтва, які створили руські малярі в Галичині, найкраще й найповніше засвідчили та виявили етичні й естетичні цінності всесвітнього християнства.

1. *Голубець М.* Польські дослідження над галицько-українським малярством // Громадська думка. – 1920. – № 106.
2. *Daszyk K.* Osobliwy podolak: w kręgu myśli historiozoficznej i społeczno-politycznej Wojciecha hr. Dzieduszyckiego. Kraków, 1993.
3. *Dzieduszycki W.* Studja estetyczne. T. 2. Lwów, 1881.
4. *Dzieduszycki W.* Odezwa Wydziału Towarzystwa Archeologicznego we Lwowie // Przegląd Archeologiczny. Zeszyt 1. Lwów, 1882.
5. *Dzieduszycki W.* Budowanie drewniane na Rusi // Przegląd Archeologiczny. Zeszyt 1. Lwów, 1882.
6. Katalog wystawy Archeologicznej i Etnograficznej we Lwowie 1885 rok. Lwów, 1885.
7. *Dzieduszycki W.* Listy ze wsi. Lwów, 1889.
8. *Dzieduszycki W.* Listy o wychowaniu. Lwów, 1892.
9. *Dzieduszycki W.* Przedmowa. Pogląd na dzieje sztuki na Rusi // Wystawa Archeologiczna Polsko-Ruska urządzona we Lwowie w roku 1885. Lwów, 1885.
10. *Dzieduszycki W.* Studja estetyczne. T.1. Lwów, 1878.
11. *Dzieduszycki W.* Ikonostas Bohorodczański. Lwów, 1886.
12. *Dzieduszycki W.* Rzecz o uczuciach ludzkich. Lwów, 1902.
13. *Dzieduszycki W.* Roztrząsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej. Lwów, 1892.
14. *Dzieduszycki W.* Ateny. Lwów, 1878. S. 286.
15. *Dzieduszycki W.* Historia malarstwa we Włoszech. Lwów, 1892.

## AESTHETICALLY BEAUTIFUL LOOKS ON THE CHURCH ART OF V. DIDUSHYTS'KYI

Oleg Rudenko

*Collegium's Polish and Ukrainian Universities of European  
Lublin 20-029, Maria Curie-Sklodowska Str.,5, ekpu@ekpu.lublin.pl*

The theoretical looks on a culture and art of the count of V. Didushyts'kyi (1848–1909) are analysed in the article. His aesthetically beautiful understanding of church art and criteria of grant of artistic cost to concrete works are explored on the example of church painting of Halychyna of the XV-th–XVII-th cc. Special attention is paid to consideration of a concept of beauty in the context of understanding of Christian culture in V. Didushyts'kyi.

*Key words:* beauty, ideal, ideas, mind, essence, spirit, spirituality, feeling, sense, virtue, culture, art, Christianity.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004  
Прийнята до друку 10. 08. 2004*

## ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 32.001

### ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ ПРЕДМЕТА ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ

Валерій Денисенко

*Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська 1, м. Львів 79000, Україна, [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)*

Досліджено проблему визначення предмета політичної науки. Критично осмислено тенденцію визначати предмет як «зменшену» частину об'єкта. Водночас зацентровано увагу на тому, що предметом сучасної політичної науки можуть бути закони, закономірності, методи, проблеми теоретичного та практичного аналізу політичної дійсності. Важливим при цьому є дослідження розвитку предмета політичної науки в аспекті історії її становлення.

*Ключові слова:* предмет політології, об'єкт політології, закони політичної науки, методи політології, проблеми політичної теорії та практики.

Проблема визначення предметності тієї чи іншої науки – це насамперед артикуляція її наукової придатності та меж, адже предмет репрезентує собою і початок, і зміст, і сенс науки. І ми вже пережили той переломний період, коли за досить короткий період, іноді нашвидкуруч, писали перші підручники, навчальні посібники, дослідницькі праці з політології, часто залишаючи на потім розв'язання низки найскладніших проблем. Саме це, на наш погляд, і стало, здавалося б, найпростішою й давно вирішеною «клітиночкою» цієї науки – предметом її вивчення.

Ще Р. Декарт стверджував, що якщо чітко не встановити значення понять, то неможливо буде звільнити людство від значної частини його проблем.

Предмет науки не може бути сталим і незмінним, тому що він трансформується відповідно до динаміки об'єкта дослідження, залежно від потреб, запитів суспільства, слідом за прогресом самого наукового знання. У визначенні предмета будь-якої науки суттєву роль відіграє визначення її ключового поняття. І тут, як ми вважаємо, потрібно бути максимально обережним, адже часто такими системовизначальними поняттями стають «політика», «структура й функції політичної системи» [1, с. 49], «політична сфера з усіма її явищами й процесами, політичне життя суспільства» [2, с. 7], «функціонування політичної системи і влади» [3, с. 93]. Ці ідеї дуже подібні до визначення предмета політології, яке запропонував Г. Лассуел і з яким не можна погодитися: «Політична наука – емпірична дисципліна, зайнята вивченням формування й адаптації влади й дослідженням політичних дій, що зачіпають усталені владні структури» [4, с. 88]. Інші дослідники – М. Гравітц та Р. Пенто – майже в тому самому руслі стверджують, що предметом аналізу в сучасній політології стає «вивчення того, як люди використовують ін-

ституту, що регулюють їхнє сумісне життя», «вивчення ідей, котрі приводять у рух людей» [5, с. 190].

А чого варті розмірковування відомого американського філософа К. Мурса про те, що «політична наука підходить до вивчення політичної реальності як до деякої автономної сфери, яка не вимагає філософського осмислення. В її фокусі, як правило, виявляються окремі частини, фрагменти і явища реальності. Домінантою виступає практичний результат» [6, с. 103]. Настільки меншовартісне ставлення до політичної науки зумовлене, на наш погляд, саме спрощеним уявленням про предмет її дослідження. На думку К. Мурса, політична наука ставиться до вивчення політичної реальності як до деякої автономної сфери, яка не вимагає філософського осмислення. У її фокусі, як правило, окремі частини, фрагменти та явища реальності. А домінантою є саме практичний результат.

З огляду на це, зрозумілим стає значення для політичної філософії ніцшеанського перспективізму як антигегелівської адаптації гегелівського методу до умов світу, що репрезентує себе таким, що втратив свою «онтологічну єдність». Артикулювати в процесі дослідження можна вже не «буття взагалі» як «цілісність», а лише виокремлене, дискретне, особливе буття, особливий ціннісний світ. Таким чином світ, сприйнятий ціннісно (політично) в його частковості, автономності внутрішніх елементів, не може репрезентувати істину в метафізичному (науковому) сенсі, а в ніцшеанському сенсі – лише інтерпретацію справ людських, яка зумовлена відповідною перспективою самореалізації тієї сили, того часткового «ми», з яким себе асоціюємо.

Ми зумисно апелювали до ніцшеанської ідеї, адже ще в ній подано уявлення про специфіку політичного поля буття (що, як і вся інша дійсність, вибудовується не як світ «нескінченної інтерпретації» [7, с. 700]) як такого, що втратило цілісність і є виключно дискретне, а тому конкретна предметність його онтологічного сенсу прямолінійно «відбивається» на рівні теоретичного осмислення. Предметність науки політології тут убачають у зверненні до *опису* (незліченні перерахування) конкретних структурних величин політичного поля буття на кшталт: «Предметом політології є ... такі феномени, як політична культура, ідеологія, політичні еліти, політичні партії та громадсько-політичні організації, рухи, владні відносини, держава, політична система, політична діяльність, політичне лідерство тощо» [8, с. 6]. Основне, що такі погляди щодо «множення сутності» – не поодинокі. Американський «Словник політичного аналізу» докладно розкриває предметний зміст політичної науки, апелюючи до того, що сучасні умови, зробивши розлогою та пишноквітною саму політику, потребують прискіпливого докладного ставлення до способу її пізнання та відображення. Як наслідок, предметом політології стають: «керівництво на загальнонаціональному та місцевому рівнях; порівняльний, або ж міждержавний (cross-national) аналіз; політика та політична поведінка; публічне право та судово-правова поведінка, політична теорія; публічно-адміністративна діяльність (public administration) та організаційна поведінка; міжнародні відносини» [9, с. 81].

Саме такі підходи, на нашу думку, досить спрощені й дискредитують суть науковості, тому потребують не лише критичного ставлення, а й доведення їхньої життєвої непридатності та пошуку альтернатив у сфері теоретико-аналітичних дискурсів.

Насамперед проаналізуємо, що саме є предметом політичної науки: конкретна інваріантність певних інституційних, соціальних, процесійних тощо величин; певні *принципи, методи* формування або ж пізнання цієї «предметно-субстратної» та процесійної дійсності; *проблеми*, що відображають суть об'єктивних процесів, які відбуваються в політичній сфері буття та які виникають під час пізнання цієї дійсності; самі реальні *відносини*, що вибудовують своєрідну матрицю всієї системи політики з її суперечностями, процесійністю, трансформаційними перетвореннями, ієрархією підпорядкувань, владним структуруванням тощо.

Відповідь на це запитання не є, на нашу думку, настільки простою та однозначною, як видається на перший погляд.

Як ми вже зазначали вище, під предметом політології більшість сучасних українських політологів з усіх сил намагається розуміти самі складові політичного процесу загалом. Спробуємо з'ясувати це докладніше.

Предмет науки саме в такому розумінні в українській науково-дослідницькій сфері отримав відповідну назву «опосередкованого (або кінцевого) предмета науки» [10, с. 146]. Враховуючи цю «опосередкованість», його (предмет) можна трактувати досить широко: від «такого, що даний в суб'єктивному своїм об'єктивним змістом» до «об'єктивного» як такого, об'єктивної реальності, соціальної матерії тощо.

Можливість такого розуміння предмета політичної науки заперечують не дуже часто (якщо загалом можна назвати когось, хто не погоджується з цим). І ті вчені, які предметом політології вважають принципи та методи дослідження, і ті, для кого предметом є певні проблемні ситуації, що формуються в процесі пізнання політичної дійсності, на запитання «Чи вивчають вони які-небудь об'єктивні реальності?» відповідають однаково: «Звичайно, а що ще можна вивчати, як не наявні форми буття політичної дійсності?». Цим самим навіть не підозрюючи, що самі себе ставлять у кут науковоподібного абсурду, адже предметом політології в такому разі стає «предмет як об'єкт», по-іншому – предмет у своєму «об'єктивному сенсі». Що це означає? Те, що предметом політологічного аналізу є об'єктивна дійсність із безмежною кількістю складових: інституцій, організацій, політиків, напівполітиків, недополітиків тощо. Предмет науки не просто стає невідокремлюваним від об'єкта – він збігається з ним: предмет є тим самим об'єктом політичної науки. І ми не спрощуємо, не профануємо тут сенс висновків науковців від політології, ми констатуємо вже сформований і не раз репрезентований (і такий, що вже встиг стати догмою) погляд: поняття предмета політології вужче за своїм обсягом, аніж поняття її об'єкта; його зміст становить певну частину об'єкта; і в цьому співвідношенні *предмет є об'єктом*. У такому сенсі поняття предмета політологічної науки, звичайно, є іншим, аніж поняття принципів, мето-

дів, сукупності проблем науки. Таке розуміння предмета – безпроблемне. А тому, як ми вважаємо, політична наука, саме в сенсі такого бачення свого предмета, значною мірою *описує явища*, але не дає їм нормативно-наукової оцінки, розглядаючи реальність як розташовані лінійно складові того, що «величають» «політичним процесом» (правда, від самої процесійності там мало що залишається, як, відповідно, і від науки, що описує таку дійсність).

У такому вигляді політична наука зорієнтована лише на факт, на те, що можна описати емпірично. Це напрям політичного знання, що, як правило, не намагається знайти відповідь на запитання «Чому так відбувається?». Його послідовники описують явища, але не дають їм нормативної оцінки. Для політичної науки, предметом якої є «об'єкт у його фрагментарному вигляді», найважливішим підґрунтям є ймовірнісний підхід до визначення результатів дій. Звернувшись до сфери методології, така наука залишає питання політичного буття (як цілісної системи) все ж поза сферою своєї компетентності, намагаючись замінити епістемологічне пізнання аналізом переконань і вірувань. А тому, зрештою, така політична наука замінює знання думкою, онтологію – набором інституцій, організацій, політичним процесом, раціональні основи людської діяльності – результатами. Принципи, що обґрунтовують політичне існування, буття і свідомість, людські цінності та якості, етичні підґрунтя і сутність політичних явищ і процесів, залишаються наче за межами пізнавального інтересу. І тут ми доходимо висновку, що саме в такому вигляді політологія формується як *абстрактна* наука (хоча чомусь у «надмірно просвічених» головах склалося враження, що чим більше наука аналізує принципи, закони, категорії, методи тощо, тим більше вона починає «хворіти» на абстрактність, що насправді зовсім не так, а навіть навпаки).

На початку нашого дослідження ми робили спробу узагальнено показати основні підходи до визначення предмета політології. Тепер можемо стверджувати, що таким предметом, на наш погляд, насамперед є принципи та процеси становлення політичної системи знань, політичного буття в усіх його конкретних виявах та взаєминах з іншими сферами. Саме дослідження політики через закони та закономірності її існування дає змогу позбутися описовості й сформуванню справді наукової, аналітичної системи знань щодо дуже складного об'єкта, яким є політична сфера буття, репрезентувати політику як цілісну систему, як процес, а не дискретну структуру з випадковими логічними зв'язками та суперечностями зовнішнього характеру, дослідити діалектику змісту та форми політичного процесу, його онтологічний зміст.

Таким чином, політологія вивчає насамперед закони, за якими розвивається суспільство загалом. Наприклад, загальносоціологічний закон історичного прогресу: розширення сфери політичного життя та підвищення її ролі в суспільстві, закон зростання ролі народних мас в історичному процесі, у розвиткові демократії, самоврядування. Певне значення мають і закони різних сфер суспільного життя, зокрема ті, що розкривають роль економіки стосовно політики, та ін.

Основоположними для політології є закони, які визначають сутність форм і методів організації політичних систем, їхню внутрішню спрямованість та взаємо-

зумовленість. У політиці є закони багатьох зрізів, наприклад, закон організації структурування політичних інститутів тощо. Одні з них відображають зв'язок елементів в окремих підсистемах, інші є дійсними для груп, підсистем або цілого суспільства.

Важливим є закон поділу влади на структурному рівні, який, на жаль, в основних рисах (необхідності, загальності, повторюваності, інваріантності) ще не розроблено.

Закони функціонування політики визначають її життєдіяльність як особливого організму. Дія цих законів відтворює політичне життя на досягнутому ступені розвитку, використовує фактор часу, розкриває характер явищ політичного життя.

Закони розвитку політичного життя, політичних систем, політичних відносин – це закони якісних перетворень на основі зіткнення протилежних сил і тенденцій у межах певної сутності. Ці закони зумовлюють докорінні зміни в усій політичній структурі, а також виникнення якісно нових систем політичних відносин. Закони розвитку діють через зіткнення й подолання суперечливих тенденцій політичного життя суспільства, функціонування політичних систем, удосконалення політичних відносин і системи їхнього регулювання.

Закони структури, функціонування та розвитку, які вивчає політологія, виявляються і набувають категоріальних форм лише завдяки політичній діяльності людей, соціальних груп, партій, держав.

Таким чином, акцентуючи увагу на законах і закономірностях процесів пізнання та відтворення політичної дійсності як таких, що становлять сенс предметності політичної науки загалом, ми не лише визначаємо початкову основу політології, а й маємо змогу окреслити історичні особливості формування предмета цієї науки. Адже в різні періоди по-різному акцентували принципи, закони, методи, проблеми, процеси як предмет науки або й зовсім не розглядали їх як пріоритети дослідження.

Загалом проблема предмета політології є білою плямою в цій молодій науці. Якщо в природознавстві спочатку предметом дослідження вважали об'єктивні процеси розвитку природи, і тільки згодом предмет науки почали розуміти як «проблемну ситуацію» або навіть просто як «методи» дослідження питань щодо реальних відносин дійсності, то в політології (яка донедавна розвивалася здебільшого в межах філософії) процес усвідомлення предмета вивчення відбувався наче в зворотному напрямі. Тобто спочатку предметом політичного аналізу (власне донаукового) була саме та політична дійсність, що базувалася на зовнішньому способі осмислення, – описі. Накопичувалися знання про державу, владу, її типи в певних конкретних вимірах – як дискретні предметно-інституційні форми буття. Лише Платон спробує в «Державі» сформулювати універсальне поняття держави (і це поняття стане змістом цілої книги).

Значно пізніше предметом дослідження політології стають системи та процеси, що дає змогу виокремити згодом на цій основі методи та принципи. Початок

формування дисциплінарної науки про політику (Т. Гоббс, Д. Локк, І. Кант, Г. Гегель та ін.) припадає на Новий час.

Щоб ґрунтовно пояснити зміст та особливості такого процесу трансформації предмета політології впродовж її історії, потрібне окреме дослідження. Нам важливо зазначити, що історично й логічно умови розвитку людських знань сформувалися так, що і в сучасних умовах закони, закономірності, методи пізнання та продукування політичної дійсності є основою предметного поля політичної науки. А та політологія, для якої основою «наукового» буття є підрахунок політичних партій та ситуативне (замовне) розташування їх по правий чи по лівий бік від чогось середнього, а то й «глибоке» у своїй лапідарності дослідження переконань та вірувань лідерів, – то є навіть не прообраз науки, а віртуозне шаманство.

Нам можуть закинути, що політологія є теоретична й прикладна, справою останньої і є та рутинна буденність політики в усіх її конкретних виявах. На це ми відповімо, що політологія як *наука* – одна, а використання її положень може бути як прикладним, так і теоретичним, але це наслідки науки, а не її початки.

- 
1. Санистебан Л. С. Основы политической науки. – М., 1992. – С. 49.
  2. Основы політології. – К.: Либідь, 1995. – 336 с.
  3. Політологія: Навчальний словник-довідник. – К.-Л., 2001. – 320 с.
  4. Циганков А. П. Політологія Роберта Даля // Соціально-політичні науки. – 1990. – № 10. – С. 88.
  5. Гравитц П. М., Пенто Р. Методы социальных наук. – М., 1972. – С. 190.
  6. Алексеєва Т. А. Чи корисна філософія політиці? // Суспільні науки і сучасність. – 1992. – № 2. – С. 103–112.
  7. Ницше Ф. Веселая наука. Соч. в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990.
  8. Піча В. М., Хома Н. М. Політологія.: Конспект лекцій. – К.: Каравела, 1999. – 168 с.
  9. 26 основоположных понятий политического анализа // Полис. – 1993. – № 1. – С. 81.
  10. История диалектики XIV–XVIII вв. – М., 1974.

## A PROBLEM OF DEFINING A SUBJECT OF POLITICAL SCIENCE

Valeriy Denysenko

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka St., 1  
L'viv 79000, Ukraine, 296-47-76 filos@franko.lviv.ua*

A problem of defining the subject of political science is explored in the article. The idea of defining the subject as the «lessened» part of the object is critically thought out. The attention is also focused on the point that laws, methods, problems of theoretical and practical analysis of political reality can be considered as the subject of political science. In this meaning, the task of exploration of development of the subject of political science is important in the aspect of its historical situation.

*Key words:* subject of politology, object of politology, laws of political science, methods of politology, problems of political theory and practice.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 323.266

## МАНІПУЛЮВАННЯ: ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Лідія Лєонтєва

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

Проаналізовано проблеми дослідження та використання маніпуляцій у сучасних політичних процесах як у науковому аспекті, так і в контексті політичної ситуації в Україні.

*Ключові слова:* мова, масова комунікація, маніпулювання, дезінформація, пропаганда, агітація, вплив, імідж.

Упродовж життя людина прямо чи опосередковано обмінюється вербальною та невербальною інформацією. Це сприяє можливості контролювати свідомість та поведінку особи. Фактично, сформувалася тенденція використовувати новітні технології та маніпулятивні методи впливу на психіку людини. Набула поширення думка про таку основну особливість сучасності: інновація замінила традицію, пришвидшила прихід майбутнього, яке безжалісно змінює не тільки минуле, а й теперішнє [1, с. 13].

Сучасні умови сприяють, по суті, безмежним можливостям інформаційно-психологічного впливу та використанню психологічних маніпуляцій у комунікативних процесах. Маніпулювання особистістю, застосування різних засобів і технологій інформаційно-психологічного впливу на людей стало звичним явищем у повсякденному житті, економічній конкуренції та політичній боротьбі. Фрезер писав, що пропаганда експлуатує страх, гордість, любов чи низькі емоції, на кшталт жадоби, а також такі почуття, як самоповага, співчуття. Однак не тільки емоційна сфера є об'єктом пропагандистського маніпулятивного впливу. Існує безліч можливостей впливати на свідомість людини. Маніпуляція наявна всюди, де має місце взаємодія між людьми. Як писав Ж.-Ж. Руссо, «людина народжується вільною, а тим часом вона завжди в кайданах». Узагальнюючи досвід маніпулювання, суб'єкт управління маніпуляцією прагне врахувати теперішній стан масової свідомості, її очікування та прагнення, наявні проблеми, сенсації, які недавно хвилювали й далі хвилюють громадську думку. Якщо стратегія маніпулювання масовою свідомістю спирається на певну ідеологію, то тактика маніпулятивної діяльності є, фактично, *пропагандистською практикою* [2, с. 73]. Однак маніпулювання наявне лише там, де є свобода вибору або хоча б формальна можливість альтернативної дії. У такому разі, за словами Н. Лімнатіса, той, ким маніпулюють, загалом не усвідомлює маніпулятивного впливу (навпаки, видимість свободи зміцнює вплив маніпулятора) [3, с. 14]. Сучасна людина – це, як стверджує американський психолог Е. Шостром, – маніпулятор, ким би вона не була. Однак учений зазначає, що, маніпулюючи іншими людьми, маніпулятор неминуче стає об'єктом власних

маніпуляцій. Він запропонував перелік причин маніпуляції: а) конфлікт людини зі самою собою (Ф. Перлз); б) недовіра щодо інших людей; нездатність до любові (Е. Фромм); в) ризик, відчуття абсолютної безпорадності (Дж. Бугенталь); г) страх тілесних міжособистісних контактів (Дж. Хейлі, Е. Берн, В. Глассер); г) некритичне прагнення отримати схвалення всіх і кожного (А. Еліс) [4, с. 25–28].

Причиною маніпулювання, на думку соціолога М. Чукаса, є не прогрес техніки та масових комунікацій, а зіткнення інтересів соціальних груп, боротьба між впливовими групами, які обстоюють право на своє існування або намагаються зміцнити власну владу. В основі таких маніпулювань – прагнення представити свої вузькі меркантильні інтереси як такі, що відповідають прагненням цілого суспільства [5, с. 210]. У повсякденному житті, як слушно зазначає український психолог М.І. Пірен, ми не звертаємо особливої уваги на взаємозв'язок та взаємовплив речей, зокрема на взаємозалежність психологічних впливів та їхню дію на політичні вчинки та оцінки. Людина живе не тільки у фізичному світі, який об'єктивно існує, а й у штучно створеній атмосфері – ноосфері (це поняття ввели в суспільні відносини французький антрополог Тейяр де Шарден і український природодослідник та філософ В.І. Вернадський), кажучи конкретніше – у штучно створеній людиною системі культури. Саме в ній сьогодні повною мірою відбувається зомбування окремих людей чи натовпу та маніпулювання їхньою свідомістю [6, с. 90]. Маніпуляція, за визначенням Є. Доценка, є видом психологічного впливу, мистецьке виконання якого призводить до прихованого збудження в іншій людині прагнень, які не збігаються з її актуальними бажаннями [7, с. 145]. На думку психолога, ступінь успішності маніпуляції значною мірою залежить від того, наскільки широким є арсенал засобів психологічного впливу, який використовує маніпулятор, і наскільки гнучко він його використовує.

Слово «маніпуляція» походить від латинських слів «*manus*» – рука + «*ple-*» наповнювати. В Оксфордському словнику англійської мови маніпуляцію (*manipulation*) в загальному розумінні визначено як дію з об'єктами зі спеціальними намірами, з певною метою, як ручне управління, рух, який здійснюють руками. У переносному значенні словник тлумачить маніпуляцію як «акт впливу на людей або управління ними» [7, с. 45].

Особливості взаємин між суб'єктом і об'єктом маніпуляції, ступінь маніпулювання свідомістю залежать, на думку українського дослідника Я. Любивога, від соціальної дистанції між елітою та широкими масами і від соціального напруження, що його породжує величина цієї дистанції. Соціальна дистанція, у свою чергу, залежить від особливостей економічного укладу суспільства, розподілу основних засобів існування та життєвих благ, специфіки політичного режиму тощо. Від величини соціальної дистанції залежить також ступінь соціального напруження в суспільстві. Хоча саме собою напруження визначається не тільки наявністю соціальної дистанції, а й низкою інших чинників, наприклад: кризові явища в економіці, зниження рівня життя, посилення соціально-стресових явищ у суспільстві тощо. Відповідно, збільшення чи скорочення соціальної дистанції в соціумі, посилення й послаблення соціальних напружень накладають свій відбиток на взаємини

суб'єкта й об'єкта маніпулювання [2, с. 60–61]. Якщо соціальна дистанція між елітою й масами збільшується, і водночас зростає соціальне напруження, то панівна еліта прагне тотальніше маніпулювати свідомістю мас, щоб ефективніше тримати їх у покорі. Якщо з якихось причин соціальна дистанція зменшується, і знижується ступінь соціального напруження, то потреба в маніпулюванні масовою свідомістю спадає [2, с. 65].

У процесі еволюції в людини формується інстинкт маніпулятивної орієнтації, завдяки чому особа не тільки маніпулює, а й сама має потребу в маніпуляції, особливо в разі ускладнення зовнішнього середовища та загострення проблеми ідентичності. Логічно постає запитання: яка *ціна маніпуляції?*; що індивід, яким маніпулюють, втрачає порівняно зі ситуацією, коли б маніпуляції його свідомістю і, відповідно, його поведінкою, не було? За тим, *що саме втрачає людина* в результаті маніпуляції її свідомістю, можна визначити ступінь цієї маніпуляції [2, с. 58].

Основна відмінність між маніпулюванням масовою свідомістю та індивідуальним маніпулюванням у міжособистісних взаєминах – у специфіці зосередження відповідальності. Коли маніпулюють масовою свідомістю, то з мас знімають відповідальність. Кінцева мета такого маніпулювання – пасивність мас, їхня інертність, при цьому навіюють переконання «за вас думають правителі». У міжособистісній маніпуляції, навпаки, відповідальність за рішення перекладають на адресата. Є. Доценко виокремлює такі рівні маніпуляції: а) *перший рівень* – посилення наявних у свідомості людей необхідних маніпуляторів ідей, установок, мотивів, цінностей, норм; б) *другий рівень* – пов'язаний з приватними, незначними змінами поглядів на ту чи іншу подію, процес, факт, що також впливає на емоційне й практичне ставлення до конкретного явища; в) *третій рівень* – корінні, кардинальні зміни життєвих установок шляхом повідомлення об'єктові сенсаційних, драматичних, надзвичайно важливих для нього повідомлень.

Фахівці вважають, що за допомогою маніпуляції можна досягнути швидкої зміни життєвих установок, здебільшого на перших двох рівнях впливу. Кардинальні зміни поглядів окремої людини, групи людей або соціальної спільноти вимагають, на думку вчених, комплексного впливу на свідомість упродовж тривалого часу [7, с. 20].

Проблему маніпулювання розглядають у багатьох дослідженнях [13]. Якщо радянські фахівці в основному акцентували на політико-ідеологічних аспектах, то західні дослідники підкреслювали вплив маніпулювання на моральні й інтелектуальні установки людей. На думку Х. Ортеги-і-Гассета, феномен «маніпулювання» полягає у фатальній необхідності духовної диктатури. Без духовної влади, без маніпулювання громадською думкою та людьми в суспільстві панувала б анархія, що спричинило б його розпад. Більшість людей не має власної думки, зазначає філософ. На його думку, сучасна «масова людина» не вміє мислити і не хоче цього робити, що й підтверджує історичний розвиток [14]. Тобто можна стверджувати, що дар свободи для багатьох людей є надто важким, і виникає бажання віддати його комусь, зняти з себе відповідальність за дії та вчинки.

Коли людиною маніпулюють, то, як вважає Я. Любивий, по-перше, її використовують як засіб для реалізації чийось корисливих цілей; по-друге, її обдурюють, не дають повністю зорієнтуватися в ситуації; по-третє, дії людини, якою маніпулюють, якщо не цілковито, то принаймні частково, не відповідають її власним корінним інтересам. Відповідність або невідповідність дій великих мас людей корінним інтересам є ключовим критерієм наявності або відсутності маніпулювання [2, с. 57].

Наприкінці 30-х років у США в Інституті аналізу пропаганди сформовано сім основних прийомів інформаційно-психологічного впливу, в основі яких була маніпулятивна складова; їх трактували як «абетку пропаганди»:

- «приклеювання або навішування ярликів» (name calling);
- «сяюче узагальнення», або «блискуча невизначеність» (glittering generality);
- «перенос», або «трансфер» (transfer);
- «посилання на авторитети», «за рекомендацією», «свідчення» (testimonial);
- «свої хлопці», або «гра в простонародність» (plain folks);
- «перетасування», або «підтасування карт» (card stacking);
- «загальний вагон», «спільна платформа» або «фургон з оркестром» (band wagon) [10, с. 122].

Суть «приклеювання або навішування ярликів» – у виборі образливих епітетів, метафор, назв, так званих ярликів, для характеристики людини, організації, ідеї, певного соціального явища з метою дискредитувати особистість, соціальну групу чи предмет обговорення в очах аудиторії.

«Сяюче узагальнення», або «блискуча невизначеність» – прийом, коли змінюють назву, визначення певного соціального явища, ідеї чи організації, соціальної групи або конкретної людини на більш узагальнене родове ім'я, яке має позитивне емоційне забарвлення та зумовлює доброзичливе ставлення навколишніх. Базується на експлуатації позитивних почуттів та емоцій людей до певних понять і слів, наприклад, «любов», «щастя», «свобода», «демократія», «успіх», «перемога» тощо. Ці слова мають позитивний психоемоційний вплив, і їх використовують для підтасування рішень і поглядів, оцінок, що є вигідними для певних осіб чи організацій.

Прийом «перенос», або «трансфер» полягає в ненав'язливому та непомітному для більшості поширенні авторитету та престижу того, що вони цінують і поважають, на те, що подає джерело комунікації. Тобто ініціюють асоціації, формують асоціативні зв'язки поданого об'єкта з кимсь або чимось, що є цінним і значущим для навколишніх. Цей процес може бути зворотним, коли, спонукаючи до певних асоціацій з негативними поняттями і соціально осудливими явищами, подіями, фактами, людьми, дискредитують конкретних людей, ідеї, соціальні групи чи організації.

Суть «посилання на авторитети» полягає в наведенні висловлювань особистостей, які мають високий авторитет або навпаки – таких, що спричиняють негативну реакцію в категорії людей, на яких спрямовано маніпулятивний вплив. Як

правило, вони містять оцінні судження стосовно людей, ідей, подій, програм, організацій тощо.

Метою прийому «свої хлопці», або «гра в простонародність» є спроба встановити довірливі відносини з аудиторією – як з близькими за духом людьми; формування асоціацій про народність або належність до народу комунікатора – «вихідця з народу».

«Перетасування», або «підтасування карт» – прийом, за допомогою якого тенденційно добирають та подають тільки позитивні або тільки негативні факти й докази, водночас замовчуючи протилежні. Його основна мета – використовуючи односторонній добір та подачу фактів, свідчень, доказів, продемонструвати привабливість або, навпаки, несприйнятливості певного погляду, програми, ідеї тощо.

«Загальний вагон», «спільна платформа» або «фургон з оркестром» як пропагандистський прийом полягає в доборі суджень, висловлювань, фраз, які створюють враження, ніби так роблять усі. Повідомлення, наприклад, може починатися зі слів: «Усі нормальні люди розуміють, що...» або «Жодна розсудлива людина не стане заперечувати...» тощо. «Спільна платформа» викликає в людини почуття впевненості в тому, що більшість членів групи, певної соціальної спільноти, зокрема тієї, з якою вона себе ідентифікує, приймає конкретні цінності, ідеї, програми, поділяє запропонований погляд [10, с. 123–125].

У сучасних умовах в інформаційно-комунікативних процесах використовують не просто окремі прийоми, а спеціальні маніпулятивні технології. Найуніверсальнішою технологією, яку активно використовують у масових інформаційних процесах, є «формування та поширення образів». Ле Бон стверджував, що натовп мислить образами, сприймає тільки образи. Тому тільки вони можуть захопити натовп, породити в ньому жах і змусити чинити певні дії. Залежно від мети й завдань формують і поширюють завчасно «сконструйовані» образи або іміджі конкретних осіб, фірм, ідей, програм, товарів тощо, які, як правило, неадекватно відображають реальні їхні характеристики і в такий спосіб дезорганізують людей, на яких було спрямовано інформаційно-психологічний вплив.

Сьогодні сформовано велику індустрію образів. Образ Хусейна чи терориста-фанатика створюється в нас під впливом «CNN» або «BBC». Купівля Росією 25% акцій «Euronews» – ще одне підтвердження того, що «...в суспільстві засоби комунікації є визначальним елементом. Вони змінюють природу груп: наприклад, натовпи стають публікою. Вони трансформують стосунки між масами і вождями, формують як психологію, так і політику епохи...» [11, с. 253]. Телебачення представляє реальність насамперед за допомогою образу. Специфіка телебачення в тому, що наші уявлення про події формуються через образи, безперервний потік образів. Телевізійна інформація не передбачає викладення необхідного політичного, економічного, культурного контексту подій.

Політичну систему можна визначити як будь-який тип людських взаємин, основні компоненти якого – влада, керівництво або авторитет. Відповідно, маніпулятивний вплив як складова людських відносин відіграє вагомую роль у політичному житті суспільства. Особливість маніпулятивного впливу в тому, що його

здійснюють для досягнення тих чи інших політичних цілей і він має політичні наслідки для цілого суспільства або певної його частини. Макіавеллі зазначав, що політика – це технологія завоювання влади й утримання влади. Влади як здатності й можливості реалізувати свою волю, впливати на діяльність людей за допомогою авторитету, права, насильства та інших засобів. «Для цієї мети змальовують портрет ідеального обранця, на якого претендент повинен бути схожим, щоб викликати довір'я. Претендента (на владу. – прим. Л. Л.) можна піддавати не тільки інтелектуальним маніпуляціям, а й фізичному втручанню – змінюють зуби Міттерану, окуляри Шираку або Дебре...» [11, с. 264]. Можна назвати аналогічні приклади і в українському політикумі.

В історії людства є чимало прикладів, коли певні особи, правителі, посилюючи тимчасове психологічне збудження в населення, пригнічували структури раціонального мислення або, використовуючи прийоми маніпулювання свідомістю, змушували людей відчувати єдність з державою й ненависть до ворогів, об'єднуватися навколо лідера й переживати при цьому масове натхнення, втрачати відчуття реальності або знижувати увагу до проблем, невігідних владі.

Чимало видів соціального управління становлять виховання, навчання, просвітництво, *пропаганда*, *агітація*, які є ніби продовженням політики, права, моралі, релігії тощо [12, с. 39]. Однак більшість політиків стурбована не так проблемами управління суспільством, встановленням гармонії суспільних відносин, як боротьбою за владу, перетворюючи її зі засобу на ціль, породжуючи, таким чином, у суспільстві розлад. Будь-яка влада маніпулює людьми – у цьому немає таємниці. Вона робить це відкрито через засоби масової комунікації, чинить відкритий тиск. Радянська влада створювала видимість участі населення у вирішенні державних справ, у політичному житті, хоча зрозуміло, що це не відповідало дійсності. Українська влада намагається показати своє бажання діяти на благо народу та приховати свою реальну сутність. Багато суб'єктів сучасної політичної влади (як окремі особистості, так і певні громадські організації, рухи, партії), які виникли на потребу суспільства, активно використовують методику інформаційно-психологічного впливу. До цього інформаційного арсеналу входять акції, які впливають на больові соціальні точки, наприклад, традиційні конфронтації між різними групами населення, етнічними, релігійними, соціальними тощо. Активно використовують «гру цифрами» (комбінування статистичних чи соціологічних відомостей), викривання «таємних документів», «листів» тощо.

Політика маніпулювання тісно пов'язана з систематичною дезінформацією населення, суспільства, певних груп людей. Маніпулюючи фактами, приховуючи одні та інтерпретуючи інші, є змога формувати певну установку. Маніпулятивні можливості мас-медіа достатньо відомі дослідникам, політикам, фахівцям з реклами. Інформацію можна сфабрикувати, видаючи її за реальну; спотворити, неповно її подавши або приховавши, інтерпретувати факти у вигідному для себе ракурсі.

Вагому роль відіграє спосіб та момент подавання інформації. Час, коли аудиторія є найбільшою (прайм-тайм), дає змогу донести потрібні повідомлення до

широкого загалу, що нерідко використовують політичні сили під час виборів. Невигідну інформацію можна подати тоді, коли аудиторія найменша, як це було під час теледебатів 1999 р. з президентом Кучмою, які транслювали дуже пізно.

Як уже зазначено вище, політична маніпуляція, на відміну від міжособистісної, передбачає вплив на широкі маси. Волю меншості (або окремої особистості) в завуальованій формі нав'язують більшості. Численними емпіричними дослідженнями встановлено, що ефект пропагандистських кампаній, вплив будь-якої ідеї, яку інтенсивно поширюють мас-медіа, залежить від їхньої відповідності потребам, настроям, установкам, які раніше сформувалися у свідомості масової аудиторії [13, с. 295; 58].

Технологія політичного маніпулювання передбачає: впровадження у свідомість під виглядом об'єктивної інформації бажану для певного кола інформацію; вплив на больові точки суспільної свідомості, які збуджують страх, тривогу, ненависть; реалізацію своїх замислів, спираючись на підтримку громадської думки. Однак російський психолог Г. Ділігенський вважає, що «...в умовах політичної конкуренції, чим інтенсивніший потік маніпулятивної інформації, під яку потрапляє людина, тим більший супротив їй» [13, с. 294]. Підтвердженням цієї тези можуть бути виборчі кампанії КОПів, «Жінок за майбутнє», де захоплення маніпулятивними технологіями зумовили негативне ставлення населення України і, відповідно, поразки на виборах. Олександр Зінченко зазначив, що надмірне захоплення PR-технологіями знизило результат виборів для СДПУ(о).

У практиці інформаційно-психологічного впливу важливими є не тільки прямі чи опосередковані методи пропаганди, а й лінгвістичні, соціолінгвістичні прийоми. Розвиток ЗМІ в ХХ ст. зумовив інтенсифікацію пропагандистського впливу інформаційних матеріалів.

Політологія часто трактує мову як частину емпіричних відомостей, які потрібно науково осмислювати, а не як матеріал, у якому відображено політичну дійсність. Однак мова, стверджував софіст Горгій, є могутнього володаркою, що виконує божественні справи найнепомітніше, бо здатна і відігнати страх, і відвести скорботу, і викликати турботу, і збільшити співчуття... і при цьому люди підпорядковуються їй добровільно, а не насильно [14, с. 125].

Мова дає велику свободу в певному застосуванні та інтерпретації, свободу, яку можна використати для переконання. Вона може бути засобом придушення, гноблення, коли звернення до неї підпорядковані певним ідеологічним завданням. На початку ХХ ст. Н. Рубакін писав, що «власне мова представляє собою особливо страшну силу, навіть таку силу, з якою, в кінцевому підсумку, не здатний упоратися навіть найсильніший кулак, якщо тільки всі дії мови раціональні та систематичні» [15, с. 11]. Призначення будь-якого вжитого слова – впливати на співрозмовника. З цією метою використовують і пропагандистське слово, звернене до аудиторії.

Як засіб накопичення та збереження інформації, мова, зазначає Л. Кисельова, включає не тільки знання про предмети, явища реальної дійсності та закони природи й суспільства, а й людський досвід *поведінки* в типових умовах природ-

ного та соціального середовища, *соціальні моделі поведінки* [16, с. 10–11]. Через мовну комунікацію ми вступаємо в контакт з іншими людськими істотами. Значною мірою ми реально живемо *всередині* «світу мови». Людина, за словами Ернста Кассіра, є «знаковою істотою». Маркузе стверджував, що ті, у чийх руках перебуває влада й суспільство, використовують мову для того, щоб встановити й приховати «реальну ситуацію». Більшість таких кліше, як велике суспільство, захист демократії, влада народу, законність та порядок, на думку К. Мюллера, має параідеологічну природу, є субститутами традиційної ідеології в суспільстві, нагадуючи колективну систему переконань, своєрідну угоду з приводу політичних інститутів суспільства. Маніпулювання мовними засобами дає змогу моделювати смислові акценти та відтінки у висловлюваннях, програмувати семантичний аспект комплексу суджень про світ загалом [17, с. 24–25].

Свідомі операції з мовними засобами правомірно пов'язують (Гадамер) з винахідливістю технічної цивілізації та налагодженим механізмом політичного маніпулювання. У масовій комунікації маніпулятивний аспект конструювання мови в кінцевому підсумку виявляється провідним. Стратегія оволодіння особливою мовою, на думку українського соціолога Н. Костенка, точніше, особливим фрагментом лінгвістичної оснащеності культури, публіки, соціального індивіда передбачає вичленення окремих вербальних і невербальних елементів, а також регламенту їхньої організації в повідомленні [18, с. 43].

Політика як боротьба за досягнення та ствердження влади породжує в сфері мови таке специфічне явище, як *мова політики*. У політичному вживанні використовують насамперед абстракції. Високий рівень абстрактності мови політики впливає з властивостей самої політики. Центральні поняття політики повинні вказувати ідеї та оцінки, цілі та інтереси, віддалені від безпосереднього досвіду громадян. Вживання мови з політичною метою перетворює мову, за словами німецького політолога В. Бергсдорфа, на одну з детермінант політики. Автор виокремлює такі підрозділи мови політики:

1. Мова законодавства та судових рішень; її завдання – регулювати поведінку громадян через закони й заборони; характерна відсутність емоційного забарвлення.

2. Мова адміністрації; її завдання – викладати інструкції, укази тощо, які мають форму офіційних повідомлень; ця мова також емоційно нейтральна.

3. Мова переговорів; її завдання в тому, щоб спробувати досягнути угоди між партіями або на мовному рівні підкреслити загальні інтереси; мова переговорів – гнучкіша у своїх формулюваннях.

4. Мова політичного виховання; спрямована на досягнення нормативних структур та формування політичних позицій; для мови політичного виховання характерні емоційність, гнучкість та аргументованість, її використовують у сфері освіти, у засобах масової комунікації тощо.

5. Мова політичної пропаганди; її використовують у політичних промовах та пропаганді партій, щоб змінити або, навпаки, зміцнити наявну структуру оцінок і думок; мова політичної пропаганди подібна до мови політичного виховання, од-

нак їй не притаманна гнучкість та аргументованість останньої, вона достатньо невизначена, що зумовлено її спрямованістю на ширше коло адресатів [19, с. 58].

Повсякденна мова та мова політичної пропаганди відрізняються, на думку В. Бергсдорфа, насамперед місцем, яке вони займають, та частотою вживання понять. *Мова політики – це мова понять*. Навіть тоді, коли слово прийшло до мови політики з повсякденної мови, воно набуває рангу поняття, але втрачає цю властивість, тільки-но випадає з політичного контексту. Поняття, на думку автора, – це не тільки символи як звичайні слова, що їх вживають як імена чи знаки для визначення предметів і явищ. Поняття – конденсовані символи, які слугують для визначення взаємозв'язків і визначаються ними. Тільки у взаємозв'язках один з одним поняття набувають своїх значень. Пропаганда пов'язана з політикою, щодо якої відіграє підпорядковану роль, є інструментом для проведення того чи іншого політичного курсу. У мові політичної пропаганди можна виокремити три типи символів:

1. Класифікуючий тип (визначення державних форм: «монархія», «республіка»).
2. Описовий тип (такі поняття описують феномен без його оцінювання, наприклад, «демократія», «фашизм»).
3. Ідеальний тип (поняття цього типу особливо чітко відображають особливості мови політики, вони є «мислячими конструктами», побудованими на базі одностороннього перебільшення одного чи декількох з можливих поглядів шляхом об'єднання множини дифузних і дискретних явищ (наприклад, «справедливість», «солідарність») [19, с. 60–61].

До конкретних прикладів маніпулювання суспільною свідомістю, на думку А. Паряотнікової, у процесі мовного пропагандистського впливу належать:

- вихолощування реального соціального та політичного змісту слів і підміна його хибними стереотипами;
- наповнення слів потрібним для пропагандиста змістом через створення в них певних понятійних та експресивно-емоційних конотацій;
- імітація процесу аналітичних суджень шляхом створення в словах неправильних аналогових та алюзивних конотацій;
- посилення та підкріплення вже наявних негативних чи позитивних оцінних конотацій з метою інтенсифікації пропагандистського впливу;
- зумисне вживання слів, що містять готові оцінні компоненти, для створення примусових трафаретів думки [20, с. 110].

Вагомою галуззю діяльності політики є робота із завоювання (утримання) симпатій населення, поширення власних думок та переконань, щоб населення вважало, що вони відповідають його інтересам. На думку К. Саламуна, цих цілей неможливо досягти шляхом раціональної та конкретної аргументації; значно допомогти політиці в цьому може цілеспрямоване використання мовних засобів.

Досить ефективним для завоювання мас є застосування так званих ідентифікаційних формул, тобто мовних зворотів, які ніби запрошують слухачів або читачів ідентифікувати себе з тим, хто говорить (пише), групою, до якої той нале-

жить, його партією, наприклад, «як ми всі знаємо», «ми єдині в тому, що наше завдання повинно бути в...» тощо. Широко застосовують у політичній промові синонімічні ряди. Для визначення одних і тих самих явищ чи об'єктів використовують досить різні визначення залежно від того, чи йдеться про свою діяльність, чи про діяльність противника. Усе, що пов'язано зі своєю партією, називають словами, які містять позитивний компонент значення, а все, пов'язане з іншою політичною партією або угрупованням, – словами з негативним забарвленням. Наприклад, такі пари: «інформація–пропаганда», «розвідка–шпіонаж», «союз–пакт», «патріотичний–шовіністичний» тощо. Корисним є вживання метафор і так званих «модних слів», які надають політичній мові необхідної яскравості та допомагають емоційно вплинути на аудиторію. Досить поширеною у вербальній політичній діяльності є боротьба за «правильне» вживання центральних політичних термінів – «свобода», «демократія» і т. д. Кожна політична партія прагне довести, що власне її слововживання є істинним, тоді як політичні противники спотворюють сенс цих слів [21, с. 52–54].

Особливо характерним для мови політики є використання «пустих формул», тобто слів та виразів, які вживають так, ніби вони мають у цьому контексті певний сенс, інформують про емпіричну реальність. Насправді під час докладнішого аналізу з'ясовується, що вони не визначають нічого конкретного, містять досить незначну інформацію. Наприклад, «якість життя» не має жодного змісту, спільного для всіх, хто промовляє, кожен з них вкладає в це поняття власне розуміння, уявлення про те, що б він хотів мати.

Зростання застосування та ефективності маніпулювання зумовлене сутністю нинішнього суспільства. Суспільство масового споживання породило «масове суспільство» зі стандартними смаками, потребами, відповідним способом мислення, де панують однакові стереотипи. Відбувається поступове нівелювання різних сфер життя. Безумовно, цілковито застерегтися від маніпулятивного впливу неможливо. Ми впливаємо на людей, вони впливають на нас. Однак перевірення інформації, яку ми отримуємо, уточнення відомостей через інші джерела, створення подібних ситуацій, аналіз послідовності дій дають змогу виявити маніпулятивні прийоми та технології. Аналіз можливостей їхнього застосування, ефективності впливу дасть змогу протистояти їм.

1. Уткин А. И. Глобализация: процесс и осмысление. – М., 2001.
2. Любимый Я. В. Современное массовое сознание: динамика и тенденции развития. – К., «Наукова думка», 1993.
3. Лимнатис Н. Манипулирование: сущность, проявление, пути снятия. Философский и социально-политический анализ. – М., 2000.
4. Шостром Э. Анти-Карнеги, или Человек-манипулятор. – Минск, 1992.
5. Choukas M. Propaganda Comes of Age. – Washington, 1975.
6. Пірен М. І. Основи політичної психології. – К., 2003.
7. Доценко Е. Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. – М., 1997.

8. *Беглов И. И.* Внешнеполитическая пропаганда. Очерк теории и практики. – М., 1983; *Бирюков Н.С.* Буржуазное телевидение и его доктрины. – М., 1977; *Большаков В. В.* Агрессия против разума. – М., 1984; *Власов А. И.* Политические манипуляции (история и практика средств массовой информации США). – М., 1982; *Волкогонов Д. А.* Психологическая война. – М., 1984; Техника дезинформации и обмана. – М., 1978; *Лайнбарджер П.* Психологическая война. – М., 1962; *Шиллер Г.* Манипуляторы сознанием. – М., 1980; *Танчер В. В.* Світ духовного гноблення. – К., 1983; *Лимнатис Н.* Манипулирование: сущность, проявление, пути снятия. Философский и социально-политический анализ. – М., 2000; *Ellul J.* Propaganda. The Formation of Mens Attitudes. – N.Y., 1965; *Bursten B.* Man-manipulator: A psychoanalytic view. – New Hawen Yale University Press, 1973; *Goodin R.E.* Manipulatory politics. Yale U.Pr. N. Haven. L., 1980; *Lippman W.* Public Opinion. – N.Y., 1965.
9. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – №3.
10. *Грачев Г., Мельник И.* Манипулирование личностью: организация, способы и технологии информационно-психологического воздействия. – М., 1999.
11. *Московичи С.* Век толп. – М., 1998.
12. *Заветный С. А.* Социальное управление и личностное ... – С. 39.
13. *Дилигенский Г. Г.* Социально-политическая психология. – М., 1996; *Ильин Е.* Мотивация и мотивы. – М., 2002.
14. История философии: В кратком изложении. М., 1991.
15. *Рубакин Н. А.* Пропагандология. Теория и практика распространения знаний, идей, настроений и действий с наименьшей затратой сил, времени и средств. 1935 – 1936. (Отдел рукописей РГБ, ф. 358, кар. 76).
16. *Киселева Л. А.* Язык как средство воздействия. – Л., 1971.
17. *Стриженко А. А.* Основные закономерности использования языка в буржуазной пропаганде // Язык и стиль буржуазной пропаганды. – М., 1988. – С. 24–25.
18. *Костенко Н. В.* Ценности и символы... – С. 43.
19. *Бергсдорф В.* Власть и язык: Исследование политической терминологии ФРГ // Язык и идеология. Реф. сбор. М., 1987. – С. 58.
20. *Пароятникова А. Д.* «Конденсированные символы» в буржуазной пропаганде // Язык и стиль буржуазной пропаганды. – М., 1988. – С. 110.
21. *Саламун К.* Язык и политика: Вербальная стратегия в политической деятельности // Язык и идеология. Реф. сбор. – М., 1987. – С. 52–54.

## MANIPULATION: RESEARCH PROBLEMS

Lidiya Leontyeva

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

The problems of research and use of manipulations are analysed in modern political processes both in a scientific aspect and in the context of political situation in Ukraine.

*Key words:* language, mass communication, manipulation, propaganda, agitation, influencing, image.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 321.01

## СУТЬ, СТРУКТУРА ТА ОЗНАКИ НАЦІОНАЛЬНОГО ІНТЕРЕСУ

Валерій Веремчук

*Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна, [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)*

Розглянуто феномен «національні інтереси» як поняття і як одиницю політичної терміносистеми. Проаналізовано компоненти поняття «національні інтереси», його видозміни та різночитання, особливості того, як розуміють термін «національні інтереси» науковці України.

*Ключові слова:* національні інтереси, структура, система, головна, зобов'язання.

Національний інтерес як об'єкт політологічних досліджень – надзвичайно складне явище, і науковці по-різному його інтерпретують. Одна група дослідників, серед яких С.С. Мітрохін, вважає, що національний інтерес – це потреба «стимулювати збільшення національних ресурсів, а також протидіяти загрозам національної безпеки, не вступаючи в протиріччя з цінностями, які домінують у суспільстві» [1]. Інші науковці, зокрема О.К. Рогозін, ототожнюють національні інтереси з державними (нерідко навіть вживають термін «національно-державні інтереси») і трактують їх як сукупність «цінностей, які мають домінуюче значення для держави, її існування і розвитку, її здатності захищати й обстоювати свою незалежність і суверенітет» [2]. Треті, зокрема Б. Г. Капустін і Д. Є. Фурман, вважають «національні інтереси» псевдопоняттям, малопродуктивною категорією, явищем архаїчним і таким, що зникає [3].

Об'єктивно національні інтереси визначають не правовими актами або моральними цінностями, а наявними – на різних рівнях – балансами сил. Наприклад, силу держави в сучасному світі визначають не тільки кількістю озброєння чи військової могутності, а також рівнем розвитку економіки, здатністю оволодівати політичними технологіями, рівнем національної самоідентифікації та згуртованості, багатьма іншими чинниками, які перебувають у певному (позитивному або негативному) для цієї держави співвідношенні (балансі) з аналогічними показниками інших держав.

У будь-якої спільноти є потреби і, відповідно, інтереси, хоча – в окремих ситуаціях – вона не здатна їх чітко визначати й формулювати. Маючи уявлення про власні інтереси, спільнота загалом, та й кожен зокрема, так чи інакше, іноді мимоволі, втягує себе до сфери політики. З теоретичного погляду, цей факт позбавляє сенсу заяви деяких людей про їхню абсолютну аполітичність. Інтереси різних спільнот на різних рівнях зіштовхуються між собою. Заради збереження суспільного спокою й безпеки спільнота повинна вміти погоджувати різні, у тому числі протилежні, інтереси, використовуючи при цьому інструменти владного впливу. Демократична форма устрою має ефективні механізми регулювання й узгодження

інтересів: на сучасному етапі розвитку цивілізації узгодити політичними методами можна майже все. Однак виникає сумнів, чи можна погодити не інтереси, а інстинкти, які мають не раціональний, свідомий, а біологічний, підсвідомий та ірраціональний характер, окрім того, позбавлені будь-якого функціонального навантаження. Відчуття окремої людини, та й спільноти загалом, своєрідне «шосте відчуття» розділяти оточення на «своїх» і «чужих», є до певної міри саме тим інстинктом, походження якого важко з'ясувати, але який необхідно враховувати, обговорюючи бачення своїх інтересів.

Сукупність інтересів будь-якої спільноти трансформується в інтереси більших за розміром об'єднань – народу, нації, держави. Інтерес кожної спільноти може мати свою назву, але узагальненим є термін «національний інтерес». Це зумовлює значні проблеми з його вживанням. По-перше, необхідно відокремити національний інтерес від державного. Державний інтерес – поняття вужче, оскільки він передбачає, насамперед, збереження держави і чинних форм правління якомога довше. Національний інтерес – це, фактично, державний інтерес, трансформований на тривалу історичну перспективу, тобто вияв того, що завжди буде життєво важливим для цієї держави, незалежно від поточних форм державного правління і шляхів їхньої реалізації. Інша проблема пов'язана з тим, що поняття «національний інтерес» в Україні використовують як термін, запозичений із європейської та американської науки, де його вживають як синонім до державного інтересу (зміст слова «nation» в англійській мові не збігається зі змістом українського слова «нація»). Отже, термін «національні інтереси» можна застосовувати: до держави як системоутворювального елемента політичної системи, до держави як представника державотворчої нації, до держави як представника цілого населення (народу), тобто всіх осіб, що мають її громадянство й постійно проживають на цій території.

Національні інтереси визначаються соціальними, економічними й політичними особливостями їхніх суб'єктів, місцем останніх у системі міжнародних відносин і, основне, сукупністю культурно-ціннісних, світоглядних та інших орієнтацій спільноти. Національні інтереси не можуть перебувати в незмінному стані, на них впливають трансформації в складі правлячої еліти суспільства, конфігурація соціальних чи політичних сил усередині спільноти, глобальні та регіональні політичні процеси. Зміни в складі національної еліти можуть зумовити зміну ціннісних установок у спільноті загалом, як це відбулося в СРСР після початку «перебудови», в Україні 1991 р. після розпаду Радянського Союзу і згодом, під впливом прийняття Конституції.

Поняття «національний інтерес» розглядають сьогодні у двох аспектах: гласному й негласному. Політична культура цивілізованих країн допускає володіння технікою приховування щирих національних інтересів. Дуже рідко справжню суть національних інтересів, що їх реалізують державні діячі, розкривають або обговорюють у публічній політиці. Розглянемо, наприклад, актуальну для сучасного європейського світу проблему розширення ЄС або НАТО на схід. У дискусіях на цю тему переважає ідеологічна риторика: розширення ЄС та НАТО зображають як

шляхетну місію, покликану зміцнити мир у Європі, врятувати східну її частину від можливих політичних або соціальних потрясінь і т. п. Однак очевидно, що всі (чи майже всі), хто пише або говорить про це, прекрасно інформовані про реальні інтереси, які проглядаються крізь цю ідеологічну завісу: бажання встановити військовий, політичний і, в кінцевому підсумку, економічний контроль над певним регіоном й інтегрувати його до вже існуючих структур.

Отже, національний інтерес є чимось, стосовно чого представники політичної еліти перебувають у негласному консенсусі, тобто не тим, про що вони говорять, а тим, чого вони насправді домагаються. Цей консенсус у сучасній державі порушують тільки діячі партій, крайньо правої чи лівої частин політичного спектру. Чим правіший політик, тим відвертіше він говорить про національні інтереси своєї країни та про право й навіть необхідність їх обстоювати (у цьому контексті можлива ситуація «що в центриста на розумі, то в правого радикала на язиці»). Тактика лівих (зрозуміло, у європейському, а не в українському варіанті) виявляється в постійному викритті задумів центристів правих або націоналістичних. Тим самим ліві також артикулюють (хоча й у карикатурно-перекрученому вигляді) національний інтерес, щоправда, найчастіше для того, щоб дискредитувати його реальних захисників.

Основним обмеженням національного інтересу будь-якої спільноти є національні інтереси інших спільнот. Потреба мінімізувати взаємні втрати і просто вижити диктує в одних ситуаціях необхідність певних обмежень у шляхах реалізації національних інтересів, а в інших – волю до об'єднання зусиль спільнот для вироблення й досягнення спільної мети. Основним наслідком взаємного обмеження національних інтересів є міжнародне право, а волі до об'єднання – виникнення міжнародних організацій і наднаціональних державних утворень.

Як стверджує І. Яковенко, з другої половини ХХ ст. епоха національного інтересу почала наближатися до кінця [4]. На нашу думку, говорити про те, що категорія «національного інтересу» в сучасному світі застаріла, – передчасно. Однак варто усвідомлювати, що сфера, яку охоплює це поняття, на кінець ХХ ст. трохи звузилася. Про це свідчить повільне, але постійне збільшення кількості міжнародних організацій, посилення їхнього політичного впливу, а також поява наднаціональних утворень, подібних до Європейського Союзу. Європа, звичайно, поки що випереджує інші регіони світу – у тому аспекті, що реалізовувати національні інтереси окремих країн легше спільно, при цьому поєднуючи різні інтереси, а не зіштовхуючи їх. Однак не можна не брати до уваги, що практика об'єднання інтересів є й у неєвропейських структурах, таких як АСЕАН, НАФТА, АТЕС і т. ін. Глобальний характер безлічі проблем, які є сьогодні в різних спільнот, вимагає поступового відходу від безумовного дотримання принципів національного суверенітету, а це означає, що національний інтерес перестає бути єдиною домінантою політики окремих держави та міждержавних об'єднань.

Національний інтерес – категорія, набагато глибша й більш значуща, ніж національна стратегія. Останню можна спробувати визначити й потім закласти в основу політичного курсу спільноти, але самі національні інтереси залишатимуть-

ся незмінними навіть у разі зміни стратегії або форм її реалізації. Якість і життєздатність стратегії значною мірою залежить від того, наскільки вона відповідає національним інтересам. Очевидно, певну стабільність інтересів не порушують навіть в умовах наймасштабніших змін у спільноті. Окрім того, національні інтереси неподільні, а тому спільнота має усвідомити їх як даність, чимось подібну до історичної пам'яті.

Саме поняття «інтерес» у цьому контексті – це, радше, метафора, оскільки йдеться не тільки про усвідомлену, а й, що особливо важливо, про неусвідомлену здатність спільноти до самозбереження та самовідновлення. У всякому разі, національні інтереси містять вічні цінності, не підвладні політичній кон'юктурі.

У структурі національного інтересу також є об'єктивний зміст, який можна вважати його суттєвостверднувальним ядром, яке залишається незмінним, попри нашарування, які привносить специфіка часу й минуці особливості еліти. У цьому – глибинному – контексті національний інтерес можна визначити як фундаментальний принцип забезпечення життєдіяльності спільноти, дотримання якого дає їй змогу не тільки зберігати цілісність, а й відкриває надійні перспективи дальшого розвитку. Ігнорування цього ядра в ім'я будь-яких ідеологій, незалежно від їхньої суті та способів виявлення, неминуче призводить до найтяжких наслідків, у результаті яких стає можливою перспектива втрати спільнотою свого статусу самостійного й самодостатнього статусу суб'єкта світової політики. У зв'язку з цим необхідно зазначити, що національний інтерес не є набором окремих вимог або сукупністю якихось пріоритетних цілей, а виявляє себе як цілісна, органічно взаємопов'язана система напрямів і шляхів їхньої реалізації, яка поєднує в собі потреби встановлення, функціонування та розвитку спільноти як єдиного організму. Така єдність, до речі, не скасовує, а навіть припускає існування протиріч і конфліктів усередині спільноти, а також визначає системний характер потреб та інтересів спільноти.

Системність національного інтересу означає наявність у його комплексі структури, функціональних зв'язків, ієрархії. Він є достатньо інерційною структурою, яку визначають стійкі (географічне положення, цивілізаційна ідентичність, стан розвитку суспільства) або такі, що повільно змінюються, фактори (якісні характеристики економіки, її частка у світовому господарстві, наявність значущих ресурсів). Структура системи національного інтересу зумовлена специфікою його виявів у різних сферах життєдіяльності спільноти: класифікуючи інтереси спільнот за цією ознакою, виокремлюємо політичні, економічні, релігійні, етнокультурні тощо. Іншим критерієм класифікації може бути функціональний поділ сфери життєдіяльності спільноти на внутрішню і зовнішню; відповідно, виокремлюють внутрішні й зовнішні інтереси.

Функціональні зв'язки в системі національних інтересів також різні: координації, субординації, кореляції та ін. Особливо значущими є зв'язки координації і субординації. Зв'язки координації погоджують різні інтереси, у т. ч. ті, що не збігаються безпосередньо, у єдиний і цілісний механізм. Згаданої погодженості можна досягнути через тимчасове або постійне затримання реалізації інтересів однієї з

груп інтересів. Власне, реалізація будь-якого політичного курсу тією чи іншою мірою допускає перевагу однієї групи інтересів коштом іншої (наприклад, економічної ефективності – коштом соціальної справедливості), однак надійна система має давати змогу знімати напруження, які виникають унаслідок визначеного (шкідливого чи корисного) ігнорування деяких з груп інтересів.

Зв'язки субординації сприяють виокремленню пріоритетів у системі національних інтересів. Ці пріоритети залежать від визначеного історичного періоду розвитку спільноти. Тому часто виокремлюють основні й другорядні інтереси, причому визнають їхню залежність від конкретних обставин часу. Основні інтереси пов'язані з забезпеченням найважливіших аспектів життєдіяльності спільноти: її військової сили, стабільного й динамічного економічного розвитку, соціальної системи. Другорядні інтереси пов'язані або з реалізацією віддалених перспектив розвитку спільноти, або з тими аспектами її життєдіяльності, ігнорування яких хоча й може завдати шкоди спільноті як суб'єктові історії й політики, але не становить загрози ні її розвитку, ні, тим паче, існуванню. До таких другорядних аспектів діяльності спільноти сьогодні можна зарахувати, наприклад, участь у космічних або археологічних дослідженнях. У критичний для спільноти час цей аспект можна проігнорувати.

Крім основних і другорядних, виокремлюють також корінні національні інтереси, зумовлені самим існуванням спільноти як соціального організму, як єдиної системи. До них належать цілісність, культурна ідентичність, безпека. Без їхньої реалізації спільнота просто не зможе існувати як соціальне явище. Такі аспекти національного інтересу впливають зі самого визначення спільноти. Неуважність до корінних національних інтересів з боку офіційних осіб, що представляють державу, теоретично можна прирівняти до зради свого народу.

Отже, національні інтереси за ієрархічною структурою поділяють на основні – другорядні та корінні. Чим вищий рівень інтересів, тим менша ймовірність пошуку компромісів під час їхньої реалізації. І навпаки, другорядні інтереси завжди можуть стати предметом компромісу, тобто ними здатні пожертвувати заради досягнення вагоміших цілей. Ще раз підкреслимо, що корінні національні інтереси відображають основне – виживання й розвиток спільноти, і тому залишаються практично незмінними протягом усього історичного терміну, їй відпущеного. Основні інтереси можуть відступати на другий план, а другорядні посідати їхнє місце, але, в будь-якому разі, і ті, й інші є формами й засобами досягнення корінних інтересів.

Важливо означити, що «національний інтерес» зумовлює інтерес державний. Під час визначення інтересів конкретної держави центральним є не те, що відрізняє його від інших, тобто не його політична чи культурна специфіка, а те, що сприяє об'єднанню громадян цієї держави і, якщо держава багатонаціональна, то народів, що становлять її населення. Тому вирішальним у формуванні національних інтересів має бути інтегральний фактор – фактор національного об'єднання. До речі, під час формування Європейського союзу і його розширення саме цей фактор відіграв вирішальну роль – держави шукали фактор об'єднання, і тому

постала потреба визначення своїх національних інтересів. При цьому з'явилася необхідність усунути такі важливі для сучасного національного інтересу категорії, як внутрішні проблеми й історія попередніх відносин.

Намагаючись встановити фактор об'єднання для конкретних держав, варто враховувати неминучі розбіжності між державними й національними інтересами. Хоча суб'єктом національного інтересу є здебільшого держава, водночас у формуванні інтересів нації значну роль відіграють політичні партії, армія, науковці, творча еліта. Фактор об'єднання має забезпечити стійкий баланс інтересів різних частин спільноти, і тільки на основі консенсусу, що утвориться на підставі цього балансу, знаменник інтересів можна прирівняти до об'єктивного національного інтересу держави. Державний інтерес, у принципі, повинен підпорядковуватися національному інтересові. Існує певна роздвоєність державного інтересу, тобто можна його трактувати в широкому (як загальнонаціональний) і вузькому (як інтерес владної еліти) значеннях. Ця ситуація здатна породжувати конфлікти між інтересами нації й інтересами держави в розумінні корпоративних або бюрократичних інтересів правлячої політичної еліти. Водночас у демократичній державі, де ґрунтовно відпрацьовано технологію згладжування протиріч між національними і державними інтересами, такі «зазубринки» досить легко усунути.

Одним з основних питань під час розгляду національного інтересу є його взаємозв'язок із політичними орієнтаціями суспільства. Необхідно визначати в кожній окремій ситуації, чи є потреба коригувати сформовану концепцію національних інтересів, чи така концепція тільки формується (а якщо так, то на якому етапі формування перебуває). Сформована концепція інтересів – елемент досить стійкої системи уявлень про напрями й перспективи розвитку, цілі і зміст існування спільноти. Розуміння національної перспективи спираються на усвідомлення свого цивілізаційного, геополітичного, економічного статусу. З цього умовно світоглядного блоку простежується конкретика політичних орієнтирів і складається парадигма перспектив, завдань, формуються уявлення про те, хто партнери і союзники, хто – конкуренти й потенційні або реальні вороги. Зріла, у часі вивірена, належно артикульована система національних інтересів допускає обов'язковий консенсус щодо особливо значущих для цієї спільноти явищ або уявлень, а також засвоєння нею стилю і способів мислення в категоріях уже сформованого інтересу. Таким чином виявляється єдність процесу і результату. Концепцію національних інтересів неможливо відділити від сформованої системи механізмів формування інтересів окремих соціальних груп, їхнього узгодження і перенесення інтересів суспільства на рівень спільноти як суб'єкта міжнародної політики. Концепція національних інтересів передбачає сформовану традицію обговорення на досить високому рівні, а також залучення до цього процесу активних верств суспільства. Крім того, зріла концепція національних інтересів передбачає, що спільнота «доросла» до рівня усвідомлення проблеми, вона повинна розуміти свою автономність та значущість і бути переконаною в безперспективності опіки над собою.

Важливі зміни національних інтересів відбуваються в епохи переструктурування якогось регіону світу, коли контекст існування конкретного суспільства стрімко змінюється, що вимагає переосмислення всієї системи інтересів. Україна саме потрапила в таку ситуацію на момент проголошення своєї незалежності.

Специфіка нашої держави в тому, що йдеться не про переосмислення, а про формування інтересів. Звідси – високий ступінь маніпульованості масовою свідомістю, значні коливання суспільного настрою, наявність у ньому протилежних, що виключають одна одну, позицій. Отже, українська ситуація відповідає тому станові, який називають «стадією формування та/або усвідомлення» своїх національних інтересів. Наприклад, в Україні сьогодні нема єдиного для всього суспільства світоглядного блоку, суспільство саме розколото на багато, часом радикально відмінних, частин. Немає тут і політичної нації (об'єднання всього населення держави) як сформованого цілого. Триває процес формування нації, причому він має два аспекти: з одного боку – це утвердження української нації як сукупного виразника всіх осіб української національності, а з іншого – уже згадане формування спільноти всіх осіб, що мають українське громадянство і становлять населення України. Утворення й утвердження нової домінуючої ідентичності – не ідеологічної (як, наприклад, радянська людина) чи конфесійної (православний – католик), а саме етнокультурної – тільки починається. Вироблення концепції національних інтересів і утвердження національної ідентичності, що є базовими елементами формування нації, в Україні відбувається дуже складно, головню через проблеми в державотворчих процесах.

У нашій державі тільки починає формуватися система національних інтересів. Цей процес відбувається паралельно з утвердженням його інститутів і традицій, визначенням кордонів і сфер впливу, стратегічних перспектив, пошуків відповідей на запитання про цивілізаційну ідентичність України, конкуренції світоглядних парадигм і т. д. Нині можна говорити про конкурування уявлень на рівні політичної еліти й про зміни в орієнтації масових настроїв. Однак аналізуючи це, майже неможливо відповісти на запитання: чи маємо ми справу з коливаннями суспільних настроїв, чи з істотними зрушеннями у свідомості суспільства, що можуть і повинні трансформуватися в уявлення про інтереси держави? Оскільки нема консенсусу з багатьох базових питань, збільшується значення тимчасових коливань (флуктуацій). Прихильники того чи іншого курсу прагнуть видати чергові коливання суспільного настрою (частіше – настрою еліти) за стратегічний вибір, що відбувся нарешті, усього суспільства. До таких висновків варто ставитися з великим сумнівом, тому що тут приховано спроби обману або свідомої маніпуляції.

Варто вказати на стійкі зрушення в суспільній свідомості в останні роки. Їх не так багато, однак вони набули вираженого стратегічного характеру. Говорити про національний інтерес в Україні – модно й дуже престижно. Це пов'язано не тільки зі станом політичної культури України. Політична еліта нашої країни ще не досягла консенсусу щодо сучасного змісту національних інтересів, а це робить справді насущною й необхідною відкрити дискусію з цього питання без звичних евфемізмів і риторичного «маскування».

Історія знає чимало драматичних ситуацій, коли питання національного інтересу начебто «зависає» в стані невизначеності. Такий стан сьогодні характерний не тільки для України та інших держав пострадянського простору, а й, наприклад, для Ізраїлю, де нація розкололася через розбіжність уявлень про справжні інтереси країни. Ізраїль може бути прекрасним прикладом для ілюстрації тези про те, що під час формування національного інтересу раціональні мотиви не завжди відіграють визначальну роль.

Вироблення консенсусу щодо національного інтересу пов'язано з відомими труднощами, зумовленими переплетенням під час формулювання національного інтересу ціннісного й раціонального аспектів. Раціональне обґрунтування національного інтересу має базуватися на об'єктивному науковому аналізі. Однак у будь-якій ситуації можливі відразу кілька альтернативних раціональних стратегій. Остаточний вибір між ними робить політична еліта, яка, в принципі, відштовхується від раціональної аргументації, але в кінцевому підсумку керується не так нею, як нераціональним, інтуїтивним баченням таємних запитів нації. Від ступеня сполучення цих факторів – раціонального обґрунтування й інтуїтивного вибору – залежить, буде національний інтерес визначено точно, чи помилково; двозначно, чи однозначно і правильно.

- 
1. *Митрохин С. С.* Политика государства и ценности общества // *Полис.* – 1997. – № 1. – 34 с.
  2. *Международная безопасность и обороноспособность государств (понятия, определения, термины)* / Под общ. ред. О. К. Рогозина. – М., 1998. – 18 с.
  3. *Капустин Б. Г., Фурман Д. С.* Понятие «национальный интерес» в общественно-политической жизни // *Мировая экономика и международные отношения.* – 1996. – №7. – 65 с.
  4. *Яковенко И. Г.* От империи к национальному государству (Попытка концептуализации процесса) // *Полис.* – 1996. – № 6. – 118 с.

**MAIN IDEA, STRUCTURE AND DISTINGUISHING POINTS  
OF NATIONAL INTEREST**

**Valeriy Veremchuk**

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

The article focuses on the phenomenon of national interests: both as a notion and a political term. The author researches in details all the components of the national interests' notion, different ways of understanding it under the Ukrainian conditions. Much attention is paid to the interpreting of this notion by Ukrainian scholars.

*Key words:* national interests, structure, system, main, optional.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 32.001:061.2

## ГРОМАДСЬКІ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА ЇХ ВПЛИВ НА СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ПРОЦЕС СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Юрій Савко

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

У статті проаналізовано формальні аспекти діяльності НДО та їхній вплив на соціально-політичні процеси в сьогоднішній Україні. Підставою для розгляду власне цієї проблеми стали тенденції та концепції розвитку в сучасному світі. Ключовою є теза про те, що громадянське суспільство – найвдаліша для людської природи форма суспільного устрою й має міцні корені в західній системі цінностей. Саме тому проблема розвитку громадських організацій як найактивніших акторів на сцені громадянського суспільства є вкрай важливою для України, зокрема через її намір стати повноправним членом світової спільноти.

Розглянуто як політичну, так і соціальну діяльність НДО в Україні. Вплив НДО проаналізовано за різними критеріями: кількість офіційно зареєстрованих НДО, їхня спеціалізація, кількість членів громадських організацій, громадська думка про діяльність НДО, відображення цієї діяльності в ЗМІ, експертні опитування та спеціалізовані дослідження.

*Ключові слова:* НДО, вплив, соціально-політичний процес, сучасна Україна, громадянське суспільство, громадська думка, експертні опитування.

Громадська організація – це «добровільне об'єднання громадян, що виникає внаслідок їхнього вільного волевиявлення на основі спільних інтересів і завдань» [1].

Метою і сферою діяльності громадських організацій є громадянське суспільство. Основоположником концепції громадянського суспільства вважають Гегеля. Він трактував громадянське суспільство як особливу стадію в діалектичному русі від сім'ї до держави. Життя соціуму, характерне для громадянського суспільства, радикально відрізняється від етичного світу сім'ї і від публічного життя держави. Громадянське суспільство складається з приватних осіб, класів, груп та інститутів, взаємодію яких регулює громадянське право і які безпосередньо не залежать від політичної держави [2].

Існує також підхід, згідно з яким осмислення громадянського суспільства та його ознаки на практиці мали місце ще задовго до періоду німецької класичної філософії. Український дослідник Михайло Ходаківський стверджує, що «поняття «громадянського суспільства» сягає своїм корінням ідеї поліса Арістотеля, *societas civilis* Цицерона й ідей природного права» [3]. До представників теорії громадянського суспільства він зараховує Дж. Локка, А. Фергюсона, С. Пуфендорфа, І. Канта, Т. Пейна, А. Токвіля, Дж. Міля.

Актуальність проблеми зумовлена тенденціями та концепціями, поширеними сьогодні у світі. У західній системі гуманістичних цінностей вже міцно утвердилося переконання, що громадянське суспільство не має альтернативи, бо є найвідповіднішим людській природі способом облаштування суспільства. «З погляду громадянського суспільства, політична воля спирається на широке використання громадянами своїх соціальних і громадянських свобод і на існування в країні глибоко укорінених демократичних цінностей і впевненості у своїх силах. Дані цінності стають сильні в тому випадку, якщо люди можуть робити вільний вибір і добровільно брати на себе відповідальність на основі своїх соціальних і громадянських пріоритетів. Демократія досягає розквіту в тих країнах, де закон ефективно захищає право громадян вступати в асоціації в ім'я загальних громадянських цілей і формувати групи, що відбивають їхні загальні думки, цінності й інтереси» [4].

Відомий сучасний дослідник громадянського суспільства італієць Роберт Д. Патнам стверджує, що «для громадянського суспільства характерні активна й орієнтована на суспільні цілі позиція громадян, егалітарні політичні відносини й основані на довірі та співпраці суспільні відносини» [5]. Патнам називає все це «соціальним капіталом». Громадяни, здобуваючи соціальний капітал завдяки участі в організаціях громадянського суспільства, надалі можуть використовувати його для зміцнення демократичних принципів в управлінні державою. Довгострокові дослідження, які Патнам здійснив в Італії, підтвердили, що життєздатна мережа місцевих добровільних організацій створює соціальний капітал – громадянські цінності, навички і знання – необхідний для консолідації демократії. «Люди, зацікавлені в демократії, насамперед мають сприяти формуванню громадянського суспільства», – зазначає дослідник.

Згадану синтезу про визначеність західної спільноти щодо громадянського суспільства як орієнтира для руху вперед підтверджує також теза про те, що сучасна демократія поступово переходить від представницької форми до партисипативної (демократії участі). «Теоретики-політологи вважають, що на зміну представницькій (репрезентативній) демократії йде більш досконала – партисипарна. За представницької демократії населення має змогу висловити свої уподобання і очікування один раз на кілька років, обираючи запропоновані кандидатами чи політичними партіями програми. Не заперечується можливість прямого виявлення волі населення шляхом референдумів – процедури досить складної та дорогої. Певні угруповання (в тому числі і громадські організації) мають можливість впливу на рішення, що приймаються через лобювання. Партисипативна демократія (від латинського *participare* – брати участь) передбачає існування таких механізмів, через які населення має можливість впливати на поточний процес прийняття рішень, тобто громадяни залучаються до щоденної роботи органу державної влади чи місцевого самоврядування» [6].

Зробимо два застереження. По-перше, ми зовсім не схильні трактувати нинішнє розуміння терміна «громадянське суспільство» як щось однозначне, уніфіковане, тим паче як категорію зі суто позитивним іміджем. Наведемо тезу професора Антоніни Колодій про 3 лінії розуміння цієї категорії: «а) громадян-

ське суспільство є певною сферою, яка протистоїть державі, де все, як у Гегеля, є суперечності, є боротьба індивідуальних і групових інтересів; б) громадянське суспільство – це організовані інтереси поза державою, які вміють самозахиститися і самоорганізовуватися; в) акцентує на моральних аспектах, які несе з собою громадянське суспільство» [7].

По-друге, метою цієї статті є не докладний аналіз глибинної сутності громадянського суспільства, а лише те, що задеклароване в назві, – формальні аспекти та рівень впливу громадських організацій на суспільно-політичний процес у сучасній Україні.

Вважають, що «у демократичному суспільстві НДО виконують подвійну роль. Вони є невід’ємною умовою та необхідною складовою частиною конституційно визначеного політичного процесу та формальної політичної структури демократичної держави. Співпрацюючи з органами влади, політичними партіями та впливаючи на громадську думку, НДО здатні досягти необхідних політичних рішень, відповідної соціальної політики та матеріальної підтримки держави. Впливають на законодавство та державотворення, на розвиток суспільства, прискорюють демократичні процеси й роблять їх незворотними» [8].

Дотичність громадських організацій до політики зумовлена також тим, що вони за своєю природою є групами інтересів. Однак «самі по собі громадські організації не є «групами інтересів» у їх політологічному розумінні. Як «групи інтересів» громадські організації виступають тоді, коли виконують політичні функції, взаємодіють з політичними інститутами – державою і політичними партіями. Політичні функції різною мірою властиві всім громадським організаціям. В одних випадках, наприклад, у профспілок, жіночих, молодіжних організацій, вони є досить виразними. В інших випадках, наприклад, у різних аматорських об’єднань, політичні функції можуть виявлятися лише ситуативно. За будь-яких умов «групи інтересів» відрізняються від політичних партій тим, що не прагнуть політичної відповідальності, не ставлять собі за мету завоювання державної влади, а обмежуються лише здійсненням впливу на неї, виступаючи в цій якості як групи тиску» [9].

Аналіз впливу громадських організацій на суспільно-політичний процес у сучасній Україні дає змогу виокремити такі основні його складові:

- кількість громадських організацій, офіційно зареєстрованих сьогодні в Україні (формальна ознака ступеня впливу: чим більше організацій, тим вагомішим є їхній вплив);
- галузевий (тематичний) розподіл громадських організацій (у яких напрямках більше ГО, у цих напрямках їхній вплив суттєвіший);
- кількість осіб – членів ГО;
- суспільна думка про громадські організації (рівень зацікавлення та імідж);
- громадські організації у віддзеркаленні преси;
- експертні опитування й результати спеціалізованих досліджень іміджу та впливу громадських організацій на суспільно-політичний процес у сучасній Україні.

Насамперед розглянемо найпростіший показник – кількість діючих в Україні громадських організацій. Початком активного створення громадських організацій на сучасному етапі вважають переломний період 1989–1990 рр., хоча факти існування потужних громадських організацій в українській історії відомі й раніше. Класичний приклад – період 20–30-х років минулого століття в Галичині. «Найбільшою заслугою центристських партій у Галичині був розвиток розгалуженої сітки українських громадських організацій. Товариство «Просвіта» у 1925 р. нараховувало 11 тис. членів та підтримувало діяльність хат-читалень з чисельністю ще 121 тис. чол. Товариство «Рідна школа» на протигагу полонізації державної освіти розбудовувало власну сітку приватних українських шкіл, а організація «Союзу українок» охопила значну кількість українського жіноцтва та ін. Великих успіхів досяг український кооперативний рух, котрий у 1937 р. нараховував бл. 3,5 тис. кооперативів із загальною кількістю 660 тис. членів... Українці Галичини розбудували сильне громадянське суспільство, що охоплювало різні сфери національного життя: від виробництва сільськогосподарської продукції, до витворення наукових і культурних вартостей» [10].

Однак за радянських часів громадянське суспільство цілковито викоренено. Низка нібито громадських організацій існувала, однак вони перебували під суворою опікою держави, а тому не відповідали сутності структур самоорганізації, що є підвалинами громадянського суспільства. І тільки початок демократизації в Україні сприяв створенню повноцінних (справжніх) громадських організацій. Передував цьому етапу появи неформальних об'єднань, які можна назвати квазі-НДО. Олександр Бойко наводить інформацію довідки ідеологічної комісії ЦК КПУ «Про роботу партійних комітетів республіки з самодіяльними громадськими об'єднаннями» від 24 червня 1989 р.: «вже в червні 1989 р. в Україні діяло більш як 47 тис. неформальних самодіяльних об'єднань» [11].

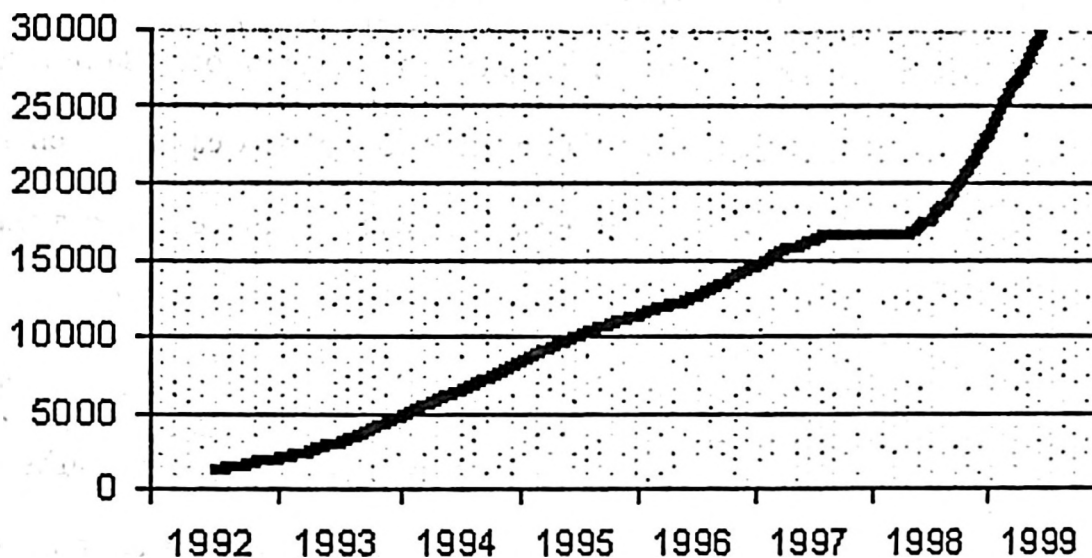
Як зазначає один з активістів третього сектору й дослідник діяльності громадських організацій Олександр Сидоренко, «українська «оксамитова революція» 1989–1990 рр. розпочалася і фактично була здійснена не політичними партіями (в той час існувала лише одна політична партія), а громадськими організаціями. Адже на першому етапі горбачовської відлиги в Україні почали виникати громадські організації неполітичної орієнтації, а культурологічні, історичні, мовні, екологічні. Це були такі організації, як «Спадщина», «Товариство української мови ім. Тараса Шевченка», «Меморіал». А їм передувала діяльність Українського культурологічного клубу та Української Гельсінської групи».

Відтоді динаміка кількості зареєстрованих громадських організацій невинно зростала. За базою даних Центру інновацій та розвитку, 1991 року зареєстровано 319 із діючих сьогодні громадських організацій, 1992 р. – 1356, а 1993 р. – 3257. Рекордну кількість громадських організацій зареєстровано 1997 р., коли виникло 3659 нових об'єднань громадян. Отже, на початок 1998 р. в Україні діяла 17781 організація. Станом на 1999 р. в Україні було близько 30.000 зареєстрованих громадських організацій, з яких понад 800 (близько 4%) мали загальноукраїнський статус. Це доволі високий показник, особливо якщо

врахувати, що за 2 роки до того в Україні було зареєстровано 20 000 організацій, а 1995 р. – тільки 4 000. Найбільше всеукраїнських організацій функціонує у великих містах (на першому місці Київ, потім – Харків, Львів, Одеса, Донецьк та інші).

Загалом від 1993 р. динаміка зростання кількості громадських організацій – досить стрімка (рис. 1).

Рисунок 1. Динаміка зростання кількості громадських організацій



Наведені відомості про кількість ГО не є однозначними. У дослідженні «Civicus index on civil society» [13], здійсненому в серпні 2001 року, зазначено, що в Україні є близько 25490 громадських об'єднань (ГО) та благодійних фондів (БФ), 8000 ініціативних (неформальних) груп (ІГ) – за офіційною інформацією 1999 р. Реально функціонують 8500 ГО та БФ, 500 ІГ. Хоча офіційна статистика фіксує невинне зростання кількості організацій громадянського суспільства (ОГС), реально функціонує приблизно 50% зареєстрованих. Цей висновок базується на зіставленні національних і регіональних баз даних ОГС, створених інфраструктурними НДО, з даними офіційної статистики. Але найпроблемнішою є нерівномірність розповсюдження ОГС по країні. Особливо це відчутно, якщо порівнювати показники в регіонах та в населених пунктах. Кількість ОГС на душу населення: 1 ОГС на 3985 осіб. Середня густота – 50 ОГС на 100 000 населення. Найбільше ОГС на душу населення – у столиці країни (87,6 на 100 000) і в обласних центрах (60), найменше – у сільськогосподарських і традиційно сільських районах (30–40).

Однак зі зростанням кількості громадських організацій зменшується зацікавлення громадян їхньою діяльністю. Якщо на початку 90-х громадські організації були масовими громадянськими рухами і, відповідно, мали високий ступінь впливу на суспільно-політичний процес, то нині більшість організацій (за незначними винятками) – це структури з невеликою кількістю членів. Про тенденцію до змен-

шення зацікавлення громадськості діяльністю ГО засвідчують також результати опитування фонду «Демократичні ініціативи». За інформацією фонду, від 1994 до 1997 року відсоток людей, які заявили про свою належність до тих чи інших громадських організацій, зменшився від 17,8 % до 12,0 %. 1999 р., за результатами опитувань Міжнародної фундації виборчих систем (IFES), таких було тільки 9 % [14]. Ще одне дослідження – загальнонаціональне опитування громадської думки, яке здійснили фірми «Інмарк – інформація і маркетинг» та «Соціс-ЛТД» у липні 1999 р., засвідчило, що члени НДО нині становлять усього 7,8 % опитаних.

Важливим чинником, що визначає впливовість громадських організацій, є громадська думка, імідж третього сектору в суспільній свідомості. За результатами дослідження Центру інновацій та розвитку, здійсненого 1999 р., «громадяни переважно позитивно ставляться до діяльності НДО у різних сферах суспільного життя. Передусім це стосується організацій, що надають допомогу малозабезпеченим, інвалідам і дітям-сиротам. Важливою, на думку респондентів, є діяльність дитячо-юнацьких та екологічних організацій, організацій захисту прав людини» [15].

Водночас більшість опитаних практично не знайома з діяльністю громадських організацій. Найвідомішими НДО виявилися організації, що об'єднують ветеранів війни, воїнів-інтернаціоналістів і «чорнобильців». Респонденти практично не знають благодійних організацій, хоча їхню діяльність вважають надзвичайно актуальною.

З проблемою громадської думки про третій сектор та іміджу громадських організацій безпосередньо пов'язаний інший чинник формування впливу ГО – інформування про діяльність НДО у ЗМІ. Здійснене з цього приводу дослідження [16] засвідчило, що особисте ставлення журналістів та керівників ЗМІ до теми «благодійництво та громадська ініціатива» є загалом позитивним, а саму тему вони вважають «важливою, актуальною». Однак за важливістю та першочерговістю серед інших постійних тем «благодійництво та громадянська ініціатива», на думку керівників ЗМІ, у середньому – на шостому місці.

Більшість журналістів – 55,3 % – публікує матеріали про громадську діяльність та благодійність нерегулярно. Найчастіше висвітлюють діяльність екологічних НДО, а також організацій, що допомагають малозабезпеченим, інвалідам, дитячо-підліткових організацій та з захисту прав громадян. 56,7 % керівників-експертів публікують матеріали такої тематики раз на тиждень. Найцікавішим інформаційним приводом для журналістів є конкретна благодійна акція. Представники ЗМІ отримують інформацію про діяльність НДО час до часу та здебільшого незадоволені рівнем професіоналізму представників НДО у спілкуванні з ними. Основні труднощі, що виникають під час підготовки матеріалів про діяльність НДО, такі:

- стереотипне уявлення, що ця тема нецікава читачеві;
- тиск владних структур, обмеженість поглядів керівних осіб та статусу організацій ЗМІ;
- непрофесійність представників НДО із зв'язків з громадськістю;

- наявність багатьох інших, гостріших тем;
- обмеженість площі (часу), відведених для публікацій на цю тему;
- особливості того, як сприйматимуть тему зокрема люди похилого віку.

Водночас більшість журналістів і керівників ЗМІ вважають діяльність громадських організацій та благодійних фондів важливою. Третина опитаних журналістів усвідомлює роль та місце недержавних організацій у формуванні громадянського суспільства.

Досить ґрунтовне уявлення про третій сектор у віддзеркаленні преси дає однойменне дослідження Центру інновацій та розвитку, яке мало мету вивчити сукупний текст повідомлень про громадські організації (ГО) та благодійні фонди (БФ) у провідних друкованих засобах масової інформації України [17]. Використано вибірку за лютий, квітень і травень 1999 року зі семи загальнонаціональних друкованих ЗМІ – газет «Факты», «Київські відомості», «Аргументы и факты – Украина», «Сільські вісті», «Голос України», «Урядовий кур'єр», «Зеркало недели». Під час дослідження розроблено методику контент-аналізу спеціально для аналізу повідомлень про діяльність третього сектору України.

На підставі результатів кількісного аналізу визначено видання, що найактивніше висвітлюють досліджувану тематику (газети «Зеркало недели», «Урядовий кур'єр», «Факты»); кількісне співвідношення публікацій про ГО та БФ за всіма виданнями вибірки та ін.

Тематичний аналіз спрямованості матеріалів про ГО та БФ виявив, що найбільше статей та повідомлень (50 %) присвячено конкретним благодійним акціям, 20 % – створенню нової ГО або БФ та опису їхньої майбутньої діяльності. Аналіз загальної інформації про ГО та БФ за категорією «тон публікації» засвідчує, що здебільшого вона позитивного характеру (72 %), Нейтральний відтінок властивий рекламним повідомленням та поодиноким публікаціям (24 % усього масиву інформації). Негативний тон мають близько 4% публікацій.

Аналогічні результати подано в дослідженні «Civicus index»: «Загалом імідж ОГС у ЗМІ є досить позитивним (приблизно 70 % усіх публікацій є позитивними, є небагато відверто негативних матеріалів і приблизно 20 % – відверто позитивних). З усієї палітри життя третього сектору найчастіше висвітлюють яскраві благодійні акції, а також ефектні презентації фондів, громадських об'єднань та інших учасників сектору». Характеризуючи проблему взаємодії НДО та ЗМІ, можна погодитися з авторами дослідження «Civicus index» щодо наявності значного потенціалу для розвитку співробітництва НДО та ЗМІ.

Підсумовуючи медіа-складову в структурі впливу ГО на суспільно-політичний процес в Україні, варто звернутися до такого показника, як безпосередня участь громадських організацій у медіа-діяльності. Згідно з інформацією, наведеною в матеріалі «Актуальні питання дальшого забезпечення свободи слова в Україні» [18], громадські організації сьогодні є засновниками 9 % наявних ЗМІ, що дорівнює відсоткові ЗМІ, засновниками яких є держава (рис. 2).

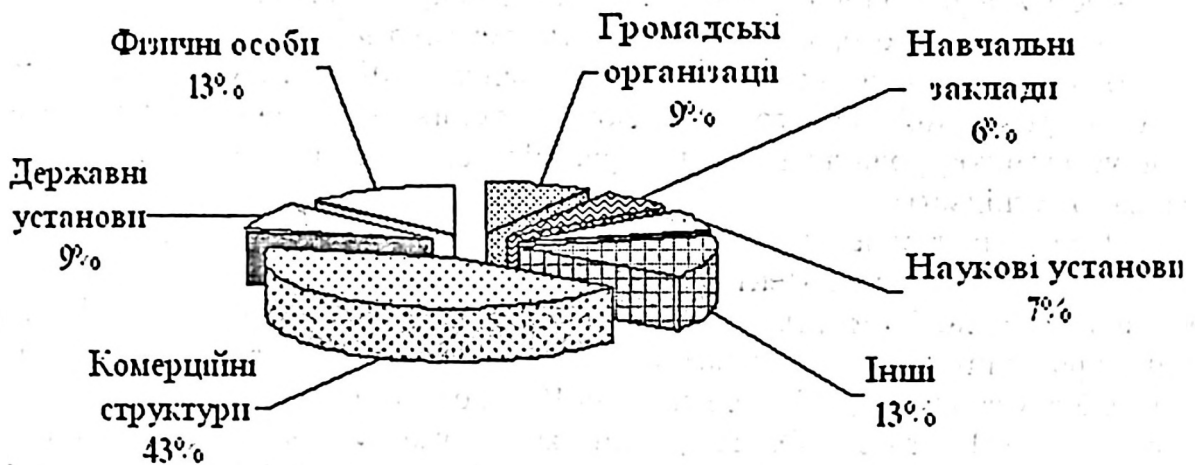


Рисунок 2. Засновники періодичних видань України

Однак реальний вплив цих ЗМІ наразі значно нижчий від ЗМІ державних, не кажучи вже про комерційні.

Останній з параметрів з'ясування впливу ГО на суспільно-політичний процес – результати спеціалізованих досліджень впливу та впливовості НДО в сучасній Україні. Ґрунтовні висновки з цього приводу містяться в здійсненому в серпні 2001 р. дослідженні «Civicus index». Згідно з його результатами, загальний рівень впливу третього сектору в Україні сьогодні становить 53,3 бала зі 100 максимальних (рис. 3.)

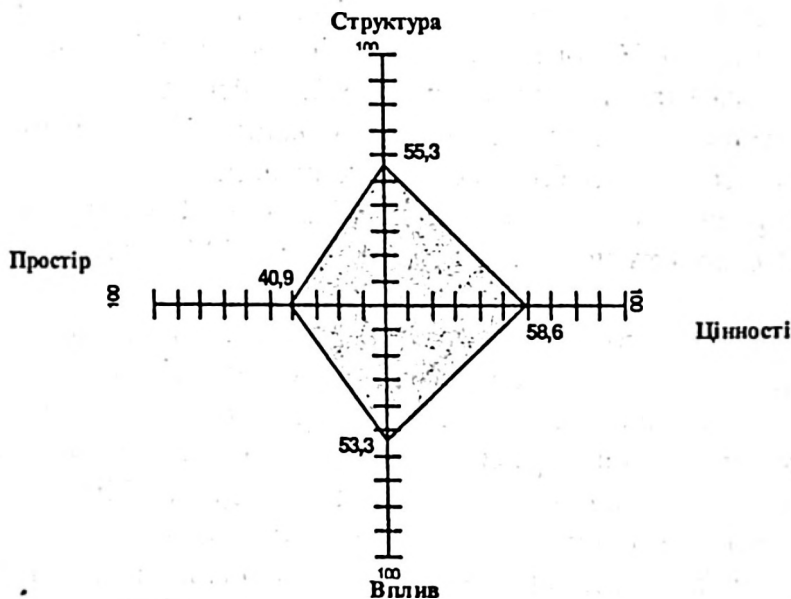


Рисунок 3. Стан громадянського суспільства в Україні

Хоча загальний показник впливу є досить високим, однак вплив на уряд (тобто на суспільно-політичний процес), як зазначено в коментарі до дослідження, «на національному і місцевому рівнях отримав низькі бали. Найнижчі показники стосуються рівня впливу ОГС на державу та органи державної влади» (табл. 1).

Таблиця 2. Показники виміру ВПЛИВ

| Під-вимір         | Бал   | Індикатор                           | Бал   |
|-------------------|-------|-------------------------------------|-------|
| Вплив на політику | 39,98 | Формування порядку денного політики | 54,98 |
|                   |       | Обговорення політики                | 34,79 |
|                   |       | Розробка і вплив на політику        | 35,73 |
|                   |       | Впровадження політики у життя       | 33,80 |
|                   |       | Моніторинг політики                 | 39,53 |

Автори дослідження вважають, що вплив на державну політику з боку ГО є незначним (39,98 бала) і потребує посилення. Водночас у «Civicus index» висловлено стриманий оптимізм щодо перспектив підвищення впливу НДО на політику: «За 2 останніх роки співробітництво ОГС та державного сектора у галузі розробки політики та впровадження її у життя дещо активізувалося, проте йому ще далеко до ідеального стану. Загалом, ОГС можуть справляти вплив на формування та розвиток державної політики на місцевому рівні. На рівні ж національному основними учасниками політичних процесів виступають впливові бізнесові та політичні структури, а не ОГС, які на даний момент не мають достатньо інтеграційних структур національного рівня, спроможних забезпечити суттєвий вплив на державну політику».

Отже, в Україні сьогодні є підвалини та передумови для реальної побудови громадянського суспільства через розвиток мережі громадських організацій та посилення їхнього впливу. Однак для нинішнього стану цієї сфери характерні радше формальні ознаки і, відповідно, потенціал на перспективу, ніж реальне й практичне втілення оптимальної моделі впливу громадських організацій на суспільно-політичні процеси в Україні: «Що ж до ситуації в Україні, звичайно, ці (громадські) організації ще не набули належної впливовості та авторитету. Однак, здається, їхній стабільний розвиток свідчить про те, що в недалекому майбутньому громадяни України все ж таки отримають цей важливий засіб для участі у політичному житті країни» [19].

1. Політологічний енциклопедичний словник. – К., 1997. – С. 76.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М., 1990. – С. 227–278.
3. Ходаківський М. Громадянське суспільство як проблема культури // Людина і політика. – №1. – 1999.
4. Джонс Дж. Патрік. Громадянське суспільство в період третьої хвилі демократії: його значення для громадянської освіти // Громадянська освіта. – Львів, ЦПД. – 2001.
5. Robert D. Putnam. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. – Princeton: Princeton University Press, 1993.
6. Прошко В. Залучення громадян – американське бачення // Аспекти Самоврядування. – № 1(3). – 1999.

7. *Колодій А.* Виступ на семінарі журналу «І»: «Громадянське суспільство: гармонія чи конфлікт?». – <http://www.ji-magazine.lviv.ua/seminary/2001/sem01-03.htm>
8. *Яскал Л.* Недержавні організації в Україні // Соціальна робота в недержавних установах. – [http://www.ukma.kiev.ua/univ/fac/DSST/SWU/win/ngov\\_o/ngov\\_org.htm](http://www.ukma.kiev.ua/univ/fac/DSST/SWU/win/ngov_o/ngov_org.htm)
9. *Задоянчук О.* Соціально-політичні аспекти становлення громадянського суспільства в Україні // Людина і політика. – №1. – 1999.
10. *Грицак Я.* Формування модерної української нації XIX–XX ст. – [http://history.franko.lviv.ua/gryc\\_r4.htm](http://history.franko.lviv.ua/gryc_r4.htm)
11. *Бойко О.* Предтеча Руху: неформальні організації як фактор громадсько-політичного життя України у період перебудови // Людина і політика. – №1. – 2001.
12. *Сидоренко О.* Громадські організації в Україні // Перехрестя. – №7. – 2000.
13. Зміцнюючи коріння громадянського суспільства в Україні: результати інноваційного дослідницького проекту. – Київ–Кіровоград–Львів, 2001.
14. *Колодій А.* Становлення громадянського суспільства в Україні // Культурологічний часопис «І». – Ч. 22. – 2001.
15. Ставлення населення України до діяльності громадських і благодійних організацій // Дослідження Центру інновацій та розвитку. – <http://www.ngoukraine.kiev.ua/idc/research3u.htm>
16. Імідж третього сектора: погляд громадськості та журналістів // Дослідження Центру інновацій та розвитку. – [http://www.ngoukraine.kiev.ua/idc/third\\_rndtbl\\_irex.htm](http://www.ngoukraine.kiev.ua/idc/third_rndtbl_irex.htm)
17. Третій сектор України у дзеркалі преси // Дослідження Центру інновацій та розвитку. – <http://www.ngoukraine.kiev.ua/idc/research2u.htm>
18. Актуальні питання дальшого забезпечення свободи слова в Україні // Офіційна сторінка президента України в Інтернет. – <http://www.kuchma.gov.ua/main/?zv03>
19. Громадські організації в Україні: тенденції розвитку // Romur Report. – №6. – Spring, 2001.

## NGOS AND THEIR INFLUENCE ON SOCIAL-POLITICAL PROCESS IN CONTEMPORARY UKRAINE

Yuriy Savko

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

The article considers the formal aspects of NGO's activity and their influence on social-political process in contemporary Ukraine. The importance of the problem is caused by the tendencies and conceptions developing in contemporary world – the persuasion that civil society is the way of society functioning as most suitable to human nature has very strong roots in the Western system of values. That's why the problem of the development of NGO's as the most active entities of civil society is very important for the Ukrainians as we wish to join the global community.

The article discusses both political and wider social activities of NGO's. The influence of NGO's is considered from the point of view of such criteria as quantity of NGO's officially registered in Ukraine, sectoral division of NGO's, quantity of NGO's members, public opinion on their activities, reflection of NGO's activities in media, expert polls and specialized researches.

*Key words:* NGO, influence, social-political process, contemporary Ukraine, civil society, public opinion, expert polls.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 32.001

## МОДЕЛЮВАННЯ МІЖНАРОДНОГО ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА НА ПРИКЛАДІ НГО

Микола Бунник

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

Розглянуто моделювання міжнародних громадських організацій (НГО) в сучасній світовій політичній системі. Основну увагу приділено взаємодії НГО з іншими суб'єктами політичного процесу, їх впливові на прийняття рішень останніми. Відзначено, що попри широку присутність в засобах масової інформації і гучні акції міжнародні НГО залишаються маргінальними акторами, у кращому випадку з непрямим впливом на окремі аспекти (між)державного прийняття рішень.

*Ключові слова:* громадянське суспільство, міжнародні неурядові громадські організації, світова політична система.

Використання поняття громадянського суспільства не обмежується моделюванням внутрішньої політики і трансформаційних процесів окремих країн. Протягом останнього десятиліття воно «вийшло за межі національних держав», ставши міжнародним або світовим громадянським суспільством.

Як і у випадку з «внутрішнім» громадянським суспільством відсутня згода щодо визначення цього поняття. Спектр його використання простягається від позначення майбутнього світового порядку до виділення вузького прошарку міжнародних неурядових громадських організацій (НГО). У зв'язку з тим, що сучасні складні міжнародні відносини потребують нового осмислення і адекватних моделей, необхідність розібратися в особливостях міжнародного громадянського суспільства набуває значної наукової актуальності.

Оскільки переважна більшість моделей міжнародного громадянського суспільства може бути описаною за допомогою «внутрішніх» моделей з поправкою на міжнародний вимір, пропонується розглянути в даній статті моделі, які обмежуються дослідженням міжнародних неурядових громадських організацій. Предметом дослідження при цьому є роль і місце НГО в світовій політичній системі та їх взаємодія з іншими політичними акторами.

Хоча діяльність міжнародних НГО має ще доволі коротку історію, їй присвячено вже достатньо досліджень. Серед науковців цією темою займаються Нольке, Ріссе-Каппен, Кляйн, Віндфур, Шоу, Янет та інші. Оскільки діяльність НГО важко піддається емпіричному дослідженню, особливо, що стосується їх впливу на інші політичні суб'єкти, суть їх досліджень полягає у збиранні даних щодо їх структури, чисельності, мети діяльності тощо та побудові за допомогою теорії організацій або систем відповідних моделей. За відсутності достатніх емпіричних

даних підбір відповідних моделей набуває особливого значення. У даній роботі робиться спроба проаналізувати та узагальнити існуючі дані та моделі з метою знаходження найбільш адекватної моделі сучасного міжнародного громадянського суспільства.

Думки щодо того, кого можна зараховувати до громадянського суспільства взагалі і до НГО зокрема розходяться. За визначенням ООН НГО – це «будь-яка добровільна некомерційна спілка громадян, організована на місцевому, державному чи міжнародному рівні» [1]. Під це широке визначення підпадають політичні фонди, церковні та профспілкові організації, лобістські організації, наукові інститути та спілки взаємодопомоги, а також ті організації, що утворилися з соціальних рухів [2:231]. Крім власне НГО виділяють також Quasi-NGO (QUANGO) (вчленовані з державних організацій) [3, с.229], GRINGO (Government Run/Inspired NGO), FFUNGO (Foreign Funded NGO) і GONGO (Governmental Organised NGO) [4, с. 632]. Вальк і Брунненгребер розрізняють також між організаціями які орієнтуються на успіх і на ті що орієнтуються на цінності, які фінансуються на пожертви і на ті, що фінансуються державними чи наддержавними грошима.

Вальк і Брунненгребер протиставляють НГО і соціальні рухи. НГО є постійно діючими, спеціалізованими і від матеріальних ресурсів залежними організаціями, що орієнтуються на медійну громадськість, на технологічну комунікацію (інтернет) і на прагматичну кооперацію з політичними інституціями і акторами, а також на альянси. Соціальні рухи навпаки є слабо організованими, спорадичними, локальними, з внутрішньою комунікацією, що мобілізують колективних акторів з малою специфікацією ролей і антиінституційно зорієнтовані [4].

Спілка міжнародних асоціацій (Union of International Associations) надає інформацію про більше ніж 38 тисяч міжнародних НГО які зараз діють у світі [5]. За різними оцінками у світі діє більше п'ятдесяти тисяч міжнародних НГО у сфері охорони навколишнього середовища, розвитку, здоров'я, планування сім'ї, прав людини, жінок, громадян, освіти, самопомоги, солідарності і миру [6, с. 5]. Тільки при ООН постійно акредитовані більше 1500 міжнародних НГО (1).

Виходячи з діяльності таких організацій як Greenpeace і Amnesty International Нольке визначає міжнародні НГО як транснаціонально діючі недержавні громадські організації з спільними нормативними переконаннями і націлені на політичний вплив [7, с. 8] (Це вузьке розуміння НГО і буде використовуватися далі у цій статті.), відмежовуючи таким чином ці організації від численних міжнародних організацій гуманітарного характеру. Навколишнє середовище, соціальний розвиток, мир, права людини, гендерні відносини - теми які визначають діяльність цих організацій.

Виходячи в вищенаведеного визначення предметом моделювання діяльності НГО є їх взаємовідносини з іншими політичними акторами. На відміну від моделей в яких громадянське суспільство розглядалося або в контексті розвинених держав, або в процесі трансформації, в даному випадку ми маємо справу з складною системою взаємовідносин, які залежать від багатьох факторів. Якщо в попе-

редніх моделях, спрощено кажучи, було одне громадянське суспільство і одна держава, то в даному варіанті існують багато держав і багато громадянських суспільств. Якщо сюди додати чисельні міжнародні інституції і транснаціональні кооперації то отримаємо модель з великою кількістю змінних. Окрім власне НГО які можуть мати різноманітні характеристики, також держави і міжнародні організації відрізняються за своїми структурами, цілями і т.д.

Нольке [8] розрізняє три основні ознаки НГО, які обумовлюють діяльність НГО та можливості їх впливу.

1. Інтерес. Важливими тут є дві характеристики – особливість інтересу та його складність. Широкий інтерес, як наприклад жіночий чи зелений рух генерують постійний потік нових тем, тоді як загострена тематика, на зразок доозброєння НАТО може призводити до провалу НГО–мережі. З іншого боку широкий інтерес може спричиняти значні проблеми внутрішньої координації і таким чином до її послаблення, що рідко трапляється при загостреній тематиці. Простий інтерес, як рух проти доозброєнь НАТО дозволяє широку мобілізацію, тоді як, наприклад, щодо гуманітарних проблем Африки, в яких інтерес не піддається простому формулюванню, широка мобілізація є проблематичною.

2. Структура. Мережі НГО мають дуже різноманітну структуру. Спектр сягає від національно незалежних і слабо міжнародно пов'язаних до всесвітньо діючих, які розглядаються як глобальні гравці та демонструють структури концерну. Відповідно структура може бути централізованою та децентралізованою. НГО знаходяться перед дилемою: з одного боку, щоб здійснювати вплив вони потребують високого ступеня централізації, з другого боку місцеві умови вимагають децентралізованої структури. Успішне розв'язання цієї дилеми деякими міжнародними НГО полягає в структурі, яка поєднує централізоване поширення інформації і прийняття рішень з децентралізованою реалізацією цих рішень і мобілізацією.

Крім того існує нерівномірність розподілу праці і функцій. «Адвокатські і обслуговуючі функції на Півночі взаємодіють з «взаємодопомогою» і, можливо, представництвом інтересів на Півдні. Ця нерівновага продукує недостатню взаємність...» [9, с. 59]. НГО Півночі намагаються інструменталізувати НГО Півдня контролюючи їх за допомогою фінансів. Така внутрішня гетерогенність гальмує зовнішню дієвість, так що гомогенні НГО мають більшу ефективність.

3. Ресурси. На першому плані тут знаходяться не так фінансові можливості, як аналітичні і легітимуючі. Особливо важливою є властивість НГО швидко, надійно і зрозуміло готувати інформацію та аргументи. Вплив НГО співвідноситься позитивно з об'ємом їх ресурсної бази. При цьому легітимуючому ресурсу належить вирішальна роль, оскільки фінансові і аналітичні ресурси у підприємств і держав зазвичай їх переважають.

Слід зазначити, однак, що ця легітимність має дуже відносний характер, оскільки попри широку підтримку і мобілізаційні можливості НГО навряд чи можуть претендувати на більшу легітимність ніж демократично обрані уряди [10, с. 543].

Розрізняють чотири адресати впливу НГО, а саме внутрішньодержавні інституції, міжнародні переговорні форуми, секретаріати міжнародних організацій, інші недержавні актори, наприклад транснаціональні компанії [8]. Вплив НГО на цих адресатів залежить як від характеристик цих адресатів, так і від властивостей власне НГО.

Основним об'єктом впливу НГО була і залишається держава. Можливості впливу на державні рішення залежать від внутрішньої структури конкретної держави і суспільства в цілому (domestic structure).

Ріссе-Каппен описує три елементи цієї структури, які обумовлюють можливості впливу НГО [11, с. 14–28]:

1. Централізація і фрагментація державної структури. Централізація може двояко позначатися на впливові НГО. Вона суттєво ускладнює доступ до приймачів рішення, але якщо цей доступ знайдено, вплив може бути значним. Фрагментована державна структура навпаки полегшує доступ НГО до приймачів рішень, але зменшує вартість цього доступу оскільки можливості цих приймачів рішень обмежені.

2. Поляризація інтересів у середині громадянського суспільства. Висока ступінь поляризації, яка може бути спричинена релігійним, ідеологічним чи класовим поділом, призводить до слабкого громадянського суспільства, яке важко змобілізувати для спільної політичної мети.

Поєднання слабкого громадянського суспільства і фрагментованого державного апарату (в деяких країнах центральної Африки) перешкоджає тривалому впливові НГО, тому що у такому суспільстві не існує жодного владного актора, який був би здатний втілити ідеї НГО в життя. Якщо існує слабе громадянське суспільство і централізований апарат (як колись у Східній Європі), то вплив залежить від доступу до приймачів рішень. В США фрагментований державний апарат і сильне громадянське суспільство дозволяють легкий доступ НГО, вимагають однак для постійного впливу довгого і важкого процесу творення коаліцій.

3. Структура політичної мережі, яка поєднує державний апарат і громадянське суспільство. Мережі поділяються на консенсусні та поляризовані. Консенсусна система відзначається сильними посередницькими організаціями і компромісними формами знаходження рішень, тоді як поляризована система характеризується розподільчим процесом переговорів, які часто ведуть до блокування рішень. Якщо комбінація сильного громадянського суспільства і централізованого державного апарату поєднується консенсусною системою, як наприклад в корпоративних структурах деяких малих європейських країн чи Японії, то передбачається важкий доступ НГО до центрів прийняття рішень, однак значний і тривалий вплив у випадку успішного доступу. Якщо ця комбінація поєднується поляризованою системою, наприклад в Індії, вплив НГО буде малим.

Вплив міжнародних НГО на державну політику може посилюватися через зростаюче міжнародне інституювання. Однією з форм впливу НГО є так званий «бумеранг-ефект» [8], при якому НГО на національному рівні здійснюють тиск на національні уряди через міжнародні інституції (це стосується насамперед прав

людини). Вплив НГО у цьому процесі залежить від оцінки впливу самих міжнародних інституцій для прийняття рішень на національному рівні.

Важливою стратегією впливу на держави є також вплив на громадську думку. Метою тут може бути як прийняття конкретного рішення так і зміна базових цінностей суспільного життя, що теж може трактуватися як непрямая стратегія модифікації державних рішень.

Стратегії НГО, що спрямовуються на зміну цінностей, створюють однак проблеми для емпіричного дослідження їх впливу, тому, що ця зміна може відбуватися і без їх участі [12, с. 659]. Окрім того навіть успішне впровадження цінностей може залишитися без практичних наслідків. Так виступи проти війни в Іраку, коли вплив на громадську думку був успішний, не завадили урядам деяких країн брати участь у операції.

Окрім держав об'єктом впливу НГО можуть бути міждержавні форуми. Йдеться насамперед про такого роду міжнародні конференції, як в Ріо 1992 року (захист навколишнього середовища), Відні 1993 (права людини), Пекіні 1995 (жіночий рух). У цьому випадку завдання НГО полягає у тому, щоб змусити уряди до участі у переговорах, щоб сформувати відповідну позицію та підписати угоди. Згодом вони мали б спостерігати за дотриманням договорів і звертати увагу громадськості на їх порушення [8].

Досвід однак показує, що вплив НГО обернено пропорційний значимості цих форумів. Якщо конференція важлива вплив НГО обмежується розширенням порядку денного і вибором слів резолюцій, без суттєвого впливу на основні пункти. Якщо конференція незначна, то уряди, перевантажені своїми справами, з полегшенням віддають відповідальність формувати заключні резолюції структурам НГО, прийняття яких ці уряди ні до чого не зобов'язує. Перспективною виглядає хіба що співпраця під час підготовки специфічних міжнародних договорів. НГО можуть бути успішними, якщо вони через підготовку інформації зменшують невпевненість щодо майбутнього розв'язання проблеми, і таким чином впливають на визначення інтересів держав. Вплив НГО може збільшуватися залежно від ступеня невпевненості у відповідному політичному рішенні [8].

Оскільки основними центрами прийняття рішень у світі залишаються національні держави, кінцевою метою впливу НГО на міждержавні форуми є саме вони. Діяльність НГО у цьому напрямку може розглядатися як одна із стратегій непрямого впливу на держави.

Ще одним об'єктом впливу НГО, який також може розглядатися в контексті непрямого тиску на держави є секретаріати міжнародних організацій. Секретаріатам міжнародних організацій відводиться важлива роль в обговоренні і впровадженні міжнародних норм. Через ці секретаріати НГО можуть впливати на дотримання цих норм в конкретній країні і відповідно на її політику. Подібно як і в державних чи міжнародних рамках НГО висувають нові теми, надають інформацію та аргументи, щоб вплинути на розгляд теми секретаріатами, підтримують ці секретаріати в спостереженні за дотриманням договорів.

Вплив НГО на ці секретаріати однак є різний. Якщо, наприклад, Міжнародний Валютний фонд залишається закритим до таких впливів, то деякі інші організації є сприйнятливими. Особливо для маленьких агенцій ООН НГО є бажаними партнерами, які розширюють їх ресурсну базу, хоча співпраця НГО з організаціями ООН швидше характеризується як «участь без права голосу» [4, с. 632]. Також відносно автономні і впливові міжнародні організації як Світовий банк цінують НГО тому, що вони створюють додаткову легітимність

Припускається що між доступом і впливом існує інверсне співвідношення. При легкому доступі вплив є обмеженим, при важкому – значніший. Як і у випадку з міжнародними форумами, секретаріати, можливості яких обмежені надають легкий доступ для НГО, тоді як потужні секретаріати є важкодоступними.

Доступ до секретаріатів залежить також від інтересів НГО. Інтереси, які ставлять під сумнів легітимність міжнародної організації будуть блокуватися, інтереси які спрямовуються на корекцію рішень можуть допускатися.

Обидві гіпотези виводяться з аналізу теорії організації. Міжнародні організації потребують для виживання фінансові, аналітичні та легітимуючі ресурси. Вони готові співпрацювати з НГО якщо це покращує їхню ресурсну базу, наприклад, через збільшення фінансів чи інформації, але особливо через збільшення легітимності. Якщо НГО відстоюють позиції, що обмежують легітимність доступу перекидається [8].

Ще одним адресатом впливу НГО в глобальній політиці який довгий час залишався поза увагою є підприємства чи корпорації. Вплив на рішення підприємств відрізняється від попередніх об'єктів відсутністю непрямої стратегії впливу на державні рішення. Якщо припустити, що в часи глобалізації держава буде втрачати здатність впливати на транснаціональні компанії, то останні будуть грати більшу роль як адресати впливу НГО. Подібно до бумеранг-ефекту, коли НГО через міжнародні інституції впливають на держави, непряма стратегія впливу можлива через держави і міжнародні організації на підприємства. Хоча, якщо припустити, що вплив держав з часом буде зменшуватися така стратегія буде малоефективною.

Можливості організації дієвого впливу на підприємства (наприклад бойкот товарів) є обмеженими. Виходячи з фінансової та аналітичної ресурсної бази НГО яка є меншою ніж у підприємств і з крихких легітимуючі ресурсів, такі акції можуть бути тільки короткочасно успішними, а отже можливості впливу НГО і у цьому випадку залишаються достатньо малими.

Немає однозначної думки щодо місця і впливу міжнародних НГО на світову політику. Кляйн виділяє три моделі міжнародної політики [2].

1. Реальна модель. Вона опирається на необмежений суверенітет національних держав. Невтручання у внутрішні справи визначає політику щодо прав людини окремих урядів. НГО належить у цьому випадку дорадча функція.

2. Інтернаціональна модель визнає вже великий вплив міжнародних організацій та НГО, що опирається на зростаючий транснаціональний консенсус щодо прав людини.

3. Космополітична модель виходить з пріоритету індивідуальних вимог щодо держав і приписує міжнародним організаціям і зокрема НГО важливу роль як акторів міжнародного громадянського суспільства, які оспорюють політичну домінантність національних держав.

Більшість дослідників схиляються до першого варіанту і оцінюють діяльність і вплив НГО швидше скептично. По-перше піддається сумніву самостійність НГО як соціальних чи політичних акторів. Янет, наприклад, вказує, що соціальні рухи, особливо нові, всупереч їхньому видимому антиінституційному дискурсі вже на ранніх стадіях свого розвитку підтримують інтенсивні контакти з традиційними політичними силами. Без таких зв'язків неможливо було б пояснити ні успіх європейських мирних і екологічних рухів, ні американських рухів за жіночі і громадські права [13]. По-друге НГО є дуже різними за своїм характером. Вони можуть бути як емансипованими, так і кооптованими і контрольованими, вони можуть бути консервативними і прогресивними, авторитарними і неоліберальними [10]. Відповідно їхня роль не може однозначно оцінюватися, і самі НГО не можуть сприйматися як глобальна спільнота чи суспільство. Йдеться швидше про гетерогенний набір окремих акторів і про «інтернаціоналізоване, але не інтернаціональне громадянське суспільство» [9, с. 59]

НГО були останні роки достатньо добре представлені в масмедіях. Але навіть якщо ця присутність може розглядатися як важливий фактор впливу, не варто цей вплив переоцінювати [2].

До факторів які обмежують вплив НГО можна віднести також конкуренцію щодо ресурсів, внутрішні відмінності і конфлікти, зростаючу комерціалізацію і бюрократизацію, тенденції кооптації і послаблення радикалізму, концентрацію на лобізмі, що веде до втрати мобілізуючого потенціалу.

Таким чином, вищенаведений матеріал свідчить на користь реальної моделі міжнародної політики, яка трактує НГО як маргінальних акторів, у кращому випадку з непрямым впливом на окремі аспекти (між)державного прийняття рішень.

- 
1. Department of Public Information <http://www.un.org/dpi/ngosection/gerbro.htm>
  2. Klein A. Der Diskurs der Zivilgesellschaft: Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen, Opladen, 2001.
  3. Bruckmeier K. Nichtstaatliche Umweltorganisationen und die Diskussion über eine neue Weltordnung, in PROKLA 95, Jg.24, Heft 2, 1994. S. 227–241.
  4. Walk H., Brunnengräber, A. Motivationen, Schwierigkeiten und Chancen der Nicht-Regierungsorganisationen bei der Bildung von Netzwerken, in: PROKLA 97, Jg. 24, Heft 4, 1994. S. 632–642.
  5. Union of International Associations <http://www.uia.org/organizations/home.php#com>
  6. Wernicke Ch. Barfuss auf dem roten Teppich, in: DIE ZEIT, 10.03.1995. S. 5–6.
  7. Nölke A. Nichtregierungsorganisationen in der globalen Politik. Auf dem Weg zu einer «Internationalen Gesellschaft»?., in: Nölke, Andreas(Hg.): Internationale Zivilgesellschaft, Leipzig, 1997. S. 7–11.

8. *Nölke A.* 1997: Die Macht transnationaler Nichtregierungsorganisationen in der globalen Politik – Ein theoretischer Bezugsrahmen, in: Nölke, Andreas (Hg.): Internationale Zivilgesellschaft, Leipzig, 1997. S. 12–26.
9. *Kößler R., Melber H.* Chancen internationaler Zivilgesellschaft. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.
10. *Windfuhr, M.* Der Einfluß von NGO auf die Demokratie, in: Merkel, Wolfgang/Busch, Andreas (Hg.): Demokratie in Ost und West. Für Klaus von Beyme, Frankfurt/M., 1999. S. 520–548.
11. *Risse-Kappen Th.* Bringing Transnational Relations Back In. Introduction, in: ders. (Hg.) Bringing Transnational Relations Back In. Non-State Actors, Domestic Structures and International Institutions, Cambridge, 1995.
12. *Shaw, M.* Civil Society and Global Politics. Beyond a Social Movements Approach, in: Millennium 23 (1994), 2.
13. *Janet, D.* Allianzsysteme von Nicht-Regierungsorganisationen in der Klimapolitik. Zwischenbericht zu einer Fallstudie zum Berliner Klimagipfel, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Jg. 9, Heft 2, 1996. S. 83–90.

## MODELING OF AN INTERNATIONAL CIVIL SOCIETY ON THE EXAMPLE OF NGOS

Mykola Bunyk

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

The modeling of the international non-governmental organizations (NGOs) in the current world political system is analyzed. The attention is focused on the interaction of NGOs with other participants of the political process and the degree of their influence on the decision-making of the latter. Notwithstanding the vast public presence, especially in mass-media, the international NGOs play a marginal role in the society, mostly with the indirect influence on decision-making in certain sectors of (inter-)state relations.

*Key words:* civil society, international non-governmental organizations (NGOs), world political system.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004  
Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 323.1(47+57)

## НАЦІОНАЛЬНЕ ПИТАННЯ В СРСР

(дискусії на межі 1980–90 рр.)

Ігор Мельник

Українська академія друкарства,  
вул. Підголоско, 19, м. Львів, Україна, 79020; тел.(0322) 59-94-29.

На початку курсу на перебудову партійне і державне керівництво СРСР ще не передбачало гостроти національного питання в багатонаціональній державі. Залишалися теза про розв'язання національного питання в СРСР і положення про радянський народ як нову історичну спільноту. Після казахських подій у грудні 1986 р. міжнаціональні суперечності пояснювали виявами націоналізму, а потім – порушеннями принципів ленінської національної політики. Дискусії навколо національного питання засвідчили неадекватність сприйняття тодішніх суспільних процесів. У найвищих ешелонах влади переважали централізаторські підходи, що намагалися загальмувати самі процеси. Реакція на них пришвидшила розпад СРСР.

*Ключові слова:* національне питання, міжнаціональні суперечності, інтернаціоналізм, права нації.

Розпочавши демократизацію суспільно-політичних процесів у багатонаціональній державі, радянське керівництво не сподівалося, що вона зумовить національний вибух таких значних масштабів. Аналіз документів КПРС і публікацій у партійній пресі дає підстави стверджувати, що керівники партії та держави 1986 р. ще не мали достатнього уявлення про наростання міжнаціональних суперечностей. У постанові про роботу журналу «Коммунист» ЦК КПРС наголошувалося: «Важливим є комплексний аналіз динаміки соціально-класових і національних відносин, багатоманітності суспільного життя, інтересів, потреб, властивих соціалізму, причин і шляхів подолання антисуспільних явищ» [1, с. 7–8]. Отож, національні відносини не виокремлено, а поставлено в один ряд з іншими суспільними проблемами. На Всесоюзній нараді завідувачів кафедр суспільних наук 1 жовтня 1986 р. М. Горбачов не торкався національних відносин у державі, назвавши питанням питань науково-технічний прогрес.

У новій редакції Програми КПРС зазначено: «Видатне завоювання соціалізму – розв'язання національного питання. Перемога Жовтня назавжди покінчила з національним гнітом і нерівноправністю націй і народностей. Величезну роль відіграло об'єднання на добровільних началах вільних рівноправних народів в єдиній багатонаціональній державі – Союзі Радянських Соціалістичних Республік. У ході соціалістичного будівництва забезпечено швидкий економічний, соціальний і культурний прогрес колишніх національних окраїн. Відійшла в минуле національна ворожнеча, нормою життя стали братерська дружба, тісне співробітництво і взаємодопомога всіх народів СРСР» [2, с. 6]. Таким чином, на по-

чатку перебудови без жодних заперечень сприймали тезу про те, що «національне питання, яке залишилося від минулого, в Радянському Союзі успішно розв'язано» [2, с. 29], і визнавали як цілком правильне сформульоване в часи застою положення про нову історичну спільноту під назвою *радянський народ*.

Партійний ідеолог О. Яковлев зазначав, що завдяки соціалізмові розв'язано «національні проблеми, успадковані від царизму: національна нерівноправність, пригнічення одних народів іншими, байдужість до національних культур, мов і їхньої долі, вимирання цілих народів» [3, с. 442]. Однак він не сумнівався й у недоглядах у національній політиці, які треба негайно виправляти, про що інші керівники ще не говорили.

Не лише порівняння теорії з практикою, а навіть підхід до національного питання в теоретичній площині змушує проаналізувати його з іншого погляду, ніж це робить Яковлев. *По-перше*, не тільки в партійних документах, а й у науковій літературі підкреслено особливе значення для нової історичної спільноти російського народу: «Спільною мовою міжнаціонального спілкування в СРСР є російська мова, яка виражає ту роль, котру відіграє російський народ у братній сім'ї народів СРСР» [4, с. 620]. Якщо порівняти російський народ з тими народами Півночі, котрі навіть в умовах радянської влади були приречені на вимирання, то до тези про рівноправність народів СРСР доведеться внести корективи. *По-друге*, нерівноправність закладено в самому національно-державному ладі СРСР, бо одні народи мали союзні республіки, інші – автономні республіки, автономні області, автономні округи, які входили до союзних республік, а ще кілька десятків народів з різних причин не мали своїх національних формувань. Цікаво, що автономні республіки (наприклад, Татарська АРСР) за кількістю населення значно перевищували деякі союзні республіки (Естонію, Латвію і Киргизію). Те саме стосується й території. Наприклад, площа Якутської АРСР (3,1 млн. кв. км.) більша від площі всіх союзних республік, за винятком РРФСР, до якої вона належала [5, с. 1580–1583]. За територією деякі союзні республіки менші не тільки від автономних республік, а й від автономних областей і автономних округів. *По-третьє*, загальновідомою є нерівноправність національних культур і мов, адже деякі народи СРСР навіть не мали до самого його розпаду писемності, а фактичний статус російської мови як мови міжнаціонального спілкування в СРСР і тих мов, які не мали писемності до самого розпаду СРСР, переконує в пропагандистському характері тези про рівноправність мов (і, звісно, культур) у багатонаціональній державі. І *по-четверте*, деякі народи, депортовані ще в роки війни, залишалися поза межами рідної землі, а інші (приміром, євреї) терпіли від офіційної політики ксенофобії.

За традицією попередніх десятиліть, партійні видання писали про світове значення ленінської національної політики КПРС і національного розвитку СРСР. Наприклад, керівник латвійської республіканської партійної організації А. Восс писав про зразкове міжнаціональне співжиття у своїй республіці [6, с. 59], хоча там уже зароджувалися події, які засвідчили неспроможність цієї політики забезпечити національний розвиток євразійської багатонаціональної держави. А перед самим загостренням «проблеми Нагірного Карабаху» керівник ідеологічного від-

ділу Компартії Азербайджану А. Ф. Дашдаміров відзначав великі успіхи інтернаціонального виховання партійних організацій промислових і сільськогосподарських підприємств Нагірно-Карабахської автономної області [7, с. 70–78].

Лише після алматинських подій кремлівське керівництво змінило акценти в характеристиці міжнаціональних взаємин, що підтверджує постанова ЦК КПРС «Про роботу Казахської республіканської партійної організації з інтернаціонального і патріотичного виховання трудящих». ЦК КПРС звинуватив компартійне керівництво республіки в «серйозних помилках у реалізації національної політики» [8, с. 13]. Насамперед звернено увагу, що на межі 70-х – 80-х років внесок республіки до єдиного народногосподарського комплексу СРСР уже більше не відповідав її економічному й науковому потенціалові, виявилися настрої відособленості й утриманства. Тут використано ту саму ідею, що й у доповіді М. Горбачова на XXVII з'їзді КПРС. Лідер партії вимагав, щоб «внесок усіх республік у розвиток єдиного народногосподарського комплексу відповідав їх зрослому економічному і духовному потенціалові». У цій вимозі відчутно реакцію на «прагнення національної замкнутості, місництва, утриманські настрої» [9, с. 42].

ЦК КПРС наголосив на негативних явищах у міжнаціональних відносинах у Казахстані, зокрема засудив національний егоїзм і самозадоволення. Казахська молодь мала переваги під час вступу до вищої школи, але вона менше вступала до професійно-технічних і середніх спеціальних навчальних закладів, що готували кадри для провідних галузей індустрії. Те саме стосується поповнення робітничого класу. Національність була основним критерієм під час висування на керівну роботу за умов недооцінювання політичних, ділових і моральних якостей. Доречно зазначити, що саме Казахстан за часів застою вважали прикладом «лабораторії дружби народів», а партійні керівники замість етноніма «казахи» вживали політонім «казахстанці». За матеріалами Всесоюзного перепису населення 1979 р., у республіці переважали росіяни (40,8 %), а титульна нація становила дещо більше третини населення (36,0%); серед інших народів статистика фіксує українців (6,1%), німців (6,1%), а також татар (2,1%), узбеків (1,8%), білорусів (1,2%), уйгурів (1,0%), корейців (0,6%), дунган (0,2%) тощо [10, с. 169]. Такий національний склад населення Казахстану – наслідок колоніальної політики, ще з дореволюційних часів, коли до казахських степів переселяли інші народи. На початку війни сюди переселили приволзьких німців після ліквідації їхньої автономної республіки на Волзі, а наприкінці війни – кримських татар і народи Північного Кавказу. Казахи також зазнали впливу штучних голодоморів у 20-ті – 30-ті роки. На національну структуру населення вплинула політика Москви на освоєння цілинних земель. Звичайно, автохтонна людність не могла байдуже ставитися до чужинецької колонізації її земель, адже іммігранти, як правило, поселялися компактно, тобто етнічна територія штучно й послідовно звужувалася.

Безпосереднім приводом для протестів казахської молоді в грудні 1986 р. стало те, що Москва прислала очоловати республіканську партійну організацію етнічного росіянина, який навіть не знав казахської мови. До цього часу в неросійських республіках фактичним керівником був представник ЦК КПРС у ранзі

«другого секретаря ЦК Компартії союзної республіки», здебільшого росіянин за національністю.

Як видно з постанови ЦК КПРС, компартійне керівництво не заглиблювалося в причини виступів казахського народу, наголошувало на серйозних помилках і прорахунках у виховній роботі партійних органів республіки, пов'язувало з ними посилення виявів націоналізму. Вимагаючи усунути ці помилки, Москва поставила завдання новому республіканському партійному керівництву: поглиблювати інтернаціоналізацію всіх сфер суспільного життя й розвивати національно-російську (напевно, казахсько-російську) двомовність.

Казахські події були сигналом для Москви після неадекватного сприйняття міжнаціональних взаємин. Однак найвище партійне керівництво упродовж наступних двох-трьох років не було готовим до радикальних змін у міжнаціональних взаєминах. М. Горбачов наголошував, що національною політикою треба займатися ґрунтовно, протиставляв радянський патріотизм виявам націоналізму і шовінізму, але критикував тільки націоналізм, який, за його переконанням, призводить до ізоляції [11, с. 16]. Засуджуючи національну замкнутість у політиці кадрів, Є. Лигачов вимагав міжреспубліканського обміну випускників вищих і середніх спеціальних навчальних закладів [12, с. 58]. Зрозуміло, такий кадровий обмін приховано мав на меті дальшу асиміляцію неросійських народів, як і пропозиція «ротації» кадрів на міжреспубліканському рівні.

Не знаходячи виходу, партійне керівництво СРСР прямо вказує на використання силових методів для розв'язання міжнаціональних конфліктів. М. Горбачов вимагав посилити відповідальність за роздмухування національних чвар, за пропагування расової чи національної винятковості [13, с. 13]. Далі генеральний секретар висловився за збереження «самобутності кожної нації і народності», хоча між винятковістю й самобутністю як синонімами межа досить розмита [14]. Зрештою, кожна нація виняткова по-своєму і без уваги до таких її особливостей не можна говорити про наукове дослідження. Звичайно, у разі упередженого ставлення особливість можна протиставити винятковості, але тоді це вже не наука, а тільки політичне замовлення.

Якщо на початку перебудови міжнаціональні суперечності пов'язували з виявами націоналізму, то згодом їх пояснювали порушенням ленінської національної політики, яка охоплює широке коло питань. До них належать: забезпечення свободи розвитку великих і малих народів; розвиток національних відносин на основі повної рівності й добровільної співпраці народів; зрівняння в правах народів для створення національної радянської (соціалістичної) державності; допомога з боку розвинених великих націй малим націям і народностям у ліквідації фактичної нерівності в економічній, політичній і культурній галузях; обов'язкова й послідовна реалізація демократичного централізму в державному будівництві в умовах багатонаціональної країни [15, с. 68].

Тривале замовчування національних проблем в СРСР не сприяло об'єктивному оцінюванню міжнаціональних суперечностей на межі 80-х – 90-х років, коли

вони особливо загострилися. Звідси – різні підходи до їхнього розв'язання. Навіть наприкінці 1989 р. О. Пчелінцев вважає національне питання в СРСР другорядним, підпорядковуючи його технологічним, економічним, соціальним, екологічним, культурним та іншим проблемам [16, с. 10]. За В. Андреевим, політика гармонізації міжнаціональних відносин має започаткувати другий етап перебудови політичної системи [17, с. 61]. Він пропонує надати нові права союзним республікам у галузі економіки й соціально-культурного розвитку. Однак така пропозиція суперечить основній zasadі радянського федералізму: за Конституцією, права Радянського Союзу похідні від прав союзних республік. Е. Тадевосян наголошує на пріоритетності інтернаціонального, загальносоюзного інтересу під час розв'язання міжнаціональних суперечностей, висловлюється за створення нових національно-територіальних формувань для багатьох національних меншин (німців, поляків, корейців, кримських татар, болгар, греків, уйгурів, циганів, гагаузів, угорців та ін.) [18, с. 49]. Водночас у партійній пресі порушують питання про доцільність національно-культурної автономії на тій підставі, що в умовах соціалізму вона не суперечить інтернаціоналізмові [19, с. 47], хоча негативне ставлення до такої автономії Леніна загальновідоме.

Інакше розглядає міжнаціональні відносини Ю. Римаренко. На його думку, «нинішній національно-територіальний поділ не є перешкодою для того, щоби люди всіх національностей могли нормально жити в будь-якому куточку країни» [20, с. 27]. Гарантії вільного розвитку націй, без дискримінації на національній основі повинні ґрунтуватися на Загальній декларації прав людини (1948 р.). Основним у сфері міжнаціональних взаємин учений вважає подолання волюнтаризму і демонтаж сталінської моделі національної політики, коли до національного питання застосовували грубу адміністративну силу центру, яка не зупинялася навіть перед злочином. Помилкова теза про розв'язання національного питання в багатонаціональній державі формувала хибні уявлення про національні відносини в СРСР. Ю. Римаренко формулює такі пропозиції: «Магістральний шлях виходу з труднощів, що виникли в сфері міжнаціональних відносин, – економічна і політична реформи, повна реалізація принципів федералізму. Ключові принципи тут: безумовне дотримання прав громадянина будь-якої національності на всій території країни; повне втілення суверенітету союзних республік і новий рівень самостійності всіх видів автономії; збереження цілісності країни, федерації вільних і рівноправних республік, що добровільно делегують Союзові частину своїх прав заради досягнення спільних цілей» [20, с.38].

К. Гізатов наголошує на тому, що в багатонаціональних державах взаємодіють протилежні сили – доцентрові й відцентрові. Як переконаний учений, процес формування націй в СРСР ще не закінчився, триває досі, тому в національних відносинах є дві тенденції. Однак на офіційному рівні акцентували на зближенні націй, ігноруючи прагнення національних спільнот до самозбереження, розвитку своїх особливостей. Гізатов пише: «Зустрічність процесів, існування в сфері міжнаціональних відносин різноспрямованих тенденцій – це факт, закорінений в об'єктивному існуванні національних відмінностей, тих особливостей, що вияв-

ляються в мові, культурі, історично сформованому укладі життя, побуті, традиціях кожного народу і т. д.» [21, с. 57]. Дослідник пропонує створити *нову концепцію національних відносин*, у якій не буде кон'юнктурних підходів, а міжнародні взаємини оцінюватимуть як складну внутрішньо суперечливу систему, щоб забезпечити повну рівноправність усіх націй, народностей і етнічних груп на основі відновлення ленінських принципів національної політики.

Прихильники збереження цілісності СРСР по-різному розглядають питання національних меншин. Т. Глушкова не задоволена тим, що в Паризькій хартії для нової Європи, яку 21 листопада 1990 р. схвалили 34 держави, інтереси національних меншин протиставлено «всенациональним інтересам» [22, с. 152]. А журнал «Діалог» оцінює цей міжнародно-правовий документ інакше: він закидає керівництву Литовської республіки докір про порушення прав національних меншин (росіян і поляків) у сфері освіти [23, с. 48].

На думку деяких дослідників, треба вжити заходів, спрямованих на послаблення етатистських тенденцій у національному питанні. Заходи мають передбачати: 1) констатацію багатонаціональності кожної союзної республіки; 2) затвердження процедури виходу союзної республіки з СРСР; 3) зміцнення в масштабах СРСР усіх етносів як *суб'єктів культурної творчості* [24, с. 18]. Нема сумніву, що такі заходи не скеровують на розв'язання міжнародних суперечностей, бо їхня мета очевидна: докласти зусиль, щоб зберегти СРСР без територіальних втрат. Наголошення на багатонаціональності союзної республіки не випадкове, адже в такому разі доведеться переглянути статус титульної нації, зокрема її право на самовизначення на етнічній території. Цілком очевидно, що багатонаціональність республіки суперечить праву титульної нації на землю своїх предків. У разі такого підходу міжнародні взаємини ще більше ускладняться, адже вже тоді виникали конфлікти між корінним народом і некорінним населенням, особливо в республіках Прибалтики. Для самозбереження титульні нації почали конституційно затверджувати державний статус своїх мов у союзних та автономних республіках. Звісно, затвердження процедури виходу союзної республіки з СРСР може мати протилежні наслідки. Апологети цілісності СРСР сподіваються етатистськими методами, проти яких вони самі виступають, зберегти багатонаціональний Радянський Союз, забуваючи, що заборони не завжди дають очікуваний результат. Нарешті, трактування етносів як суб'єктів культурної творчості фактично означає, що їх позбавлено політичних прав, а серед них і права вирішувати самим свою долю. Без політико-правових гарантій суб'єкти культурної творчості приречені на пришвидшений процес асиміляції.

Національним домаганням народів протиставляли своєрідне трактування інтернаціоналізму. Е. Баграмов вважає, що інколи доводиться поступатися частиною національного задля інтернаціонального, тому комуністи мають бути готовими до такого підходу, щоб дати приклад безпартійним масам [25, с. 56]. Однак взаємини між державами, у яких влада належала комуністам, засвідчували протилежне. Керівництво Монгольської Народної Республіки не погодилося 1949 р. на приєднання їхньої країни до Китаю, у якому до влади прийшли комуністи. Тери-

торіальні суперечності між СРСР і КНР призвели до збройних конфліктів. Національні інтереси переважали в міждержавних суперечностях між КНР і КНДР, КНР і СРВ, Угорщиною і Румунією тощо.

Складність міжнаціональних взаємин і непідготованість до їхнього конструктивного розв'язання виявилися в такому простому, на перший погляд, питанні, як використання національної символіки. На думку І. Дементьєва, «для досягнення суспільного спокою, нормалізації міжнаціональних відносин доцільно зняти обмеження на використання національної символіки, якщо вони ще зберігаються» [26, с. 45]. А в зверненні з'їзду народних депутатів СРСР підкреслено «необхідність повсюдного шанобливого ставлення до державних символів, історичних пам'яток, духовних цінностей народів» [27, с. 10]. Отож, найвищий представницький орган СРСР закликав шанобливо ставитися до *державних* символів, цебто тих, які нав'язані народам у період культу Сталіна, а не до *національної* символіки, що має стати державною.

Гострі дискусії точилися навколо питання про республіканський госпрозрахунок союзних республік. Міжреспубліканський поділ праці посилив взаємозалежність господарств союзних республік як частин єдиного народногосподарського організму [6, с. 53]. Неefективність такої штучної системи на євразійському просторі підтвердив період застою. Однак апологети збереження централізованого управління не хотіли змін. Водночас, на думку С. Чешка, «прибалтійський варіант» перебудови спроможний започаткувати реорганізацію СРСР, відновивши первісні принципи його побудови. У цьому нема випадковості, адже Прибалтика належала до найрозвиненіших соціально-економічно регіонів СРСР, мала досить високий інтелектуальний потенціал, рівень суспільної свідомості, політичної культури. Саме тому прибалтійські республіки найбільше відчували недосконалість системи управління економічними і соціальними процесами, а тому відкривали перспективи реформам. Звичайно, не треба забувати про політичні особливості республік Прибалтики, зумовлені їхньою окупацією в роки Другої світової війни – факт, який визнано в СРСР на офіційному рівні [3, с. 533].

Започатковані ідеї економічного суверенітету в Прибалтиці, зазначає С. Чешко, зумовлять серйозні зміни в державному ладі СРСР, що може виявитися двома варіантами: 1) поміркованому; 2) у край радикальному [28, с. 99]. Якщо перший варіант сприятиме регенерації федеративних зв'язків, які деформовано за часів Сталіна, то другий може призвести до встановлення конфедеративних міжреспубліканських зв'язків, що створюють передумови для повної самостійності союзних республік як незалежних держав, адже йдеться про запровадження республіканських митних кордонів, запровадження власної валюти й республіканського громадянства, формування власних військових контингентів тощо.

Такому підходові суперечать офіційні ідеологічні стереотипи із задогматизованим розумінням інтернаціоналізму. Як наголошує С. Чешко, «представники старої школи тлумачення марксизму-ленінізму таврують будь-яку спробу децентралізації СРСР як підривання інтернаціоналізму. Для них інтернаціоналізм неодмінно має класову природу й класові функції, тобто завжди пролетарський, хоча в

соціалістичному суспільстві, у якому нема класових антагонізмів, інтернаціоналізм утілює модель відносин між народами (чи державами), що ґрунтується на засадах рівноправності, взаємоповаги, солідарності, співпраці тощо». Учений зазначає, що справжній інтернаціоналізм у конкретних умовах перебудови має полягати не в насильницькому стримуванні децентралістських ініціатив союзних республік, політичної творчості мас на основі республіканської самосвідомості, а в тому, щоб сприяти зміцненню правового суверенітету республік і водночас зміцненню верховного правового суверенітету Радянського Союзу [28, с. 101].

Треба зазначити, що поняття «верховного правового суверенітету» для СРСР не пояснює правових засад взаємин союзних республік і СРСР, фактично суперечить договірній основі СРСР, у якому республіка не відчужує свого суверенітету. До речі, такий висновок випливає з твердження С. Чешка: «головною метою створення СРСР не було розв'язання національного питання як такого», а лише «форма організації зв'язків між національними державами, між кількома націями, що політично самовизначилися» [28, с. 104]. Таке твердження, в основному, слушне. Адже в Раді Національностей Верховної Ради СРСР представлено, за Конституцією СРСР, не народи багатонаціональної країни, а репрезентовані національно-територіальні утворення, тому в ній може й не бути представника титульної нації. Звідси – дві проблеми, які мав СРСР аж до його розпаду: удосконалення радянської федерації і врегулювання міжнаціональних відносин.

Партійно-державне керівництво СРСР опинилося в «глухому куті»: збереження СРСР вимагало докорінних змін у міжнаціональних взаєминах, перебудови взаємин між союзними республіками на конфедеративних засадах, а в найвищому владному ешелоні гору взяли централізатори, які протидіяли найменшим спробам реформувати СРСР. Однак виступ централізаторів-ортодоксів у серпні 1991 р. не сприяв збереженню СРСР, а навпаки, ще більше гальванізував відцентрові тенденції. Як наслідок, СРСР припинив своє існування, розпавшись на незалежні держави, спадкоємці колишніх союзних республік.

1. У Центральному Комітеті КПРС. Центральний Комітет прийняв постанову про журнал «Коммунист» // *Комуніст України*. – 1986. – № 9. – С. 7–8.
2. Програма Комуністичної партії Радянського Союзу. Нова редакція. Прийнята XXVII з'їздом КПРС // *Комуніст України*. – 1986. – № 5. – С. 52.
3. *Яковлев А. Н.* Реализм – земля перестройки: Избранные выступления и статьи. – М.: Политиздат, 1990. – 544 с.
4. *Философский энциклопедический словарь* / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев и др. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
5. *Советский энциклопедический словарь* / Гл. ред. А. М. Прохоров. 2-е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1982. – 1600 с.
6. *Восс А.* Союз нерушимый // *Коммунист*. – 1986. – № 3. – С. 48–59.
7. *Дашдаміров А. Ф.* Удосконалюємо інтернаціональне виховання // *Комуніст України*. – 1986. – № 8. – С. 70–78.

8. В Центральном Комитете КПСС. Центральный Комитет КПСС принял постановление «О работе Казахской республиканской партийной организации по интернациональному и патриотическому воспитанию трудящихся» // Коммунист. – 1987. – № 12. – С. 13.
9. Політична доповідь Центрального Комітету КПРС ХХVІІ з'їздові Комуністичної партії Радянського Союзу. Доповідь Генерального секретаря ЦК КПРС товариша Горбачова М. С. 25 лютого 1986 року // Комуніст України. – 1986. – № 4. – С. 5–75.
10. Демографический энциклопедический словарь / Редкол.: Валентей Д. И. (гл. ред.) и др. – М.: Сов. Энциклопедия, 1985. – 608 с.
11. Революционной перестройке – идеологию обновления. Речь Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева на Пленуме ЦК КПСС 18 февраля 1988 года // Коммунист. – 1988. – №4. – С. 5–31.
12. О ходе перестройки средней и высшей школы и задачах партии по ее осуществлению. Доклад члена Политбюро ЦК КПСС, секретаря ЦК КПСС Е. К. Лигачева 17 февраля 1988 года // Коммунист. – 1988. – № 4. – С. 32–66.
13. О практической работе по реализации решений XIX Всесоюзной партийной конференции. Доклад Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева на Пленуме ЦК КПСС 9 июля 1988 года // Коммунист. – 1988. – № 12. – С. 4–27.
14. Словник синонімів української мови: в 2 т. / А.А. Бурячок, Г. Гнатюк, С.І. Головащук та ін. – К.: Наукова думка, 1999. – Т. 2. – С. 188; 2000. – Т. 2. – С. 595.
15. Живой вопрос теории и практики // Коммунист. – 1988. – №2. – С. 68–71.
16. *Пчелинцев О.* Люди – прежде наций. Мысли консерватора // Век XX и мир. – 1989. – № 11. – С. 10–11.
17. *Андреев В.* Об экономической самостоятельности республик // Коммунист. – 1989. – № 12. – С. 59–65.
18. *Тадевосян Э.* Советский федерализм: пути развития // Коммунист. – 1989. – № 13. – С. 48–49.
19. *Из почты КПСС:* О национальном вопросе // Коммунист. – 1989. – № 15. – С. 46–52.
20. *Римаренко Ю.* Оновлюючи інтернаціональне і патріотичне виховання // Під прапором ленінізму. – 1990. – № 1. – С. 27–38.
21. *Гизатов К.* Противоречия, и их проявление в национальной психологии // Коммунист. – 1989. – № 11. – С. 57–62.
22. *Глушкова Т.* Хищная власть меньшинства / Над строками «Парижской хартии для новой Европы» // Наш современник. – 1991. – № 4. – С. 147–172.
23. *Гланц Ю.* Литовская «Белая книга» // Диалог. – 1991. – № 12. – С. 4.
24. *Гусейнов Г., Драгунский Д., Сергеев В., Цымборский В.* Этнос и политическая власть // Век XX и мир. – 1989. – № 9. – С.13–18.
25. *Баграмов З.* О противоречиях в сфере межнациональных отношений и путях их разрешения // Политическое образование. – 1989. – № 12. – С. 47–57.
26. *Дементьев И.* О психологии национальных конфликтов // Коммунист. – 1990. – № 1. – С. 43–50.

27. Звернення З'їзду народних депутатів Союзу Радянських Соціалістичних Республік до громадян СРСР // Під прапором ленінізму. – 1990. – № 1. С. 9–11.
28. Чешко С. Экономический суверенитет и национальный вопрос // Коммунист. – 1989. – № 2. – С. 97–105.

**NATIONAL QUESTION IN THE USSR  
(DISCUSSIONS AT THE END OF THE 80-s – THE BEGINNING OF THE 90-s)**

**Ihor Mel'nyk**

*Ukrainian Academy of Printing,  
The Pidholosko Str., 19, L'viv, Ukraine, 79020; tel.(0322) 59-94-29*

Party and state leaders of the USSR didn't foresee at the beginning of the «rebuilding» the keenness of national question in international country. Thesis about the outcome of national question in the USSR and the principle of the Soviet people as a new historical community reserved the main. International contradictions were explained as a manifestation of nationalism after the Kazakh events in December of 1986, and later – as a break of the principles of Lenin's national politics. Discussions concerning national question witnessed disaccord in perception of social processes. A centralistic point of view attempted to break those processes predominating among the ruling clique. Reaction to them only precipitated disintegration of the USSR.

*Key words:* national question, international contradictions, internationalism, rights of the nation.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004  
Прийнята до друку 10. 08. 2004*

ПСИХОЛОГІЯ

УДК 159.95

ОСОБИСТІСНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ І УСПІШНІСТЬ НАВЧАЛЬНОЇ  
ДІЯЛЬНОСТІ СТУДЕНТІВ ПСИХОЛОГІВ

Іван Баклицький

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

Розглянуто результати експериментального вивчення особистісних характеристик і семантичної структури самооцінки у студентів психологів у групах різної успішності. В дослідженні підтвердилася гіпотеза про важливість суб'єктивних передумов і обумовленості ними навчальної успішності у студентів, а також про важливу роль когнітивної компетенції у опосередкуванні взаємодії студентів з соціальним середовищем.

*Ключові слова:* особистість, особистісні методи, риси особистості, соціальний інтелект, оскантична структура, самооцінка, навчальна успішність.

Підвищення ефективності навчальної діяльності студентів – актуальне практичне завдання сучасної педагогічної психології. Психологічне вивчення передумов успішного навчання допомагає пояснити, чому один студент з хорошими здібностями зумів адаптуватися до умов і успішно навчається, а інший, з аналогічними здібностями, неефективно засвоює навчальний матеріал.

Навчальна діяльність студентів суттєво залежить від індивідуальних психологічних особливостей їхньої особистості та від емоційного регулювання [1].

Сьогодні психологи приділяють значну увагу вивченню особистісних особливостей, що, з одного боку, є, як правило, константними базовими характеристиками конкретного індивіда, а з іншого – повніше визначають індивідуальні поведінкові реакції, які впливають на успішність навчання: структуру мотивації, емоційну стійкість, спрямованість активності, тривожність, когнітивну компетентність та ін. У будь-якому виді людської діяльності ідеалом формування спеціаліста є творча особистість. Тобто це працівник, який має високий творчий потенціал, продукує нові оригінальні ідеї, а також вдосконалює виробничий процес, засоби, які підвищують ефективність праці і сприяють протидії екстремальним ситуаціям.

У низці досліджень [2, с. 25–26; 3], присвячених вивченню пізнавальної діяльності, розрізняють зовнішні і внутрішні мотиви. Можна припустити, що перші обґрунтовують необхідність навчання, роблять його привабливим завдяки суто зовнішнім факторам. Другі базуються на змісті процесуального аспекту навчання, способіві реалізації діяльності та її результату.

Останніми роками значну увагу приділяють когнітивній компетентності в опосередкуванні взаємодії людини зі соціальним середовищем [4]. Студент, який має вищу когнітивну компетенцію, здатний адекватніше й гнучкіше організовувати свою поведінку в складних умовах навчальної діяльності.

Визначити типові особистісні характеристики, які диференціюють студентів успішних від неуспішних, досить складно, тим паче, що під час навчання й подальшої діяльності виявляються раніше приховані особливості особистості. Крім того, упродовж тривалого навчального процесу неодноразово змінюються його цілі, завдання і зміст, що зумовлює зміну вимог до особистісних властивостей.

Щоб проаналізувати методичні прийоми оцінювання особливостей особистості студентів-психологів, а також можливостей використовувати їх у практиці оптимізування навчальної діяльності й виявлення факторів, які суттєво впливають на навчальний процес, проведено спеціальне дослідження: вивчено особистісні характеристики студентів різного рівня успішності.

Завдання статті – проаналізувати категоріальні системи, які активізуються в процесі самооцінювання у двох групах студентів: «високо успішних» і «низькоуспішних».

У дослідженні ми спиралися на припущення про існування зв'язку між успішністю навчальної діяльності студентів та рисами їхньої особистості, такими як емоційна стійкість до стресу, фрустрації, міцність установок, високе самооцінювання, відкритий характер і виражена сила мотивації досягнення мети.

Обстежено студентів-психологів першого, другого і третього курсів віком від 18 до 22 років, загалом – 92 особи.

Перший етап досліджень – теоретичний аналіз методичних прийомів оцінювання особистості: вивчення наявних методик і досвіду їхнього застосування, а також вибір таких прийомів, які дали б змогу якнайповніше розкрити, оцінити особистісні особливості, значущі для навчальної діяльності студентів.

Узято за основу такі теоретичні положення. З позиції включення особистості до діяльності вивчати студента потрібно з погляду характеристики достатньо стійких рис особистості, які склалися й необхідні для навчальної діяльності, а також враховувати можливе трансформувannya цих рис під час професійного навчання і праці, у тому числі у зв'язку з можливими змінами вимог до діяльності. Відомо, що спосіб включення до діяльності, зміна й вивчення своєї позиції під час її реалізації є особливими рисами суб'єкта. Вони з'являються в процесі, коли особистість стає суб'єктом діяльності, хоча, звичайно, особистість студента, що сформувалася, у свою чергу можна розглядати в професійному аспекті як таку, що має відповідний рівень здібностей, ділової активності та ін.

Реалізація принципу системності стосовно завдань психологічного вивчення суб'єкта діяльності означає необхідність враховувати особливості розвитку, взаємного впливу стійких і динамічних характеристик особистості, яку включено до сфери навчальної діяльності, психологічних параметрів структури й умов діяльності, вимог і показників навчальної успішності тощо.

Особистісні психодіагностичні методи дають змогу виявити зовнішньо приховані особистісні характеристики шляхом моделювання різноманітних ситуацій, які неможливо зробити об'єктами безпосереднього спостереження в житті або опосередкованого вивчення іншими методами. Надійність отриманих відомостей про особистісні характеристики тим вища, чим адекватнішими є методичні прийоми до завдань дослідження і чим більш об'ємно, усебічно вони характеризують кожен з досліджуваних рис особистості з різних ракурсів і в різних життєвих ситуаціях. Саме тому для вивчення особистісних особливостей рекомендують використовувати комплекс психодіагностичних методик.

В експериментальному дослідженні використано такі методи: а) адаптований варіант ММРІ – стандартизований метод дослідження особистості (СМДО); б) 16-факторний особистісний запитальник (16-ФЗ); в) методику вивчення рівня зауважень Гербочевського; г) методику «вибору зі списку прикметників» [6].

Для цього дослідження спеціально підготовлено список слів, які позначають особистісні риси людини: 1) тактовний; 2) самовідданий; 3) різкий; 4) примхливий; 5) проникливий; 6) витончений; 7) ініціативний; 8) добрий; 9) безтурботний; 10) жорсткий; 11) відповідальний; 12) самокритичний; 13) підозріливий; 14) несміливий; 15) розумний; 16) ніжний; 17) лицемірний; 18) втомлений; 19) організований; 20) стриманий; 21) похмурий; 22) марнословний; 23) працелюбний; 24) самостійний; 25) замкнений; 26) необережний; 27) ранимий; 28) люб'язний; 29) настирливий; 30) вимогливий; 31) обережний; 32) стурбований; 33) акуратний; 34) комунікабельний; 35) залежний; 36) лінивий; 37) скромний; 38) життєрадісний; 39) запальний; 40) безладний; 41) працездатний; 42) прямий; 43) черствий; 44) обмежений; 45) сміливий; 46) довірливий; 47) самодостатній; 48) недбалий; 49) м'який; 50) турботливий; 51) жадібний; 52) пасивний.

У виборі вказаних слів враховано такі принципи: а) за задумом експерименту, у списку мають бути в однакових пропорціях слова, які позначають як професійно важливі ділові риси працівника, так і особистісні риси, які виявляються в міжособистісному, неформальному спілкуванні; б) для усунення позиційних артефактів у списку в однакових пропорціях мають бути слова, які містять як позитивне, так і негативне оцінне навантаження; в) репрезентативність набору власне особистісних рис забезпечено завдяки використанню результатів пілотажного факторного експерименту з набором 140 слів; г) під час експерименту кожен опитуваний мав послідовно, відповідно до інструкцій, чотири рази «пройти» вказаний список з 52 слів, вибираючи щодо кожної риси одне з п'яти суджень:

- +2 – «Я впевнений, що ця властивість підходить»;
- +1 – «Ця властивість підходить, але менше, упевненості немає»;
- -2 – «Я не впевнений, що ця властивість не підходить»;
- -1 – «Ця властивість не підходить, але впевненості немає»;
- 0 – «Я не можу вибрати ні однієї з перерахованих вище можливостей».

Ці судження опитувані висловлювали відповідно до чотирьох інструкцій, які було пред'явлено послідовно (кожну наступну повідомляли після відповіді на попередню): а) «Яким Ви є тепер?»; б) «Яким Ви хотіли б бачити себе в ідеа-

лі?»; в) «Опишіть себе критичніше – таким, яким Ви виглядаєте у власних очах, коли лаєте себе за щось»; г) «Опишіть себе таким, яким Ви виглядаєте в очах Вашого недоброзичливця (неприхильника), людини, яка до Вас ставиться найгірше».

Застосування СМДО і 16-ФЗ дало змогу отримати інформацію про характерологічні особливості студентів-психологів, соціальну спрямованість особистості, адаптивні й компенсаторні можливості, які виявилися під час стресу, ступінь фрустрованості, напруженості захисних механізмів і т. ін. Крім того, ці методики дали змогу оцінити деякі особистісні особливості, які впливають на психологічний клімат і сумісність у групі (ступінь самостійності, здатність до лідерства тощо).

Отримані за СМДО результати проаналізовано за інтерпретаційною схемою Л. Н. Собчик [5], в основі якої – не психіатричний, а психологічний підхід.

Щоб виявити значущі для навчальної діяльності властивості особистості, було визначено ступінь кореляції – 5,2 – особистісних показників з рівнем навчальної успішності студентів (обстежено осіб з високою й низькою успішністю за попередній семестр). Представлені в табл. 1 показники, які мають достовірний кореляційний зв'язок із зовнішнім критерієм, засвідчують, що найбільшу значущість для студентів-психологів, тобто найбільший кореляційний зв'язок з високим рівнем успішності, мають такі риси особистості, як емоційна стійкість до стресу, фрустрації, міцність установок, переконань, упевненість у собі.

Ці риси поєднуються з життєвою активністю, високим самооцінюванням, відкритим характером, вираженою силою мотивації досягнення мети. У разі зростання тривожності в студентів з'являється дезорганізація дій в екстремальних умовах, невпевненість у собі.

У статті розглянуто можливість використовувати методи вивчення особистості для прогнозування ефективності навчання студентів в університеті. За допомогою порівняльного аналізу розмежовано студентів із найбільшою й найменшою успішністю за комплексом особистісних характеристик, отриманих за СМДО. Встановлено, що існує принципова можливість такого розмежування за комплексом з п'яти показників, які мають найбільше диференційне значення для цих осіб:

- 1) шкала «F», яка відображає ступінь емоційного напруження, можливість емоційної дезорганізації;
- 2) 6-та шкала – упертість, наполегливість;
- 3) 5-та шкала – контроль над імпульсивністю, вміння практично мислити;
- 4) шкала «сили Я» – упевненість у собі, висока стійкість до фрустрації, стресу;
- 5) 8-ма шкала – інтуїтивність, опора на внутрішні відчуття, відсутність страху в стресогенних ситуаціях.

Табл. 1. Значущі коефіцієнти кореляції властивостей особистості з рівнем успішності в навчанні (за СМДО і 16-ФЗ)

| Властивості особистості   | Коефіцієнт кореляції | Рівень значущості, P |
|---|----------------------|----------------------|
| Емоційна стійкість до стресу, фрустрації                        | 0,37                 | <0,001               |
| Енергійність, здатність швидко мобілізувати енергію, ризикувати | 0,35                 | <0,001               |
| Інтуїтивність   | 0,31                 | <0,001               |
| Інтенсивність мотивації   | 0,39                 | <0,001               |
| Прагнення досягти успіху в діяльності                           | 0,41                 | <0,001               |
| Прагнення уникати невдач у діяльності                           | -0,25                | <0,05                |
| Прагнення до суперництва, змагальний азарт                      | 0,34                 | <0,001               |
| Тривожність   | 0,29                 | <0,01                |
| Комунікабельність   | 0,28                 | <0,01                |
| Екроверсія  | 0,29                 | <0,01                |

Примітка: порогове значення коефіцієнта кореляції 0,20 (P<0,05); 0,26 (P<0,01); 0,33 (P<0,001).

У студентів з високою успішністю та у високоуспішних психологів-практиків значною мірою збігаються характеристики особистості: в обох на першому плані – упевненість у своїх силах, високий рівень домагань та самооцінювання, активність, комунікабельність, спортивний азарт. Вони емоційно лабільні, імпульсивні, при цьому – ці риси добре контрольовані з боку інтелекту. Для цих студентів характерні розвинуте почуття обов'язку, усталеність переконань та установок, підвищений рівень тривожності, уміння протидіяти втомі й витримувати навантаження, яскраво виражена схильність до лідерства, жвавість інтересів.

Результати аналізу усередненого профілю СМДО низькоуспішних студентів характеризують їх як надзвичайно неспокійних, самовпевнених, некомфортних, зі швидкими змінами настрою й вираженим емоційним напруженням. У них швидко змінюються установки, їм властива підвищена, що переходить у розгальмованість, активність, імпульсивність. У їхній структурі особистості на першому плані – такі несприятливі риси, як неадекватність емоційних реакцій, низький самоконтроль, конфліктність і, водночас, надмірна активність.

16-ФЗ засвідчив у цих осіб високі показники за фактором «М», що вказує на значну схильність до фантазування, мрійливості, здатність легко відволікатися, за фактором «Е» (надмірна незалежність) – відсутність опори на загальноприйняті норми поведінки, а також низькі показники за факторами «О», «Q» і «G», що свідчить про зайвий спокій і недостатню наполегливість.

Аналіз результатів за методикою «вибору списку прикметників» засвідчив, що не збігаються реальне уявлення про себе самого й бажане ідеальне «Я». Цей показник – власне величина «неприйняття себе» – ( $\eta=0.32$ ,  $P<0,05$ ) загалом у вибірці суттєво корелював з показником успішності в навчанні.

Значно цікавішими є відомості про відмінності в категоріальних структурах, які стоять за цими відмінностями в міру «неприйняття себе» в студентів з високою й низькою успішністю.

Для цього факторизовано вказаний список з 52 прикметників для кожної з двох груп окремо. Результати факторизовано за допомогою методу головних компонентів за алгоритмом Хармана [7, с. 63–67.], а знайдені головні компоненти піддавалися крученню за методом «варімакс» Кайзера.

Розглянемо варімакс-фактори, які мали найбільший внесок до сумарного показника в групі «високо успішні».

*Фактор 1.* 31% внеску. Високі позитивні навантаження за цим фактором мали слова: працездатний, настирливий, працелюбний, ініціативний, самостійний, комунікабельний, сміливий, життєрадісний, прямий, вимогливий, розумний, відповідальний, самовідданий, організований, акуратний, добрий, турботливий (слова наведено в міру зниження абсолютних величин навантаження). Негативні навантаження отримали слова: несміливий, пасивний, необов'язковий, залежний, замкнений. Отже, навантаження за цим фактором мають здебільшого слова, які позначають радше ділові, ніж особистісні риси людини.

*Фактор 2.* Внесок – 18%. Позитивний полюс: м'який, стриманий, ніжний, тактовний, організований, добрий, турботливий, акуратний. Негативний полюс: жорсткий, черствий, різкий, лицемірний, запальний. Цей фактор можна інтерпретувати радше як фактор особистісної оцінки.

*Фактор 3.* Внесок 6%. Позитивні навантаження: витончений і послужливий, тактовний. Негативні навантаження: ранимий, втомлюваний, різкий, запальний, замкнений, стурбований, довірливий, жорсткий. Можлива інтерпретація: «пристосованість–непристосованість».

У групі «низько успішних» виокремлено такі фактори:

*Фактор 1.* 28% внеску. Позитивні навантаження: працездатний, самостійний, прямий, життєрадісний, комунікабельний. Негативні навантаження: безладний, недбалий, лицемірний, лінивий, жадібний, безтурботний, пасивний, обмежений, марнослівний. Цей фактор дуже подібний на перший фактор «високоуспішних», але в негативній групі слів більшу вагу мають слова, що містять моральний осуд: безладний, лицемірний, лінивий, жадібний, тоді як у «високо успішних» попереду слова, які вказують на відсутність сили й активності, – несміливий і пасивний.

*Фактор 2.* Внесок 8%. Позитивні навантаження: сміливий, тактовний, стриманий. Негативні: ранимий, запальний, різкий, втомлюваний, стурбований, замкнений. Цей фактор можна інтерпретувати як такий, що показує здатність до самоконтролю й стриманості, а в разі його відсутності – підвищену непристосованість (стурбованість, втомлюваність).

*Фактор 3.* Внесок 6%. Позитивні навантаження: стриманий, м'який, тактовний. Негативні: жорсткий, різкий, запальний. Цей фактор можна визначити як «самоконтроль–імпульсивність».

Отже, порівняно з «високо успішними» студентами, для «низько успішних» характерне значне ототожнення різних аспектів оцінювання людини – ділового й міжособистісного. Негативні особистісні риси протистоять не позитивним особистісним, а позитивним діловим рисам.

У дослідженні виокремлено важливу особливість в організації самосвідомості студентів, тісно пов'язану з їхньою успішністю. Йдеться про оцінку стереотипізацію й біполяризацію суб'єктивної системи значень, за допомогою якої формується образ «Я». Можна припустити, що така біполяризація категоріальної системи призводить до підвищеної афектованості в сприйманні себе та інших і зростання суб'єктивного стресу. Практичні наслідки невдач, яких зазнає студент, не здатний диференціювати формально-ділове й неформально-особистісне спілкування, у свою чергу створюють об'єктивні стресові умови, а це зумовлює переважання негативного емоційного фону під час взаємодії зі студентами, новому підсиленню афективно-оцінної біполяризації категоріальної системи.

Отже, результати порівняльного й факторного аналізів властивостей особистості й самосвідомості студентів різного рівня успішності дають змогу зробити висновок, що вони достатньо чітко відрізняються і за якісним складом рис особистості, і за ступенем їхнього вираження.

Встановлено, що наявність відповідних особистісних характеристик сприяє успішнішому навчанню й подальшій професійній діяльності. До таких рис особистості насамперед належать емоційна стійкість, активність у мобілізуванні внутрішньої енергії, здатність передбачити можливі зміни ситуації навчання, значне прагнення досягнути мети. Ці риси мають виявлятися на фоні незначного емоційного напруження, підвищеного самоконтролю, усвідомленості. Використані в дослідженні особистісні методи забезпечують достатньо повне оцінювання значущих для навчальної діяльності властивостей, самосвідомості й особистості.

У разі такого підходу з'являється можливість динамічно вивчати особистість та особливості психологічної адаптації в процесі навчання, цілеспрямовано використовувати відомості про різноманітні форми її вияву для побудови процесу індивідуального виховання і т. ін. Але найважливіше, що саме завдяки такому підходу створюються умови для системного вивчення особистості, для повнішого її розкриття й оцінювання, оскільки окремі властивості особистості не ізольовані одна від одної, а взаємопов'язані й взаємозумовлені.

Щоб ґрунтовно вивчити сутність особистісних особливостей студента, потрібно не тільки оцінювати набір ознак окремих рис, а й зіставляти якісні й кількісні показники цих особистісних рис. Врахувавши особливості професійно мало-значущих рис особистості, можемо доповнити основні показники новим змістом, підвищити істинність і надійність загальної оцінки.

Отже, результати нашого експерименту дають змогу накреслити стратегію подальших досліджень особистісних характеристик і структури самосвідомості студентів-психологів з метою розробити наукові основи їхньої психодіагностики. Це допоможе підвищити ефективність навчальної діяльності студентів у процесі їхньої професійної підготовки.

Висновки: а) виявлено вплив провідних особистісних характеристик і структури самосвідомості на ефективність навчальної діяльності студентів-психологів; б) у дослідженні підтверджено гіпотезу про важливість суб'єктивних передумов і зумовленість ними навчальної успішності в студентів; в) у «високоуспішних» студентів виявлено виражене поєднання факторів А, В і Q<sub>3</sub>, тобто соціальної спрямованості мислення й соціального контролю поведінки.

1. Бодров В.А. Психология профессиональной пригодности. – М.: ПЕР СЭ, 2001.
2. Кондратьева А.С. Связь познавательной компетенции с проявлениями внушаемости и ригидности в социальной перцепции. – Вестн. МГУ. Психология, 1979. – № 2.
3. Маркова А.К. Формирование мотивации в школьном возрасте. – М., 1983.
4. Собчик Л.Н. Введение в психологию индивидуальности. – М.: ИПП-ИСП, 2000. – 512 с.
5. Хорман Г. Современный факторный анализ. – М., 1972. – 485 с.
6. Чебыкин А.Я. Эмоциональная регуляция учебно-познавательной деятельности // Вопросы психологии. – № 6. – 1987. – С. 42–47.
7. Шмелев А.Г. Об устойчивости факторной структуры личностного семантического дифференциала. Вестник МГУ, 1982. – Сер. 14. – № 2.

## PERSONAL CHARACTERISTICS AND PROGRESS IN TRAINING ACTIVITIES OF PSYCHOLOGIST STUDENTS

Ivan Baklyts'kyj

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

The article is dedicated to the results of the experimental studies of personal characteristics and to semantic structure of self-evaluation among psychologist students in groups with different progress. During research the hypothesis of importance of subjective preconditions and their determination of the educational students' progress was proved. Besides the importance of cognitive competence in students' interaction with social environment was demonstrated.

*Key words:* personality, personality methods, lines of personality, social intellect, оскан-тична structure, self-appraisal, educational progress.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 152.3

## ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ І СВІТУ В ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ ЗДОРОВ'Я

Інна Галецька

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

Людина – це буття-у-світі, неперервність процесу якого неподільно пов'язана зі самістю людини та її світом як контекстом життя. Чотири основні виміри екзистенції людини – фізичний, психічний, соціальний та духовний – є окремими вимірами життя. Кожен з цих вимірів є відносно незалежною системою реляцій зі світом, його переживання й формування власних установок щодо цього. Самість забезпечує інтеграцію окремих вимірів та їхній взаємовплив. Дисфункція одного з вимірів може поєднуватися з розладами окремого аспекту здоров'я. Дисфункція самості супроводжується порушеннями всіх складових здоров'я. Провідною передумовою здоров'я є істинність існування: автентичність, пов'язана з відчуттям авторства життя; усвідомлення власного способу конструювання світу й відкритість світові; розуміння ймовірного характеру буття.

*Ключові слова:* екзистенційно-феноменологічна психологія; психічне здоров'я; психологічне здоров'я.

Екзистенційно-феноменологічний напрям у психології виник на початку ХХ ст. й формувався як підсумок розвитку європейської наукової думки ХІХ ст.: екзистенціалізм розглядають як своєрідне відображення соціальної й духовної кризи суспільства, феноменологічний підхід – як протипагу та альтернативу надмірній біологізації ества людини в класичному психоаналізі. Теоретичними витокami екзистенційно-феноменологічної психології є філософський ірраціоналізм Шопенгауера й К'єркегора, філософія життя Ніцше, інтуїтивізм Бергсона, екзистенціалізм Хайдеггера, феноменологічна психологія Гуссерля, філософська онтологія Шелера, психоаналіз Фрейда і Юнга. Розвиток екзистенційно-феноменологічного напрямку психології в Європі пов'язаний, насамперед, з іменами Карла Ясперса, Людвіга Бінсвангера, Медарда Босса, Віктора Франкла та Альфріда Ленгле. На американському континенті екзистенційно-феноменологічні ідеї розвивали в межах гуманістичної психології Карл Роджерс, Абрахам Маслоу, Ролло Мей та Ірвін Ялом. Визначальний вплив на формування екзистенційної психології в Європі мало ознайомлення Л. Бінсвангера та М. Босса (які починали свою практику з ортодоксального психоаналізу) з фундаментальною онтологією Мартіна Хайдеггера; на розвиткові екзистенційного напрямку в Америці більше позначилися погляди С. К'єркегора, Ж.-П. Сартра та М. Мерло-Понті [1]. Екзистенційну психологію аж ніяк не потрібно ототожнювати з екзистенційною філософією, з огляду на суттєві відмінності теоретичних традицій та термінології [2], зумовлені, на-

самперед, відмінностями об'єкта філософії та психології. Сьогодні близькість екзистенційно-феноменологічних та гуманістичних концепцій стала передумовою їхньої інтеграції в екзистенційно-гуманістичний напрям психології. Обидві концепції по-різному трактують початкові задатки людини. Гуманістична психологія стверджує, що людина за своєю природою відвічно добра, а джерело зла перебуває в зовнішній реальності (К. Роджерс, А. Маслоу). Екзистенційний підхід ґрунтується на переконанні, що нема апріорної схильності людини до добра чи зла: вона сама обирає, сама творить те чи інше, є відкритою і до добра, і до зла (Р. Мей) [3]. «Якщо людина хоче прийти до самої себе, її шлях пролягає через світ» (В. Франкл) [4, с. 120]. Цей світ наповнюють і реальна загроза, і позитивні ресурси можливостей та альтернатив. Вирішуючи проблему вибору й зробивши його, людина сама формує себе й відповідає за свій вибір (В. Франкл) [4, 5].

Екзистенціалізм часто звинувачують у песимізмі й натуралізмі. Однак основні положення екзистенційної психології – що «існування передре сущності» (Ж.-П. Сартр), а людина сама визначає себе і своє життя – спростовують ці зауваження. «Екзистенціалізм – це гуманізм (Ж.-П. Сартр)» [5] і реалізм. Реалізм – як властивість психології дорослого. Аналогія, яку слідом за В. Франклом [4] та А. Унгерсмом розглядає Д. Леонт'єв, простежуючи появу психологічних напрямів як відображення онтогенетичного розвитку індивіда: психоаналіз Фрейда – психологія дитини, оскільки дорослу людину не розглядають як справді дорослу; психологія Адлера – психологія підлітка з акцентуацією ідеї самоствердження й проблеми соціалізації; особистісно-орієнтований підхід Маслоу й Роджерса – психологія щасливої дитини, проблемою якої є лише розвиток власної особистості; екзистенційна психологія – психологія дорослого [2]. Одним з фундаментальних положень екзистенційної концепції є індетермінізм [7]. Сутність цієї ідеї – у запереченні однозначної детермінації буття людини силами природи, визнанні особистої відповідальності людини та її здатності визначати власне життя [8] завдяки притаманній їй мотивації самотворення й самовизначення [7].

Стрижневою проблемою екзистенційно-феноменологічного підходу, як і екзистенційної та феноменологічної філософії, є проблема людини й світу, сенсу життя, його віднаходження чи втрати. Іншим є розуміння в екзистенційно-феноменологічній психології сутності взаємин людини і світу: відкинуто фрагментарне вивчення особистості як системи механізмів психомоторних реакцій та факторів соціальних ролей. Зрештою, екзистенційній психології загалом не притаманно вживати термін «Особистість»: йдеться про Людину. Екзистенційно-феноменологічна психологія аналізує спосіб існування людини у світі, застосовуючи феноменологічний метод. Людина існує тільки сам на сам зі собою, Богом, власною смертю та абсурдністю існування [9]. Людина сама себе вибирає і її визначає те, як вона створює своє існування у світі. Фундаментальними характеристиками людини є спрямованість у майбутнє та воля. В основі феноменологічного підходу – розуміння унікальності існування людини у світі та унікальності її власного світу. Поєднання екзистенційного та феноменологічного підходів дає змогу розглянути проблему «Людина і світ» у дискурсі взаємин двох світів: феномено-

логії внутрішнього світу людини та світу зовнішнього, який людина створює собі, знаходячи сенс життя. Феноменологія розглядає екзистенцію людини, висвітлюючи феномени, що належать їй індивідуальному світові. Розмежувати екзистенцію й феноменологію неможливо: вони реципрокні та неподільні. Названі основні принципи розуміння буття людини у світі визначають сутність екзистенційно-феноменологічних концепцій здоров'я (його досліджують шляхом аналізу життєвого світу та способу існування людини у світі) [1; 10; 11].

У сучасних наукових теоріях здоров'я людини трактують як поліфакторний інтегральний феномен, модуляційну роль у складній системі якого відіграють психологічні чинники. Екзистенційно-феноменологічні концепції розглядають здоров'я загалом і психічне та психологічне зокрема як вияв автентичності буття людини: стверджують первинність буття людини у світі, взаємодія з яким породжує в кожній людині базові екзистенційні проблеми, стрес і тривогу. Здатність людини подолати ці проблеми визначає повноту буття і є аналогом психологічного здоров'я.

Виявом і передумовою здоров'я є когерентність індивідуального світу людини і світу загалом. У Хайдеггера ця думка виявляється у виокремленні двох модусів існування – справжнього й несправжнього. «Справжня» людина живе у злагоді зі самою собою, не мислить шаблонами, уникає колективних стереотипів [9]. Однією з цілей екзистенційної психології є відновлення автентичності особистості, тобто відповідності її буття-у-світі власній внутрішній природі. Засобом такого відновлення вважають самоактуалізацію – прагнення людини до якомога повнішого виявлення своїх особистісних можливостей.

Екзистенційна психологія безпосередньо пов'язана з поглядами екзистенційної філософії, однак процес формування екзистенційних психологічних концепцій чимало завдячує дослідженням психічних розладів та патології особистості. Швейцарські психіатри Л. Бінсвангер і М. Босс, британські А. Ленг і Купер, австрійський психотерапевт В. Франкл, американські Р. Мей, І. Ялом, К. Роджерс, Дж. Б'юдженталь свої висновки обґрунтовують клінічними спостереженнями та досвідом роботи в психотерапії. Феноменологічний підхід теж бере свій початок у психіатричній практиці. Феноменологічний метод дослідження психічних розладів, що його запропонував Карл Ясперс, використовує феноменологію як метод опису внутрішнього світу хворого та аналізу психологічних феноменів. «Загальну психопатологію» Ясперса, опубліковану 1913 року, визнано однією з найвагоміших праць із психіатрії, її доопрацьований варіант багато разів перевидавали різними мовами. Обґрунтовуючи феноменологічний підхід, Ясперс намагається розкрити таємниці психічних розладів і пояснити феномени поведінки, як вони виявляються в безпосередньому власному сприйманні. Екзистенційний підхід розглядає буття людини у світі, феноменологічний – закономірності внутрішнього світу, а когерентність цих двох модусів буття людини визначає рівень та особливості її здоров'я.

Екзистенційний аналіз Бінсвангера, за визначенням автора, є феноменологічним аналізом актуального людського існування – з урахуванням усієї повноти й

унікальності екзистенції людини. При цьому світ розглядають як структуру значущих взаємин, яку створює сам суб'єкт. Бінсвангер визначає три модуси буття-у-світі: *Umwelt* – фізичний світ, у якому перебувають усі живі організми; *Mitwelt* – соціальний світ, сфера спілкування з іншими людьми; *Eigenwelt* – світ самості (психологічної + тілесної), властивий тільки людині. Основою єдності всіх модусів (коіпопіа) є світ самості. Порухення єдності модусів виявляється невротами. Фундаментальне поняття екзистенційної психології – *Dasein*, буття-у-світі – є тим феноменом, який забезпечує взаємодію людини й середовища, відновлює єдність людини у світі. Уся структура людського існування базується на цьому понятті. *Dasein* не є окремою характеристикою властивостей людини, а охоплює людське існування як вичерпну цілісність. Водночас *Dasein* є індивідуальним для кожної людини, бо, згідно з Бінсвангером, нема єдиного простору і єдиного часу, а є стільки часів і просторів, скільки існує суб'єктів. *Dasein* конструює свій світ на підставі смислового контексту екзистенції, знаходить свій світ і своє «Я». Після чого або осягає свій світ і своє «Я» у відкритому ставленні й спрямованості до майбутнього, усвідомлюючи модус своєї «занедбаності», тобто свою «тут і зараз фактичність», або здається власному світові, керуючись, ніби ззовні, власним модусом упорядкування світу. Перший варіант є ситуацією душевного здоров'я, другий – душевної хвороби. Згідно з концепцією Бінсвангера, душевне здоров'я наявне в разі усвідомлення власного способу впорядкування світу (констатування), що визначає відкритість до наявних можливостей. Що більшим є охоплення власним способом упорядкування світу, то вираженішою є душевна хвороба; цілковите охоплення власним світом виявляється психозом та галюцинаціями: людина бачить лише те, що дозволяє її «проект», не сприймаючи жодної інформації ззовні адекватно. Щоб зрозуміти людину, необхідно зрозуміти її буття-у-світі, взаємозв'язок самості й світу людини як контексту життя. Екзистенція людини (буття-у-світі) має чотири основні виміри: фізичний, соціальний, психологічний та духовний. Кожен з цих вимірів є місцем зустрічі людини зі світом, переживання світу й формування життєвих установок [1; 8; 9].

Упорядкування вимірів як статично завершених «світів» виявляється обмеженням свободи трансценденції, спричинюючи неавтентичність, що знаходить своє вираження у хворобах. «Хвороба» і «здоров'я», «нормальність» і «ненормальність» – значення цих понять чимало залежить від розуміння людини загалом, а не тільки від медичного погляду. Відмовляючись від біологічного критерію психічного «здоров'я» чи «хвороби», Бінсвангер звертається до визначених Хайдеггером модусів «справжнього» і «несправжнього» існування. Головною характеристикою психічного здоров'я Бінсвангер вважає трансценденцію – вихід за власні межі. Справжність буття можлива лише в разі відкритості людини майбутньому і світові. Якщо порушено цілісність існування, модус «занедбаності» домінує над усіма іншими, обмежує свободу й трансценденцію, зумовлює неспроможність бачити ймовірнісний характер буття («буття-можливості») й констатувати статично завершені світи [1; 8; 9; 10; 11], дійсність людина трактує як наслідок детермінації минулим, а не власними діями.

Свободу людини розглядають як можливість повернення людини до природи/відкритості людини природі, що вважають передумовою здоров'я. Здоров'я – як фізичне, так і душевне – ототожнюють із відчуттям внутрішньої узгодженості з власними діями, постійним діалогом із внутрішнім і зовнішнім світами, автентичним існуванням, відчуттям авторства життя. Хворобу трактують як стан людини, що відмовилася від вільного проектування власного майбутнього внаслідок фанатичного прагнення до недосяжного ідеалу бути іншою, ніж є насправді. Психічні хвороби – результат втрати неперервності самостановлення; крайній ступінь недійсності, віддалення від вільної трансценденції [8].

Альфрід Ленгле вважає визначальним критерієм психічного здоров'я спроможність жити у внутрішній злагоді, як вияв активізації автентичної свободи та відповідальності, актуалізацію здатності духовного виміру людини спілкуватися із зовнішнім та внутрішнім світами й віднаходити адекватній ситуації спосіб поведінки й автентичної внутрішньої позиції [10].

На основі екзистенційного підходу Босс розробив загальну теорію психологічного навчання для медицини і Dasein-відповідну загальну патологію, поділивши всі захворювання на чотири групи з урахуванням порушеної складової екзистенції: 1) із залученням екзистенційної тілесності (провідна соматична складова); 2) порушення просторовості та темпоральності; 3) порушення сутнісної визначеності буття; 4) деформація відкритості й волі Dasein. Осягаючи себе як екзистенцію, людина знаходить свободу, яка фактично є вибором самого себе й власного буття-у-світі. Як зазначає Босс, свобода є фундаментальною характеристикою людського існування, оскільки свобода не те, чим володіють люди, а те, чим вони є за своєю суттю. Як універсальна характеристика людського буття, свобода стосується здатності людини обирати своє буття та керувати ним і безпосередньо пов'язана з відчуттям залежності, відчуження та відповідальності. Порушення екзистенції може виявлятися порушенням тілесного та/або психічного та/або психологічного здоров'я.

Здатність приймати рішення, яку вважають надважливою для істинної екзистенції, можлива лише в разі діалогічної відкритості людини до зовнішнього та власного внутрішнього світів. Найзагальнішими патогенними чинниками з погляду екзистенційної психології є відсутність внутрішньої узгодженості з власними діями і буттям та блокування діалогу з внутрішнім та/або зовнішнім світами. На думку Босса, психічні захворювання й будь-які хвороби – це порушення буття-у-світі, які виліковують завдяки розширенню поля бачення буття; розлади здоров'я – це порушення буття-у-світі та видозміна відкритості екзистенції.

Однак розглядаючи екзистенційно-феноменологічну психологію, не можна оминути погляди антипсихіатрії. Антипсихіатрія виникла в 60-ті роки у Великобританії як ідейний рух, спрямований на викриття насильства людини над людиною в усіх його формах (наприклад, клінічну психіатрію розглядають як знаряддя політичного насильства). Представники антипсихіатрії спираються на формулювання екзистенціалістів, доводять їх до абсурду і стверджують, що психічні хвороби є не хворобами, а іншим способом буття-у-світі. На основі положень екзис-

тенційно-феноменологічних концепцій, що їх проголошено теоретичною основою антипсихіатрії, представники антипсихіатрії обстоюють ідею цінності психозу з погляду трансцендентного, заперечують ендогенне походження психічних хвороб, а саму хворобу трактують як перехід до якісно нового стану.

Уперше думку про те, що девіації психозів не є просто ненормальністю, висловив Бінсвангер, хоча вона й не мала форми наукового висновку, а була однією з антитез міркувань. Згодом сумніви щодо ненормальності психічних хвороб висловлює Босс, стверджуючи, що шизофренік відкриває щось недоступне більшості вимірів буття внаслідок вищого рівня чутливості. Головним теоретиком та ідейним промотором антипсихіатрії вважають Р. Лейнга. Найвідоміша праця Лейнга «Розколоте «Я» [13] містить виклад концепції онтологічно захищеної особистості. Онтологічно захищена особистість здатна бути автономною індивідуальністю, тобто відчуває непохитну впевненість у власній реальності й ідентичності, а також у реальності й ідентичності інших людей. Онтологічно незахищена людина не має відчуття цілісності й відчуває себе споконвічно розщепленою на дух і тіло, ідентифікуючи себе найчастіше з «духом». Невтілене «Я» стає гіперсвідомістю й намагається встановлювати власні образи, свій унікальний внутрішній світ. Лейнг осмислює природу самосуперечливої «нещасливої свідомості», пов'язані з цим питання самотності, втрати сенсу життя, морального конформізму [12]. Сприймання психотиком власного «Я» унаслідок розколотості, суперечливості й заплутаності виявляється невпевненістю у власній ідентичності та страхом бути поглинутим. Власне невтільне «Я» замінено цілою системою новостворених «псевдо-«Я». Лейнг обстоює думку, що людина не може існувати без «свого» світу, а її світ не може існувати без неї [13]. Здатність психотика оберігати свій внутрішній світ від деструктивного впливу суспільної системи подвійних стандартів Лейнг визначає як основний критерій «нормальності» психотика, а саму шизофренію трактує як етап природного зцілення, вихід до царства «надздоров'я». Відштовхуючись від феноменологічного розуміння екзистенції, Лейнг говорить про однозначну недоступність стороннім особам внутрішнього світу іншої людини, отождожені слова й дії шизофреніка залишаються «нерозгорнутою книгою», поки ми не зрозуміємо їхнього екзистенційного контексту. Кожен індивід сам конструює свій світ і не може бути загальноприйнятих критеріїв для інтерпретації [13]. Формальна логіка міркувань Лейнга оминає лише неадекватність психіки психотика, яка внаслідок вираженої дезінтеграції є неспроможною до саморегулювання й фактично перетворюється на ізолювану від зовнішнього світу річ у собі: буття-у-світі трансформується в буття-у-собі.

Ролло Мей, якого називають найбільш екзистенційно орієнтованим представником екзистенційно-гуманістичної психології американського континенту, вважає визначальними апріорні структури інтенційності, тобто спрямованість людського буття за власні межі. Інтенційність, поєднана з прийманням життя таким, як воно є, з максимально повним проживанням його та відкритістю світові, характеризує сутність психічного здоров'я. Душевне здоров'я передбачає почуття особистої відповідальності й свободи творення власного життя. Передумовою й

виявом здоров'я є «ствердження себе, суспільства і Всесвіту» в їхній неподільності: саме соціальну «інтегрованість» вважають критерієм «цілісності» [3].

Проблема людини і світу є центральною і в концепції австрійського психотерапевта Віктора Франкла, який вважає трансценденцію однією з основних властивостей людського існування. Людина не лише виходить за власні межі до світу, а й ще більше стверджує своє буття стосовно того, яким воно має бути. Франкл розглядає цей процес як піднесення над рівнем соматичного й психічного та входження до сфери суто людського. Адже ні соматичне, ні психічне самі собою не відображають Людину: це тільки дві її грані. Для людського існування характерне подолання кордонів середовища проживання виду *homo sapiens*. Наріжним питанням концепції В. Франкла є прагнення смислу, який людина знаходить, пізнаючи світ і власну сутність.

Людина прагне вийти – і виходить – за власні межі, у світ, і справді досягає його – світу, наповненого іншими людьми й спілкуванням з ними, смислами та їхньою реалізацією. Цю сферу створив новий вимір, поетичний вимір духу [4].

Екзистенційний аналіз Франкла визначає два чинники, патогенні в широкому розумінні: відсутність внутрішнього узгодження з власними діями та буттям і відсутність діалогу (внутрішнього діалогу та/або діалогу зі зовнішнім світом). Франкл обстоює думку, що світ – це не тільки наші суб'єктивні проекти, він існує об'єктивно й незалежно від нас, а сенс не знаходиться й не створюється сам собою – його потрібно шукати й знаходити. Реалізуючи сенс, людина реалізує себе. «Хто має ДЛЯ чого жити, може перенести будь-яке ЯК», – писав Ф. Ніцше. Основою здатності приймати й реалізовувати власне рішення є одвічно притаманна людині діалогічна відкритість до світу зовнішнього та внутрішнього. Існувати – значить постійно виходити за межі самого себе. Людська свобода полягає в здатності людини відокремлюватися від самої себе. Людина не є вільною від обставин, але вона вільна обрати власну позицію стосовно них.

Екзистенційний аналіз спрямований пізнавати формування та функціонування системи конструктів «Я-і-Світ», як концепції, яка визначає особливості сприйняття світу й самосприйняття [7, 14]. Б'юдженталь вважає, що система конструктів «Я»-і-«Світ» – центральний елемент у функціонуванні особистості, джерело життєвих проблем та емоційного дистресу. Система є своєрідним «скафандром», який робить можливим життя людини у світі, який не має в екзистенційному аспекті абсолютної структури та змісту. Ця система конструктів підтримує, захищає й полегшує життя, а водночас здатна обмежувати й унеможлиблювати ефективність у разі ригідності. Ригідність системи конструктів «Я»-і-«Світ» можна розглядати як межовий стан для розладів здоров'я [7]. Насамперед у цій ситуації йдеться про здоров'я психічне: екзистенційні положення про свободу волі й свободу вибору стверджують, що «скафандри» можна змінити, щоб вони були пристосованішими й ефективнішими. Якщо нема обмежень навколо значущих структур «Я»-і-«Світ», людина спроможна відкривати нові шляхи власного існування та осягання свого життєвого світу, що є передумовою спонтанного самороз-

Проблема людини і світу в екзистенційно-феноменологічних концепціях здоров'я 245  
вितку та/або можливостей адаптації до змінних чи проблемних умов зовнішнього світу.

Ідеї екзистенційно-феноменологічної психології є стрижневими для салюто-генетичної концепції Аарона Антоновського. Антоновський [15] формулює поняття «відчуття когеренції», яке, на його думку, є потенційним гарантом адекватності копіngu, а також розглядає його як стрижневий елемент психологічного здоров'я й визначальний чинник для досягнення та підтримання здоров'я фізичного. Відчуття когеренції є конструктом із трьох складових: відчуття зрозумілості (comprehensibility) – переконання в тому, що світ є зрозумілим, багатозначним, послідовним, а не хаотичним, випадковим та непередбачуваним; відчуття самозарадності (manageability) – переконання у власній здатності зарадити собі, покладаючись на власні ресурси або сторонню допомогу; відчуття сенсовності (meaningfulness) – переконання, що життя має сенс, а його вимоги гідні того, щоб відповідати їм.

Підсумки. Проблему «Людина-і-світ» в екзистенційно-феноменологічних концепціях розглядають у двох головних аспектах: людину розуміють як буття-у-світі або як неперервність процесу життя; життя людини можна пізнати за допомогою аналізу її взаємодії з екзистенційними чинниками (свобода, відповідальність, сенс життя та безсенсовність, тривога, провина, час).

Людина – це буття-у-світі, неперервність процесу якого неподільно пов'язана зі самістю людини та її світом як контекстом життя. Чотири основні виміри екзистенції людини – фізичний, психічний, соціальний та духовний – є окремими вимірами життя. Кожен з цих вимірів є відносно незалежною системою реляцій зі світом, його переживання і формування власних установок щодо цього. Самість забезпечує інтеграцію окремих вимірів та їхній взаємовплив. Адекватність функціонування кожного з вимірів стосується певного аспекту здоров'я. Дисфункція одного з вимірів може поєднуватися з розладами окремого аспекту здоров'я. Дисфункція самості супроводжується порушеннями всіх складових здоров'я. Провідною передумовою здоров'я є істинність існування: автентичність, пов'язана з відчуттям авторства життя; усвідомлення власного способу конструювання світу й відкритість світові; розуміння ймовірнісного характеру буття.

Саме екзистенційно-феноменологічний підхід дає підстави для виокремлення психологічного компонента здоров'я людини й розмежування понять здоров'я психічного та здоров'я психологічного. Екзистенційні характеристики є критеріями, на підставі яких можна визначати рівень психологічного буття людини як вияву її психологічного здоров'я.

- 
1. *Летуновский В.* Экзистенциальный анализ. История, теория и методология практики. – Дисс. канд. психол. н. – М., 2001. – 173 с.
  2. *Леонтьев Д.* Что такое экзистенциальная психология? // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Под ред. Д. А. Леонтьева, В. Г. Щур. – М.: СМЫСЛ, 1997. – С. 40–54.
  3. *Мэй Р.* Искусство психологического консультирования. – М.: НФ «Класс», 1994.

4. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 358 с.
5. Франкл В. Воля к смыслу. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2000.
6. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: «Полигиздат», 1989. – С. 319–344.
7. Братченко С. Л. Экзистенциальная психология глубинного общения: уроки Джеймса Бюджентала. – Москва: «Смысл», 2001.
8. Бінсвангер Л. Бытие-в-мире. – М., 1999.
9. Абросимова Е. А. Уязвимость экзистенциальной психологии // <http://www.hpsy.ru>
10. Летуновский В., Есельсон С. Экзистенциализм в психологии // <http://www.hpsy.ru/public>
11. Летуновский В. В. Экзистенциальная психотерапия и телесность человека // Вопросы ментальной медицины и экологии. – 2002. – Т. 8. – № 3. – С. 85–87.
12. Горностай П. П. Антипсихиатрия // Психология личности: словарь-справочник / Под. ред. Горностай П., Титаренко Т. – К.: «Рута», 2001.
13. Лэйнг Р. Разделенное Я (Экзистенциальное исследование душевного здоровья и сумасшествия). – СПб, 1995. – 352 с.
14. Рассел Д. Экзистенциально-гуманистическая психология // <http://www.hpsy.ru/public>
15. Antonovsky A. Rozwiklanie tajemnicy zdrowia. – Warszawa. – 1995. – 195 s.

**A HUMAN BEING-AND-THE WORLD  
IN THE EXISTENTIAL-PHENOMENOLOGICAL CONCEPTS OF HEALTH**

**Inna Halets'ka**

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

A problem of a human being-and-the world in the existential-phenomenological concepts is considered in two main aspects: a person is comprehended as a being-in-the world; a person's life is recognized using analysis of his interaction with the existential factors (freedom, responsibility, sense of life and inanity, anxiety, guilty, time). The basic prerequisite for the health is the truth of existence: authenticity is related to the feeling of life creation/authorship; comprehension of the own way for the world's design and openness to the world; understanding of the probable character of a being. Existential-phenomenological approach reveals reasons for separating of the human health psychological component and such separation of concepts as mental health and psychological health.

*Key words:* existential-phenomenological psychology, mental health, psychological health.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 316.624.2

## СОЦІАЛЬНЕ УТРИМАНСТВО ЯК ЖИТТЄВА СТРАТЕГІЯ ОСОБИСТОСТІ

Марина Кліманська

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна, [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)*

Розглянуто проблеми соціального утриманства, зроблено теоретичний огляд цього явища в науковій літературі. Опрацьовано результати емпіричного дослідження молоді – визначення рівня її соціального утриманства та психологічних факторів, що його детермінують.

*Ключові слова:* соціальне утриманство, життєва стратегія, локус-контроль, жіночий/чоловічий тип психічної діяльності.

Визначення проблеми. Комплексною характеристикою сучасного українського суспільства є зміна стабільного, досить упорядкованого його стану на стан неупорядкованості, нестабільності суспільної системи загалом. Стосовно особистості це виявляється зміною соціального статусу, звичного способу та стратегії життя, економічних умов, а насамперед – системи життєвих орієнтирів тощо.

У ситуаціях тривалої невизначеності зростає тривожність. Можна передбачити, що досить ефективними стають соціально-психологічні компенсатори, які дають змогу знизити рівень тривожності та досягнути психологічної рівноваги. Соціальне утриманство є явищем, певною мірою притаманним кожному суспільству: завжди існує значний прошарок людей, які прагнуть жити коштом інших осіб, груп людей чи суспільства загалом. У період трансформації суспільства соціальне утриманство може стати тією позицією, яка допомагає «сховатися» від соціальних негараздів і знайти своє «місце під сонцем». Тому дослідження такого явища є актуальним.

Проблему соціального утриманства або соціального паразитизму в українській науковій літературі досліджено досить мало. Однак практичне значення теми свідчить про наукову потребу її вивчення.

Аналіз джерел і публікацій, у яких започатковано розв'язання проблеми.

Соціальне утриманство як психологічне явище досліджує професор Варшавського університету М. Левицька, яка розглядає його як «вимагаючу поведінку» [1; 2]. Автор спирається на роботи західних учених – Г. Рідера, Г. Пітерса тощо [3; 4; 5].

Дослідниця протиставляє утриманство активному способу дій. На думку автора, в основі вимагаючої форми поведінки – певне бачення світу, яке має три компоненти [2, с. 112]:

1. Стійкий поділ на «Ми» і «Вони». «Ми» – «ті, яким належить», «Вони» – «ті, які повинні нам це дати»;

2. Небажання брати активну участь у суспільній діяльності (крім діяльності, спрямованої на декларування власних потреб і прагнень);

3. Партикуляризм інтересів – бачення власного інтересу як незалежного від інтересів іншої особи, інших соціальних груп, інститутів або суспільства загалом.

Професор М. Левицька пропонує схему розвитку соціального утриманства. Згідно з цією схемою, поведінка соціального утриманства (принаймні частково) формується через систему виховання (у певній політичній системі), що ґрунтується на асиметрії доброго та поганого (дозволеного й недозволеного). З цієї асиметрії випливає позитивне оцінювання активної чи пасивної форм поведінки [2]. Відповідно, людина намагається сама заробити те, що їй потрібно для життя (стратегія «Зароби!»), або вимагає цього від інших осіб чи держави (стратегія «Дай!»). На думку вченої, такі позиції формуються суспільними нормами, які є в державі в певний історичний період.

Поняття «соціальне утриманство» в українській психологічній науці практично не вживають. Найближчим до нього є поняття «життєва стратегія», що його використовує російський психолог К. Альбуханова-Славська [6]. Вона визначає життєву стратегію як «принципову, таку, що реалізується в різноманітних життєвих умовах та обставинах, здатність особистості до поєднання своєї індивідуальності з умовами життя, до відтворення й розвитку» [6, с. 245]. У вузькому розумінні – це розроблення певного життєвого рішення для запобігання життєвим протиріччям.

К. Альбуханова-Славська докладно розглядає питання типології життєвих стратегій. Принциповим у визначенні життєвої стратегії, на думку дослідниці, є співвідношення типу особистості зі способом життя, у зв'язку з чим вона виокремлює два критерії життєвих стратегій: внутрішній і зовнішній. До внутрішнього критерію належить ступінь активності особистості в побудові власного життя. Зовнішнім критерієм є об'єктивні вимоги соціальної реальності. Активність – основний параметр, який проходить через усі сфери життя особистості і виявляється як «здатність до оптимального балансу між бажаним і необхідним» [6, с. 247]. Враховуючи це, усі життєві стратегії поділяють на два загальні типи: активні та пасивні. Соціальне утриманство можна розглядати в ракурсі пасивних життєвих стратегій за К. Альбухановою-Славською.

Явища соціального утриманства та соціального паразитизму проаналізувала російський соціолог Є. Балабанова [7]. Досліджуючи проблеми соціально-економічної адаптації, вона як основу для класифікації розглядає використання своїх або чужих ресурсів для життєзабезпечення. У контексті адаптації незалежне життєзабезпечення є її «позитивною» формою, що передбачає самореалізацію індивіда, його участь у суспільному виробництві, створенні матеріальних і духовних цінностей. Використання чужих ресурсів передбачає адаптацію в «негативній» формі, деструктивній для особистості та суспільства загалом. Формами негативної

адаптації, на думку Є. Балабанової, є соціально-економічна залежність (соціальне утриманство) та соціальний паразитизм.

Соціальне утриманство дослідниця визначає як «стратегію поведінки людини, що має мінімальний обсяг соціальних «капіталів», не здатна самостійно забезпечити себе засобами до існування, якій свідомо (часто добровільно й ініціативно) надають допомогу інші суб'єкти (суспільство, держава, установа чи інша особа)» [7, с. 47]. Специфіка таких взаємин, з погляду теорії соціального обміну, у тому, що той, кого підтримують, не здатний адекватно відповісти на допомогу й стає економічно залежним (економічна залежність є невід'ємною від соціальної) від того, хто дає. Вияви соціально-економічної залежності:

- економічна пасивність індивіда (соціальної групи);
- соціально-психологічні установки на патерналізм держави й отримання гарантованих матеріальних благ;
- усвідомлення свого права цю допомогу отримувати й готовність з огляду на це терпіти певні незручності й обмежувати свою свободу.

Ознаки соціального утриманства за Є. Балабановою цілковито збігаються з критеріями «вимагаючої поведінки» М. Левицької.

Соціальний паразитизм, на думку Є. Балабанової та інших соціологів, – це спосіб існування, за якого соціальний суб'єкт задовольняє свої потреби коштом інших, маючи змогу задовольняти їх самостійно [8, с. 106–107]. Зазвичай це стратегія поведінки «сильних», яка виявляється в зловживанні своїми перевагами: фізичною силою, владою, інтелектом, підприємливістю, навіть кількістю. Важливим є те, що згоди тих, хто надає ресурси, не питають, і об'єктом паразитизму є «нижчий» (чи такий, якого вважають «нижчим»), залежний від паразитувальника. Класичними виявами паразитизму Є. Балабанова називає крадіжки, пограбування, рекет, шантаж тощо.

Дослідниця наводить цікаві емпірично виявлені ознаки стратегій адаптації, ступеня та способів здебільшого вимушеного пристосування до наявної життєвої ситуації. Соціолог дослідила п'ять груп населення (підприємці, робітники, кримінальні елементи, домогосподарки й «отримувачі допомоги»), для яких було спрогнозовано найбільше стратегій життєзабезпечення з використанням чужих ресурсів. Типи установок на способи життєзабезпечення виявлено на підставі кластерного вторинного аналізу емпіричної інформації, одержаної під час репрезентативних масових опитувань. Є. Балабанова виокремила такі групи [9, с. 31–32]:

1. «Паразитувальники» – добре адаптовані, здебільшого задоволені життям молоді чоловіки з низьким рівнем освіти та люмпенською свідомістю, із завищеною самооцінкою, не зорієнтовані на самообмеження, з високою цінністю свободи (спритні пристосуванці з глибокою споживацькою свідомістю);
2. «Невдахи» – неадаптовані, здебільшого ті, хто програв унаслідок суспільних змін, безробітні, малозабезпечені, робітники з нестабільною зайнятістю, незадоволені життям, з ностальгією за минулим, з низькою самооцінкою, але висо-

кою цінністю соціальної захищеності в обмін на свободу особистості, з пасивним очікуванням поліпшення життя внаслідок державного патерналізму;

3. Високо адаптовані – люди з високою значущістю життєвого успіху й економічної незалежності, високим рівнем освіти й активною зайнятістю (включно зі сумісництвом), вербальним негативізмом щодо девіантних моделей поведінки та схильністю до них у реальному житті;

4. «Трудяги» – як правило, робітники з невисоким рівнем адаптованості, вираженим негативізмом щодо незаконних способів життєзабезпечення, стійкою установкою на самостійність і незалежність від держави у розв'язанні власних проблем, активною скерованістю на працю й добрий заробіток, з високою цінністю свободи, але низькою орієнтацією на життєвий успіх;

5. «Домогосподарки» – метафорична класифікація жінок з яскраво вираженою соціальною та психологічною залежністю, низьким оцінюванням свободи й низькими соціальними претензіями в професійній сфері, завищеними запитами щодо матеріального добробуту.

Цікавим для нас є кластер «невдахи», тому що він демонструє найтипівший вид соціально-економічної залежності (соціального утриманства). Як зазначає автор [7, с. 55], для цієї групи характерні:

- висока цінність соціальної захищеності в обмін на особисту свободу;
- реальна залежність у життєзабезпеченні;
- стратегія виживання;
- екстернальний локус-контроль за подіями власного життя;
- пасивне очікування поліпшення свого життя, пов'язане передусім з державою.

Отже, основними відмінностями між соціальним утриманством і соціальним паразитизмом, з погляду Є. Балабанової, є можливість самостійно задовольняти свої потреби, свідоме бажання того, хто може задовольнити свої і ще чийсь потреби, вирішити чийсь проблеми й активність або пасивність у задоволенні своїх потреб стосовно того, хто надає цю допомогу. Такий поділ передбачає тільки крайні варіанти можливих форм поведінки. Це означає, що людина, яка об'єктивно здатна заробити на життя, але цього не робить та очікує на допомогу ззовні, уже «випадає» з цієї класифікації. Так само «випадає» людина, яка має активні вимоги задовольнити свої потреби, але легальними методами. Адже істина – десь посередині.

Ми пропонуємо визначити соціальне утриманство як специфічне ставлення особистості до суспільства та інших людей, що виявляється в її установках і поведінці. Особливістю соціального утриманства є його спрямованість на одержання максимальної вигоди для себе, для власного життєзабезпечення, чого досягають шляхом використання інших людей та суспільства загалом за умов найменших затрат і зусиль зі свого боку.

Серед ознак соціального утриманства виокремимо такі:

1. Пасивність, яка виявляється в задоволенні власних потреб за допомогою власних зусиль, у суспільній діяльності;

2. Активність у своїх вимогах щодо задоволення власних потреб за допомогою інших (стратегія «Дай!»);
3. Патерналістське ставлення до держави;
4. Екстернальність локус-контролю за власним життям.

Результатів емпіричних психологічних досліджень соціального утриманства в науковій літературі наразі не подано. Психологічний аналіз цього явища, який запропонувала М. Левицька, пов'язаний, здебільшого, із зовнішніми чинниками – суспільством загалом, політичною системою тощо. Дослідниця ще не вивчала особистісних характеристик особи, схильної до «вимагаючої поведінки». За результатами соціологічних досліджень можна сформулювати гіпотези для перевірення їх у сфері психології.

Мета дослідження – визначити внутрішні психологічні характеристики соціального утриманства в конкретної особи.

Викладення основного матеріалу дослідження. Психологічні фактори соціального утриманства ми вже досліджували – серед школярів, студентів, аспірантів, учителів [10] і визначили такі кореляційні зв'язки:

1. Зворотний зв'язок між віком і рівнем соціального утриманства: чим старшою є особа, тим більше відповідальності вона має, і не тільки за себе, а й за близьких їй людей. Тому найвищий рівень соціального утриманства продемонструвала молодь, яка навчається і яку утримують батьки.

2. Залежність рівня соціального утриманства в конкретної особи від суб'єктивної локалізації контролю. Результати дослідження засвідчили обернену залежність між рівнем вияву соціального утриманства та внутрішнім локус-контролем ( $r = -0,223$ ,  $p \leq 0,01$ ). Це означає, що людина, схильна до такого типу поведінки, розраховує в процесі своєї діяльності на певні зовнішні фактори: людей, що її оточують, державу, інші соціальні інституції чи події, які повинні відбуватися певним чином.

3. Залежність рівня соціального утриманства від психологічної та фізичної статі: нижчий рівень характерний для осіб з фемінним типом психічної діяльності ( $r = -0,254$ ,  $p \leq 0,01$ ) та для жінок ( $r = -0,327$ ,  $p \leq 0,05$ ).

Оскільки кореляційні зв'язки недостатньо високі, ми продовжили дослідження, яке ґрунтувалося на таких припущеннях:

1. Особи з високим рівнем соціального утриманства мають яскраву спрямованість на себе;
2. Таким особам притаманний специфічний набір особистісних рис.

Опис досліджуваної групи. Згідно з результатами попереднього дослідження, групою з найвищим рівнем соціального утриманства була молодь, що навчається (учні, студенти). Тому для визначення психологічних особливостей осіб з високим рівнем соціального утриманства обрано саме студентів. До групи досліджуваних входили 47 студентів Львівського ліцею менеджменту віком 16 – 17 років.

Методи дослідження. Дослідження проведено методом тестування. Учасникам потрібно було відповісти на запитання анкети С. Грабовської, щоб визначити

рівень соціального утриманства, орієнтувальної анкети за В. Смейклом і М. Кучером для визначення рівня спрямованості (на себе, на взаємодію чи на завдання) та Фрайбурзького особистісного опитувальника (модифікована форма В) для визначення домінантних особистісних рис.

Методи статистичного опрацювання інформації: для аналізу результатів дослідження використано кореляційний аналіз.

Результати дослідження. Гіпотезу про залежність рівня соціального утриманства та типу спрямованості особистості не підтверджено. Не виявлено жодних статистично достовірних залежностей з якимось із типів спрямованості. Гіпотезу про наявність специфічних особистісних рис підтверджено (див. рис. 1).

| Специфічні риси особистості | r       |
|-----------------------------|---------|
| <i>Невротичність</i>        | - 0,476 |
| <i>Депресивність</i>        | - 0,371 |
| <i>Відкритість</i>          | 0,400   |
| <i>Емоційна лабільність</i> | - 0,374 |

Рис. 1. Залежність між рівнем соціального утриманства й особистісними рисами ( $p \leq 0,05$ )

Отже, як засвідчують представлені в таблиці результати дослідження, чим вищий рівень соціального утриманства, тим нижчі показники невротичності, депресивності й емоційної лабільності. Людина, яка не відповідає за своє життя, яка є «при комусь», завжди почуватиметься впевненіше, спокійніше, ніж людина, яка цілковито відповідає за себе і, можливо, ще за когось.

Результати дослідження також засвідчили взаємозалежність рівня соціального утриманства та рівня відкритості. Шкала відкритості у Фрайбурзькому особистісному опитувальнику відіграє подвійну роль: вона визначає рівень ширості відповіді на запитання опитувальника й відкритість, довіру особи до соціуму й соціального оточення особистості. Отож природно, що респонденти з вищим рівнем соціального утриманства відкритіші до суспільства й до окремих його представників, тому що вони незалежні від нього.

Додатково пояснити наявність саме таких психологічних рис в осіб з високим рівнем соціального утриманства може те, що ці особи вже пережили кризу ідентичності, яка характерна для цієї вікової категорії в умовах сучасного суспільства періоду трансформацій, і визначили свою життєву позицію, що допомагає їм підтримувати душевну рівновагу.

Висновки. Результати дослідження дають змогу зробити висновок, що вибір такого способу соціальної поведінки, як соціальне утриманство, сприяє внутрішньому комфортові особистості, зменшує рівень невротичності та депресивності, нормалізує емоційний стан. Однак кореляційні зв'язки засвідчують лише про певні тенденції, а не про закономірності, тому в подальших дослідженнях потрібно шукати інші психологічні чинники, які вливають на формування стратегії соціального утриманства в конкретної особи. Також варто вивчати рівень «пасивності» осіб з високим рівнем соціального утриманства та їхнє ставлення до держави.

1. *Lewicka M.* Daj czy wypracuj? Szescienny model aktywnosci // *Jednostka i społeczeństwo*. – Gdansk, 2002. – S. 83–101.
2. *Lewicka M.* Psychologiczne mechanizmy zachowań roszczeniowych // *Od myśli i uczuć do decyzji i działań / Pod redakcją Dariusza Dolinskiego i Barbary Weigl*. – Warszawa, 2001. – S. 111–127.
3. *Reeder G. D., Brewer M. D.* A schematic model of dispositional attributions in interpersonal perception // *Psychological Review*. – 1979. – № 80.
4. *Wojciszke B.* Multiple meanings of behavior: Constructing actions in terms of competence or morality // *Journal of Personality and Social Psychology*. – 1994. – № 67.
5. *Wojciszke B., Bazinska R.; Jaworski M.* On the dominance of moral categories in impression formation // *Personality and Social Psychology Bulletin*. – 1998. – № 24.
6. Альбуханова-Славская К. А. Стратегия жизни. – М., 1991.
7. *Балабанова Е. С.* Социально-экономическая зависимость и социальный паразитизм: стратегии «негативной адаптации» // *Социологические исследования*. – 1999. – №4. – С. 46–57.
8. *Киселев В. П.* О социальном паразитизме // *Возрождение России и русская общественная мысль: Материалы конференции (Нижний Новгород, 1993)*. – Нижний Новгород, 1993. – С. 106–107.
9. *Злобіна О., Тихонович В.* Суспільна криза і життєві стратегії особистості. – К., 2001.
10. *Кліманська М.* Психологічні чинники соціального утриманства // *Проблеми загальної та педагогічної психології. Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України*. – К., 2003. – Т. 5. – Ч. 5. – С. 152–156.

## SOCIAL INSISTENCE AS LIFE STRATEGY OF A PERSONALITY

Maryna Klimans'ka

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

This article is devoted to a problem of social insistence. The first part consists of a theoretical review of this phenomenon in scientific literature. The second part is devoted to the empirical research among the young people – defining the level of social insistence and psychological factors, which influence it.

*Key words:* social insistence, life strategy, locus od control, feminine/masculine type of mental activity.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 316.643.2

## КРОС-КУЛЬТУРНИЙ АНАЛІЗ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ ПРАЦІВНИКІВ ПІДПРИЄМСТВ

Ірина Брийовська

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

У статті доведено актуальність крос-культурних досліджень. Визначено, які саме цінності можна зарахувати до загальнолюдських з метою пошуку стійкого підґрунтя для спільного діалогу різних культур. Стисло розглянуто історію вивчення поняття «ціннісні орієнтації» і стан дослідження цієї проблематики в українській та зарубіжній психології, зокрема проблеми ціннісних орієнтацій осіб, які працюють. Проаналізовано ціннісні орієнтації працівників (за методикою М. Рокича) – представників двох культур: України та Туреччини.

*Ключові слова:* цінність, ціннісні орієнтації, термінальні та інструментальні цінності, крос-культурні дослідження, працівники.

Останнім часом значно посилилася міжкультурна взаємодія етносів. Причому ця тенденція за різних соціальних умов виявляється досить неоднозначно: в одних ситуаціях стає джерелом загострення етнокультурних суперечностей, в інших – яскравим виявом однієї з об'єктивних закономірностей інтеграційних процесів. Знання міжкультурних відмінностей сприяє ефективнішій взаємодії з представниками іншої культури, уникненню міжетнічного напруження, слугує порою в етнічних конфліктах. Тому важливо й доцільно вивчати те спільне, що характеризує поведінку людини незалежно від впливу культури. Крім того, міжкультурні відмінності дають змогу краще усвідомити особливості власної культури. На актуальності крос-культурних досліджень наголошує зокрема Е.Н. Резніков: «Майже відсутні дослідження, які були б пов'язані з прогнозуванням поведінки етнічних груп і окремих представників етносу, а такі праці, на мій погляд, життєво необхідні». Крім того, перспективним напрямом прикладних досліджень є використання етнопсихологічних характеристик у різних видах професійної діяльності (педагогіці, медицині, бізнесі) [6, с. 217].

Звичайно, умови матеріального життя, природне оточення (ландшафт), клімат, політичні й соціальні умови впливають на відмінності в менталітетах і національних характерах, тобто психіка залежить від способу життя й змінюється зі зміною способу життя [6]. Відповідно до цих детермінант, кожна етнічна культура, базуючись на певних нормах, цінностях, ідеалах, формує свій специфічний культурний соціум, свою форму соціокультурного спілкування, свої морально-етичні засади суспільного життя, у тому числі певні типи мислення, ціннісні орієнтації, самобутність світосприйняття. І в цьому сенсі жодна культура не здатна замінити собою іншу.

Серед найменш досліджених проблем в етнічній психології – природа, сутність і функції етнопсихологічних явищ. Найфундаментальнішою проблемою етнічної психології, зокрема й крос-культурних досліджень, є структура етнопсихологічних характеристик народу, які Е.Н. Резніков розглядає як ієрархічно організовану багатомірну систему, що включає кілька рівнів: ціннісні орієнтації, ставлення до різних явищ навколишньої дійсності, своєрідність виявів пізнавальної, емоційної і вольової сфер психіки і темпераменту. Ціннісні орієнтації важливо досліджувати ще й тому, що вони допомагають розкривати етнопсихологічні характеристики народу. Крім того, система ціннісних орієнтацій особистості завжди адекватна системі цінностей суспільства: слідом за переоцінюванням цінностей, що відбувається в суспільстві постійно, відразу ж змінюються ціннісні орієнтації особистості. Тобто через дослідження ціннісних орієнтацій окремих індивідів є змога дізнатися про цінності, притаманні певному суспільству [6, с. 217].

Наше крос-культурне дослідження ціннісних орієнтацій здійснено на вибірці працівників, оскільки, на нашу думку, ця категорія людей краще може репрезентувати ціннісні орієнтації своєї культури, ніж молодь, школярі чи підлітки, у яких система ціннісних орієнтацій ще формується і нагадує радше ціннісні ідеали. Крім того, численні дослідження засвідчують, що в юнацькому віці для ціннісних орієнтацій характерні динамічність і нестійкість. Диференціація як психологічний механізм ціннісних орієнтацій у старшокласників повністю ще не сформована [1]. Крім того, знаючи та враховуючи цінності працівників, керівництво має змогу визначати психологічний клімат в організації й планувати її курс на майбутнє, допомагає зрозуміти й спрогнозувати причини поведінки персоналу. Дуже часто саме в ціннісно-позиційній сфері можна побачити перші натяки на психологічні проблеми, які ще тільки починають виникати в організації [2, с. 595].

Отже, актуальність дослідження впливає як зі суспільної його значущості, так і з власне наукової специфіки проблеми.

Метою нашого дослідження є:

- Проаналізувати стан вивчення проблеми крос-культурних досліджень і, зокрема, проблеми ціннісних орієнтацій у соціальній психології;
- Визначити місце й значущість проблематики ціннісних орієнтацій у контексті сучасних крос-культурних досліджень;
- Здійснити експериментальне дослідження ціннісних орієнтацій працівників фармацевтичних фірм;
- Виявити відмінності ціннісних орієнтацій в умовах різних культурних особливостей.

Серед сучасних науковців, які займаються крос-культурними дослідженнями, відзначимо таких: у США – Г. Тріандіс, Р. Бріслін, В. Гандікунст, У. Кім, Ф. Ксу, В. Ламберт, В. Лоннер, Р. Мунро; у Канаді – Дж. Беррі, А. Кукла; у Великобританії – С. Бокнер, Д. Пибоди, Г. Ягода; у Швейцарії – П. Дазен; у Франції – О. Клайнберг; у Нідерландах – Г. Хофстеде; в Ізраїлі – Е. Амір; у Гонконгу – М. Бонд. Учені С. Шварц [19], В. Білські [19], А. Барді, Р. Сміт вивчають саме ціннісні орієнтації в крос-культурному аспекті.

Серед науковців, які жили й працювали в колишньому Радянському Союзі, сформувався коло найпомітніших дослідників, які вивчають аналогічні питання, зокрема в галузі етнографії та етносоціології (Ю. Арутюнян, Ю. Бромлей, М. Губогло, Л. Дробижева, К. Коростеліна, І. Кон, Б. Поршнев, Г. Старовойтова, А. Сусоколов) і психології (Г. Андрєєва, В. Бизова, Б. Душков, Г. Кцова-Солдатова, Н. Лебедева, В. Левкович, А. Леонтєв, А. Мулдашева, Л. Науменко, В. Петренко, Е. Резніков, Т. Стефаненко, А. Сухарев, П. Шихирев, Е. Шлягина). Вони досліджують, здебільшого, трансформації етнічної ідентичності, динаміку міжетнічних відносин, проблеми етнічних меншин, міграцій, акультурації.

Поняття ціннісних орієнтацій введено в післявоєнній соціальній психології як аналог філософського поняття цінностей, однак дотепер нема чіткого концептуального розмежування між цими поняттями. Хоча ціннісні орієнтації розглядали як індивідуальні форми репрезентації надіндивідуальних цінностей, поняття цінностей і ціннісних орієнтацій розрізняли або за параметром «загальне – індивідуальне», або за параметром «реально діюче – рефлексивно усвідомлюване», залежно від того, чи визнавали індивідуально-психологічні форми існування цінностей, відмінні від тих, що наявні у свідомості. Нині найприйнятнішим є висхідне за К. Клакхоном визначення цінностей як аспекту мотивації, а ціннісних орієнтацій як суб'єктивних концепцій цінностей чи різновидів атитюдів (соціальних установок).

Найвагомішим і методично найобґрунтованішим напрямом вивчення ціннісних орієнтацій були дослідження, які здійснював наприкінці 60-х – у 70-х рр. у США М. Рокич, а також учені в інших країнах на основі розробленого ним методу прямого ранжування цінностей. Цінність Рокич визначає як стійке переконання в тому, що певний спосіб поведінки чи кінцева мета існування має потенційне значення з особистого або соціального погляду, на відміну від протилежного чи зворотного способу поведінки або кінцевої мети існування. Для людських цінностей характерні такі основні ознаки: 1) загальна кількість цінностей, що є надбанням людини, порівняно невелика; 2) усі люди володіють тими самими цінностями, хоча й різною мірою; 3) цінності організовані в системи; 4) джерела людських цінностей – у культурі, суспільстві і в його інститутах, в особистості; 5) вплив цінностей є практично в усіх соціальних феноменах, що заслуговують на вивчення [7].

М. Рокич розрізняє два класи цінностей: термінальні й інструментальні. Термінальні цінності він визначає як переконання в тому, що певна кінцева мета індивідуального існування з особистого й суспільного поглядів заслуговує на те, щоб до неї прагнути; інструментальні цінності – як переконання в тому, що певний образ дій (н/д, чесність, раціоналізм) з особистого й суспільного поглядів є кращим у будь-яких ситуаціях. Для діагностики індивідуальних ієрархій цінностей Рокич розробив метод, що став досить популярним, – метод прямого ранжування цінностей, які згруповано у два списки – термінальні й інструментальні цінності. Масштабні дослідження, які вчений здійснив за допомогою цього методу на загальнонаціональній американській вибірці, дали змогу виявити й проаналізувати зв'язок задекларованої значущості (рангу) різних цінностей з такими змінними, як

стать, вік, соціальний стан, достаток, освіта, раса, політичні переконання. Результати дослідження інших авторів засвідчили зв'язок цінностей з деякими особистісними особливостями, а також їхню крос-культурну специфіку. У 80-ті роки С. Швартц (S. Schwartz) і В. Білські (W. Bilsky) спробували створити більш диференційовану й обґрунтовану класифікацію цінностей, ніж у Рокича, і розробили свою діагностичну методичку [7].

В СРСР, незадовго до виходу основних монографій Рокича з проблеми цінностей, було створено дослідницьку групу для вивчення ціннісних орієнтацій. Методичку Рокича вже в 70-ті рр. адаптували А. Гоштаутас, О. Семенов і В. Ядов в ІСЕР АН СРСР. У процесі адаптації список термінальних цінностей було істотно змінено – частково через культурні, частково через політичні чинники. Тоді ж різні автори почали звертати увагу на проблему розбіжності між декларованими й реальними цінностями. Найдокладніше проаналізувала методичний аспект цієї проблеми група одеських соціологів [7].

Треба зазначити, що вивчення ціннісних орієнтацій інколи супроводжується вивченням таких дотичних до цього питань, як ціннісні уявлення, цінності, ціннісні стереотипи, ціннісні ідеали, ціннісна ретроспектива, система цінностей конкретних людей [7].

Радянські вчені досліджували ціннісні орієнтації працівників трудових колективів. Вони приділяли увагу вивченню ціннісних орієнтацій у сфері трудової діяльності, виявленню факторів, які зумовлювали певну ієрархію ціннісних орієнтацій населення, яке працює, тощо. Окремі науковці тісніше пов'язували ціннісні орієнтації особистості з умовами її життєдіяльності, функціональним змістом праці, кваліфікацією, демографічними характеристиками, проблемами соціального регулювання виробничих процесів та ін. Частина досліджень стосується морально-ціннісних орієнтацій трудового колективу (В. Жмир, О. Ручка, Є. Головаха та ін.), правових, естетичних, соціально-політичних ціннісних орієнтацій у сфері виробництва, побуту, дозвілля (В. Ядов, Є. Беляєв, В. Водзінська, Е. Якуба, В. Андрущенко та ін.). Ці та інші вчені вивчали морально-психологічний клімат у колективі і простежували його вплив на ціннісні орієнтації членів колективу. При цьому акцентували на вивченні соціально-психологічних механізмів поведінки людини, способу життя і його впливу на ціннісні орієнтації особистості і навпаки, на виявленні залежності між трудовими і ціннісними орієнтаціями у вільний від роботи час, простежували зворотний вплив ціннісних орієнтацій на трудову активність особистості та інші аспекти цієї проблеми [3].

Діяльність сучасної організації в будь-якій галузі виробництва чи послуг обов'язково містить ціннісний аспект, тобто наявність зримих, а частіше – прихованих очікуваних стандартів поведінки, яких повинні дотримуватися працівники. При тому дотримання цих стандартів не є примусовим, і самі працівники трактують його як гідну й коректну поведінку. З якими ж ціннісними альтернативами стикається більшість працівників організацій? Деякі з них представлено в табл. 1 [2, с. 572].

Табл. 1. Цінності і ціннісні альтернативи, з якими регулярно зіштовхуються працівники організації [2, с. 573]

|                         |   |
|-------------------------|---|
| Влада                   | Чи потрібно виконувати будь-який наказ, якщо він виходить «зверху»?<br>Чи можна піддавати владу сумніву?<br>Чи варто підкорятися лише під погрозою покарання?   |
| Закон                   | Чи потрібно (і чи завжди) іти услід букві закону?<br>Чи згодні ви з висловлюванням: «Закон, що дышло: куда повернул, то и вышло»?   |
| Робота                  | Чи є робота головним заняттям у житті людини?<br>Чи можна по-справжньому працювати, якщо займатися нелюбимою справою?<br>Чи можна пожертвувати здоров'ям і особистим життям заради справи?  |
| Результат               | Чи може бути така мета, заради якої можна використовувати будь-які засоби?<br>Який результат можна вважати задовільним/гідним?  |
| Вік                     | Вік – «багатство» чи «втрата»?<br>Чи може бути вік достатньою підставою для поваги?   |
| Освіта                  | Наскільки можна довіряти думці експерта?<br>Що важливіше: знання чи «природна кмітливість»?<br>Чи можна судити про людину за її освітнім рівнем?  |
| Рівність людей          | Чи можуть національні відмінності впливати на взаємовідносини людей?<br>Чи треба ставитися однаково до чоловіків та жінок?<br>Чи повинні жінки мати особливі привілеї?  |
| Відношення до ризику    | Чи має життя людини виключати ризик?<br>Чи може бути виправданим ризик, якщо невдача може вплинути на життя інших людей?  |
| Допомога іншим          | Чи потрібно допомагати літнім людям, хворим, незаможним, безробітним?<br>Чи варто виконувати «чужу» роботу, якщо не передбачена винагорода?<br>Необхідно привносити у свою роботу почуття і емоції чи слід бути винятково раціональним? |
| Заохочення чи покарання | Що змушує людей змінити свою поведінку: покарання чи заохочення?<br>Чим можна насправді зацікавити людей?<br>Чи можуть люди добре працювати, якщо над ними не буде погрози покарання?   |
| Задоволення             | Чи повинна людина заслужити право на задоволення?<br>Чи може робота бути задоволенням?  |

Ще один цікавий напрям вивчення ціннісних орієнтацій – дослідження особливостей ціннісних орієнтацій особистості окремих регіонів України. У цьому

аспекті заслуговує на увагу дослідження І. Миговича ціннісних орієнтацій населення Закарпаття в умовах соціокультурної трансформації [11]. Результати соціологічного дослідження, яке здійснив автор, засвідчили, що ціннісні орієнтації закарпатців зазнали істотних змін, для них характерна нестабільність, суперечливість, амбівалентність. Однак збереглися такі загальнолюдські цінності: гуманізм, гідність, праця та інші. 62% вважають працю визначальною умовою свого життя й соціального самопочуття, водночас 20,1% не задоволені своєю працею, її умовами; 32,6%, щоб поліпшити свій матеріальний стан, мають намір поїхати «на заробітки» за кордон, 22,7% – займатися бізнесом, 13,9% – працювати на кількох роботах. Традиційне розуміння праці, зазначає автор, дедалі більше набуває в закарпатців підприємницького забарвлення. Водночас чимало закарпатців боїться поглиблення матеріальної нерівності. Тобто ціннісні орієнтації можуть змінюватися відповідно до змін у суспільстві, умов життєдіяльності людини, її потреб тощо [3].

Виникаючи в результаті суспільної практики, ціннісні орієнтації тієї чи іншої епохи, як зазначають дослідники, беруть участь у формуванні типу особистості, її поведінкових і ментальних навичок і в цій ролі пронизують собою всю культуру, всі універсалії цієї культури. «Жива епоха», постаючи з глибин суспільного буття, вносить свою ціннісну тональність до всіх сфер суспільної свідомості, детермінуючи їх у цьому аспекті [5, с. 53–54].

Включення особистості до процесу формування нового соціального макросередовища на основі поєднання систем цінностей і ціннісних орієнтацій інших держав з традиційними цінностями й ціннісними орієнтаціями власного народу є одним з найактивніших чинників формування системи цінностей і ціннісних орієнтацій самої особистості. Традиційні цінності народу, для яких характерні стабільність, певний консерватизм, відіграють при цьому особливу роль – вони «...формують те нерозчленоване осереддя, притаманне кожній національній культурі, завдяки якому, власне, й говорять про певну специфіку того чи іншого етносу – «душу народу», його культуру, психологію, ментальність» [16, с. 13].

Результати дослідження. Методика: для вивчення ціннісних орієнтацій використано методику «Ціннісні орієнтації» М. Рокича [15], [18] (адаптація А. Гоштаутаса, О. Семенова, В. Ядова), яка включає два переліки цінностей: термінальні та інструментальні, по 18 позицій кожен.

Досліджувані: дослідження здійснено в 2003 та 2004 роках серед працівників фармацевтичних фірм. В Україні – у Львові на фабриці «Галичфарм», вибірка становить 103 особи (50 жінок і 53 чоловіки), серед яких 32 особи – робітники, тобто низькокваліфіковані працівники (14 жінок і 18 чоловіків), 39 осіб – службовці (22 жінки та 17 чоловіків), 32 особи – керівники, тобто висококваліфіковані працівники (14 жінок та 18 чоловіків). У Туреччині – у Стамбулі на швейцарській фірмі «Novartis», вибірка включає 102 особи (48 жінок і 54 чоловіки), серед яких 31 робітник (14 жінок і 17 чоловіків), 37 службовців (21 жінка і 16 чоловіків), 34 керівники (13 жінок і 21 чоловік). Розподіл працівників на три професійні статуси аргументуємо тим, що в такому разі достовірніше буде представлено результати

дослідження, ніж якби ми опитували тільки керівників чи тільки робітників. Для максимального отримання достовірних результатів імена та прізвища працівників не фіксувалися.

Аналіз побудований таким чином, що спочатку проаналізовано найважливіші термінальні цінності української та турецької вибірки, тоді наведено підсумок за цим списком цінностей, спільне й відмінне для двох вибірок. Після цього проаналізовано найменш важливі термінальні цінності: окремо для української вибірки і окремо для турецької, далі також наведено підсумок за цим списком цінностей, спільне й відмінне для двох вибірок. Аналогічно проаналізовано інструментальні цінності. Результати зображено на двох графіках (рис. 1 і рис. 2).

Аналіз за шкалою «термінальні цінності» засвідчив (рис. 1), що з-поміж 18 цінностей українська вибірка поставила на перші п'ять позицій здоров'я (фізичне і психічне), щасливе сімейне життя, кохання (духовна і фізична близькість з коханою людиною), цікава робота, наявність хороших, вірних друзів; турецька вибірка – здоров'я (фізичне і психічне), щасливе сімейне життя, свободу (самостійність, незалежність у судженнях і вчинках), упевненість у собі (внутрішня гармонія, свобода від внутрішніх протиріч, сумнівів), кохання (духовна і фізична близькість з коханою людиною). Тут і далі цінності перераховано від найважливіших до найменш важливих.

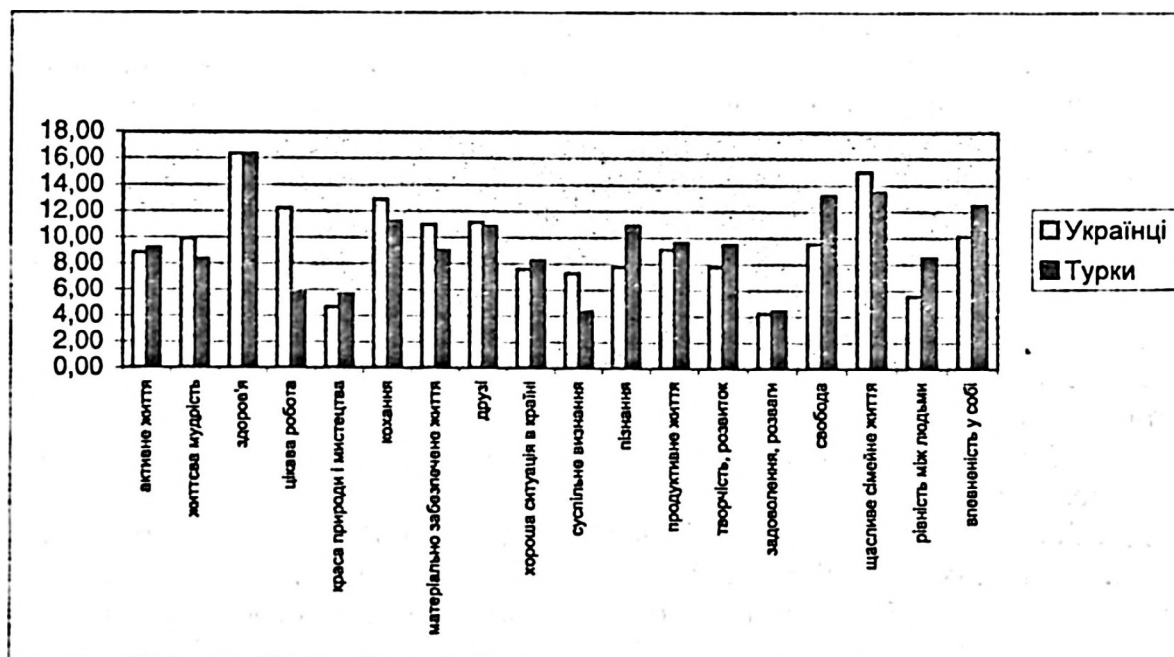


Рис. 1. Термінальні цінності працівників. На осі абсцис (X) – перелік 18 термінальних цінностей методики М. Рокича. На осі ординат (Y) – середнє вагове значення кожної цінності у вибірці; його введено й пораховано суто для порівняння між двома вибірками.

Серед найважливіших «термінальних цінностей», як засвідчує дослідження, спільним для обох вибірок є здоров'я (фізичне і психічне) – воно на першому міс-

ці, тобто для 205 людей двох культур ця цінність з-поміж 18 цінностей є найвагомішою. Наступну цінність – щасливе сімейне життя – на друге місце теж поставили і українська, і турецька вибірки. Ще до п'ятірки найважливіших спільних цінностей належить кохання (духовна і фізична близькість з коханою людиною), але для української вибірки кохання є більш значущим. Цікавим є той факт, що досліджувані з різних культур на перші місця ставлять однакові цінності.

Відмінним в обох вибірках є те, що серед п'яти найважливіших цінностей українська вибірка називає також цікаву роботу і наявність хороших, вірних друзів, а турецька – упевненість у собі (внутрішня гармонія, свобода від внутрішніх протиріч, сумнівів) та свободу (самостійність, незалежність у судженнях і вчинках), що, можливо, зумовлено сильними релігійними та сімейними традиціями, характерною волелюбністю народу і колективістським типом культури [10], коли індивід надто залежить від свого соціуму і має менше шансів на незалежність у широкому розумінні, ніж у країнах з індивідуалістською культурою. Крім того, незалежність (здатність діяти самостійно, рішуче) з переліку інструментальних цінностей (див. рис. 2) теж є більш значущою для турецьких досліджуваних, ніж для українських.

Результати нашого дослідження (про важливість для індивіда сім'ї та здоров'я) частково збігаються з результатами інших українських досліджень, що може свідчити про валідність нашого дослідження і про те, що його проведено добре. Наведемо інформацію про деякі дослідження, здійснені 2003 р. Соціологічна служба Центру ім. Разумкова, провівши 21–29 квітня 2003 року опитування, з'ясувала, що найбільше щастя (тобто найцінніше) для українців – це впевненість у завтрашньому дні. Так вважає майже кожен третій сучасний українець (28,8%). На думку 26,7% опитаних наших співвітчизників, запорукою справжнього щастя є родинне вогнище, сім'я. Кожен десятий українець (10,8%) першочерговою передумовою для побудови власного щастя назвав наявність значної суми грошей. Далі йде кохання (любов) (7,2% опитаних відповіли, що для повного щастя їм передовсім потрібне саме це), цікава робота (6,6%), чиста совість (5,7%), відчуття своєї необхідності (5,2%), власний будинок (3,5%). І лише 2% українців вважають, що основне для щастя – свобода, незалежність (на противагу турецькій вибірці, у якій свобода, незалежність – на провідних місцях). Також у грудні 2003 р. оприлюднено результати соціологічного опитування, яке провели центр «Соціальний моніторинг» та Український інститут соціальних досліджень. Найбільше респондентів – 73% – висловилися, що почуття щастя визначає здоров'я (власне та близьких людей). Чимало опитаних також зазначили, що щасливі вони через сім'ю, гроші, дітей, упевненість у завтрашньому дні, кохання та надійних друзів. Цікаво, що п'ята частина населення нашої держави була б щаслива, якби у світі панував спокій та злагода, а наша держава зміцнила б свій авторитет. Ще одне дослідження дало результати, що найголовніше – це здоров'я і час, проведений із близькими і дорогими людьми (кохання).

Вищезазначені дослідження засвідчують значущість для українців матеріальних благ. У нашому дослідженні цієї тенденції не виявлено. Це, найочевидніше,

може бути пов'язано з тим, що наша вибірка представлена тільки населенням, яке працює, систематично отримує зарплату і є впевненішим у майбутньому, на противагу вибірці з інших досліджень, у яких були й особи, які не працюють. Крім того, люди, які тягнуться за «довгим рублем» і для яких матеріальні блага є метою життя, не могли опинитися в нашій вибірці – тому що не пішли б працювати на фабрику, на якій не обіцяють надприбутків.

Висновки про величезну роль у свідомості людини цінностей сім'ї та здоров'я (що засвідчує й наше дослідження) наявні в роботах багатьох авторів – тому що «...людина розглядає сім'ю як оплот у ненадійному й небезпечному світі» [17, с. 86–87]. Наприклад, проведено дослідження з вивчення ієрархії життєвих цінностей викладачів у двох технічних ВНЗ України (результати опитування в них мало між собою відрізняються) і виявлено, що на першому місці – сім'я, на 2–3-му – пізнання й здоров'я, на 4-му – робота, на 5-му – матеріальне благополуччя. Оскільки ціннісні орієнтації – це типово-особистісні характеристики, вони значно змінюються від респондента до респондента. Розмах важливості цінностей у згаданому дослідженні, найменш важливих для всієї сукупності респондентів, становив 1–4, частіше 1–5, а для найважливіших – 3–5. Найодностайніше респонденти оцінювали значущість сім'ї (коефіцієнт варіації дорівнює всього 0,12), пізнання, матеріального благополуччя і праці. Найбільші розходження – в оцінюванні значущості щастя для суспільства і духовності (0, 49) [17, с. 85–89].

Наведемо для зіставлення результати останніх досліджень ціннісних орієнтацій в Україні, у яких також очевидно є значущість цінностей сім'ї та здоров'я. У результаті дослідження, яке здійснила Н. Ю. Логвінова [8] в Харкові та в Сургуті (вибірка – 150 осіб) в 1993–1998 роках, виявлено, що для всіх опитаних, незалежно від віку, соціального статусу, виду хронічного психоемоційного напруження, стану здоров'я, важливими є цінності, що становлять інтимно-особистісну сферу, а саме: сім'я, здоров'я, любов, друзі (такі самі результати і в нашому дослідженні). Знехтувано такі цінності: активність, воля, розваги, мир. На базі Харківського інституту О. Д. Научитель [13] в 1993 – 1998 роках опитала 385 осіб, у результаті з'ясувалося, що найважливішими з термінальних цінностей є здоров'я (для 63,5% осіб), кохання (40,9%), упевненість у собі (36,2%), сім'я (21,7%). У 1996 – 2000 роках Т. Кадикова [4] опитала 535 студентів-психологів у Донецьку. Показово те, що більшість студентів на перші вісім місць поставили такі цінності: 1) здоров'я; 2) любов; 3) сім'я; 4) цікава робота; 5) матеріальне забезпечення; 6) діти; 7) активна діяльність, емоційно насичене життя; 8) дружба. До переліку цінностей було включено цінність «приватна власність». Вона стає вагомішою для студентів на п'ятому курсі, порівняно з першим. Західні психологи, наприклад У. Джеймс, вважають, що потреба мати власність є органічною потребою людини, яка виявляється в найперші роки життя людини [17, с. 103–104]. Аналогічні результати отримала Н. П. Максимчук [9], яка опитала 374 студенти в 1997–2000 роках на базі Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету та Національного педагогічного університету ім. М. Драгоманова.

Отже, на нашу думку, цінності сім'ї та здоров'я є найважливішими не тільки для українського (у різних регіонах) та турецького суспільства, їх можна вважати загальнолюдськими, що також підтверджують численні дослідження.

Аналіз найменш важливих «термінальних цінностей» української вибірки засвідчив, що на останні п'ять позицій поставлено: задоволення, розваги (дозвілля; приємне, необтяжливе проведення часу, відсутність обов'язків), красу природи і мистецтва (переживання прекрасного в природі і в мистецтві), рівність між людьми, щастя інших (рівні можливості для всіх, добробут, розвиток і досконалість інших людей, всього народу, людства загалом), суспільне визнання (повага навколишніх, колективу, колег, товаришів), хорошу ситуацію в країні, в нашому суспільстві, збереження миру між народами (як умова благополуччя кожного). Тут і далі цінності перераховано від найбільш знехтуваних до менш знехтуваних. У турецькій вибірці на останніх п'яти місцях такі цінності: суспільне визнання (повага навколишніх, колективу, колег, товаришів), задоволення, розваги (дозвілля; приємне, необтяжливе проведення часу, відсутність обов'язків), краса природи і мистецтва (переживання прекрасного в природі і в мистецтві), цікава робота та хороша ситуація в країні, у нашому суспільстві, збереження миру між народами (як умова благополуччя кожного).

Серед найменш важливих «термінальних цінностей», як засвідчує аналіз, спільним для обох вибірок є однакова незначущість (трапляється серед останніх п'яти позицій у переліку) таких цінностей: задоволення, розваги (дозвілля, приємне, необтяжливе проведення часу, відсутність обов'язків), краса природи і мистецтва (переживання прекрасного в природі і в мистецтві), суспільне визнання (повага навколишніх, колективу, колег, товаришів), хороша ситуація в країні, у нашому суспільстві, збереження миру між народами (як умова благополуччя кожного) – цю цінність і українська, і турецька вибірки поставили на п'яте місце, тобто зі всіх незначущих цінностей вона найбільш значуща. Зазначимо, що спільних найважливіших цінностей між вибірками було три, а спільних найменш важливих – чотири.

Аналіз найменш важливих «термінальних цінностей» засвідчив, що відмінним для обох вибірок є те, що на останні п'ять місць у переліку цінностей українська вибірка (на відміну від турецької) поставила ще рівність між людьми, щастя інших (рівні можливості для всіх, добробут, розвиток і досконалість інших людей, всього народу, людства загалом), а турецька вибірка, на відміну від української, включила до п'ятірки неважливих цінностей «цікаву роботу».

Результати нашого дослідження частково збігаються з дослідженнями ціннісних уявлень, яке провів Д. Леонтьєв 1986 р. і повторно 1997 р. на вибірці студентів [7]. Якісний аналіз дослідження (за методикою М. Рокича) засвідчив, що найважливішими термінальними цінностями для студентів (як 1986 р., так і 1997 р.) є кохання (у нашому дослідженні ця цінність теж посідає перші три місця і серед української, і серед турецької вибірки), цікава робота й наявність друзів (ці цінності також є в переліку найважливіших для української вибірки).

Значущість наступних термінальних цінностей у зазначеному дослідженні [7] Д. Леонтєва виявилася низькою: рівність (для української вибірки з нашого дослідження теж неважливо, і є серед переліку останніх п'яти місць), задоволення та хороша ситуація в країні (теж неважливо і для української, і для турецької групи з нашого дослідження, є серед переліку останніх п'яти місць).

Наведені результати засвідчують, що ціннісні орієнтації українців (опитування львів'ян, які працюють, 2003 і 2004 рр.) збігаються з ціннісними орієнтаціями російських студентів (інформація за 1986 та 1997 рр.), на противагу цінностям турецьких працівників (2003 рік), які хоча й мають деякі спільні риси з цінностями українців, але не так, як українська вибірка із російською (див. також далі результати дослідження за інструментальними цінностями). Отже, за ціннісними орієнтаціями українці подібніші до росіян, ніж до турків. Наважуємося зробити ще такий висновок: вік і час не так впливають на створення ціннісної системи індивідів, як належність до певної культури (можливо, релігії чи інших чинників). Звичайно, українці й росіяни теж належать до різних культур, але, напевно, той факт, що українці й росіяни недавно жили в одній державі, яка формувала єдину ідеологію, вплинуло на подібність результатів за ціннісними орієнтаціями.

Аналіз за шкалою «інструментальні цінності» засвідчив (див. рис. 2), що досліджувані з української вибірки погоджуються в тому, що найважливішими (тобто серед перших п'яти місць), на їхню думку, у людині є такі п'ять рис: чесність (правдивість, щирість), відповідальність (почуття обов'язку, уміння дотримувати слова), вихованість (гарні манери, ввічливість), життєрадісність (почуття гумору), освіченість (широта знань, висока загальна культура). Аналіз за цією ж шкалою у турецькій вибірці має такі результати: чесність (правдивість, щирість), відповідальність (почуття обов'язку, уміння дотримувати слова), освіченість (широта знань, висока загальна культура), вихованість (гарні манери, ввічливість), тверда воля (уміння наполягти на своєму, не відступати перед труднощами).

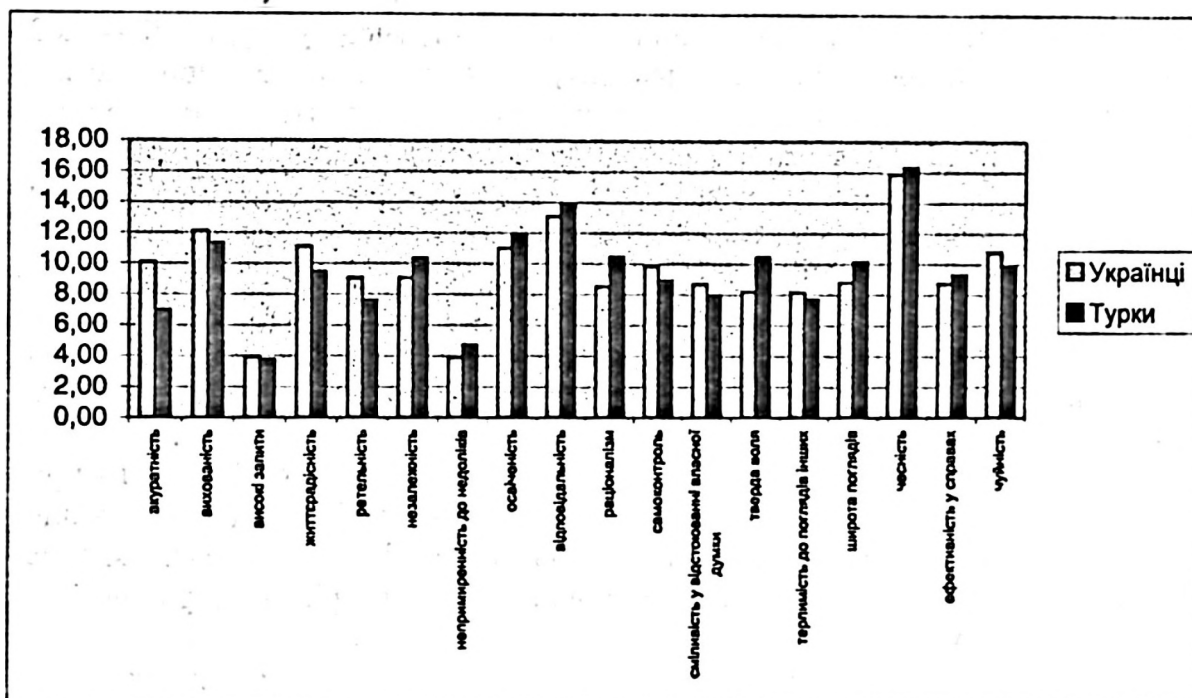


Рис. 2. Інструментальні цінності працівників

На осі абсцис (X) – перелік 18-ти інструментальних цінностей методики М. Рокіча.

На осі ординат (Y) – середнє вагове значення кожної цінності у вибірці; його введено й пороховано суто для порівняння між двома вибірками.

Аналіз серед найважливіших «інструментальних цінностей» засвідчив, що спільним для обох вибірок є: чесність (правдивість, щирість), відповідальність (почуття обов'язку, уміння дотримувати слова) – ці цінності обидві вибірки поставили на перше і друге місця. До п'ятірки спільних (як для української, так і для турецької вибірки) найважливіших інструментальних цінностей також увійшли: вихованість (гарні манери, ввічливість) та освіченість (широта знань, висока загальна культура). Отже, українські та турецькі досліджувані з переліку 18 інструментальних цінностей вибрали до п'ятірки найважливіших чотири однакові цінності.

Наведемо для порівняння результати дослідження ціннісних уявлень (інструментальних цінностей), здійсненого в 1993 – 1998 роках на базі Харківського інституту (досліджено 385 студентів). Отримано такі результати: вихованість – 49,1%, освіта – 46%, акуратність – 34,2%, відповідальність – 32%, чесність – 23% [13]. Як бачимо, усі перераховані цінності (крім акуратності) так само є найважливішими (тобто входять до п'ятірки перших) для респондентів з України та Туреччини (205 осіб) у нашому дослідженні.

Відмінним в обох вибірках є те, що серед п'яти найважливіших цінностей українська вибірка включає ще життєрадісність (почуття гумору), а турецька – тверду волю (уміння наполягти на своєму, не відступати перед труднощами).

Отже, як засвідчує наше дослідження, у ціннісній системі опитаних цінність «освіта» є досить вагомою. За тестом М. Рокіча, пізнання (термінальні цінності) в

українській вибірці – на 12-му місці, у турецькій – на 6-му з 18-ти; освіченість (інструментальні цінності) в українській вибірці на 5-му місці, у турецькій – на 3-му з 18-ти. Тобто для турецьких досліджуваних пізнання та освіченість є вагомішими. Такі результати, на нашу думку, можна пояснити не культурним фактором, а, швидше, різницею в корпоративній культурі підприємств. Наприклад, у турецьких працівників часто відбуваються різні семінари, тренінги, навчання за кордоном, у них, зрештою, вищі зарплати.

Угорський учений Ф. Гаžo [14] пояснює таку ситуацію тим, що всі (тобто всі в капіталістичних державах) сьогодні розуміють, що чим довше людина навчається, тим менше в неї шансів матеріально себе забезпечити і менше шансів наздогнати щодо матеріальних благ тих, хто рано відмовився від навчання. Оскільки в Україні вже сформовано таку орієнтацію на матеріальні блага, як це є в більшості індивідуалістичних країнах з капіталістичними традиціями, українці хоч і приділяють увагу освіті та навчанню і мають тенденцію до здобування другої вищої освіти або декількох освіт (на відміну від турецького суспільства), але вже менше, ніж у докапіталістичні часи, орієнтовані на вищий освітній рівень, а радше – на збагачення капіталу.

Загалом вищу освіту треба розглядати не як самоціль, а як засіб розвитку особистості для всіх сфер життя, зокрема для всебічної професійної підготовки, а в орієнтаціях студентської молоді найповніше мають відобразитися гуманістична й професійна функції вищої освіти. Однак ціннісні уявлення молоді про освіту слабо пов'язані з їхньою реальною поведінкою в навчальному процесі. Це свідчить про те, що ці уявлення є соціальним стереотипом, який формується в конкретних соціальних умовах суспільства в процесі навчання і виховання у вигляді стандартизованої думки про соціальні об'єкти. Соціальний стереотип, який характеризує ціннісне уявлення молоді про освіту, не повною мірою відображає сутність соціальних функцій освіти, а саме ту обставину, що освіта має забезпечити розвиток особистості як у професійному, так і в гуманістичному аспектах, і що наявність певної освіти визначає також зміни соціального статусу індивіда, у тому числі його службове просування [12].

Аналіз найменш важливих «інструментальних цінностей» української вибірки засвідчив, що на останніх п'яти позиціях – непримиренність до недоліків у собі й інших, високі запити (високі вимоги до життя і високі домагання), терпимість до поглядів та думок інших (уміння прощати людям їхні помилки та омани), тверда воля (уміння наполягти на своєму, не відступати перед труднощами), раціоналізм (уміння логічно мислити, приймати обмірковані, раціональні рішення). Перелік цінностей тут і далі – від найбільш до найменш знехтуваних. Неважливіми, на останніх п'яти місцях, для турецької вибірки є високі запити (високі вимоги до життя і високі домагання), непримиренність до недоліків у собі й інших, акуратність (охайність, уміння тримати в порядку свої речі, порядок у справах), ретельність (дисциплінованість), терпимість до поглядів та думок інших (уміння прощати людям їхні помилки та омани). «Ретельність» могла потрапити на останні місця через те, що немає прямого аналогу цього слова в турецькій мові, тобто вибірка,

можливо, до кінця не розуміла його значення. Слово, яке було перекладено, мало старотурецькі корені, не всі могли його знати, а перепитати, може, соромилися, щоб не видатися нерозумними.

Серед найменш важливих «інструментальних цінностей», як засвідчив аналіз, спільним для обох вибірок є однакова незначущість (трапляється серед останніх п'яти позицій у переліку) високих запитів (високі вимоги до життя і високі домагання), непримиренності до недоліків у собі й інших та терпимості до поглядів та думок інших (уміння прощати людям їхні помилки й омани).

За результатами аналізу найменш важливих «інструментальних цінностей», відмінним для обох вибірок є те, що на останні п'ять місць у переліку цінностей українська вибірка (на відміну від турецької) поставила також тверду волю (уміння наполягти на своєму, не відступати перед труднощами) та раціоналізм (уміння логічно мислити, приймати обмірковані, раціональні рішення); турецька вибірка, на відміну від української, поставила на останні п'ять місць акуратність (охайність, уміння тримати в порядку свої речі, порядок у справах) і ретельність (дисциплінованість).

Як було зазначено вище, результати нашого дослідження перегукуються з результатами дослідження ціннісних уявлень, яке здійснив Д. Леонт'єв 1986 р. і повторно 1997 р. на вибірці студентів [7]. Якісний аналіз дослідження (за методикою М. Рокича) засвідчив, що найважливішими для студентів (як і в 1986, так і в 1997 рр.) серед інструментальних цінностей виявилися чесність (важливо і для української, і для турецької вибірок з нашого дослідження), життєрадісність (так само важливо для української вибірки, бо є серед перших чотирьох місць з 18-ти), відповідальність (так само важливо і для української, і для турецької вибірок з нашого дослідження). Значущість таких інструментальних цінностей, як непримиренність до недоліків та високі запити так само низька (і для української, і для турецької вибірок є неважливі, тобто перебувають на останніх п'яти місцях з вісімнадцяти), [7].

Отже, хоча українська вибірка більше схожа за ціннісними орієнтаціями з російською, усе-таки можна говорити про те, що всі три вибірки є достатньо (для порозуміння між собою) подібними за ціннісними орієнтаціями.

Наведемо результати дослідження ціннісних орієнтацій ще за однією методикою, хоча й менш популярною (у порівнянні з методикою М. Рокича) (див. табл. 2), яка містить перелік 16 цінностей, які, у свою чергу, розділено на чотири групи: індивідуалістичні цінності (споживання), сімейні цінності, соціальні цінності, духовні цінності. Аналіз за цією методикою зроблено окремо для чоловіків і окремо для жінок.

Для української вибірки (чоловіки) найважливішими є: сімейний добробут, вірність, доброзичливість, слухняні діти в сім'ї, добробут країни, порядок у країні; для турецької вибірки (чоловіки) – соціальна справедливість, доброзичливість, добробут країни, порядок у країні, вірність, сімейний добробут.

Табл. 2. Цінності, притаманні окремим рівням свідомості

| Індивідуалістичні цінності (споживання) | Сімейні цінності           | Соціальні цінності                | Духовні цінності                    |
|---|----------------------------|-----------------------------------|-------------------------------------|
| 1<br>різноманітні задоволення           | 5<br>сімейний добробут     | 9<br>соціальна справедливість     | 13<br>вірність                      |
| 2<br>популярність та визнання           | 6<br>вигідний шлюб         | 10<br>порядок у країні            | 14<br>доброзичливість               |
| 3<br>влада та впливовість               | 7<br>слухняні діти в сім'ї | 11<br>порозуміння між громадянами | 15<br>допомога тим, хто її потребує |
| 4<br>особиста безпека                   | 8<br>спокійна старість     | 12<br>добробут країни             | 16<br>гармонія з природою           |

Джерело: Помиткін Е. О. Проблема розвитку та діагностики духовних ціннісних орієнтацій у старшокласників // Практична психологія та соціальна робота. – 1998. – № 10. – С. 11 – 17.

Неважливі для української вибірки (чоловіки) – вигідний шлюб, влада та впливовість, різноманітні задоволення, популярність та визнання, гармонія з природою; для турецької вибірки (чоловіки) – вигідний шлюб, популярність та визнання, слухняні діти в сім'ї, різноманітні задоволення, спокійна старість. Тобто для турків-чоловіків мають набагато більше значення групи соціальних та духовних цінностей, ніж для українців-чоловіків, для яких важливіша група сімейних цінностей.

Для української вибірки (жінки) найважливішими є: сімейний добробут, вірність, доброзичливість, слухняні діти в сім'ї, порядок у країні. Для турецької вибірки (жінки) – сімейний добробут, особиста безпека, доброзичливість, вірність, соціальна справедливість.

Неважливими для української вибірки (жінки) є: влада та впливовість, популярність та визнання, різноманітні задоволення, вигідний шлюб, гармонія з природою. Для турецької вибірки (жінки) – вигідний шлюб, популярність та визнання, різноманітні задоволення, слухняні діти в сім'ї, спокійна старість.

Для жінок обох держав найважливішими виявилися, звичайно, сімейні та духовні цінності. З нашого дослідження випливає також, що належність до однієї культури ще не визначає однакових цінностей у жінок чи чоловіків між собою, так само як і належність до певної статі не є гарантією спільності цінностей. Але, безперечно, такі цінності, як здоров'я і сім'я, чесність, вірність, доброзичливість, справедливість можна вважати загальнолюдськими і вічними.

Отже, попри те, що існують відмінності, є багато спільних цінностей у свідомості працівників двох держав. За тестом М. Рокича виявлено, що найважливіші з переліку термінальних цінностей (тобто на перших місцях) для обох вибірок є «здоров'я...», «щасливе сімейне життя...», «кохання...»; найменш важливі (на останніх п'яти місцях) – «задоволення, розваги...», «краса природи і мистецтва...», «суспільне визнання...», «хороша ситуація в країні...». Є, звичайно, і відмінності у виборі цінностей, наприклад, серед п'яти найважливіших цінностей турецька вибірка називає також «впевненість у собі...» та «свободу (самостійність, незалежність у судженнях і вчинках)», що, можливо, зумовлено сильними релігійними й сімейними традиціями, характерною волелюбністю народу й колективістським типом культури, де індивід дуже залежить від свого соціуму і має меншою кількістю шансів на незалежність у широкому розумінні, ніж у країнах з індивідуалістською культурою. Крім того, цінність «незалежність» (здатність діяти самостійно, рішуче) з переліку інструментальних цінностей теж більш значуща для турецьких досліджуваних, ніж для українських.

Найважливішими з переліку інструментальних цінностей для обох вибірок є «чесність...», «відповідальність...», «вихованість...», «освіченість...»; найменш важливі – «високі запити...», «непримиренність до недоліків у собі й інших...», «терпимість до поглядів та думок інших...».

За іншою методикою, спільними найважливішими цінностями для української й турецької вибірок (для чоловіків і жінок) виявилися духовні та сімейні цінності, а саме: сімейний добробут, вірність, доброзичливість.

Загалом дослідження засвідчило більшу подібність ціннісних орієнтацій двох культур, ніж відмінність, що також може підтверджувати тезу про те, що існують загальнолюдські, базові цінності – ідеали й норми – які людство виробило в процесі свого цивілізованого поступу.

Отже, вивчення тенденцій у духовно-культурних цінностях і ціннісних орієнтаціях працівників дає змогу проникнути в глибинні процеси, що відбуваються в суспільно-політичному, економічному й культурному житті нашого суспільства, виявити взаємозв'язки і взаємозалежності між змінами, що відбуваються в системі цінностей і ціннісних орієнтацій суспільства й індивіда (соціальної групи, класу, нації).

- 
1. Диагностическая и коррекционная работа школьного психолога // Сб. научн. трудов / Ред. кол.: И. В. Дубровина (отв.ред.) и др. – М.: Издательство АПН СССР, 1987. – 178 с.
  2. Занковский А. Н. Организационная психология: Учебное пособие для вузов по специальности «Организационная психология». – 2-е изд. – М.: Флинта: МПСИ, 2002. – С. 572–573; 595.
  3. Кавалеров А. А. Цінність у соціокультурній трансформації: Монографія. – Одеса: Астропринт, 2001. – С. 165–177.
  4. Кадыкова Т. А. Особенности динамики ценностных ориентаций студентов-психологов: Дис... канд. псих. наук: 19.00.01. – Одесса, 2002. – 207 с.

5. *Косарева Л. М.* Ценностные ориентации и развитие научного знания // *Вопр. философии.* – 1987. – № 8.
6. *Кочетков В.В.* Психология межкультурных различий. – М.: ПЕР СЭ, 2002. – С. 217.
7. *Леонтьев Д. А.* Ценностные представления в индивидуальном и групповом сознании: виды, детерминанты и изменения во времени // *Психологическое обозрение.* – 1998. – № 1.
8. *Логвінова Н. Ю.* Особливості ціннісної системи особистості в умовах хронічної психоемоційної напруги. Автореф. дис. канд. психол. наук. – Харків, 1998.
9. *Максимчук Н. П.* Психологічні особливості становлення ціннісних орієнтацій майбутнього вчителя у процесі професійної підготовки. Автореф. дис. канд. психол. наук. – К., 2000.
10. *Мацумото Дзевид.* Психология и культура. – СПб.: прайм – ЕВРОЗНАК, 2002. (Серия «Психологическая энциклопедия»). – С. 25–52; 366–396.
11. *Мигович І.* Ціннісні орієнтації населення Закарпаття за умов суспільної трансформації // *Політолог. читання.* – 1994. – № 3.
12. Молодёжь: ориентации и жизненные пути: (На материалах социолог. исслед. в Советской Прибалтике) / Ин-т философии и права АН Латв. ССР и др.; Отв. ред. М. Х. Титма. – Рига: Зинатне, 1998. – 207 с.
13. *Научитель О. Д.* Ціннісні орієнтації студентів: психологічні фактори формування, розвитку, трансформації. Автореф. дис. канд. психол. наук. – К., 1999.
14. Проблемы молодежи. – М.: АОН, 1988. – С. 7.
15. *Практическая психодиагностика. Методики и тесты. Учебное пособие* // Ред.-сост. Райгородский Д. Я. – Самара: Издательский Дом «БАХРАХ – М», 2003. – С. 637–641.
16. *Степаненко В.П.* Національно-державне будівництво і проблема соціокультурної ідентичності // *Політолог. читання.* – 1994. – № 1.
17. *Хагет Г. Л., Медведева О. А.* Корпоративная культура и ценности человека. – Краматорск: ДГМА, 2001. – С. 45–53; 76–106.
18. *Rokeach M.* The Nature of Human Values. N. Y., 1973.
19. *Schwartz S. H., Bilsky W.* Toward a Theory of the Universal Structure and Content of Values: Extentions and Cross-cultural Replications // *Journal of Personality and Social Psychology.* 1990.

**CROSS-CULTURAL ANALYSIS  
OF THE WORKERS' VALUE ORIENTATIONS**

**Iryna Bryyovs'ka**

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

The importance of cross-cultural research in the modern world is proved in the article. It is investigated what values can be referred to as general human values with a view to finding the stable basis for the common dialogue of different cultures. It is briefly considered when the notion of "value orientations" was introduced, who launched it, what outstanding researchers are working at this problem nowadays in the home and foreign psychology, in particular at the problem of value orientations of the working population. The largest part of the article is dedicated to the consideration and analysis of the research of value orientations (in accordance with the methods of M. Rokeach) of the workers of two cultures: Ukraine and Turkey.

*Key words:* value, value orientations, terminal and instrumental values, cross-cultural research, workers.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

УДК 159.[924.7: 922.7]

## ДИТЯЧА НЕПОВНОСПРАВНІСТЬ: ПРОБЛЕМА ПСИХОСОЦІАЛЬНОГО ВПЛИВУ НА ЗДОРОВИХ ДІТЕЙ У СІМ'Ї

Мар'яна Карпа

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

Народження неповносправної дитини пов'язано зі стресовими переживаннями кожного члена сім'ї. Здорові діти зазнають значних емоційних та адаптаційних труднощів: самотність, втрата уваги й підтримки батьків, страх, сором. Підсвідомо формується завищена потреба в досягненнях. Результати нашого дослідження це підтверджують. Однак порівняно з сиблінгами здорових дітей сиблінги неповносправних є більш емпатійні, просоціальні та стійкі до фрустрацій.

*Ключові слова:* сиблінг, неповносправна дитина, емоційні розлади, адаптаційні розлади, фрустрація, сімейно-системний підхід.

Питання впливу наявності брата чи сестри, а також черговості народження (сиблінг-позиції) на формування особливостей характеру та поведінки дитини в сім'ї – не нове в психології. Концепції Г. Юнга, А. Адлера та їхніх послідовників містять чітку систему поглядів на цю проблему. Як відомо, стосунки з братом чи сестрою є зразком взаємин у суспільстві, першим досвідом дружби, турботи та відповідальності, а також конкуренції й суперництва. Досвід бути старшим чи молодшим щодо своїх братів та сестер впливає на формування особистості, життєвого шляху, таких характерологічних рис, як домінантність чи підкорюваність, відповідальність чи пасивність, консервативність чи гнучкість.

Особистісне становлення може мати свої особливості, якщо один із сиблінгів народжується неповносправним. Змінюється сімейна структура, сімейні правила, традиції, ролі зазнають змін. Батьки відчувають біль втрати, розчарування, зневіру, безпорадність. Оскільки сім'я є цілісною системою, то ті самі емоційні та адаптаційні труднощі, які переживають батьки неповносправної дитини, гостро відчувають та переживають здорові діти.

У зарубіжній психології цю проблему вивчають упродовж 25 років, однак результати досліджень іноді досить суперечливі. Американські та німецькі науковці Susan Mc. Hale, Wendy C. Gamble, Ann Gath, Debra Lobato, A. Bagenholm, G. Gillberg та інші наголошують, що народження неповносправної дитини травматично впливає на формування особистості сиблінга. Він переживає фрустрацію, самотність та ізоляцію через брак батьківської уваги; відчуття неповноцінності; страх за власне здоров'я; тривожність через надмірні очікування батьків. Власне такі чинники, на думку багатьох учених [1; 6; 9; 11], є визначальними в етіології емоційних та адаптаційних розладів.

Інші дослідники (Rud Turnbull, Simensson, Abramovich, Stanhope, Gakenberg) зазначають, що досвід бути братом чи сестрою неповносправної дитини може сприяти особистісній та соціальній зрілості, формуванню емпатійності, терплячості й поваги до інших, проникливості та розуміння, а також зумовлює високу фрустраційну толерантність і стресостійкість. Оскільки висновки вчених досить суперечливі, важливо було провести додаткові дослідження з цієї проблематики, яка досі не набула поширення в українській психології.

Одне з основних завдань нашого дослідження – з'ясувати ступінь впливу народження неповносправної дитини на формування рис характеру та психічне здоров'я її сиблінга.

Було висунуто такі гіпотези:

H 01: у сиблінгів неповносправної дитини більше виявляються емоційні розлади, ніж у сиблінгів повносправних дітей.

H 02: у сиблінгів дітей з розумовим відставанням є труднощі в соціальній адаптації.

H 03: наявність неповносправної дитини в сім'ї зумовлює розвиток про-соціальної поведінки її сиблінгів.

Спираючись на власний дворічний досвід роботи у Львівському навчально-реабілітаційному центрі для дітей з вадами розвитку «Джерело» та на огляд досліджень зарубіжних учених стосовно цієї проблематики, розглянемо докладніше особливості емоційних труднощів та адаптаційних проблем, які переживають здорові сиблінги неповносправних дітей:

1. Почуття фрустрації – втрата очікувань стосовно брата чи сестри: «Це не такий брат (сестра), якого я хотів би мати, про якого мріяв, яким гордився б».

2. Самотність, ізоляція через брак батьківської уваги, які спочатку самі переживають депресію, а потім весь свій час і зусилля віддають неповносправній дитині, з надією щось змінити. Не відчуваючи розуміння, співчуття й підтримки, дитина замикається в собі, сприймаючи неповносправного брата (сестру) як джерело бід і розчарувань. Дітям може здаватися, що не варто обтяжувати батьків своїми проблемами, що при батьках треба поводитися так, ніби все добре, щоб зайвий раз їх не засмучувати.

3. Необґрунтовані страхи та фобії. Дуже часто батьки замовчують, приховують від здорової дитини те, що відбувається з неповносправною, вважаючи першу недостатньо дорослою для цього, бояться засмутити її чи травмувати. Або взагалі нечасто обговорюють цю проблему вголос, перетворюючи її на сімейне табу. Однак дитина добре відчуває гнітючість якоїсь таємниці, тому відповіді на свої запитання намагається знаходити сама. Часто, коли здорова дитина ідентифікує себе з неповносправною, у першій можуть розвинутися страхи щодо свого здоров'я. Згідно з дослідженнями Гросмана [14], така ідентифікація, а також фобії зростають, коли неповносправність є невидимою (епілепсія, генетична вада). Аналогічні думки в старшому віці можуть стосуватися боязні народити власну дитину.

4. Загострене почуття провини. Діти можуть відчувати його, тому що вони здорові, можуть бігати, вчитися, гратися, а брат чи сестра будуть, наприклад, завжди

прикуті до інвалідного візочка. Іноді дітям може здаватися, що вони самі чимось завинили, і тому сталося нещастя.

5. Почуття заздрості. Після народження дитини з вадами здорова дитина перестає бути центром уваги родичів, у неї з'являються нові обов'язки, від неї починають більше вимагати. У такій ситуації вона може почувати заздрість: «Чому їй стільки уваги? Чому їй дозволяють те, що мені забороняють? Чому їй нічого за провини, а мене карають?».

6. Підвищена збудливість, агресивність. Брак уваги, надмірна вимогливість, заздрість і ревності виявляються агресією щодо неповносправної дитини, що в старшому віці може стати зразком поведінки з іншими людьми.

7. Обтяжливе почуття сорому. Його дитина може мати через те, що брат чи сестра виглядають не так, як інші діти, що на нього (на неї) показують на вулиці пальцем, а в школі однокласники вигадують образливі прізвиська. Сором дитина може переживати також за свою сім'ю, яка часто стає закритою системою.

8. Невротична потреба в досягненнях часто притаманна сиблінгам неповносправної дитини. На це впливають батьки, які, намагаючись компенсувати свої розчарування, пов'язані з народженням неповносправної дитини, мають надто великі очікування стосовно здорової. Також це може залежати від самої дитини, яка своїми успіхами намагається «купити» увагу й прихильність батьків. Формується невротичний механізм, який ми змодельовали так: Формується невротичний механізм (див. рис. 1).

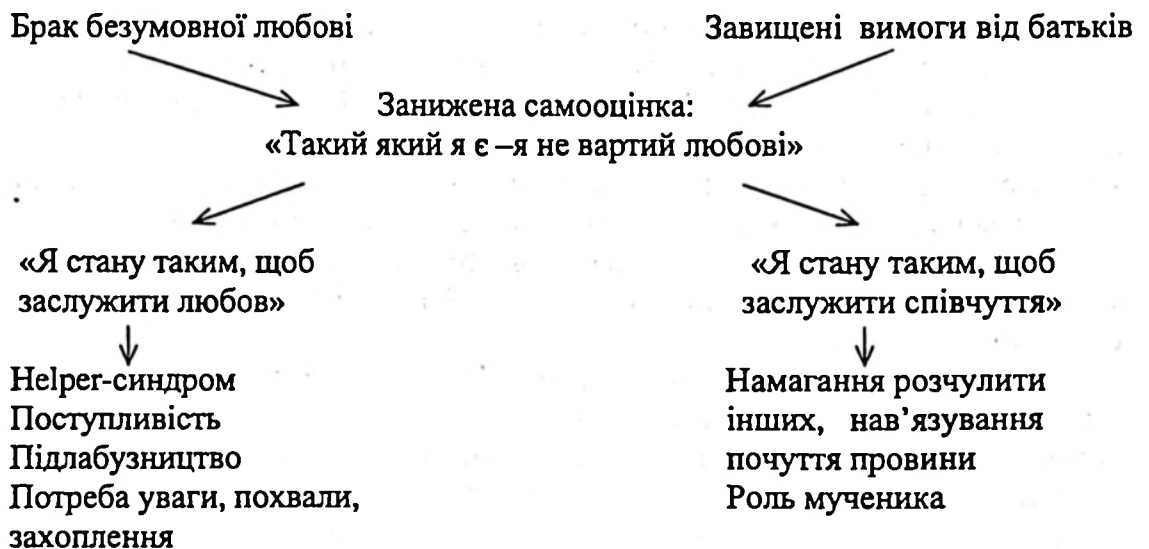


Рис. 1. Чинники невротичних розладів сиблінгів неповносправної дитини

Описані вище спостереження підтверджують дослідження американських та німецьких учених у 1980–90 рр. [14; 15].

Щоб емпірично перевірити гіпотези, висунені на початку роботи, ми провели дослідження, яке складалося з кількох етапів:

I етап: опитування батьків неповносправної дитини, які зверталися для консультації в НРЦ «Джерело» (програма «Раннє втручання») щодо наявності емоційних чи адаптаційних проблем у їхніх здорових дітей. Форма опитування – анкетування. Участь узяло 22 батьків, здорові діти яких були молодшого шкільного віку, а неповносправні – 3–18 років.

II етап: діагностика емоційних та адаптаційних проблем у сиблінгів неповносправної дитини. Група досліджуваних складалася з 22 дітей молодшого шкільного віку (7 – 11 р.), які є молодшими чи старшими братами (12 осіб) та сестрами (10 осіб) дітей з фізичними та розумовими вадами.

III етап: замірювання емоційних та адаптаційних проблем у контрольній групі. Контрольна група складалася з 26 дітей молодшого шкільного віку (учнів СШ № 89), які теж є відповідно молодшими чи старшими сиблінгами здорових дітей.

Дослідження індивідуально-особистісних особливостей сиблінгів здорових та неповносправних дітей проведено за допомогою особистісного опитувальника Кеттелла, методики Щур для виявлення особливостей самооцінювання, методики «Казки Дюсс» для виявлення особливостей взаємодії з сиблінгами та проєктивних малюнкових методик «Неіснуюча тварина» і «Малюнок сім'ї».

У результаті анкетування батьків неповносправних дітей отримано такі відповіді:

1. На запитання про поведінкові проблеми повносправної дитини 55% батьків (12 з 22) відзначили дратівливість, невстигання в школі та бажання постійно завойовувати увагу, 18% батьків (4 з 22) – надмірну замкнутість, 13% батьків (3 з 22) назвали надмірну образливість їхніх дітей та інфантилізовану поведінку («ніби він/вона мала дитина»). Троє батьків не зазначили жодних поведінкових проблем (див. рис. 2).

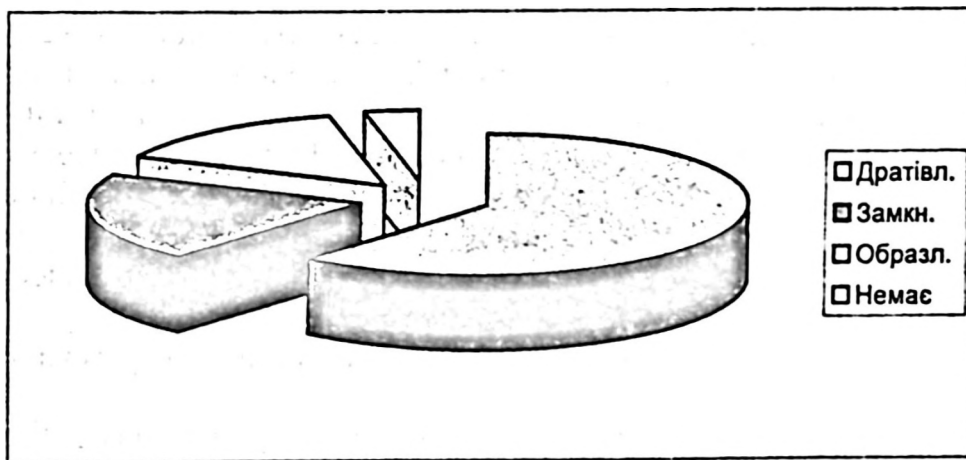


Рис. 2. Поведінкові проблеми сиблінгів неповносправних дітей за свідченням батьків

2. На запитання про наявність будь-яких медичних (психосоматичних) проблем повносправних дітей не було стверджувальних відповідей, що може збігатися з реальним станом здоров'я повносправної дитини або батьки можуть частково ігнорувати цю проблему – порівняно з неповносправністю й проблемами іншої дитини.

3. У наступному запитанні батькам пропонували оцінити за п'ятибальною шкалою взаємини між своїми дітьми: від ворожих (1 бал) до надзвичайно дружних (5 балів) (див. рис. 3).

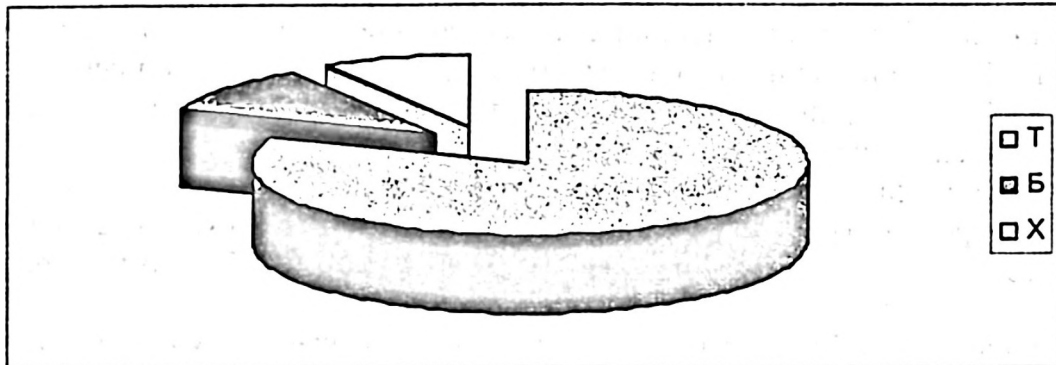


Рис. 3. Взаємини між дітьми в сім'ї

Отримано такі відповіді: 81% – досить теплі стосунки (Т); 9% – нейтральні (Н); 10% – байдужі (Б).

У відкритому запитанні «Якщо існують проблеми у взаєминах вашої неповносправної дитини зі здоровим братом/сестрою, будь ласка, опишіть їх», батьки називали такі проблеми: а) бажання здорового сиблінга завоювати увагу брата чи сестри, гратися з ним, але це не завжди виходить; б) важко порозумітися між собою, неповносправна дитина не говорить; в) брак турботи про неповносправного сиблінга, агресивність щодо нього.

Аналізуючи результати досліджень, отриманих за методиками Кеттелла, Щур та Дюсс, у контрольній та експериментальній групах відзначимо такі тенденції:

1) сиблінги неповносправних дітей менш товариські, відкриті, комунікабельні. У них гірша соціальна адаптація, ніж у сиблінгів повносправних дітей.

2) для сиблінгів неповносправних дітей характерна більша домінантність, схильність до протиставлення себе дітям і дорослим. Іноді, якщо лідерські тенденції не мають реального втілення, вони поєднуються з поведінковими проблемами та агресією. Причина цього в тому, що такі діти змалку переймають на себе роль опікуна неповносправного сиблінга, іноді вимушено, заради прихильності та завоювання уваги батьків.

3) сиблінги неповносправних дітей – більш експресивні, нерозсудливі в поведінці.

4) сиблінги неповносправних дітей мають вищий рівень поведінкової нормативності, відповідальності, сміливості.

5) у сиблінгів здорових дітей переважає твердість, натомість сиблінги неповносправних дітей більш чуйні, у них розвиненіша емпатія, здатність розуміти інших людей та співпереживати їм.

6) досліджуванам з контрольної групи притаманна більша тривожність, вразливість, натомість брати/сестри неповносправних дітей стійкіші до фрустрацій.

Щодо самооцінювання й оцінювання себе очима батьків та очима сиблінгів, то ці показники вищі в сиблінгів неповносправних дітей. Показник просоціальної поведінки теж є вищим у сиблінгів неповносправних.

Щоб з'ясувати особливості структури особистості, на формування якої впливає народження неповносправного сиблінга, застосовано кореляційний та регресійний аналіз.

У результаті крос-кореляційного аналізу з'ясовано: якщо здоровий сиблінг старший, у нього більшою мірою може виявлятися ворожість до молодшого неповносправного брата чи сестри, який (яка) вніс (внесла) стільки різких змін до мирного існування їхньої сім'ї, забрав (забрала) стільки уваги, турботи й тепла. Старший сиблінг вище оцінює себе очима батьків, як опікуна неповносправного, важливого й потрібного батькам. Цікавим для інтерпретації є прямий кореляційний зв'язок між оцінюванням себе очима неповносправного сиблінга й ворожим ставленням до нього. Тобто чим вище дитина оцінює себе в очах свого неповносправного сиблінга, тим більшою мірою в неї здатне виявитися вороже ставлення до нього. Це досить парадоксальний зв'язок, що може вказувати на певний внутрішній конфлікт у сиблінгів неповносправних дітей.

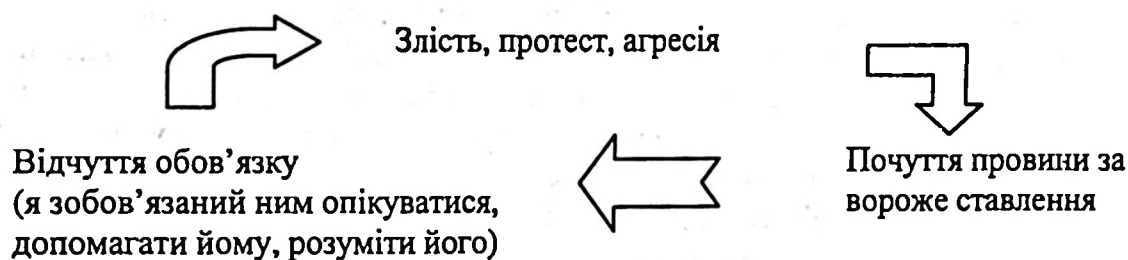


Рис. 4. Внутрішній конфлікт, який можуть переживати сиблінги неповносправних дітей

Щоб з'ясувати ступінь впливу народження неповносправної дитини на виникнення емоційних та адаптаційних труднощів у їхніх сиблінгів, застосовано регресійний аналіз, виконаний у пакеті Statistica 6.0. Побудовано регресійну модель, згідно з якою незалежною змінною була наявна повносправність чи неповносправність сиблінга, а залежними – відповідні фактори за методикою Кеттела, Щур та Дюсс. У результаті статистичних операцій з'ясовано коефіцієнт детермінації, який вимірює ступінь розсіювання показників стосовно середнього значення.

Коефіцієнт детермінації цієї моделі – 0,22. Це означає, що ця регресійна модель пояснює лише 22% розсіювання показників. F – статистика Фішера, що вказує на значущість регресії, становить 2,5, а p, рівень значущості моделі, – 0,509. З отриманих показників можна зробити висновок про малу значущість цієї регресійної моделі, оскільки  $p > 0,05$ . Це свідчить про те, що в досліджуваній групі народження неповносправної дитини в сім'ї не відіграє вирішальної ролі у формуванні особистісних рис, що їх вивчали за методиками Кеттела та Дюсс.

Натомість регресійна модель, у якій незалежними змінними були і фактор «повносправність-неповносправність», і фактор «сиблінг-позиція», пояснює 55% розсіювання показників. Згідно зі статистичним критерієм Фішера, який становить

10,080 при  $p < 0,01$ , ця регресійна модель є значущою. Таким чином, сиблінг-позиція є вагомим чинником, що впливає на формування певних особистісних рис, на адаптацію, ніж наявність неповносправного сиблінга.

Аналізуючи малюнки зі зображенням сім'ї, ми насамперед звертали увагу на взаємини між сиблінгами, зображеними на малюнку, і виокремили найхарактерніші ознаки, що можуть свідчити про особливості емоційної сфери досліджуваних:

- I – відсутність на малюнку автора чи сиблінга;
- II – особливості розміру фігур автора й сиблінга;
- III – розміщення на малюнку фігур автора й сиблінга;
- IV – спеціальні ознаки конкуренції;
- V – розмір фігур усіх членів сім'ї;
- VI – загальний емоційний фон малюнка;
- VII – інші спеціальні ознаки малюнка сім'ї.

Проаналізувавши малюнки «Неіснуюча тварина», ми визначили кілька найпоширеніших ознак. Їх об'єднано в такі категорії:

- I – особливості розміщення тварини на папері;
- II – особливості деталізації тварини (наявність усіх частин тіла);
- III – інші ознаки, що вказують на особливості емоційної сфери.

Результати досліджень за обома проєктивними методиками засвідчують, що діти, які мають неповносправних сиблінгів (та група, чії діагностичні показники використано в роботі) є невпевненішими в собі, можуть мати труднощі в комунікативній сфері, відчувають брак психологічної опори та підтримки з боку сім'ї, переживаючи страх і сором більшою мірою, ніж сиблінги повносправних дітей. Також вони інфантильніші, що пов'язано з дією психологічного захисного механізму регресії: бажання повернутися в той час свого дитинства, коли вся увага, турбота й любов батьків належала тільки їм. Натомість порівняно з контрольною групою в братів/сестер неповносправних дітей рідше виявляються конфліктні стосунки з сиблінгами.

Результати дослідження проблеми впливу народження неповносправної дитини на формування особистісних особливостей здорових сиблінгів засвідчили:

1. Для сиблінгів неповносправної дитини характерний статистично вищий рівень поведінкової нормативності, відповідальності, сміливості, ніж для їхніх ровесників, які мають здорових братів/сестер ( $t=2,87$ ;  $p < 0,01$ ). Вони більш чуйні, у них розвиненіша емпатія, здатність розуміти інших людей і співпереживати ( $t=1,93$ ;  $p < 0,03$ ). Їм притаманна висока тривожність, однак, порівняно з досліджуваними контрольною групою, вони стійкіші до фрустрацій ( $t=2,14$ ;  $p < 0,05$ ).

2. Сиблінги неповносправних дітей більш просоціальні, менш ворожі в стосунках загалом, у тому числі зі своїми братами/сестрами. Вони більшою мірою приймають себе та своїх сиблінгів, тоді як між повносправними братами/сестрами очевиднішими є конкурентні стосунки, ворожнеча.

3. Існує певне протиріччя в прямому взаємозв'язку таких чинників, як оцінювання себе очима сиблінга та вороже ставлення до нього, що може свідчити про внутрішній конфлікт між відчуттям обов'язку перед братом чи сестрою та злістю й про-

тестом, а також про відчуття провини за ці почуття, які переживають брати/сестри неповносправних дітей.

4. Згідно з аналізом малюнкових методик, для сиблінгів неповносправних дітей характерна більша невпевненість у собі, труднощі в комунікативній сфері, відчуття браку психологічної опори та підтримки з боку сім'ї, сильнішими є страх і сором, інфантильність, ніж у сиблінгів повносправних дітей.

Отже, гіпотеза про те, що в сиблінгів неповносправних дітей більшою мірою виявлятимуться емоційні порушення, у результаті дослідження (у цій експериментальній групі) не підтвердилася. Щодо переважання труднощів у соціальній адаптації, то ця гіпотеза потребує додаткових досліджень, оскільки отримано доволі суперечливі результати. Згідно з кількісними результатами, соціальна адаптивність сиблінгів неповносправних дітей вища, однак, згідно з малюнковими методиками та спостереженнями, у цих дітей є значні труднощі в соціальній адаптації. Однозначно підтверджено гіпотезу про переважання просоціальної поведінки сиблінгів неповносправних дітей (чуйність, емпатійність, співчутливість) порівняно з ровесниками, у яких є здорові брати чи сестри.

- 
1. Александровский Ю. А. Состояния психической дезадаптации и их компенсация: Пограничные нервно-психические расстройства. – М.: Наука, 1976.
  2. Альманах психологических тестов. – М.: КСП, 1996. – С. 325–330.
  3. Бадалян Л. О. Детская неврология. – М.: ООО «Мед пресса», 1998.
  4. Березин Ф. Б. Психическая и психофизиологическая адаптация человека. – Л.: Наука, 1988.
  5. Влох І. Й., Михняк С. І., Сувало Б. П. Довідник з терапії психічних захворювань. – Л.: Каменяр, 1998.
  6. Захаров А. И. Неврозы у детей и психотерапия. – СПб.: Лениздат, 2000.
  7. Исаев Д. Н. Психосоматическая медицина детского возраста. – СПб., 1996.
  8. Кравцова А. М. Ребенок с особыми потребностями. Где искать ключ к пониманию? // Вестник Харьковского ун-та. Психология. – 2002. – № 567. – С. 98.
  9. Менделевич В. Д. Клиническая и медицинская психология. – М., 2001.
  10. Романчук О. Дорога любові. – Л.: Свічадо, 2001.
  11. Справочник по психиатрии / Ред. Снежневского. – М.: Медицина, 1985.
  12. Шелби Б. Открой своего ребенка с помощью тестов. Тесты для детей. – Тюмень, 1995.
  13. Bagenholm A., Gillberg C. Psychosocial effects on siblings of children with autism and mental retardation // Journal of Mental Deficiency Research. – 1991.
  14. Breslau N., Prabucki M. Siblings of disabled children. Arch. Gen. Psychiatry. – 1987.
  15. Lobato D., Barbour L., Hall L., Miller C. Psychological characteristics of handicapped and nonhandicapped children. J. of Abnormal Child psychology. – 1987.

---

**CHILDREN'S HANDICAP: A PROBLEM  
OF THE PSYCHOSOCIAL IMPACT ON HEALTHY SIBLINGS**

**Maryana Karpa**

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

Birth of a handicapped child is accompanied with strong feelings of each member of a family. Healthy children endure many emotional and adaptation hardships in the family: loneliness, loss of attention and parents' support, fear and shame. Unnatural need of achievement is unconsciously formed. The results of our research confirm this. Though in relation to the siblings of healthy children, siblings of a handicap are more emphatic, pro-social and more stable to frustration.

*Key words:* sibling, handicapped child, mental health, emotional disturbances, adaptation disturbances, frustration, family-system approach.

*Стаття надійшла до редколегії 08. 04. 2004*

*Прийнята до друку 10. 08. 2004*

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Вісник Львівського університету

СЕРІЯ:

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

ВИПУСК 6

Виходить з 1999 р.

Підписано до друку 12.10.03. Формат 70x100/16. Папір друк. № 1  
Друк на різогр. Умовн. друк. арк. 23, ~~45~~ Обл.-вид. арк. 26, 1. Тираж 200. Зам. 400.

Видавничий центр Львівського національного університету  
імені Івана Франка. 79000, Львів, вул. Дорошенка, 41.

