

87.2

015.1107

B-53

# ВІСНИК ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ



**Філософські і психологічні  
науки  
Випуск IV**

Івано-Франківськ  
2003

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК  
ПРИКАРПАТСЬКОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ  
НАУКИ  
ВИПУСК IV



ІВАНО-ФРАНКІВСЬК  
"ПЛАЙ"  
2003

745472 23 D

Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні  
науки. 2003. Вип. IV.

У віснику вміщені статті з теоретико-методологічних проблем філософії, історії філософської думки України, релігієзнавства, філософських проблем науки і культури, психології особистості і міжособистісних відносин, управлінської діяльності, педагогічної та вікової психології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів, учителів.

**Редакційна рада:** д-р філол. наук, проф. В.В. Грещук (*голова ради*), д-р філос. наук, проф. С.М. Возняк, д-р філол. наук, проф. В.І. Кононенко, д-р істор. наук, проф. М.В. Кугутяк, д-р юрид. наук, проф. В.В. Луць, д-р філол. наук, проф. В.Г. Матвішин, д-р фіз.-мат. наук, проф. Б.К. Остафійчук, д-р пед. наук, проф. Б.М. Ступарик, д-р хім. наук, проф. Д.М. Фреїк.

**Редакційна колегія:** д-р філос. наук, проф. С.М. Возняк (*голова редакційної колегії*), д-р філос. наук, проф. Р.А. Арцишевський, канд. філос. наук, доцент М.Ю. Голянич (*відповідальний секретар*), д-р філос. наук, проф. М.В. Кашуба, д-р філос. наук, проф. В.К. Ларіонова, д-р психол. наук, проф. З.С. Карпенко, д-р психол. наук, проф. В.П. Москалець, д-р психол. наук, проф. Л.Е. Орбан-Лембрик, д-р психол. наук, проф. М.В. Савчин, д-р філос. наук, проф. М.М. Сидоренко, д-р психол. наук, проф. Н.В. Чепелєва.

Прикарпатський національний університет  
імені Василя Стефаника  
код 02125266  
**НАУКОВА БІБЛІОТЕКА**

Інв. № 745472

НБ ПНУС



745472

Адреса редакційної колегії:

76000, Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57,  
Прикарпатський університет імені Василя Стефаника.  
Видавництво "Плай" Прикарпатського університету, 2002.  
Тел.: 59-60-51

Видається з 1995 р.

©Прикарпатський університет ім. В. Стефаника

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

С.М. Возняк

ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКЕ І НАЦІОНАЛЬНО-ОСОБЛИВЕ У  
ФІЛОСОФІЇ

В умовах пошуків шляхів національного відродження, а відповідно утвердження національної самосвідомості народу як одного з головних чинників трансформації українського суспільства, зростає місце і вагомість філософського знання – теоретичної основи самосвідомості особи. Філософія в усі часи, поряд із світоглядною, гносеологічною, методологічною та іншими функціями, несла в собі заряд практичного освоєння дійсності, була засобом не тільки пізнання, але й перетворення, удосконалення світу. Ця обставина актуалізує інтерес до філософії в нашому суспільстві, зокрема у контексті її ролі у формуванні духовності народу і найперше молодого покоління.

Філософія – квінтесенція людського духа. А дух – це "інтегральне самовизначення людського "Я" як ідеального буття, "внутрішнього світу", мислячої самосвідомості" [1, с.177]. Людське "Я" втілює у собі загальне, вселюдське та індивідуальне, особистісне. Цим останнім є національне в структурі світогляду людини. То, отже, й філософія як втілення людського духа містить у собі як загальнолюдське, так і національно-особливе.

Цю особливість філософії марксистська методологія фактично проігнорувала. Поза її увагою залишились проблеми національно-особливого, національно-специфічного у філософії. А якщо нею й визнавався національний аспект філософських систем і вчень, то лише у плані належності філософії та її творців до певного етносу – "французький матеріалізм", "англійський позитивізм", "німецький ідеалізм" і т.п. Щодо національних аспектів у змісті певної філософської системи, то вона залишалася в тіні.

Між тим питання взаємозв'язку загальнолюдського і національно-особливого у філософії має неабияке значення для реконструкції як світового, так і вітчизняного історико-філософського процесу, зокрема світоглядного потенціалу філософської думки України. Недарма пріоритет у дослідженні національних особливостей філософії взагалі і української зокрема належить представникам вітчизняної філософії Д.Чижевському, І.Мірчуку, В.Яніву, М.Шлемкевичу та ін.

В "Нарисах з історії філософії на Україні" Д.Чижевський виходить з того, що так, як і в природі, у суспільстві існує різноманітність і різнобарвність форм і типів. Ця різноманітність виявляється у національному і його взаємодії із загальнолюдським. "Кожна нація, – пише він, – є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу. Але лише в цих обмежених і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал є живий. Тому кожна нація

якраз в своєрідному, оригінальному, у своїй “однобічності” і обмеженості і має вічне загальне значення. Як живі різноманітні людські індивідууми у суспільстві, так конкретні різноманітні нації з'єднані в людстві. Тільки через них і в них людство є можливе” [2, с.9].

З такого розуміння співвідношення нації і людства автор підходить до питання про національну філософію. Як, за Гегелем, абсолютне складається з багатьох відносних істин, так і філософія існує у вигляді систем, течій, напрямів. Кожна філософська система є одночасно як “обмежений чи частковий вияв абсолютної правди”, так і “певне усвідомлення абсолютно цінних, неперехідних елементів певної національної культури” [Там само, с.10]. Розвиток світової філософії як цілого відбувається через взаємодію, суперечності різних філософських систем, що виникли і розвинулись на певному етнічному ґрунті. Тому-то лінія філософського розвитку, на думку Д. Чижевського, в різні епохи проходить через різні країни, через різні нації. Іноді вона, ця лінія, кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише один раз. Таким чином, окрема нація в певні моменти репрезентує історичний розвиток філософії – іноді разом з іншими націями, а іноді й сама.

В чому ж, за Д.Чижевським, проявляються національні особливості філософії? По-перше, це “форма вияву філософічних думок”. Вона є зовнішньою рисою національної філософії, яка проявляється, наприклад, в англійській філософії у прагненні до простоти і прозорості, у французькій – прагненні до симетрії і схематизму, у німецькій – до відкриття діалектичних моментів, суперечностей і показу руху думки між ними. По-друге, це “метода філософічного дослідження”. Так, для англійської філософії характерним є емпірично-індуктивний метод, для французької – раціоналістичний, для німецької – трансцендентальний та діалектичний методи. І, нарешті, по-третє, це “будова системи філософії, “архітектоніка”, зокрема становище і роль у системі тих або інших цінностей”. Це, наприклад, виділене почуття обов'язку в англійській філософії, апеляція до досвіду у французькій і до розуму – в німецькій філософії [Там само, с. 11-12].

Підвалинами національної філософії, за Д.Чижевським, є народний світогляд. Його він трактує як “національно зумовлене становище даного народу до світу та життя” [Там само, с.15]. Національні особливості філософських концепцій і вчень зумовлюються, зрештою, національним світобаченням і світосприйняттям.

Подібні аргументації в користь національної філософії висував І. Мірчук. Він вважав хибними уявлення про те, що філософія повинна стояти над усіма проявами конкретного життя і йти тільки за законами власного розвитку: “Кожна творчість, а тим самим і філософічна, розвивається на ґрунті своєї національної культури і виявляє характеристичні риси останньої” [3, с.718].

Тому, на його думку, до української і взагалі слов'янської філософії не можна підходити “з тим самим масштабом і тими самими принципами” як до філософської творчості західного світу.

Свою інтерпретацію проблеми національної філософії І.Мірчук виклав у 1927 р. на слов'янському конгресі філософів у Варшаві. Згідно з нею, “мета філософії має вправді загальнолюдський характер”, однак “форми, в яких проявляється прямування до тієї мети філософічної застанови, мають завжди своє деяке національне забарвлення”. Вже в епоху середньовіччя з універсальним характером його культури, що спиралася на латинську мову, спільну релігію і загальноприйняті форми схоластики, які були серйозним нівелюючим чинником у житті народів, проявилися специфічні ознаки філософії. Але особливої сили набули в Новий час. Такі великі мислителі, як Бекон, Декарт, Лейбніц, Кант, були творцями ідей, які одухотворяли і продовжують одухотворяти розвиток усього людства, однак “зовнішні форми, в яких ті ідеї виявляються світові, мають зовсім виразний характер того народу, до якого приналежать їх творець”. Для підтвердження цієї думки І.Мірчук наводить ряд прикладів, окремі з яких ми зустрічали в міркуваннях Д.Чижевського. І те, що емпіризм є “витвором англійського мислення”, а раціоналізм розвивався головним чином у Франції і т.п. не є, на думку І.Мірчука, явищем випадковим. Причини цього “треба шукати у внутрішніх даностях народної душі”. На підставі наведених фактів і аргументацій автор робить висновок: “мусимо визнати можливість національної філософії, і автоматично слов'янської філософії” [4, с.168-169].

Однак І.Мірчук не зводить національний характер філософії лише до форми вияву філософського бачення світу. Будучи глибоко закоріненою у “специфічних прикметах кожної нації” і в “особливих силах народного духа”, національна філософія має й специфічні функції: “філософія кожної нації має свої окремі завдання” [Там само, с.152].

Загальнолюдське у філософії випливає із її сутності, власного предмета. Філософія є осягнення розумом всезагального, універсального. Її предметом є світ і людина в цілому, а точніше – відношення “людина-світ”. У цьому відношенні пріоритетним є людина. Покликання філософії сказати людині, що вона є і що їй належить зробити в цьому житті та в цьому світі.

Предмет філософії має, отже, загальнолюдський характер. Він торкається глибинних підстав людського буття, смисложиттєвих проблем; їх ще називають “вічними”. Філософія є культурною постановки і вирішення цих проблем, а саме: що таке світ і що таке “Я” і його місце в світі; в чому сенс життя людини / і мого “Я” / у світі; чи може людина досягти своїх бажаних цілей у цьому житті і чи всі засоби для цього добрі; що є добро і що є зло і чому частіше торжествує не добро, а зло; що таке щастя і чи можна досягти його у цьому житті, а якщо так, то на яких шляхах; що таке свобода і які

шляхи її реалізації; звідки береться моє “Я” і куди зникає після смерті і т.д. Тобто філософія дотична до проблем, що стосуються кожної людини, всього людства. Вона є пошуком і знаходженням людиною відповіді на найживотрепетніші питання свого буття. У її предметі сконцентровані корінні духовні запиту людини. Недарма Г.В.Ф.Гегель зазвав філософію квінтесенцією людського духа.

Дух як інтегральне самовизначення людського “Я” втілює в собі як загальне, вселюдське, так індивідуальне, особистісне. Цим індивідуальним, особистісним є національне в структурі свідомості людини. Філософія у своєму історичному розвитку в тій чи іншій мірі, тим чи іншим способом виражає не лише загальне, спільне в духовному світі людей, але й національно-специфічне.

Історія світової філософії засвідчує, що певні філософські системи і вчення є не тільки продуктом загального світового наукового прогресу, самосвідомістю певної епохи, пануючого в ній способу мислення, але й відображенням конкретних умов етнічного буття, особливостей духовності народів, їхнього менталітету. Філософські ідеї і принципи, володіючи загальністю, будучи знанням теоретично систематизованим на основі логічних критеріїв тлумачення світу і місця в ньому людини, в рамках певної національної культури мають досить конкретний, своєрідний, точніше – національний характер. Тому впливи, запозичення цих ідей не є механічним “пересадженням” їх на інше культурне поле, а є сприйняттям їх через призму особливостей буття і культури певного народу. Це, зокрема, можна бачити на прикладі римської античної філософії.

Як відзначає І.В.Бичко, римська філософія не була простим перенесенням на римське суспільство грецької (еллінської) філософії після завоювання Греції Римом. Незважаючи на змістовну близькість її до грецького “оригіналу”, існувала істотна відмінність між ними, яка полягала не стільки в буквальному змісті філософських учень, скільки в принципово відмінних тлумаченнях цього змісту. Цю оригінальність і відмінність від грецької філософії надали їй численні переклади й перекази грецьких філософських текстів на латину, здійснені, зокрема, Марком Туллієм Ціцероном. Але це була не популяризація грецької філософії, не еkleктика, а спроба створити філософію, що відповідала б універсалістському духу світової римської держави та індивідуальним потребам кожного її громадянина. Власне “переклад” грецької філософії на латину фактично дає початок оригінальній римській античній філософії [5, с.47-48]. Цей факт, як бачимо, фіксує вплив на характер філософського мислення такого національного чинника, як мова. Але справа тут не тільки в самій мові, скільки в тому “римському духові”, який був виражений в римській античній філософії на латино-мовній основі.

Можна, на нашу думку, виділити два основних фактори, які надають філософському мисленню своєрідного національного забарвлення, пріоритет-

ності певних ідей у структурі національної філософії, сприйняття чи несприйняття нею філософських систем чи їх окремих компонентів, розроблених представниками світового філософського значення. Це – суспільні потреби (соціально-історичні, наукові, культурологічні тощо) і ментальність народу. Перші задають пріоритетний характер предмету і напрямку розвитку філософських ідей, філософській розробці певних проблем буття і пізнання. Ментальність зумовлює архітекτονіку, систему цінностей, внутрішній контекст філософії. Ідеї творців філософських систем можуть бути співзвучними національній ментальності і завдяки цьому влітатися в канву філософського мислення певного народу і можуть їй не відповідати, бути їй чужими, тому неприйнятними. Таке співвідношення філософських ідей з національною ментальністю надає філософській думці неповторності, оригінальності, а в цілому в рамках світового історико-філософського процесу – єдність багатоманітності, поліфонію, багатоголосся філософії.

Свої національні особливості має українська філософія. Їх глибоко розкрив І.Мірчук на згаданому нами філософському конгресі у Варшаві. Він фактично здійснив першу спробу поставити українську філософію в контекст слов'янської філософії як особливого типу світового філософського мислення, де українська філософська думка має з нею як спільні, так і відмінні риси.

Слов'янська філософія, за І.Марчуком, як “цілість духовної творчості в межах філософічного думання”, має певні властиві їй особливості, чим різко відрізняється від західноєвропейської філософії. Найістотнішою її рисою є те, що вона – “менше як творча праця одиниць, більше як постава загалу”. У слов'ян не було видатних філософів, творців філософських систем, таких, яких знає Захід. Теоретична філософія тут розвинута слабо. Причину цього явища автор вбачає у тому, що духовна енергія у формі філософського мислення має у слов'ян “не вертикальні, а горизонтальні тенденції”, тобто що вона концентрувалась не в окремих геніальних одиниць, філософів-професіоналів, як, наприклад, у Канта і Гегеля, а розливалась “широким філософічним зацікавленням народних мас”. Він, зокрема, посилається на українців, у народній творчості яких багато “філософічних моментів”, і взагалі “філософічна культура просякнула широкі українські маси” [4, с.169].

Наслідком цих горизонтальних тенденцій слов'янської філософії є те, що функцію філософів-професіоналів перейняли у слов'ян своєю творчістю письменники: Т.Шевченко, Л.Голстой, Ф.Достоевський, І.Красінський, Ю.Словацький та ін. “Філософічність”, за І.Мірчуком, є характерною рисою слов'янського світу і має далекосяжне значення. З одного боку, філософська думка, сформульована у творах художньої літератури, знаходить серед широких народних мас більше поширення, ніж філософські ідеї, викладені у фаховій літературі, бо вона їм доступніша, зрозуміліша, позбавлена спеку-

лятивності. З іншого боку, силою даного факту філософія “мусить змінити... загальний свій характер, мусить відкласти на бік чисту абстрактність, тонкість виводів, строгість аргументацій, а в осередок своїх міркувань ставити не чисте пізнання, його можливість і його границі, а насамперед людину і її долю, людське життя і його сенс”. А звідси випливає її практичне спрямування, схильність до конкретності: “Слов'янський мислитель не задовольняється результатами “чистого” думання, а відразу переносить висліди своїх міркувань на поле практики і всіма силами намагається перевести ідеї в дійсність” [3, с. 719].

І. Мірчук, отже, виділяє дві основні характерні риси слов'янської філософії – скерованість на людину та практичність. Слов'янська філософія – це “філософія життя”. В ній особливе місце займають морально-етичні проблеми і насамперед призначення людини, сенс людського буття.

Відзначені особливості слов'янського філософського мислення І. Мірчук відносив і до української філософії. Водночас він виділив і специфічні риси останньої – “перевагу емоціональних та чуттєвих елементів над чисто розумовими, раціоналістичними моментами” [Там само], а також її “релігійне забарвлення”.

Таким чином, основна особливість української філософської думки – її людинознавчий, екзистенціальний, етико-гуманістичний характер. Орієнтація на людину як морально-духовну сутність, ідея “внутрішньої людини”, тобто носія духовності, пронизує всю історію української філософії, починаючи з “книжної мудрості” Київської Русі і закінчуючи її “другим відродженням” у 60-ті роки ХХ ст. і по сьогоднішній день. Перевага емоціонально-чуттєвої компоненти над раціональною знайшла свій вияв у кордоцентризмі – “філософії серця” Г. Сковороди, П. Куліша, П. Юркевича та ін. Українська філософія завжди була тісно вплетена в суспільно-політичне і соціокультурне життя народу. В її лоні своє теоретичне осмислення одержала українська національна ідея. І сьогодні вона продовжує свою місію – активізацію творчого потенціалу нації, консолідацію її на досягнення жаданих змін у всіх сферах суспільного життя.

1. Кримський С. Дух // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
2. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен, 1983.
3. Мірчук І. Історія української філософії // Енциклопедія українознавства: В 2-х т. – Т.1. – Кн.2. – Мюнхен-Нью-Йорк, 1949.
4. Збірник на пошану Івана Мірчука. – Мюнхен-Нью-Йорк-Париж-Вінніпег, 1974.
5. Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії. – К., 2001.

*Vozniak S.M.*

#### COMMON MANKIND AND NATION PEALLAR NOTIONS IN PHILISOPHY

The essence of human and nationally-special in historical development of Philosophy is revealed. National peculiarities of philosophical thought of the Ukraine are interpreted.

#### *А.О. Макарова* СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ “РІВНІСТЬ” ТА “СПРАВЕДЛИВІСТЬ”: КОНТУРИ ЇХ ЗМІСТОВОГО РОЗРІЗНЕННЯ

В умовах незалежності української держави нагальною стає потреба перегляду традиційних моральних цінностей та основних категорій суспільної свідомості на основі нових політико-економічних та соціальних відносин. У сучасній Україні, яка є країною із ринковою економікою, суттєво змінено суспільні орієнтири та пріоритети, в тому числі переглядається і постулат про рівнозначність соціальної справедливості та соціальної рівності, характерний для соціалістичної ідеології. Приступаючи до даного дослідження, автор мав на меті шляхом зіставлення значень справедливості та рівності у різних теоретичних галузях науки і практичних сферах життя показати суттєві відмінності між даними поняттями. Практична цінність дослідження співвідношення “справедливість” – “рівність” полягає в тому, що воно допомагає виявити реальне ідеологічне підґрунтя сучасної соціальної політики, а також окреслити основні її принципи і завдання.

Хоча на сьогоднішній день в Україні немає спеціальної ґрунтовної праці, яка висвітлювала б усі аспекти взаємовідношень справедливості та рівності, дані категорії усе ж перебувають в центрі уваги дослідників. В основному їм присвячені розділи у монографіях із соціально-філософської тематики, а також статті у журналах, зокрема, “Вопросы философии”, “Людина і політика”, “Людина і час”, “Вопросы психологии” та інших. Сучасні українські вчені розробляють проблему справедливості переважно в етичному, політичному та правовому аспектах, наголошуючи на історичних і культурних чинниках. Серед праць, присвячених аспектам взаємозв'язкам етичних ідеалів та принципів українського народу, варто виділити дослідження М.І.Лука (“Етичні ідеї в філософії України другої половини ХІХ – початку ХХ століття”, К., 1993 р.). Проблемам справедливості приділяли належну увагу В.П.Андрущенко, Є.М.Бабосов, Л.В.Губерський (показовою є їхня праця “Духовне оновлення суспільства”, К., 1990 р.), В.С.Горський, Д.І.Чижевський, А.І.Пашук та інші. Політичний аспект справедливості цікавить В.Корнієнка (“Еволюція політичного ідеалу (від плюралізму до синтезуючої єдності)”, Вінниця, 1999 р.), В.А.Бачініна (“Морально-правовая философия”, Харків, 2000 р.). У своїй роботі автор спирається також на доробок зарубіжних дослідників, передусім на ґрунтовну працю Дж. Роулза (“Теорія справедливості”, перевидання 2001 року), в якій питанням співвідношення рівності та справедливості відведено чільне місце.

Приступаючи безпосередньо до розгляду проблеми, наголосимо на певній стереотипності людського мислення, яке схильне наділяти поняття “рівність” позитивним смисловим навантаженням, надавати йому значення “блага”. Так,

у псевдофілософських суперечках на суспільно-політичні теми часто можна почути думку, що справедливо було б, якби люди були рівними. На перший погляд така теза може здатись прийнятною. Проте ототожнювати, як у цьому випадку, поняття “рівність” та “справедливість” є, щонайменше, методологічно невірним, адже наукові поняття потрібно аналізувати і порівнювати за цілою системою факторів, порядок поєднання яких впливає на результат аналізу.

Поняття “рівність” та “справедливість” слід зіставляти з огляду на:

1. їхню багатомірність;
2. неспівпадіння логічних обсягів даних понять.

Багатомірність понять “рівність” і “справедливість” виявляється у їх дотичності до різних галузей гуманітарного знання. Цими поняттями оперує категоріальний апарат філософської онтології, етики, соціології, політології і навіть економіки. Слід розрізнити поняття справедливості як етичної категорії – певного філософського ідеалу, та соціальної справедливості, яка є “належним станом речей у суспільстві та державі” [1, с.389]. Віруючі різних конфесій та релігій говорять про справедливість людську і Божу – відносно та абсолютну; справедливість у футурологічному – майбутньому смислі, і в теперішньому часі. Поняття рівності також є багатозначним. В його структурі можна виділити: 1) власне соціальну, або класову рівність (або нерівність), 2) економічну рівність, 3) правову рівність, 4) політичну рівність.

Окрім соціального, правового, етичного, економічного, політичного вимірів, характерних для обох понять, категорія справедливості вимірюється також особистісними і загальнолюдськими факторами, як-то культурною епохою, типом суспільства, суспільною ідеологією (соціальна, правова справедливість), світоглядними орієнтирами особистості, її загальною культурою та освіченістю (етичний вимір справедливості), культурним ладом, характером виробничих відносин (економічна справедливість); має індивідуальний та суспільний рівні. Поняття рівності є відносно сталим, його методологічна структура не є такою розгалуженою. Якщо уявлення про справедливість завжди є розмитими, чітко неполяризованими, то поняття рівності є визначеним. Так, в етичному плані рівність розглядається як певний баланс протилежностей (добра і зла, горя і радості) – певний діалектичний симбіоз; в правовому – як забезпеченість кожної особистості незалежно від її індивідуальних особливостей – національності, соціального стану, професії, походження, релігійних переконань і т. д., – правами та обов’язками громадянина демократичного суспільства; в соціальному – права людини володіти своєю часткою державної власності на рівні з іншими громадянами тощо. Отже, поняття справедливості є ширшим за логічним об’ємом і мінливішим за змістом, ніж поняття “рівність”.

Слід зазначити, що не всі дослідники чітко розмежовують соціальний ареал функціонування даних понять та ареали політичний, правовий, меншою

мірою економічний. Це стається через те, що в соціальній практиці уявлення про справедливість та рівність у різних сферах переплетені – адже не можна остаточно розділити соціум, політику, економіку і право. Вони складають єдину симбіотичну систему. Проте об’єднувати усі перелічені аспекти справедливості та рівності під загальним грифом “соціальна” методологічно не припустимо, адже кожен їх вимір має різну глибину, зміст, навантаження. Утворюється певна методологічна пастка. На нашу думку, щоб її уникнути, треба ввести поняття “суспільна справедливість” і “суспільна рівність”, які відбивали б факт функціонування економічної, правової, політичної справедливості та рівності у людському суспільстві і слугували б родовими поняттями для них.

Питання співвідношення соціальної справедливості і соціальної рівності особливо цікавили вітчизняних та зарубіжних теоретиків соціалістичної орієнтації. Великий розділ, присвячений розгляду проблеми нерівності, містить книга П.Сорокіна “Людина. Цивілізація. Суспільство”. В українській філософії ця тема особливо ставилась у політичних і літературних суперечках про соціалізм і націю М.Драгомановим, С.Подолінським, І.Франком та іншими.

Слід передусім наголосити на загальнофілософському вимірі понять “рівність” і “справедливість”. В історії філософії та філософській онтології вони виступають як певні етичні абсолютні. “В онтологічному контексті Абсолютне – це дещо, що існує само по собі і ні від чого не залежить; саме собі дорівнює; незмінна, довічна, постійна основа мінливої реальності; об’єктивний взірць, еталон; першооснова – у причинному, часовому або сутнісному смислі; об’єктивне необхідне, невідторжне; всеохоплююче, єдине, неподільне і т.п.” – коментує В.К.Ларіонова [2, с.99]. Отже, йдеться про своєрідну квінтесенцію усіх філософських смислів поняття, діалектичний хаос його рис. Філософські абсолютні не мають конкретних характеристик – вони ніяк не межують з історичними, соціальними, природними і т.ін. процесами. Таким чином, абсолют – це не поняття, а, скоріше, образ поняття, асоціація, яка виникає у свідомості людини, не висловлювана словами, абстрактна.

В окремих випадках філософські ідеали, абсолютні активізуються і набувають визначеної форми. Ці процеси можливі лише в ненауковій сфері, ідеалізованій, як і сам абсолют. Поняття справедливості і в меншій мірі поняття рівності є традиційними категоріями утопічних теорій, які виникали протягом усієї історії філософії (елементи утопій знаходимо навіть у епосі про Гільгамеша). Основна риса утопічних теорій – їх нереальність (“utopia” – неіснуюче місце) [3, с.9], нездійсненність, антинауковість (Г.Плеханов). Однак саме в утопіях філософські абсолютні рівності і справедливості втілюються, оживають і реалізуються практично – в межах внутрішнього життя утопій.

В історії етики справедливість виступає як моральна норма, що функціонує поряд з іншими – добром, злом, обов’язком, щастям і т.ін. Моральні норми

носять всезагальний характер, передаються через покоління і в практично незмінному вигляді реалізуються в реальному суспільстві. На відміну від утопічних ідеалів, життєвість моральних норм перевірена наукою і практикою, самим суспільством, яке визначає їх соціальний вимір.

Щодо соціального виміру “рівності” та “справедливості”, то вони, безумовно, взаємопов’язані. Протягом тисячоліть людство намагається знайти оптимальне їх поєднання, проголошуючи запорукою нормального функціонування суспільства справедливий розподіл соціальних благ. Саме соціальна рівність – “однакове соціальне становище людей, що належать до різних соціальних класів та груп” [4, с.659], є орієнтиром у спробах побудувати справедливе суспільство. На практиці, звичайно, неможливо досягнути ані абсолютної рівності, ані абсолютної справедливості, тому в будь-якому суспільстві вони є відносними.

Часто співвідношення соціальної рівності та соціальної справедливості, обумовлене типом суспільства, його соціальними законами і нормами, само починає обумовлювати і творити суспільну ідеологію. Приклади такого творення знаходимо в ХХ столітті, коли протилежність соціалістичної та капіталістичної ідеологічних систем великою мірою базувалась на розбіжностях в поглядах на справедливість і рівність у суспільстві. Ключовим моментом в цьому протистоянні стала абсолютизація: радянські ідеологи абсолютизували значення соціальної рівності, буржуазні вважали соціальну нерівність джерелом соціальної стабільності (З.Бербешкіна, В.Давидович, Д.Роулз, Д.-С.Мілл, Е.Дюркгейм, К.Девіс, В.Мур). З такими уявленнями безпосередньо пов’язані уявлення про приватну власність. В радянському суспільстві, де культивувалось різко негативне ставлення до інституту приватної власності, в якій вбачали корінь соціального зла, справедливою вважали лише таку суспільну систему, де кожен користувався всім, але нічим не володів. “Соціалізм, – роз’яснює І.Я.Франко, – то є прагнення усунути всяку суспільну нерівність, всяке визискування і всяке убогство; запровадити справедливий, щасливіший лад, ніж нинішній, і то в такий спосіб, щоб нинішній виробничий капітал, тобто ґрунти, фабрики, машини й інші знаряддя праці, а також сировина перейшли від приватної власності окремих людей до загальної власності” [5, с.44]. Отже, одноосібне володіння великою кількістю соціальних благ є основною відмінною рисою капіталізму. Тут можливо було заробити капітал і диктувати свої умови на соціальній, політичній та економічній аренах. Відповідно складалась і схема керування суспільством та державою: в соціалістичному варіанті – централізована, що повністю керувала розподілом соціальних благ, контролюючи його рівномірність, в капіталістичному – регіональна, місцева, де даний розподіл цілком залежав від стихійних факторів.

Позитивним моментом у функціонуванні радянської схеми справедливого розподілу соціальних благ було те, що вона передбачала стабільний прибуток,

який забезпечував людину всім необхідним для життя і виключав експлуатацію привілейованими класами середнього члена суспільства. Саме така теоретична мета соціалізму. Проте його реальна соціальна практика припинювала людську одиницю, розглядала людину як частину соціального механізму, не визнавала свободи особистості. При цьому нівелювалось індивідуальне, на перший план ставилось колективне. Результатом такої політики стала поява так званої “зрівняйлівки”, механізм дії якої описував відомий соціолог початку ХХ століття Пітирим Сорокін: “Социальное равенство можно мыслить двояко: в смысле абсолютного равенства одного индивида другому во всех отношениях: и в смысле умственном, нравственном, экономическом и т.д. Коротко говоря, равенство в этом понимании означает полное тождество одной личности другой!.. Идеалом его является стрижка всех людей под одну машинку и сильное стремление сделать их совершенно сходными друг с другом, своего рода стереотипными изданиями с одного и того же экземпляра... Оно не осуществимо, невозможно, да едва ли желательно с точки зрения большинства людей...” [6, с.253].

Таким чином, хоча рівність і справедливість у суспільстві взаємопов’язані, не можна остаточно розставити плюси чи мінуси в їхньому тандемі. Між цими поняттями утримується діалектичний зв’язок, який поєднує, але не отожднює їх. За подібною схемою співвідносяться і рівність та справедливість у політиці.

Закликами до встановлення соціальної справедливості дуже часто зловживають політики, спекулюючи на них. Турбота про добробут народу вважається найвірнішим доказом честі і відкритості намірів політичного лідера чи організації. На жаль, останні дуже рідко конкретизують зміст, який вкладають в поняття справедливості. Переважно відстоюються інтереси однієї певної групи людей. Керуються при цьому вузьким – індивідуальним – поняттям про справедливість, яке може не співпадати із прийнятим у суспільстві.

Уявлення про політичний вимір справедливості пов’язане перш за все із політичним ідеалом. “...Інтегральна оцінка перспектив розвитку суспільства відбувається саме за допомогою ідеалів, що акумулюють у собі політичні інтереси різноманітних індивідів, соціальних груп населення, бо політичний ідеал – це “ціннісно-світоглядне відображення та впорядкування соціально-політичних реалій у вигляді мети, образів, уявлень про майбутнє; взірць досконалості, котрий виступає для суб’єкта політики і широких верств населення моделлю бажаного, критерієм оцінки дійсності з позицій віддаленої мети”, – пише В. Корнієнко [7, с.58]. Саме таким ідеалом в історії політичної думки і виступає справедливість – адже фактично про справедливе суспільство мріяли теоретики ідеальної держави Платон і Аристотель, Т.Мор і Т.Кампанелла, Ж.-Ж.Руссо, Т.Гоббс, І.Кант і Г.Гегель, К.Маркс та інші. Перелічуючи риси характеру, які повинні бути притаманними володарю (“Державець”, “Левіафан”, “Політика”), мислителі називали серед інших справедливість.



Проблема політичної рівності ставиться переважно в зв'язку із діяльністю політичних суб'єктів – партій, об'єднань, керівних інституцій високого рангу. Розподіл влади в нормально функціонуючому суспільстві не повинен бути рівномірним. адже без більшої або меншої централізації політичної влади в суспільстві настане хаос, до якого незмінно приводить анархія. Отже, питання про справедливість політичної рівності чи нерівності втрачає сенс, оскільки не існує альтернативи описаній реальності.

В політології можна виділити два полярні напрями, що по-різному оцінюють роль моральності в політиці і по-різному оцінюють саму мораль. Це – традиційна теорія моралізму (Платон, Аристотель, Г.Гегель, К.Маркс) та імморалізму (Н.Макіавеллі із принципом “для досягнення мети використовувуй усі, навіть аморальні засоби”, Ф.Ніцше з його концепцією вищого типу людини, яка повинна витіснити із соціально-політичної арени та й з самого життя нижчу, слабшу, “моральну” людину). Теорія імморалізму вважає, таким чином, політику та мораль несумісними. Такими уявленнями керувались ідеологи німецького, італійського фашизму, проголошуючи першість арійської раси, розпочинаючи війну проти світу, метою якої було зміцнити і вивищити Німеччину, збагатити її через таку “зовнішню політику”.

Сучасне правове гуманістичне суспільство користується у своїй політичній та юридичній практиці здобутками першої теорії. Пріоритетними вважаються моральні цінності: свобода, мир, взаємодопомога і т.ін.

Поняттями справедливості та рівності оперує: 1) правова теорія; 2) правова практика (законодавство). В галузі теорії права на сьогоднішній день існує дві альтернативні концепції: ліберальна (класична), що іще має назву юридичного позитивізму і була заснована в першій половині XIX століття, і постмодерністська, що веде свої початки з 60-х років XX століття. Згідно з першою класичною концепцією, право являє собою струнку систему універсальних та непорушних правил, тобто правил, яким властива позачасова цінність. Ці правила можуть бути застосовані до всієї можливої, потенціально-безкінечної множини конкретних випадків чи справ. В руслі цієї теорії право у своїй діяльності орієнтується на принципи справедливості: “Ліберальний правовий порядок ніколи не допустить, чтобы индивидуальные контракты рассматривались как таковые, т.е. чтобы принимались во внимание лишь формальное согласие их участников, а вопросы справедливости в целом игнорировались. Таким образом, с одной стороны, его принципиальной позицией остается поиск потенциально стабильных моделей взаимоотношений между правовыми субъектами, а не иллюзорная цель достижения полной и абсолютной справедливости в конкретных правовых ситуациях. Создание таких моделей необходимо для обеспечения социальной координации и интеграции в условиях нестабильности. С другой стороны, достижение справедливости все же предстает как некая отдаленная цель, к которой всегда следует

стремиться, – что-то вроде “регулятивного принципа” неокантианцев”, – пише Є.А. Чічнева [8, с.101]. Отже, йдеться про справедливість взагалі, справедливість як орієнтир, вектор права, але це тільки один із його скеровуючих механізмів. Згідно з другою, постмодерністською концепцією, право може бути названо “системою” лише умовно або ж із численними заувагами. Його основною функцією є безперервна діяльність по впровадженню життєздатних моделей, що регулюють ті чи інші взаємовідносини поміж людьми, орієнтуючись на індивідуальні ситуації. Тобто в кожному іншому випадку справедливим буде не примарний, загальноприйнятий постулат, а правовий вибір, продиктований ситуацією. Так, ліберальне право може вважати за справедливе ув'язнити людину за крадіжку колгоспних овочів для голодних дітей, постмодерністське ж в цьому випадку проявить лояльність та милосердя.

Другий аспект правового розуміння справедливості безпосередньо пов'язаний із проблемою правової рівності. Право, як система, що регулює суспільні відносини, – альтернативна моралі, однак багато в чому орієнтується на неї і на ній базується. Саме на основі вічної моральної цінності, на співвідношенні “рівність” – “благо” ґрунтуються сучасні правові норми, якими відзначається т. зв. “відкрите суспільство”.

Як найважливіший різновид правової рівності Пітирим Сорокін називає “рівність перед законом”, яка означає рівність усіх громадян держави та її суб'єктів у правах та обов'язках. Рівність перед законом в Україні гарантується рядом законодавчих актів, передусім, Конституцією від 28 червня 1996 року. Ряд її статей визначає Україну як “незалежну, демократичну, соціальну, правову державу” (ст. 1), а “людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканість і безпека” визнаються в нашій державі найвищими соціальними цінностями (ст. 3). В документі правам, свободам та обов'язкам людини і громадянина присвячено цілий II розділ, який відкриває ст. 21 – “Усі люди є вільні і рівні у своїй гідності і правах. Права і свободи людини є невідчужуваними та непорушними”. В статті 24 описано пункти, за якими громадяни нашої держави вважаються такими, що “мають рівні конституційні права і свободи та є рівними перед законом”: колір шкіри, раса, політичні, релігійні, світоглядні переконання, стать, етнічне та соціальне походження, майновий стан, місце проживання, мовні та інші ознаки. Тут же обумовлені гендерні проблеми [9, с.4-11].

Рівність перед законом виражається не лише у рівності прав і обов'язків, а і в рівності відповідальності перед законом за скоєні злочини. Перед законом рівні робітник і можновладець, домогосподарка і президент, які однаковою мірою несуть відповідальність за провини перед державою.

На жаль, в реальній практиці правова рівність дуже часто порушується, не виконується, залишаючись “на папері”. Така ситуація утримується внаслідок недостатньої розвиненості в нашій країні системи демократичного права.

Бачимо, отже, що в правовому вимірі справедливість і рівність є однозначно взаємозумовлюючими. Адже чим розвиненішим, справедливішим є суспільство, тим ретельніше в ньому дотримуються принципів правової рівності. Найвищою формою несправедливості в такому суспільстві може вважатись позбавлення усіх прав (Сорокін) [6, с.249].

Категорії справедливості та рівності розглядаються також економічною теорією, або ж політекономією. "Економічна теорія, – зазначає П. Самуельсон, – це наука про використання людьми рідкісних чи обмежених продуктивних ресурсів... для виробництва різних товарів... і розподілу їх між членами суспільства з метою споживання" [10, с.15]. Даний розподіл, однак, ґрунтується на зовсім інших принципах, ніж розподіл соціальний та політичний. Якщо політичні гасла за соціальну справедливість обґрунтовані морально і мають на меті оптимальне забезпечення громадян держави необхідними благами, то економічна справедливість та рівність ніяк не співвідносяться із подібними загальнолюдськими цінностями. Так, комуністичне правило "від кожного за здібностями, кожному за потребою" є абсолютно неприйнятним в сфері, де діє не політичний, а економічний розрахунок. Рівень забезпеченості суб'єкта матеріальними благами (товари, ресурси тощо) прямопропорційно залежить від суми грошових знаків, якими цей суб'єкт володіє і від його купівельної спроможності. Отже, в економіці не може бути "рівності" як такої. Зате використовується поняття "рівновага попиту і пропозиції", тобто ринкова рівновага, яка "може бути досягнута лише при такій ціні, при якій обсяг попиту дорівнює обсягу пропозиції" [10, с.76]. Існує також поняття "рівних умов", які необхідні економісту для проведення фахових експериментів та досліджень. Отже, поняття рівності в економіці безпосередньо стосується наукових категорій та матеріальних їх еквівалентів, і лише опосередковано – людського фактора.

Не співвідносяться із звичними уявленнями й поняття про справедливість в економіці. "В економічній літературі (особливо марксистській) нетрудові доходи розглядаються як такі, що не відповідають принципам соціальної справедливості... В тих суспільствах, де переважає ручна фізична праця, нетрудові доходи справді означають експлуатацію (рабовласницьке і феодалне суспільство)... В цивілізованому суспільстві, де переважає висококомеханізоване та автоматизоване виробництво, нетрудові доходи не завжди мають соціально несправедливий характер", – коментує Ю.В. Ніколенко [11, с.47]. Таким чином, в економічному плані поняття рівності і справедливості розмежовані і ніяк не співвідносяться між собою.

Не пов'язані між собою і логічні категорії справедливості та рівності. Справедливим у логіці вважається судження, зміст якого є істинним, тобто відповідає існуючій реальності. Так, справедливим є твердження: "деякі тварини є ссавцями". Логічна рівність – це рівність обсягів понять, що зіставляються.

З усього вищевикладеного робимо висновок, що поняття справедливості і рівності завдяки своїй багатозначності співвідносяться за трьома схемами: а) тотожності, коли справедливість та рівність повністю збігаються (другий аспект у правовому понятті справедливості та рівності – коли рівність суб'єктів у правах є ознакою прогресу суспільства і правової справедливості); б) сумісності, як у політичному та соціальному плані, коли два ці поняття згадуються в одному контексті, але не обов'язково взаємозалежать; в) розбіжності, коли між цими поняттями немає прямого чи непрямого зв'язку (економічна, онтологічна, логічна справедливість та рівність). Інакше кажучи, дані категорії можуть бути пов'язані прямопропорційно, опосередковано і ніяк не пов'язані.

1. Філософський словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1991. – 559 с.
2. Ларіонова В.К. Етика Абсолюту: в пошуках нової парадигми // Збірник наукових праць. Філософія, соціологія, психологія. – Вип. 3. – Ч. 2. – Івано-Франківськ, 1999. – С. 98-104.
3. Сизов С.С. Утопия и общественное сознание: Философско-социологический анализ. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. – 120 с.
4. Філософський енциклопедический словарь. – М.: Инфра, 1998. – 575 с.
5. Що таке соціалізм? / Іван Франко. Зібрання творів в 50-ти тт. Наукові праці. Т. 45. Філософські праці. – К.: Наукова думка, 1986. – 571 с.
6. Сорокін П. Человек. Цивилизация. Общество / Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
7. Корнієнко В. Межі раціонального та ірраціонального в політичному ідеалі // Людина і політика. – 2001. – № 1(13). – Січень-лютий. – С.58-69.
8. Чичнева Е.А. Актуальные проблемы современного права, или новое правовое мышление (взгляд философа) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – Изд-во МГУ. – 2001. – № 2. – Март-апрель. – С. 92-108.
9. Конституція України: Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. – К.: Преса України, 1997. – 80 с.
10. Самуельсон П. Економіка: Підручник. – Львів: Світ, 1993. – 494 с.
11. Ніколенко Ю.В., Демківський А.В., Євтушевський В.А. та ін. Основи економічної теорії. У 2-х кн. – Кн. 1. Суспільне виробництво. Ринкова економіка / Ред. Ю.В. Ніколенка. – К.: Либідь, 1998. – 272 с.

Makarova A. O.

#### CORRELATION OF CONCEPTION "EQUALITY" AND "JUSTICE": THEIR CONTEXTUAL DIFFERENTIATION

The article describes the category of equality and justice, shows the different models of its correlation. The author highlights connections between conceptions under consideration in social, legal, political, ontological, logical and other spheres. The thesis about the interdependence of justice and equality is denied. Concrete historical and methodological facts are given to illustrate the statements.

О.Б. Радченко

## ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Поняття постмодернізму використовується сучасною філософією для позначення характерного для культури сьогодення типу філософствування. Даний тип змістовно-аксіологічно відмежовується як від класичної, так і від некласичної традиції та конституюється як пост-сучасна, тобто постнекласична філософія. Постмодернізм як явище виник відносно недавно і є незавершеним. Поява даного терміну датується 1917-м роком, коли він вперше був ужитий у книзі Р.Ранвіца "Криза європейської культури". У подальшому термін "постмодернізм" використовує Ф.де Оніз для позначення авангардистських поетичних дослідів початку ХХ ст., що радикально відкидали класичну літературну традицію. У працях А.Тойнбі 40-50-х років ХХ ст. закріплено зміст поняття "постмодернізм" для позначення сучасної (починаючи від Першої світової війни) епохи, радикально відмінної від попередньої епохи модерну. Наприкінці 1960-1970-х рр. дане поняття використовувалось для фіксації новітніх тенденцій у мистецтві. Після появи роботи Ж.-Ф.Ліотара "Постмодерністський стан: доповідь про знання" (1979 р.) постмодернізм утверджується у статусі філософської категорії, фіксуючої ментальну специфіку сучасної епохи в цілому (К.Батлер, В.Вельш, Д.Девіс, Д.Лодж, Дж.Мадзаро, У.Спейнос, А.Уайльд, Д.Фоккема, Д.Форвард, І.Хассан та ін.). У наш час генеза поняття "постмодернізм" стає спеціальним предметом постмодерністської філософської рефлексії (Х.Бертенс, М.А.Роуз і ін.). Постмодерністська парадигма сучасної філософії тісно пов'язана з некласичним типом філософствування (починаючи від Ф.Ніцше), зокрема, з постструктуралізмом, структурним психоаналізом, неомарксизмом, феноменологією, філософією М.Хайдеггера, традиціями "постнаукового мислення", семіотики та структурної лінгвістики; у пізніх версіях – з філософією діалогу та теорією мовних ігор.

Домінуючою є тенденція датування виникнення та концептуального оформлення постмодернізму серединою 1950-х рр. На противагу їй існує позиція, згідно з якою даний процес відсувається до кінця 1930-х рр. (К.Батлер, І.Хассан). Умберто Еко іронічно моделює спробу "оголосити постмодерністом" самого Гомера [2, с.601].

У сучасній філософській літературі ведуться жваві дискусії щодо співвідношення різних аспектів змісту поняття "постмодернізм": філософського, соціологічного (З.Батман, К.Кумар, С.Лаш та ін.), літературно- та архітектурно-художнього (Ч.Дженкс, І.Хассан) та інших. В останній час починає домінувати тенденція граничного широкого розуміння даного поняття, визнання того, що його "слід вживати не як історико-літературне, а як всесвітньо-історичне поняття" (Г.Кюнг). Паралельно утвердилася думка, що стверджує: "постмодернізм – епоха не стільки у розвитку соціальної реальності, скільки свідомості" (З. Бауман) [2, с.602].

О.Б. Радченко. Філософський дискурс постмодернізму

На сьогодні паралельно існують два поняття, які потрібно розмежовувати, – "постмодерн" та "постмодернізм". Сучасна культура рефлексивно осмислює себе як "постмодерн", тобто пост-сучасність; як процесуальність, що розгортається "після часу" – у ситуації "здійсненості" і "завершеності" історії. Аналогічно цьому сучасна філософія конституює себе не тільки як пост-сучасна, але й як пост-філософія. Це передбачає відмову від традиційних для філософії проблемних полів, понятійно-категоріального апарату, класичних пріоритетів. Вона нівелює диференціацію філософського знання на онтологію, гносеологію тощо, осмислює сучасний стиль мислення як "постметафізичний". Постмодернізм мислиться поза дихотомічним протиставленням суб'єкта і об'єкта, чоловічого і жіночого, внутрішнього і зовнішнього, центру і периферії. В цілому, якщо сучасний культурний стан фіксується поняттями "постмодерн", то стан усвідомлюючої його ментальності – як "постмодернізм". Таким чином, "постмодерн ... розуміється як стан радикальної плюральності, а постмодернізм – як його концепція" (В.Вельш) [2, с.602].

Постмодернізм не проголошує себе у якості актуально єдиної філософської стратегії, не претендує на оригінальність утвердження філософською традицією. Семантична і категоріальна різноманітність постмодерністської філософії зумовлені радикальною відмовою постмодернізму від ідеї можливості утвердження у сфері сучасної філософії концептуально-методологічної матриці.

На даний час постмодернізм може бути визначений у просторі філософської рефлексії в якості феномену, що має незаперечний парадигмальний статус. Адже постмодерністська програма філософствування відповідає усім критеріальним вимогам щодо дослідницької парадигми. По-перше, виробляє власну модель бачення реальності у якості хаотично фрагментованої і семіотизованої, аж до постулювання знаково артикульованого способу існування як єдино можливого. По-друге, формуються специфічні ідеали та норми опису і пояснення світу, рефлексивно осмислені у постмодерністській наратології, що полягають у принциповому і програмовому плюралізмі та когнітивному релятивізмі.

У парадигмальній еволюції постмодернізму виділяють 2 етапи. До першого належить постмодерністська класика деконструктивізму, представниками якої є Р.Барт, Ж.Батай, Ж.Бодрійяр, Ж.Дельоз, Ж.Дерріда, Ф.Гваттарі, П.Клоссовскі, Ю.Крістева, Ж.-Ф.Ліотар, М.Мерло-Понті, М.Фуко. Другий етап є результатом певного повороту до перегляду початкових презумпцій, це своєрідний after-postmodernism.

Філософський постмодернізм виконує у сучасній культурі притаманні власне філософії функції. У філософії постмодернізму виробляються понятійні засоби, необхідні для адекватного опису систем, що самоорганізуються і втягуються у сферу пізнання сучасної культури. Піддаючи даний процес мета-

теоретичному осмисленню, М.Фуко пише про формування нового стилю мислення, нової культури, для вираження яких необхідна і нова мова. Тому що, за його словами, “неможливо змусити розмовляти... тисячолітньою мовою діалектики” новий фундаментальний досвід людства [2, с.603].

Філософська термінологія постмодернізму перебуває у процесі становлення. Цим пояснюється використання нею міфологічних образів та тяжіння до метафорики, використання паралельних понятійних рядів.

У проблемному полі постмодернізму особливе місце посідає проблема його співвідношення з такими культурними феноменами, як класика і модернізм.

Необхідно зауважити, що становлення нового стилю мислення стосується культурної свідомості усього людства. У сучасній культурології Заходу прийнято вирізняти три фундаментально важливі етапи розвитку європейської культурної свідомості: “премодерн – модерн – постмодерн”. Ця концептуальна схема постала у європейській гуманітаристиці після ніцшеансько-шпенглерівської критики більш ранньої схеми всесвітньої історії “Стародавній світ – Середні віки – Новий час” [3, с.12]. Нова методологічна схема символізує процес становлення європейської духовності з моменту її зародження і до сьогодні, що дає змогу осягнути сучасну ситуацію як транскультурний феномен у всесвітньо-історичному контексті.

Необхідно відзначити наявність у сучасній мета-традиції осмислення феномена постмодернізму, його критичного напрямку, представленого працями Ю.Хабермаса, А.Каллінікоса та ін. Далеко не всі визнають існування постмодернізму як оригінального духовно-культурного феномена. Деякі філософи вважають його звичайною “хворобою століття”, що неминуче переживається суспільством на зламі віків.

Постмодернізм є одним з основних об’єктів дослідження духовної культури Заходу. В останні роки з появою численних перекладів українською та російською мовами творів європейських теоретиків постмодернізму істотно розширилися межі сприйняття його інтелектуальних стратегій. Це посилило інтерес до аналізу даної філософської проблематики у вітчизняних авторів як необхідного і закономірного процесу осмислення явищ на системному рівні і в просторі приватного цілепокладання. У зв’язку з ускладненням суспільних відносин виникла потреба адекватної оцінки змін, що відбуваються, та встановлення нових тенденцій розвитку.

Вплив постмодерністських ідей на свідомість людей сьогодення має всеохоплюючий характер. Спостерігається їх повсюдна присутність у мотивації індивідів. У результаті радикально змінюється суб’єктивний аспект сутнісних сторін діяльності людини, задається новий тип світовідчуття. На побутовому рівні сформувалося уявлення про постмодернізм як нігілізм, ірраціоналізм, реконструкцію з уявним перебільшенням духу всезагального заперечення. Хоча здебільшого за “нігілізмом” постмодерністів проступає тяжіння до

плюральності та терпимості. Це зумовлене насамперед формуванням концепції “відкритої раціональності”, де ірраціональне є частиною раціонального, його необхідною складовою, джерелом нових типів раціональності. Постмодернізм як новий сучасний етап розвитку філософії прагне розширити способи оволодіння дійсності за рахунок розуму, так і “іншого”: ірраціонального, трансцендентального, міфологічного. Російська дослідниця Юлія Бессонова висуває положення, за яким основним у сучасній ментальній парадигмі є бажання зберегти розбіжності, не зводючи їх до протилежностей. Більше того, необхідно культивувати їх, поєднувати власну ідентичність з рівноцінною унікальністю Іншого та Інакшого в ім’я істинної спільності.

Можна загалом сказати, що у філософському плані тема постмодернізму залишається поки що мало вивченою і найчастіше асоціюється з естетичною концепцією. В основному дослідженнями постмодернізму займаються філологи, мистецтвознавці, серед яких можна назвати І.Львіна, М.Епштейна, М.Рикліна та інших. У даний час відчувається нестача дослідження даної проблематики у середовищі філософів.

На межі ХХ-го і ХХІ-го століть, незважаючи на вражаючі успіхи науково-технічного прогресу, людство все більше усвідомлює глобальні загрози, перед якими воно опинилося. Відкидаючи логіку Тотожного, постмодернізм у значній мірі апелює до алогічної, хаотичної сутності світу, доводить, що світ пізнається не на основі принципу бінарності, а в результаті вживання у багатоманітність світу людей і культури. Основним у сучасній ментальній парадигмі є бажання зберегти розбіжності, не зводючи їх до протилежностей, а культивувати їх, поєднувати свою ідентичність з рівноцінною унікальністю Іншого задля істинної спільності.

Постмодернізм відкидає абстрактно-унікальні способи суджень і цінностей, тому особливу увагу звертає на релігію, історію, психологію, науку і т.п. У цьому полягає свідчення не стільки нігілізму, скільки плюральності.

Постмодернізм виражає езотерику і еклетику у всіх формах знання, анархію стилів і напрямів думки, взаємопроникність замість відособленості і протидії. Одним з визначальних понять постмодернізму є трансгресія. Трансгресія – це вихід за межі можливого, спроба створення нової свідомості, насамперед міфологічної, що базується на таємниці, свободі, хаосі і грі, відмові від “універсально-нейтральної моралі”.

Сучасні філософи-постмодерністи (Ж.Батай, М.Фуко) вважають: щоб доторкнутися до життя, слід відтворити гру як “заразне безумство”, як вихід за межі влади, досвід трансцендентального, де перевага надається таємниці, а не її розгадці, де повне усвідомлення світу – це смерть.

Зосереджуючи інтерес на табуйованих областях культури, постмодерністи особливу увагу приділяють трактуванню імморалізму як Інакшого традиційної моралі. Вони вважають за необхідне досліджувати усі “небезпечні”

стани людини, щоб бачити її об'єктивно, а не в неправдивому світлі. Не приховувати людину від неї самої.

Постмодерністи досить гостро відчувають потребу бути терпимими і безкорисливими. Водночас, на їх думку, за певних умов слід вміти підніматися над докорами сумління, терпимістю і безкорисністю, володіти певним свавіллям. В основі доброчинності вбачають здатність здолати цю доброчинність. Ідея моралі втрачає для них смисл, тому що в її традиційних висновках ніколи не враховується цей момент. І оскільки, вважають постмодерністи, виявити "чисту екзистенцію моралі" неможливо, їх інтерес зосереджується на понятті "імморалізм". Справжній амораліст – це людина надто "природна", яка не знає страждань і розкаяння, не усвідомлює зла, котрого завдає. На противагу аморалістові, іммораліст відчуває конфліктну суть людини. У ньому уже ніби генетично закладене співчуття, що не властиве ні моралісту, ні аморалісту.

Ці судження у певній мірі доповнюють дискусію про істину: вона об'єктивна, а все ж відносна. Всезагальна мораль, без будь-яких винятків, також навряд чи існує. Є ситуації і мотиви, які надзвичайно складно проаналізувати. Зло сприймається постмодерністами як утвердження свободи, водночас свобода цього зла для них є запереченням. Цю парадоксальну діалектику вони і намагаються відстоювати.

Основним завданням постмодерністів є намір виявити зло у замаскованому під цінності вигляді. На їх думку, заклик до доброчинності у підкреслено пропагандистській формі слугує не стільки вищій справедливості, скільки інтересам владної меншості та є виразом ідеї підкорення.

Моральне висловлювання у постмодернізмі може бути тільки недискурсивним, що виключає імперативність. Для постмодерністів дуже важлива практика "щоденності", а не моральні приписи. Адже людина як "символічна", "та, що сміється", незавершена тварина, вільна і відкрита, яка еволюціонує і інволюціонує, рухається життям без якихось орієнтирів. Возвеличення моралі, як і розуму, породжує стан "некомунікабельної індивідуальності".

Важливим елементом в етичній рефлексії постмодерністів, зокрема Д.Рюелля, Ж.Баландьє, є розмірковування про порядок і хаос Всесвіту. Оперуючи категорією "хаос", вони не хочуть миритися з хаосом як поясненням Всесвіту. Хаос переосмислюється ними як надскладний неясний порядок, що потенційно виявляється у безкінечній багатоманітності структур. І оскільки після "смерті Бога" "вичерпався" і сам суб'єкт, постмодерністське прагнення відродити його у новій якості поєднане з пориванням до Бога, що відчувається як душевне переживання.

Осередком постмодерністського філософствування є мова, у середовищі якої взаємодіють суб'єкт і об'єкт. При цьому суб'єкт втрачає характер трансцендентного принципу, абсолюту. Він перетворюється на "анонімний дискурс". Нівелювання суб'єкт-об'єктного відношення є типовою особливістю

постмодерністського зсуву у свідомості, гносеологічній площині. Його безпосереднім витоком була "деконструкція" класичного дискурсу репрезентації первинного сенсу. Постсучасний тип раціональності пов'язаний з усуненням детермінанти Розуму-Абсолюту. Постмодерна ситуація у науці подає власну теорію розвитку, еволюції – гетерогенну, парадоксальну. Множинність мовних ігор має певні правила. Ця гра є різновидом інтелектуальної діяльності людини, позбавленої прямої практичної доцільності. Вона надає індивіду можливість самореалізації, що виходить за рамки його актуальних соціальних ролей. Сучасний інтерес до проблеми ігрового елемента у культурі зумовлений характерним прагненням гуманітарної думки ХХ ст. виявити глибинні основи людського існування, пов'язані з власне людським способом переживання реальності. Гра відображає особливий адогматичний тип світорозуміння, сукупність певних форм людської діяльності. Вища цінність гри полягає не в її результаті, а у самому ігровому процесі.

Гра є специфічно людською діяльністю, що моделює реальність, а, отже, може протистояти їй. "Інші світи", що виникають у процесі гри, позбавляють ореолу сакральності наявний стан речей. Будь-яка інновація виникає як своєрідна гра смислами і значеннями, як нетривіальне осмислення наявного матеріалу, плюралізм шляхів його подальшого розвитку. Умовою буття гри є наявність межі між умовністю і життям. "Вихід за межу" означає експансію мрій реальністю чи навпаки. Як зазначає М.Жбанков, "свавілля уяви, що залишила чітко означені межі простору гри, породжує, поряд з іншими, ризиковані соціальні експерименти і одержиму міфотворчість" [2, с.293]. Отже, у філософському дискурсі постмодернізму відбулася "подія" (Ж.Дерріда) [1, с.19]. Перш за все було переформульоване ключове поняття структури. Її традиційне уявлення передбачає наявність центру, що організовує дану структуру. Структура у постмодернізмі корелюється грою всередині загальної форми. Таке розуміння структури зумовлене європейською культурно – історичною і філософською традицією. Постмодерністи здійснюють занурення у глибину мови, де відбувається зіткнення пост-сучасної думки з семіотикою як комплексом філософських і наукових теорій. Їх предметом є властивості знакових систем: природної та штучної мов, різноманітних систем знакової комунікації, мови мистецтва тощо. Для постмодернізму характерне відношення до світу як об'єкта усвідомлення, результати якого фіксуються текстами. Тому світ виступає як безмежний текст.

Семіотичний аналіз постмодерністської свідомості опирається на такий тип самоусвідомлення часу, коли "на небі нашої рефлексії панує дискурсія, [...] яка була б відразу і онтологією, і семантикою" (М.Фуко) [1, с.19]. Постмодернізм руйнує традиційний означальний процес, що закріплював взаємозв'язок суб'єкта і соціуму, суб'єкта і реальності. Формування значення, за Ф.де Соссюром, мислилося до цього часу традиційно: зв'язок означуваного

поняттєвого змісту і певних формальних структур, які його позначають. У постмодернізмі цей процес протікає від одного означення до іншого. Означуване стає ілюзорним. Така онтологізація мови призводить до знищення часо-просторового континууму і самої ідеї суб'єктивності. Водночас створюється ілюзія повної присутності, що виникає завдяки інтенсивній образності, передусім присутності суб'єкта.

Культурним аналогом постмодерної трансформації семіотичного означування за типом "слово-знак" виступає "нелінійне письмо", що фіксує нову дискурсію. При цьому враховується не лише універсальний, "кінцевий" смисл, але й множинні, індивідуальні значення та смисли, що творить нову семантику і онтологію.

Одним з центральних понять постмодерністського теоретизування є деконструкція. Дане поняття не стільки відображає вчення про світ, скільки вчить поводитися з цим світом. У реконструкції можна вбачати певний набір способів для опрацювання текстів, множинність стратегій, спрямованих на підірвання логоцентристських тенденцій.

Викремлюють три основні напрямки даних стратегій. Перша з них відштовхує різні бінарні позиції, традиційні для європейського логоцентризму: мова – письмо, чоловіче – жіноче, правда – вигадка, позначуване – знак тощо, де перевага надається лівій позиції. Друге поняття постає з позиції раціоналізму як ускладнення, заперечення, крах першого. Деконструктивіст прагне підірвати ці опозиції, сам логоцентризм. Для цього порушується ієрархія: показується, що правий термін є первинним, а лівий – окремий випадок правого. Далі піддається критичному перегляду класична система цінностей. Другий напрям передбачає пошук у тексті ключових слів – позначок, що "викривають гру". Завершальний етап полягає у зосередженні уваги на маргінальних особливостях тексту.

Реконструкція – це акт або операція. Це не форма руйнації, а нескінченна операція розбирання цілісного утворення на складові поза будь-якими протилежностями чи опозиціями. Таким чином, аналізуючи висловлювання, необхідно виявити бінарну позицію та звинуватити її у суперечливості, що за правилами гри є некоректним спрощенням. Потім перегрупувати складові і виявити, як вони утворюють два і більше абсолютно рівноправних висловлювань.

Здійснена Ж.Деррідою глобальна критика мови, пов'язана з тим, що мова (як мовлення) сповнена негнучких кліше, застиглих смислів і умовностей, обертається спочатку протиставленням розмовної мови та письма, а згодом знімається за рахунок категорії "архе-письма".

Таким чином, амбівалентність поняття "постмодернізм" припускає його неоднозначне тлумачення. Необхідно розмежовувати поняття "постмодерн" як сучасний культурний стан та "постмодернізм" як рівень усвідомлюючої його ментальності.

Становлення нового стилю мислення ставить під сумнів правомірність класичної філософської традиції. Одними з центральних понять постмодерністського теоретизування є деконструкція як множинність стратегій, спрямованих на підірвання логоцентристських тенденцій, та імморалізм як Інакше традиційної моралі.

В цілому ж статус постмодернізму у сучасній культурі може розцінюватися не тільки як визначений і значущий, але й як такий, що вагомо визначає тенденції розвитку сучасної філософії. Феномен постмодернізму перебуває на даний час у фокусі філософського інтересу, про що свідчить чималий масив фундаментально-аналітичних робіт, присвячених даній проблематиці. Проблемно-концептуальний пошук філософії постмодернізму реалізується у руслі розвитку сучасної культури, орієнтуючись на дослідження найактуальніших проблем, що зосереджують на собі увагу не тільки гуманітарного, але й природничого пізнання. Серед них проблеми нелінійності, переосмислення феномену детермінізму, принципово нова інтерпретація феномену темпоральності та інші.

Дана проблематика має перспективи подальших розвідок у цьому напрямку, зокрема щодо етичної концепції постмодернізму.

1. Гуменюк Т.К. Постмодернізм як транскультурний феномен. Естетичний аналіз. Автореферат дис. на здоб. наук. ст. докт. філос. наук. – К., 2002. – 38 с.
2. Постмодернізм. Енциклопедія. – Мн., 2001. – 1040 с.
3. Соболь О.М. Постмодерн і майбутнє філософії. – К., 1997. – 185 с.

*Radchenko O.B.*

#### PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF POSTMODERNISM

This article deals with postmodernism as a phenomenon of philosophy. Postmodern is the epochal shift in European and world culture. The postmodernism strong point is not the reflection of Subject (Consciousness, Reason, Mind), but the pre-reflective activity of an unconscious, collective or individual.

**В.В. Надурак**

#### НООСФЕРА: СПРОБА ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ

Ті події та величезні зміни, які довелося пережити людству протягом останнього століття, дали привід говорити про період, в який ми живемо, як про переломний в історії планети та цивілізації. За сучасних умов з'явилося безліч нових реалій, які носять чіткий відтінок проблематичності і потребують нестандартних та негайних розв'язків. Перед людством постало завдання вироблення стратегії виживання, що в свою чергу передбачає вирішення цих проблем, які завдяки своїй планетарності отримали назву глобальних. Сучасна

наука активно працює над пошуком відповідей на окреслені питання та розробкою “дороговказів у майбутнє”. Одними із найнесподіваніших наслідків цієї роботи є висновки про більш органічну вписаність людини в природу матерії та особливу роль її розуму, який постає одним з факторів космічної еволюції світу. Для багатьох було цілком несподіваним, що, виявляється, думки, подібні цим, вже були висловлені раніше, в першій половині ХХ століття, видатними вченими Едардом Леруа, П'єром Тейяром де Шарденом та Володимиром Вернадським і втілились у вчення про ноосферу (від гр. “ноос” – розум).

Сьогодні ідея ноосфери є вельми популярною – багато дослідників у її межах шукають розв'язків глобальних проблем сучасності. Серед них особливо цікаві своїми здобутками праці таких українських та російських вчених і філософів, як В.С.Крисаченко, О.С.Самарський, Г.І.Швебе, В.О.Межжерін, В.О.Боков, Л.Г.Мельник, М.Г.Білопольський М.Д.Руденко, М.А.Голубець, М.М.Кисельов, С.Б.Кримський, Н.Н.Моїсеєв, В.А.Кутирьов, М.Ф.Реймерс, К.Я.Кондратьєв, В.Г.Горшков, В.Н.Большаков, І.І.Гетельзон, О.Л.Яншин, А.Д.Урсул, С.І.Барцев, К.М.Петров, В.А.Охонін, Є.В.Гірусов, К.С.Лосєв, В.І.Данилов-Данильян, Б.А.Зубаков, Е.Слепін, І.Гарін та інші.

Аналізуючи ноосферні розробки вищезгаданих дослідників, неважко помітити притаманне їм багатоманіття підходів, достатню невизначеність та неузгодженість. Говорити про єдину концепцію або, тим більше, теорію ноосфери, не видається можливим. Хоча, здавалося б, якраз усе має бути навпаки. Адже вітчизняна традиція будується на вченні академіка В.Вернадського, якого всі визнають за непорушного авторитета, а, отже, саме його розуміння ноосфери ними й мало б визнаватись. Але проблема в тому, що якраз Вернадський повного завершеного й вичерпного визначення не подає. Відомо, що твір “Наукова думка як планетарне явище” було знайдено по смерті вченого у незакінченому вигляді. Ідея перебувала в стані активної розробки і про якусь завершеність, остаточність годі й говорити. Крім того, багато значних подій відтоді відбулось у земній історії, які дещо під іншим кутом зору примушують поглянути на означений феномен. А тому сьогодні багато дослідників, підхоплюючи естафету академіка Вернадського, намагаються розвинути вчення про ноосферу, яке становить предмет і нашого наукового дослідження, а тому необхідність її чіткого визначення для нас є вельми важливою.

Отож, метою статті є розкрити зміст поняття “ноосфера”. Для досягнення поставленої мети слід виконати наступні завдання: подати визначення “ноосфери”, яке ґрунтуватиметься на розробках Володимира Вернадського, але й не буде позбавлене певної авторської інтерпретації; проаналізувати передумови виникнення сфери розуму, враховуючи реалії сучасного світу.

Володимир Іванович неодноразово підкреслював: “Ноосфера це біосфера, перероблена науковою думкою...” [1, с.40]. Але читаючи його твори, зазна-

чаємо, що таке визначення є неповним, явища ноосфери, які описує вчений, не здатні в ньому “поміститись”. Дана дефініція є вузькою і не дає нам повноцінного уявлення про ноосферу, до того ж викликає спротив своєю неекологічністю – наслідки “перебудови” людиною біосфери є добре помітними і постійно негативно відбиваються на здоров'ї населення, фактично всієї планети. Ми вважаємо, що слова про перебудову, переробку біосфери в інтересах створення ноосфери не варто розуміти в їх буденному значенні. Людина є дитям, творінням і невід'ємною частиною біосфери. З'явившись на Землі тисячі років назад, вона розвивалась, розвивається і розвиватиметься в природі, безперечно, впливаючи на неї. Саме в цьому середовищі і з його допомогою людина розвинула свій розум до шаленої потуги, завдяки чому йде творення тієї ж поки що незрозумілої ноосфери. В межах біосфери людство створило науку, мистецтво, весь наявний сьогодні багаж знань і облаштовує їх для максимального комфорту власного існування. І ось ця суміш живої речовини біосфери та людини з її знанням, діяльністю, різноманітними виробами матеріальної і духовної культури і є ноосферою. Ту оболонку живого, яка огортала Землю до появи людини, ми охоплюємо поняттям “біосфера”. Остання з появою людини та її розуму поступово починає доповнюватись новими елементами. Після того, як людський рід, розселившись по всій поверхні Землі, вніс зміни у світ, в якому живе, виробляючи нове знання, культуру і обмінюючись цим, підтримуючи між собою міцний зв'язок (що відбулось в ХХ столітті), власне, з цього часу Вернадський пропонує вести мову про ноосферу. Той простір, який колись був зайнятий біосферою, доповнився завдяки людському розуму та діяльності різними компонентами і тепер може називатись ноосферою. Тому Вернадський і дав їй таку назву, що вона, географічно співпадаючи з біосферою, має сферичну форму. “Ноосфера” є поняттям ширшим ніж “біосфера” і включає його в себе. Остання – складова частина, базис ноосфери. Розум (ноос), просякнувши всю біосферу Землі, активно діючи в ній, спричиняє творення нової оболонки, про яку і йдеться в нашій статті. Отож, узагальнюючи наведені думки, зупинимось на такому визначенні ноосфери: це біосфера планети, “просякнута” колективним розумом культурного людства та результатами його діяльності.

Які ж сили впливають на формування сфери розуму та її розвиток? В.Вернадський абсолютну більшість зусиль доклав до вивчення, обґрунтування впливу однієї з них – науки, або більш звичний термін, який він вживає, – наукової думки. В наші дні така позиція, можливо, виглядатиме дещо старомодною: ми всі переконались у справжній ціні науки, визнаємо її безперечну могутність, з одного боку, але й обмеженість, з іншого, а тому схильність до її ідеалізації притаманна нам у меншій мірі, ніж поколінню академіка Вернадського. Адже “на початку ХХ сторіччя переважала віра в Прогрес, успадкована від сторіччя минулого” [3, с.33]. Причому в основу цього

прогресу клався розвиток науки. Успіхи в розвитку останньої і, зокрема, фізики сприяли розквіту позитивістської проблематики. Неопозитивізм був, по-суті, фундаментом тогочасного світового інтелектуального середовища і мав величезний вплив на більшість мислителів, чи то філософ, політолог, науковець чи ін. Нема нічого дивного в тому, що В.Вернадський, як людина свого часу, велику надію покладав на науку, і лєвову частку у вченні про ноосферу приділяв саме їй. Але минуло півстоліття, і сьогодні ми всі усвідомили ту темну сторону наукового прогресу, яка просто не могла бути помітною в ті часи, коли жив і творив великий вчений. Отож, нам варто приділяти більше уваги вивченню інших чинників, які впливають на формування ноосфери. На них звертав увагу і сам Вернадський, але не досліджував їх детально, можливо, не надавши їм належної ваги, або ж йому просто не вистачило на це часу. Нам же для з'ясування і визначення поняття ноосфери акцентувати увагу на них просто необхідно.

Отже, тим середовищем, в якому виникла людина й ноосфера, була жива речовина біосфери. В ній містилась т.зв. "біогеохімічна енергія" (тут і далі терміни В.Вернадського), особлива форма якої – "культурна біогеохімічна енергія" або "енергія людської культури", – за визначенням вченого й створює ноосферу [1, с.126]. Цей різновид енергії пов'язаний з психічною діяльністю, розвитком мозку і "властивий не тільки Homo Sapiens, але всім живим організмам" [1, с.126]. Щоправда в них її доля мізерна. Вже сама назва "культурна біогеохімічна енергія" вказує на причетність до формування ноосфери всієї розумної діяльності людини, яка проявлялась у створенні предметів духовної і матеріальної культури. Отож, в загальному, вся людська культура творить ноосферу. Доказом будуть також наступні слова В.Вернадського: "Тому що ділянка людської культури і прояв людської думки (вся ноосфера) лежить..." [1, с.168], після уважного аналізу яких не залишиться сумніву в тому, що до процесу творення ноосфери безпосереднє відношення має розвиток культури і посідає в тому процесі провідні позиції.

Опрацьовуючи наукову спадщину В.І.Вернадського, зокрема, його вчення про ноосферу, одразу ж помічаєш, якої ваги він надавав етичній проблематиці. Питання етики ноосфери для свого висвітлення потребують окремого, глибшого дослідження. У межах даної статті, відповідно до поставленого завдання, обмежимося виділенням наступного положення: розвиток ноосфери вимагає дотримання цілого ряду морально-етичних приписів, які є його неодмінною передумовою, актуальність яких з часом тільки зростає. Частиною цих приписів у своїх працях виділяє сам В.І.Вернадський, а щодо інших, то вони були або ще будуть виявлені іншими дослідниками ноосфери. Коротко зупиняючись на першій групі, зазначимо, що вчений, з одного боку, підняв проблему етики науковця: "Питання про моральну сторону науки – незалежно від релігійного, державного чи філософського прояву моралі – для вченого стає на порядок

дня" [1, с.90]. А, з іншого, беручи ширше, актуалізував необхідність зміни орієнтирів поведінки кожної людини у світі, що еволюціонує до ноосферного ідеалу. З цього приводу, зокрема, він писав: "Людина вперше реально зрозуміла, що вона мешканець планети і може та повинна діяти у новому аспекті, не тільки в аспекті окремої особистості, сім'ї чи роду, держав та їх союзів, але й у планетарному аспекті" [1, с.28].

В.Вернадський відзначав, що вплив соціальної організації, вдосконалення суспільних форм "є основним елементом, що врешті-решт призвів до перетворення біосфери в ноосферу" [1, с.128]. Отож, розвиток суспільства, зміна його організації є ще одним суттєвим чинником у становленні сфери розуму. Щоправда цей напрям детальніше він також не розвинув. На нашу ж думку, оптимальною суспільною формою, яка сприятиме розвитку ноосфери, буде така, яка забезпечить одну з головних умов її становлення – об'єднання людства в єдине ціле. Даний процес пов'язаний з явищем глобалізації і на ньому варто зупинитись окремо. Глобалізація, яка є сьогодні тим феноменом, що визначає обличчя цивілізації, стала каменем спотикання для багатьох. Проте якщо дивитись на світ з позицій концепції ноосфери, то буде очевидним, що глобалізація – це необхідна умова розвитку останньої, вона є наслідком еволюції, а, отже, процесом надто глибоким, щоб його можна було спинити. Завдяки, в першу чергу, засобам зв'язку і сполучення населення планети поступово об'єднується в єдиний організм, органи якого тісно пов'язані між собою. Важко спрогнозувати, як далеко зайде цей процес і яких форм він набуде в майбутньому, проте для В.Вернадського утворення єдиної державної структури було очевидним і сприятливим для функціонування сфери розуму. Але сьогодні про це говорити поки що зарано, а на порядку денному першим стоїть питання, як же подолати ті негативні явища, які притаманні глобалізації в її сьогоднішньому варіанті, і саме проти яких, в першу чергу, виступають її противники. Чи не найбільшою з таких загроз є небезпека гомогенізації світового культурного середовища. Американський журналіст Томас Л.Фрідмен пропонує встановлювати своєрідні "фільтри", які б допомагали зупинити проникнення всього низькопробного, брудного і справді чужого з культур потужних, сильних народів, але водночас пропускали те корисне, прийнятне, що вони несуть. Це сприяло б зміцненню та збагаченню національних культур [6, с.387]. Подібні фільтри мають бути встановлені, щоб запобігти руйнівному впливу глобалізації на планетну екосистему, а також на систему фінансів окремих країн, адже ні для кого не є таємницею, що глобалізація, руйнуючи будь-які кордони в світі, сприяє легкому пересуванню фінансових потоків по планеті, які за короткий час можуть забезпечити розквіт економіки певної держави, але так само швидко, внаслідок своєї неконтрольованості, можуть привести до її кризи, залишаючи жебраками мільйони людей. Ми поділяємо думку, що глобалізація є необхідною умовою розвитку ноосфери і здатна принести благо.



Слід тільки її освоїти, вивчити закони функціонування цієї системи, усунути руйнівний ефект, який вона здатна спричинити, і тоді утвориться те соціокультурне середовище, яке В.Вернадський вважав максимально сприятливим для розвитку ноосфери. Дана позиція, по суті, співпадає з висновками українських філософів Анатолія Толстоухова та Ірини Парапан, які підкреслюють, що: "Становлення глобального світу – це живе протиріччя, де поруч і разом присутні нові можливості і нові небезпеки, здобутки та втрати. Саме на такому балансі нових ризиків та нових шансів і тримається каркас реального процесу глобалізації. І проблема полягає в тому, щоб, з одного боку, нейтралізувати чи зменшити ризики та загрози цивілізації, а з іншого – повніше реалізувати її творчо-розбудовчий потенціал" [5, с.24].

Таким чином, узагальнюючи сказане, насамперед зафіксуємо визначення ноосфери: це біосфера планети, "просякнута" колективним розумом культурного людства та результатами його діяльності. Головними чинниками, які забезпечують її становлення, є розвиток знань, об'єднання населення планети в єдиний світовий організм (або, кажучи по-сучасному, глобалізація) та пов'язане з цим вдосконалення суспільної організації, головною метою якого буде покращення добробуту людства. Крім того існують інші умови, кількість яких достеменно не відома, їх можна було б назвати другорядними якби не одне "але": на певному етапі розвитку ноосфери та чи інша умова переходить до числа головних. Так, наприклад, сьогодні відбувається з етичним чинником – від того, наскільки ефективно вдається залучити до формування ноосфери морально-етичні цінності, залежить її майбутнє, і цього факту при здійсненні ноосферних досліджень ігнорувати не можна. Гадаємо, що саме цей вимір сфери розуму буде надалі привертати чи не найбільшу увагу дослідників, і перспективи його вивчення видаються нам вельми привабливими.

1. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1991. – 272 с.
2. Вернадский В.И.: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2000. – 872 с.
3. Рюс Жаклін. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки. – К.: Основи, 1998. – 672 с.
4. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
5. Толстоухов Анатолій, Парапан Ірина. Науковий розум і гуманістичні цінності: глобалістський контекст // Філософська думка. – 2001. – № 6. – С.8-24.
6. Фрідмен Томас Л. Лексус і оливкове дерево. – Львів: Бібліотека журналу "Ї", 2002. – 626 с.

Nadurak V.V.

#### NOOSPHERE: AN ATTEMPT TO DEFINE THE NOTION

In the article the phenomenon of noosphere is considered. Different causes of the creation of noosphere are analyzed. The concept of noosphere is determined.

## ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

О.Г. Гудзенко

### КУЛЬТУРА КИЇВСЬКОЇ РУСІ ЯК ПРЕДМЕТ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ: ДУХОВНО-СИМВОЛІЧНИЙ АСПЕКТ

Відродження української національної свідомості в контексті реалій початку ХХІ ст. ставить на часі її історичну й моральну рефлексію. В етичному плані така рефлексія передбачає виявлення давніх цінностей та ідеалів, їх переосмислення з погляду домінант сучасної культури [5]. В плані ж історичному природним є самоусвідомлення, спрямоване на пошук особливостей душевного складу, специфіки світосприйняття, моральних цінностей наших предків – усього того, що в сукупності складає витоки національної ментальності.

На нашу думку, проведення поглиблених досліджень у напрямку виявлення специфічних рис національно-християнського ідеалу, а також відслідковування закономірностей, що лежать в основі його тісного зв'язку з менталітетом українців, є запорукою повернення до даного феномена уваги наукової громадськості. Це допоможе наблизитися до цілей, на здобуття яких спрямована свідомість української інтелектуальної еліти: відтворення зв'язку часів, національно-духовне відродження. Зазначимо, що досягнення кожної з них є безперечною умовою реалізації іншої.

Пам'ятаючи про те, що сучасне – це таке, що поступово набуває "теперішнього" вигляду, ми чітко усвідомлюємо, що воно не може бути належним чином осягнуте поза вивченням його історичних передумов, тому вважаємо, що розгляд актуальних на сьогодні питань духовності, духовного становлення неможливо здійснювати відокремлено від дослідження його витоків, не шукаючи зв'язків, передумовленостей теперішнього прояву українського менталітету в його джерелах, основи яких закладаються в період формування національно-християнської свідомості.

Незважаючи на те, що проведено немало наукових розвідок щодо особливостей філософської культури Київської Русі (В.Н.Воскресенським, Г.П.Федотовим, І.Мейєндорфом, О.В.Трахтенбергом, І.П.Єрмомінім, Д.С.Лихачовим, В.Н.Лазаревим, М.Н.Тихомировим, М.Н.Громовим, Н.С.Козловим, А.Ф.Замалеєвим, В.Н.Топоровим, В.П.Адріановою-Перетц, Є.А.Замятіною, Л.В.Поляковим, В.С.Горським, С.С.Аверинцевим та ін.), серед яких є й вузькоспеціальні (з літератури, живопису, архітектури, мови, фольклору тощо), ми вважаємо за доцільне здійснити історико-філософський екскурс в означене явище, зокрема зупиняючись на тих аспектах, які єднають світогляд людини Х – ХІІІ ст. із загальнонаціональними особливостями світосприйняття і світобачення.

Світоглядно-гносеологічні аспекти філософської культури Київської Русі на прикладі найбільш розповсюджених давньоруських символів розглянуто у дисертаційному дослідженні М.Л.Шумки ("Символізм у філософській культурі України") [9]. Проте, на нашу думку, оскільки дисертант мала на меті прослідкувати прояву явища символізму в культурі України в цілому, період Київської Русі розглянуто лише в контексті загальної теми. З цієї причини недостатнім є звернення до першоджерел.

Отже, сьогодні, коли особливо актуальними є питання відродження основ національної духовності, дослідження культурної ситуації Київської Русі становитимуть незаперечну цікавість для науковців-фахівців у галузі історії філософії. Зокрема, з тієї причини, що проблема виявлення символічних підвалин формування сучасної національної культури, які, відповідно, проявляють себе в особливостях вітчизняного менталітету, не отримала достатнього висвітлення в науково-дослідній літературі, вважаємо за необхідне проведення поглиблених наукових розвідок щодо означеного питання.

Одна з чудових якостей людської свідомості – проникати у чужу свідомість, а чудова властивість сучасної історичної науки (історії філософії включно) – в культурі минулого. Людина за допомогою науки і мистецтва пізнає світ у його різноманітності. Для того, щоб пізнавати, не потрібно самому ставати тим, що пізнається. На нашу думку, достатньо просто звернутися до феномена символу і прослідкувати особливості його репрезентації в людській свідомості в історико-філософському контексті.

Отже, з метою дослідження того, як виявляє себе феномен символу у духовно-культурній ситуації Київської Русі з позицій співвіднесення його з духовним становленням людини, її духовними пошуками, вважаємо за необхідне прослідкувати моральний і онтологічний аспекти об'єктивації зазначеної категорії (символу) в оточуючій реальності. Також доречним буде встановлення закономірностей репрезентації даного явища в історико-філософському плані, що зробить можливим використання його, виходячи з "позачасових" характеристик даного феномена, як інструмента для подальших історико-філософських досліджень. Необхідно тільки встановити закономірності прояву явища символу в людській свідомості в певний історичний проміжок часу. Це нам допоможе зробити дослідження зв'язків духовної культури Київської Русі зі слов'янською, візантійською і західноєвропейською культурами та зв'язків літератури і мистецтва з історією філософії.

Таким чином, наші наукові пошуки мають на меті встановити те, як позачасове явище – символ – виявляє себе в конкретний історико-культурний період (Київська Русь, X – XIII ст.).

Саме в цей час складається традиція української філософської думки. Вона, починаючи з XI ст., і надалі визначає специфіку філософського мислення українського народу. Нагадаємо, що витокami його є ідеї давньогрецьких

мислителів, переосмислені візантійською християнською філософією, а також надбання філософського напрямку вітчизняної культури, в якій збереглися міфологічні уявлення східних слов'ян.

Однак зауважимо, що нова християнська ідеологія на відміну від старої язичницької потребувала значного писемного фонду, осмислення серйозних богословських питань буття і свідомості. Цим вона стимулювала ріст цікавості до світоглядної проблематики.

Отже, історичний період, до якого ми звернулися, в своєму роді унікальний: елементи суб'єктивного світопізнання переплітаються із зародками знань епістемного характеру, умови для розвитку яких поволі створюються: "Тільки релігія, з одного боку, що серцем людини розв'язує світові питання, і наука, з іншого, – у вищому, безкорисливому, філософському своєму значенні можуть знайти на землі поживу безсмертному духу людини" [7, с.116].

Релігія міцно пов'язана з явищем символізму. Наука ж покликана доносити до свідомості людей істинну, зазвичай приховану суть символу. Тому поєднання наукового і релігійного аспектів людського світогляду у засобах наших дослідницьких пошуків є єдино правильним шляхом до реалізації поставленої мети – дослідження філософсько-символічної культури Київської Русі як явища репрезентації загальнолюдських духовних цінностей.

Отже, актуальним для сучасної науки буде виявлення особливостей прояву багатогранного явища "символ" саме в рамках періоду софійного, який тяжіє до суб'єктивності пізнання, міфопічності, художності. Також, на нашу думку, особливо цікавим буде встановлення взаємозв'язків між явищем символу і такою характеристикою києворуського типу філософування, як надання переваги індивідуальному етичному шляхові; бачення у філософії практичної моралі. Таким чином, належну увагу слід віддати дослідженню і висвітленню характеристик людини – продукувача символіки – як предмета культурного аналізу.

На нашу думку, символ займає особливе місце в культурі Київської Русі. Як ми вже зауважували, її характеризують як художню, не наукову. Виходячи з цього, з метою встановлення особливостей пізнання людини досліджуваного періоду (адже символ можна розглядати як засіб і результат пізнання реальності), які презентували себе, наприклад, у літературі, вбачаємо за доцільне звернутися до існуючих досліджень творів мистецтва з позицій розгляду його як одного з видів пізнання дійсності [3]. На нашу думку, його характеристики саме в зазначеному аспекті можна пристосувати і до жителя Київської Русі.

Пізнання світу, яке представлене мистецтвом, ніби слідкує за рухом пізнавального, "йде вслід". Мистецтво не передає світ "у відбитку", а ніби ставить експеримент, створює ситуацію. Це пізнання продукує "другий світ", свій, власний. Пізнання через мистецтво в певній мірі нестабільне, бо в ньому величезну роль відіграє той, хто пізнає (порівняймо характеристики пізнання людини в часи Київської Русі, де провідна роль відводилась суб'єкту пізнання). Пізнання,

яке дає мистецтво, прагне якомога більше залучити особу, що пізнає, до свого акту пізнання. В мистецтві той, хто пізнає, творить разом з автором чи за його "підказкою". Внаслідок цього в особливо високих творах мистецтва буває два чи більше осмислень, від чого пізнання світу набуває ще більшої цінності.

Мистецтво прагне (і досягає в цьому відношенні мети) до вилучення з дійсності її активної, прихованої сили. Воно вводить пізнання в пізнаване. В мистецтві може бути кілька однаково правильних пояснень дійсності. Митець долає час, розгортаючи в ньому явища, які стають вічними не тільки за значенням, але й за відображенням у них позачасових рис буття. Мистецтво розвивається шляхом накопичення досвіду, створення традицій, примноження цінностей. Витвір мистецтва завжди в певній мірі не завершений, що пробуджує активність того, хто пізнає через мистецтво. Витвір мистецтва не завершений тому, що сам процес пізнання складає одну з найважливіших властивостей мистецтва – бути постійно в русі, існувати в живому сприйнятті того, хто пізнає. Витвір мистецтва в його сприйнятті читачем, глядачем, слухачем – творчий акт, що здійснюється вічно. Художник, створюючи твір мистецтва, вкладає в нього (або "програмує") акт "відтворення" в свідомості того, хто сприймає. Причому це відтворення тільки умовно повторює акт творіння художника і має широкі потенційні можливості, які лише частково реалізуються в творчому акті сприймаючої особи. Індивідуальний відтворюючий акт не завжди співпадає з намірами творця. Це ж ми можемо сказати про символ: він вічний, він не має однозначного тлумачення.

Зважаючи на те, що наше наукове дослідження ми плануємо будувати переважно на історико-філософському аналізі творів літератури, необхідно зауважити: існує позиція, відповідно до якої твір мистецтва має двобічну естетичну цінність (цінність своїх, закладених у ньому "вічних" елементів, і цінність, зрозумілу тільки для сучасників цього твору). Але насправді будь-який твір мистецтва постійно самооновлюється за допомогою історичного підходу читачів. У процесі "самовідновлення" твору мистецтва він не тільки відновлює свої цінності, але в певній мірі й "змінює" їх, тому що нове історичне оточення сприяє його новому розумінню. Однак це не означає того, що кожне нове історичне сприйняття мистецтва тільки щось додає від себе, що читачі (споглядальники) твору мистецтва "історично суб'єктивні". Кожна з епох розкриває у творі ті цінності, які були їй потенційно і разом з тим об'єктивно властиві. Кожен істинний твір мистецтва потенційно багатолікий, "здатний грати різними гранями в різному освітленні епох" [3, с. 112].

Гнучка і "тренувана" естетична свідомість пов'язує пам'ятки культури минулого з естетичними поглядами, філософією та історичною дійсністю їхньої епохи. За допомогою історичної естетичної методики дослідження високого рівня ми можемо проникнути в суть культури, що створила досліджуваний літературний твір або витвір мистецтва. Можливо, символ ми можемо вико-

ристовувати як інструмент (метод) зазначеної методики? Адже його можна розглядати як явище позачасове, позаісторичне: "Метод як засіб пізнання є спосіб відтворення в мисленні досліджуваного предмета" [8, с. 214].

У нашому науковому дослідженні необхідним є звернення до писемної спадщини Київської Русі, адже філософська думка Київської Русі яскраво репрезентувала себе у літературних надбаннях [4]. Як зазначає Д.С. Лихачов, "літературний твір, як і будь-який твір мистецтва, найбільш достовірна і вихідна позиція вивчення літератури, мистецтв і культури в цілому" [3, с. 33]. Вважаємо, що доцільно пристосувати до питань нашої наукової розвідки запропоновану ним схему повного конкретного літературознавчого дослідження [3, с. 29-30]. Це дасть нам підстави констатувати те, що тільки на основі висновків вивчення творів і авторських особистостей за умови врахування всіх культурних особливостей кожної епохи можливо встановити закономірності проявів філософських феноменів у конкретному історико-культурному середовищі.

Сучасний читач сприймає твори літератури в історичній перспективі. В період давньої руської літератури (в XI – XVI ст.) такого історичного підходу до творів літератури не існувало, що істотно відбилося як на поетиці самих пам'яток, так і на сповільненості розвитку руської літератури середньовіччя. Давньоруський пам'ятник або описував історичні події, розповідав про них, або був присвячений темам, що здавалися вічними чи, навпаки, "злободенними". Однак твір літератури того періоду ніколи не був пам'ятником історії, минулого. Він завжди був "сучасним". У протилежному випадку зникав інтерес до нього, і він переставав переписуватися і читатися.

Дослідники давньої руської літератури відзначають, що для неї характерні такі явища, як відсутність автора твору, "колективність творчості", з одного боку; з іншого, – типове говоріння або писання від свого імені: слова, проповіді, безособове ведення літописів і складання безавторських хроніків і хронік, вільне компіювання чужих творів, що не сприймаються як чужі. Авторство не цінується, саме тому і можливе існування двох начал у давньоруській літературі: проповідництва як учительства загальної для всього християнства правди – від власного імені, як від імені "християнина взагалі", і відсутності особистісного начала [3].

За основу філософських джерел візьмемо пам'ятки писемності, що дійшли до наших днів. Хоч елементи філософського мислення проступають і в дописемній традиції, а перші пам'ятки вітчизняної писемності належать до дохристиянського періоду (наприклад, договори руських з греками 911 і 944 рр.), та широке розповсюдження традицій писемної культури, масовий переклад книг, створення літературної мови, становлення категоріального апарату відтвореного мислення почалися після введення християнства на Русі в кінці 80-х років X ст.

У кінці X і в XI ст. у Давній Русі матеріал для літератури надходив з-за кордону – з Балканського півострова, з усної народної творчості і від дійсності

Русі. Д.С.Лихачов зазначає, що потреба в літературі була величезною. Остання, як зоряне утворення, з'явилася ніби внаслідок вибуху, як його "викид". Тому в Русі вона відразу, з моменту свого виникнення, дала твори високого літературного гатунку: "Слово про Закон і Благодать", "Початковий літопис", "Житіє Феодосія Печерського" і т.д. Породжене дійсністю напруження енергії було величезним. Відповідно дуже сильним було випромінювання літературою енергії, що впливала на дійсність. Але відзначимо, що першопочатково ця енергія діяла в обмеженому прошарку панівного класу і в обмеженому просторі пануючих культурних центрів (Київ, Новгород, Володимир, Суздаль, Смоленськ, Галич та ін.).

У наступні століття (XII і перша третина XIII ст.) література розвивала нові жанри. До них слід віднести твори, що стояли поза її традиційними жанрами чи на межі з фольклором. Енергія, яку отримувала література і віддавала дійсності, в період феодалної роздробленості (XII – перша третина XIII ст.) зросла за розмаїтістю і за "простором впливу".

Докорінно будова літератури змінилася в часи чужоземного ярма. Традиційний склад залишився переважно колишнім (хоча було втрачено окремі твори – "Хронограф за Великим викладенням", "Житіє Антонія Печерського" та ін.). Однак нові твори звузилися за темами, за матеріалом. Література була присвячена переважно найважливішій темі того періоду – опору завойовникам [3].

Виходячи із зазначених історичних обставин, вважаємо за доцільне у нашій роботі обмежитись дослідженням літературно-мистецьких надбань Київської Русі періоду X – першої третини XIII ст., який характеризується як період становлення, розвитку і розквіту Київської держави.

У древньоруській літературі XI – XIII ст., що складалась і надзвичайно швидко досягла розквіту, можна виділити три потоки: перекладна, спільна для слов'янських народів і оригінальна література.

На нашу думку, дослідження оригінальних творів древньоруських авторів епохи Київської Русі, яким дослідники надають особливого філософсько-світоглядного значення [6], [2], та виділення в них особливостей, що свідчать про причетність філософської думки зазначеного періоду до явища символу, допоможе встановити міру його актуальності в зазначений час і вагомість як для формування філософської думки за часів Київської Русі, так і ступінь причетності до явища духовного становлення загалом. Зроблені спостереження і висновки допоможуть встановити, в якій мірі явище символу є визначальним для формування особливостей національної філософської думки.

Серед літературних джерел зазначеного типу перше місце, виходячи з філософсько-світоглядного значення твору, відводять "Слову про Закон і Благодать" (автор – митрополит Іларіон). Він створений між 1037 і 1050 рр. (за княжіння Ярослава Мудрого) – у період розквіту ранньофеодалної Київської держави, утвердження її політичної могутності і прилучення до нового, більш високого, типу культури.

Отже, існують паралелі між характеристиками мистецтва як одного з засобів пізнання дійсності і властивостями символів. Відповідно ми наводили паралелі між символом як засобом пізнання і особливостями пізнання світу людиною періоду Київської Русі. Таким чином, можна припустити, що зазначені характеристики мистецтва як одного з видів пізнання дійсності ми можемо використовувати, визначаючи риси, характерні для пізнання жителя Київської Русі. Це ще раз наголошує на доречності дослідження особливостей прояву явища символу в культурі Київської Русі і – в рамках піднятої теми – особливостей культури Київської Русі X – XIII ст. як явища, глибоко пов'язаного з символічними аспектами.

Отже, як зазначає Г.Батичко, "якщо ми оберемо шлях трактування національно-християнського ідеалу як своєрідного "перехрестя" загальнолюдського та національно-самобутнього, тобто спробуємо наблизитися до загальнолюдських вартостей, не втрачаючи національної унікальності, то об'єктивним можливим стає не тільки подолання Україною духовної та економічної криз, але й здобуття такого високого рівня духовності, коли під силу їй знову стане культуртрегерська роль, яку історично наша країна відіграла з найдавніших часів" [1, с.165]. Безсумнівно, з огляду сказаного, вагомим внеском на шляху крокування до зазначеної мети буде проведення історико-філософських досліджень, спрямованих на виявлення духовно-символічних засад формування культури Київської Русі як осередку загальносвітових морально-етичних цінностей.

1. Батичко Г. Національно-християнський ідеал як фактор національного відродження // Формування основ християнської моралі в процесі духовного відродження України. Кн.2. – Острог, 1995. – С. 158-166.
2. Гудзий Н.К. Хрестоматия по древней русской литературе. – М.: Учпедгиз, 1938. – 460 с.
3. Лихачев Д.С. Очерки по философии художественного творчества. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ. – 1996. – 159 с.
4. Никольский Н. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). Издание Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. – СПб., 1906. – 596 с.
5. Попович М.В. Національна культура і культура нації. – К.: Тов-во "Знання" України, 1991. – 64 с.
6. Сиповский В.В. Историческая хрестоматия по истории русской словесности. – Т.1. – Вып.2: Русская литература с XI до XVIII в. – 8-е изд. – СПб.: Изд. Башмакова и К°, 1914. – 268 с.
7. Ушинский К. Выбранные педагогические творения: В 2-х т. – Т.1. – К.: Рад. школа, 1983. – 496 с.
8. Философский словарь / Под ред. И.Т.Фролова. – 4-е изд. – М.: Политиздат, 1981. – 445 с.
9. Шумка М.Л. Символізм у філософській культурі України / Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.05 / Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. – Львів, 2001. – 19 с.

*Hudzenko O.G.*  
CULTURE OF KYIV RUS AS A SUBJECT OF HISTORICALLY-PHILOSOPHICAL  
RESEARCH: SPIRITUAL-SYMBOLICAL ASPECT

In the article the culture of Kyiv Rus is examined as a subject of historically-philosophical research. The author proves an urgency of realization of scientific searches of the specified historical period, specifying on their importance in formation of national mentality. As the instrument of research it is offered to use a symbol as a universal remedy itself and world cognition, which is bright itself represents in literary products and art.

Key words: nation, symbol, historically-philosophical research, cultural environment, universal spiritual measurements, figurativeness, universality.

*М.В. Дойчик*

## ПРОБЛЕМА ЗЛА В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ.

Проблема зла, його природи, проблема викорінювання зла та пов'язаних з ним жадібності, жорстокості, ненависті, що спотворюють людські душі, набула особливого значення в українському гуманізмі XVI – поч. XVII ст. Це було зумовлено передовсім боротьбою між двома поглядами на людину як втілення гріхопадіння і порочності, неспроможної власними силами досягти вічного спасіння, і новим – про індивідуальну і автономну людську особистість. Саме боротьба цих понять характеризує специфіку розуміння морального зла у філософії доби Відродження.

Необхідно зауважити, що фундаментальне, цілісне дослідження проблеми зла в українській філософії доби Відродження на сьогодні відсутнє. Окремих аспектів етико-філософської традиції українського гуманізму торкалися у своїх працях Я.Д.Ісаєвич, А.І.Пашук, В.М.Нічик, М.В.Кашуба, О.В.Матковська, В.Д.Литвинов, І.В.Паславський, О.В.Логвиненко. Отже, цілісне осмислення цієї проблеми фактично лише розпочалося. Дана стаття є спробою з'ясувати розуміння питань гріхопадіння і автономії людської особистості, ілюзій і страждання, життя і смерті українськими гуманістами кінця XVI – початку XVII ст.

Підвалини християнської теодицеї (тобто пояснення існування зла і страждань у світі) заклав, як відомо, Августин. Він вважав, що зло не належить до природи, воно є справою вільних творинь. Світ до гріхопадіння уявлявся як безгрішна потенційність софійності, саме ж гріхопадіння тлумачилося як духовна та космічна катастрофа [11, с.82]. “Бог влаштував природу доброю, але отруїла її зла воля”. Відповідно, на думку Августина, зло не реальне, воно є тільки браком добра, отже, абсолютним є тільки добро. Вільні істоти чинять зло тоді, коли не чинять добра, коли відвертаються від добра або звертаються до меншого добра замість більшого. Зло є відвернення від вищих цілей. Зло або гординя, або пожадливість, гординя – це бажання задовольнитися собою без Бога; пожадливість – це клопотання про речі минулі і позбавлені дійсної вартості [14, с.245]. Отже, причиною зла, за Августином, є нерозумне використання свободної волі, яка має бути зосереджена на Бозі, а не на окремому “я”. Проте визнання свободної волі за людиною поєднується у нього з ідеєю предестинації (приречення) людини. Без благодаті людина не може чинити добре, а на благодать не може заслужити, оскільки вона є “благо дане”, “дане задарма”, вона б і не була “благодаттю”, якби Бог уділяв її за заслуги. Той, на кого діє благодать, є добрим, на кого вона не зійшла, – змушений чинити зло, за що буде покараний.

Зрозуміло, догма про первородний гріх не залишалася беззаперечною всередині церкви. На неї нападав Пелагій, який, на протипагу концепції

*М.В. Дойчик.* Проблема зла в українській філософській думці доби Відродження кінця XVI – початку XVII ст.

благодаті й передвизначення Августина, зробив акцент на морально-аскетичному зусиллі самої людини, заперечуючи спадкову силу гріха. Він певною мірою визнав діяння благодаті, проте розумів її як “поміч” людині, що сама обрала шлях добра, тобто вона вділяється відповідно до заслуги. Проте Пелагію не вдалося взяти гору. В період Відродження гуманісти всередині церкви прагнули пом'якшити цю догму, хоча прямо не боролися з нею й не підкидали її, як це робили єретики.

Питання джерела морального зла і відповідно природи людини перебувало в центрі полеміки нідерландського мислителя Еразма Роттердамського і німецького реформатора, теолога Мартіна Лютера щодо теологічної проблеми про свободу волі й божественне напередвизначення. У теологічній формі тут ставилося питання про свободу і необхідність, про детермінованість людської поведінки і відповідальності людини. Вихідним положенням думок Лютера була переконаність, що рід людський приречений на загибель через первородний гріх, що людина сама по собі не може звернутися до блага і схильна тільки до зла. Еразм визнавав згідно з християнським вченням, що джерело і вихід вічного спасіння залежить від Бога, проте підкреслював, що хід справ у земному людському існуванні залежить і від самої людини, від її вільного вибору в заданих умовах, що є обов'язковою умовою моральної відповідальності за вчинене [3, с.131].

Подібно до Еразма розвивали своє бачення природи зла й українські гуманісти. Так, за твердженням українського письменника, філософа початку XVII ст. К.Саковича, без свободи волі людина існувала б як тварина або навіть камінь, що в будь-якому випадку, “за своєю природою, спрямовуючись до низу, не має жодної свободи, щоб не падати”. Для такої людини і розум, і пам'ять, і воля є зайвими, непотрібними [13, с.476]. На думку мислителя, свобода волі як властивість людського існування є значною настільки, що навіть Бог не може допомогти чи врятувати людину, якщо вона сама цього не буде хотіти, не зробить максимальних зусиль для свого самовизначення у світі, звільнення від зла: “Велика є воістину свобода людини, якщо й Бог не може дати порятунку людині, коли людина не хоче рятуватися” [Там само]. Тобто К.Сакович заперечує абсолютне напередвизначення долі людини Богом, яке визнавали лютерани, і вважає людину відповідальною за своє майбутнє через здійснені нею вчинки. Майбутнє визначається людиною, а не Богом. Філософ веде мову про те, що якби людина була невільною, тобто такою, що “не володіє сама собою і не керує, але скеровується кимось іншим”, з неї б знімалась особиста відповідальність за всі скоєні вчинки. Найважливішими умовами відповідальності людини є сама свобода дій, її здатність свідомо обирати те, до чого прагнеш: “Даремні були б казання й повчання пастирів, що відводять від зла і приводять до добра, обіцянки небесного блаженства і залякування пекельними муками, коли б вівці не мали свободу волі, щоб їх слухати чи не

слухати” [Там само]. До того ж, визнання несвободи людини, за Касієм Саковичем, логічно підводить “до абсурду, великого і блюзнірського”, згідно з яким Бог представляється ініціатором зла і всіх гріхів, в які впадає людина, тому, каже він, цю думку слід відкинути як “еретичну” [13, с.476].

Розглядаючи внутрішню суперечливість ортодоксально-теологічного вирішення проблеми взаємозв'язку Божественного провидіння з особистою відповідальністю людини, відомий італійський гуманіст П.Помпонацци робив крайньо абсурдні висновки. Він ставив питання: якщо Бог є кінцева причина всього сутнього, відповідно і людських учинків, то чи правомірний суд над ними? Заперечення автономії людської волі, зауважував П.Помпонацци, покладає усю відповідальність за існуюче зло на християнського Бога. “Якщо Бог править світом, то чому ж Він править так жорстоко?”. Визнання ж необмеженості волі людини веде до визнання того, що Бог не править світом, проте якщо не править, то який же він Бог? [3, с.177]. Цілком слушною з огляду на вищевикладену позицію П.Помпонацци є думка С.Франка, що стосовно дійсності зла жодна раціоналістична теодицея не є можливою, оскільки в такому випадку для зла довелося знайти правомірне місце у всеїдності буття [10, с.44].

З ренесансних світоглядних позицій розглядає проблему автономії людської особистості і К. Транквіліон-Ставровецький. Згідно з його вченням, самовладдя є дар Божий людині як розумному створеному сущому. Відсутність самовладдя, можливості “собою володарювати”, тобто визначати хід власних думок і вчинків, перетворило б людину на “инодвижну річ”, якою “мусив би хто інший володіти”, а не вона сама. Іntenціонально самовладдя має подвійну природу – “смерть и животь”, тобто веде до добра або зла. Якщо людина живе у відповідності зі своєю природою, визначеною їй як творінню Богом й “волю Его тую творить”, самовладдя несе благодать, життя вічне й нетлінне. Інакше, оберненість “на злой конець, на грехи”, веде до страждань і до вічної смерті [8, 1 ізв.]. Визнання того, що зло має своїм джерелом свободу, знімає з Бога відповідальність за зло і переносило його на людину.

Людина, як зазначав український філософ-аскет Віталій з Дубна, якраз тим і відрізняється від інших істот, тому і має зверхність над оточуючим світом природи, що у неї є можливість свободи волі, вона може “за власним зволенням вирішувати справи й внаслідок власного вибору бути нареченою доброю чи злою”. Віталій підкреслював, що якщо людина “любить добре”, то вона є доброю душею, якщо ж зло – злою. Здатність до самовизначення, писав філософ, є основною й важливою властивістю “самовладдя” людини [1, с.34].

Про це ж говорить і український мислитель, церковний діяч І.Копинський. Людина здатна і до зла, і до добра, вона може вибирати між ними, між благословінням і прокляттям, між життям і смертю. Бог ніколи не втручається в це рішення. Він може допомогти лише тим, хто намагається розпізнавати

зло і здійснювати добро. Проте людина мусить сама для себе завжди вирішувати цю дилему. “Безумством”, згідно з І.Копинським, людина схиляється до гріха, воно є причиною її свавілля, морального падіння. Духовне оновлення, моральна реінтеграція залежать виключно від самої людини, її волі і завжди мають своїм початком “істинний розум” (“Початком всякому благу є правий розум і рассуждение...”) [6, 39 зв.].

На протигагу релігійному середньовічному світогляду, відомий активіст братського руху Л.Зизаній стверджував, що людина зберегла свої фізичні й духовні сили такими, якими вони були до так званого гріхопадіння. У зв'язку з цим він говорить: “Самовластием человек обращается к добродетелям, якоже и злобам, имже почтен бисть сперва Адам от Бога”. Тобто добро і зло походять від самої людини, вона сама несе моральну відповідальність за свої вчинки. На основі цих слів він підводив до думки, що людина не потребує “спасіння” від Бога, бо її моральна природа цілком збереглася і після гріхопадіння, а значить, вона може усунути зло власними силами, врятувати себе сама. Людина – творець власного щастя, має право на моральний вибір. Натомість опоненти Л.Зизанія відстоювали думку, що Бог благословляє будь-яку владу на землі – добру і злу і що творча діяльність людини спрямовується волею Бога: “Ми ж говоримо прямо не так: падає людина самовладдям, а піднімається владою і спрямуванням Божим” [5, с.63-64]. Верхівка православного духовенства завжди вважала подібні погляди неприпустимими, бо вели вони до небезпечного для церкви висновку про те, що не всяка влада від Бога.

Український гуманізм XVI – початку XVII ст., як явище християнської, зокрема європейської духовної культури доби Відродження, утверджував право людини самій визначати свій життєвий шлях. Українські гуманісти намагалися розуміти моральний світ людини не з точки зору гріхопадіння і майбутнього спасіння, а як проблему гідності людини, що визначається моральною вартістю її вчинків.

Таку категорію, як зло, український ренесансний мислитель К.Транквіліон-Ставровецький тісно пов'язував із сучасним йому суспільством, з недобрими людьми і дияволом. Для цього він вводить (крім уже відомих на той час трьох світів: ангельського, природного, “малого світу” як світу людини) поняття “миру злосливого” як “тилко живот злых свавольных людей”, тобто результат їх діяльності. В той же час філософ визнавав, що світ і природа людини по собі добрі і прекрасні. Він вірив, що природним є стремління людини до добра. Але, щоб перемогти зло, на його думку, треба протиставити “противу заздности – зичливость, противу пихи – смирение, противу лакомства – воздержание, противу блуда – цноту, противу вражди – покой”, тобто вдосконалити моральність [9, с.57].

Внаслідок первородного гріха, двонатурність людини перетворює її на арену боротьби протилежних сил – добра і зла, прагнень до вічного життя і

смерті. “Посреди же обоих сил – ум, яко цар и властителний судія и страж живота вічного”. “Ум” людини зважає “помисли от самои душі и отвни приходимиа от искусителя” й “самовладдям” приймає рішення, як їй чинити. Коли похотливі помисли беруть у людині гору, душа її “сліпне”, втрачає здатність бачити світло божественних істин, і вона вчинком своїм породжує зло. “Сама же въ темном и злосливом мире блудить яко сліпец, и туляється под ногами сил противних и властей темних” [9, с.53].

Поборник ортодоксального православ'я в Україні І.Копинський у своєму “Алфавіті духовному” також робить спробу прослідкувати генезис морального зла в людині. Він зазначав, що гріх, як “плотскої похоти дія”, виникає внаслідок “безумства й непоміркованості” людини. Без “правого розуму” й намагання прилучитися до Божественної істини, без зваженого ставлення до своєї поведінки людина завжди прямує у “темряві нерозуміння і гріха”. Розум для І.Копинського має важливе значення в плані формування справжньої віри людини. Оскільки від міри саморозвитку розуму, глибини самопізнання й розкриття своєї божественної суті залежить сила віри людини й відповідно “примноження чеснот”. Звідси стає зрозумілим бачення І.Копинським процесу моральної деградації людини: “З безумія раждається неверіє, з неверія же преслушаніє, з преслушанія же всякъ грѣхъ и преступленіє” [6, 22 зв.].

Подібно і Віталій з Дубна веде мову про те, що саме думка є джерелом добродетності або початком гріха. Порівнюючи злі помисли з “малолітніми розбійниками”, він казав, що вони немов прослизують у “дім” людської свідомості й відчиняють двері “розбійникам великим”, щоб ті могли “увійти, красти, умертвляти”. “...Таким чином спочатку входять малі помисли в душу нашу й відчиняють двері душевного зволнення, щоб могла увійти смерть” [1, с.86].

Безумним є те, запевняє Віталій, що робиться без міркування, без спрямування очей своїх на “неомірність вічності”, оскільки людина на самому початку просто не уявляє, який кінець буде гріху [1, с.68].

У поглядах видатного українського полеміста, релігійного діяча І.Вишенського проблема вічного (безсмертного) і тимчасового (смертного), добра і зла має виняткове значення у трактуванні моральної сутності людини. Посилаючись на ап. Павла, полеміст писав: “Думка тілесна – то смерть, а думка духовна – життя та мир”. Плодами “смертного мудрування” є “теперішній вік, гордість, багатство, владолюбство, слава і бог-шлунок” [2, с.110].

Оскільки тілесне життя минуше, людина, віддавшись, лише земному життю, прирікає себе на тимчасовість, а отже, на загибель. Тіло – це земне, яке “диявол-миродержець” використовує для зваблення людини. “...Диявол тілу пособляє і супроти душі бореться... ті відступають на погибель через свою похоть і несталість, вік цей довгочасно возлюбивши”. Захопившись земним, людина впадає в обійми зла і сама стає злом. “...Наше тіло – од земля – земного собі тяжару і корму прагне, дух же шукає, як би витягтися з того м'яса нагору...”, – писав мислитель [2, с.53].

Людський світ сповнений різними нещастями, і якщо в ньому і трапляється добро, то і його супроводжують незліченні клопоти й страждання, зазначає Віталій з Дубна. На “миролюбця”, тобто того, хто йде у сліді своєї пожадливості за “добром мирським, тимчасовим”, чекає “невситимість бажань, вічні злигодні й муки пекельні”. Соціальне зло, відповідно для Віталія, є породженням дій “миролюбців”, що своєю розбещеною натурою розпалюють серця людей, іноді навіть найцотливіших, викликають спокусу до примарно солодкого зла. “Дзеркало найкраще і найсвітліше від дихання людського затьмарюється – так, хто приліплюється до розбещених людей, хоча б сам був найцотливіший, стає розбещеним, бачачи здійснене зло, піде слідами цих миролюбців” [1, с.63].

У душі старозавітних ідей Книги Йова І.Копинський констатував: “Перші всегда у скорботи, гршніи у радости, зліи бо всегда гонять блгихъ, а не блгїи зльхъ: лукави во обилии, блгїи же въ скудности, и не чудися ему: егльже бо любить Господь, як оць чадо, сего й наказуєть, й бієть всякаго сына, егоже пріємлетъ” [6, 163 зв.]. Саме у стражданнях людина усвідомлює, наскільки малі і швидкоплинні земні насолоди, її душа відвертається від емпіричної дійсності і звертається до духовних начал. Бог “вибраним своїм робить шлях жорстоким”, приємність перемішав зі злигоднями й прикростями, щоб люди тавжди “поспішали й не затримувалися на розкошах і задоволеннях світу цього” [1, с.63]. Людина, зазначає Ісаїя Копинський, має прагнути уникати тимчасових насолод, бо наслідком їх завжди є “тяжесть души”, скорбота і самотність, важкі тілесні недуги. Усе, що робиться без розуму, без “міри правой”, усе “чрезмерное”, “повреждаєть” людину не тільки у її зовнішніх проявах, а й у духовному відношенні [6, с.54]. “В малому часі є сладким гріх, долгой же время есть горесть, мало втішає, надовго вгоняє у скорбь и печаль души... Всяка временная сласть – суєтна єсть...” [6, 56 зв.-57].

Час життя нашого, казав Віталій з Дубна, короткий, швидкоплинний немов вітер. Людина – мандрівник у цьому земному світі, “странник никогда не возвращающийся”, що не може спинитися чи зійти зі свого життєвого шляху, неодмінним кінцем якого є земне небуття. Життя промайне швидко, пролетить у марнотах, смутку, благах неістинних. Все минає... Пройде дитинство, і з ним наївні світлі мрії; пройде юність, і з нею краса, і, раптом, людина опиняється на порозі смерті. Час квітіння цього життя недовгий і всьому швидко настане кінець [1, 62]. “Сон и прелесть есть жизнь человеческая; жизнь человеческая – ложь” [1, 61зв.].

Солодким життя здається тільки тим, хто вірить і любить його примарні принади, проте гірким присмаком сповнюється воно, коли наближається час смерті. “...Життя наше немов ріка, що спрямовує свої води у море смерті. Річна вода є солодка, проте смерть являє нам вхід в гірки води моря...” [1, с.16].

Глибокий песимізм, яким просякнуті роздуми українських аскетів про земне життя, вмотивовані реальним індивідуальним досвідом цього життя,

спостереженнями за дійсністю, яка так часто “немилосердно б’є” й звільняє особистість від “зайвих” сантиментів.

Втрата віри у життя неодмінно веде до апофеозу смерті. Це ясно простежується в “Діоптрі...” Віталія. “Цей світ не є нашою домівкою, царством світла, а є в’язницею Вавилонською... Якщо бажаєш довго жити – бажаєш довгої в’язниці; якщо бажаєш довгої старости – бажаєш довгої немоци. Ти...повинен поспішати до смерті...” [1, с.63].

Земні страждання для І.Вишенського, І.Копинського, Віталія з Дубна не є злом, а розуміються як необхідне випробування, тернії, які людина мусить пройти, щоб досягнути Божественної досконалості і чистоти, а смерть для терплячих і вірних – врата у світ вічного блаженства.

Така позиція представників аскетичного напрямку української філософії доби Відродження є зрозумілою, проте вона небезпідставно піддавалася критиці з боку інших вітчизняних гуманістів-прогресистів (С.Оріховським, Ю.Рогатинцем, Л.Зизанієм, К.Транквіліоном-Ставровецьким, К.Саковичем та ін.), що відстоювали в своїх працях ідеал гармонійної особистості. Своїми сміливими поглядами, до яких вікова аскетична традиція виробила негативне ставлення, представники українського ренесансного гуманізму (або прогресисти) задають нову психологічну орієнтацію людини – на земний світ, чудовий і бажаний, на все, що прив’язує людину до земного життя і втрата чого змушує страждати. Земний світ уже більше не сприймається як “юдоль смутку і долина сліз”, яку треба пройти байдуже і з найменшими втратами для душі: “жизнь не в тому, щоби поститись і носити рубище і пеплом главу посипать, бити поклони, жизнь – это всі ея тягости земние”. Ніхто не сумнівається вже, що людина народжена для щастя, що життя – це велике благо, яке не хочеться втрачати. Людина мусить здійснити своє природне право: творити добро і “наслаждатся красотой земной и небесной”, оскільки весь світ Бог створив саме заради неї [9, с.51]. Проте закономірно, що і такі думки мають наслідком загострення ставлення до смерті і змушують замислитися над проблемами безсмертя. Хвилюючим і пристрасним у цьому контексті стає бажання продовжити життя на землі у пам’яті нащадків, увічнити себе славними діяннями і подвигами.

Людина, за К.Транквіліоном-Ставровецьким, може померти і при житті, щоправда морально, перебуваючи “въ границах смерти”, бездумно підкоряючись бажанням тілесності, люблячи “нижню страну” (“дольний мир”), “идеже грїх царствует”. Фізичну ж смерть він називає головним злом у світі людей, тому що перспектива смерті обезцінює усі блага життя, позбавляє життя людини сенсу: “О смерти гнѣвливая, злостивая, слѣпая, глухая і нежалостивая! Ти красних у гидких претворяєш! Ти наче косар нині безрозсудний, під ноги кладеш цвіт вельми чудний...” [7, с.312].

Проте, зазначає К.Транквіліон-Ставровецький, піднімаючи свій погляд до Бога, наслідуючи у житті Христа, людина стає подібна до Нього, “тогда

велик ест-ем и бесмертен, небесен и світу наслідник” [9, с.53]. Кінцевість же власного існування для людини, що має ідеали в серці, перестає бути трагедією, злом. Навпаки, це дозволяє усвідомити, що мить між минулим і майбутнім, або життя, є дарунком Небес, і більше вона ніколи не повториться, оскільки навіть вічно спасенні перебуватимуть в раю, а не в реальному світі. Від самої людини залежить, чи бути їй людяною, а миті життя – сяючою, чи бути їй сірістою, слідом на землі перед зливою.

Смерть актуалізує сприйняття життя як найвищої цінності, дарованої Богом. У “Поученії Лаврентія Зизанія, сказанного при погребенії княгині Софії Чарторийской” підкреслюється, що вона є нагодою замислитися над тим, що людина створила на цьому світі, яка вона, з чим має відійти, як підготуватися на суд Божий, оскільки “там не досить на самій вірі, але і добрих учинків потреба, розмишляймо ж часто о смерті, а пам’ятаймо на короткість часу живота нашого” [4, с.54]. Життя коротке, але воно призначене людині для добрих справ, тому кожен повинен поспішати робити добрі діла, вони для кожної людини наче весільні шати, є окрасою, необхідною на Суді Божому. Розуміння короткотривалості земного життя має компенсуватися дійовою активністю людини: “Не множество літ пред себе беремо, але горячност духа великую в собі побуждаймо” [4, с.64].

За К.Саковичем, людина, як частина природи, підкоряється тому самому закону тління, що і всі сотворіння. Проте, будучи розумною і люблячою істотою, вона прив’язується до краси і добра цього світу, до милих і дорогих їй людей, до тих, хто супроводжував її по життю. Це зумовлює трагічне сприйняття мислителем смертного часу як негатиї людського життя у всіх його проявах: “...На смерть немає ліків – все одходить Богу! Мов тїнь і цвіт, сон, трави всі зів’януть мають, як народились голі, голі умирають...” [12, с.165]. У своїх “Віршах” на похорон Петра Конашевича-Сагайдачного К.Сакович подібно іншим українським ренесансним мислителям акцентує увагу на тому, що не зважаючи ні на які обставини, людина повинна жити так, щоб після смерті добром її пам’ятали не тільки друзі, товариші, родина, а навіть чужі, сторонні для неї люди. Гідне земне життя має бути сповнене суспільно значущими вчинками: навчанням, меценатством, воєнною звитягою на захист рідної землі і навіть смерть від ран на полі бою є почесною, бо увіковічнює ім’я героя: “...Вікам потомним слава вічна од дій твоїх прийде велична” [Там само].

На основі аналізу основних положень проблеми зла, сформульованих українськими мислителями кінця XVI – початку XVII ст., можна зробити висновок, що в українському гуманізмі намітилися дві лінії в розумінні цієї проблеми. З одного боку, реформаційна, де земні страждання, нещастя, несправедливість розумілись як необхідні випробування, тернії, які людина мусить пройти з вірою в серці, щоб досягти Божественної досконалості й



чистоти, коли прийде звільняючий смертний час. З іншого, – ренесансна, де злом вважалося все те, що перешкоджає вільному, гармонійному розвитку особистості, життєвою метою якої є земне щастя. Проте у розумінні природи морального зла й проблеми відповідальності людської особистості позиції більшості українських гуманістів збігаються. Акт гріхопадіння раціонально тлумачиться ними як наслідок “безумства”, що проявилось у спотворенні природних прагнень людини, відхиленні розумових та вольових здібностей душі від їх належної спрямованості до абсолютної мети. Вони усвідомлювали, що залежність людини від вищих сил сприяла б знеціненню її як особистості, перетворила б на “мертвий камінь” у руках Творця, затьмарювала б “образ Божий” в людині, не враховуючи вже того, що у всіх недосконалостях світу і самої людини був би винуватий Бог.

1. Віталій з Дубна. Діоптра, або Зерцало, и выражене живота людского на том свѣтъ ... – Ев'ю: тип. Виленского братства, 1612. – 182 л.
2. Вишньський Іван. Твори / Пер. з книжної укр. В.Шевчука. – К.: Дніпро, 1986. – 274 с.
3. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. Учебное пособие. – М.: Высш. школа, 1980. – 368 с.
4. Поученіє Лаврентія Зизанія, сказано при погребеніи княгини Софії Чарторийской // Крыловскій А. Львовское ставропегіальное братство. – К., 1904. – XXII+314 с.+ 230 с. (прилож.).
5. Проблема людини в українській філософії XVI – XVIII ст. / За ред. М.В.Кашуби. – Львів: Логос, 1998. – 239 с.
6. Копинский Исая. Алфавит духовный ... – Киев: тип. Печер. Лаври, 1760. – 219 л.
7. Кирило Транквіліон-Ставровецький. Из книги “Перло многоцінне” // Українська поезія XVII ст. (перша половина): Антологія. – К.: Рад. письменник, 1988. – С.300-312.
8. Кирило Транквіліон-Ставровецький. Перло многоцінне... – Чернігів, 1646. – 164 л.
9. Кирило Транквіліон-Ставровецький. Зерцало богословія избрана от многих книг... – Почаїв, 1618. – 114 л.
10. Ларіонова В.К. Етика Абсолюта С.Л.Франка: Монографія. – К., 1996. – 100 с.
11. Остроухов В. “Зло” та “насилля” в релігійно-філософських концепціях // Філософська думка. – 2000. – №2. – С.82-94.
12. Сакович Касіяні. Вірші на жалісний погреб шляхетного рицаря Петра Конашевича-Сагайдачного // Українська поезія XVII ст. (перша половина): Антологія. – К.: Рад. письменник, 1988. – С.160-183.
13. Сакович Касіяні. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початку XVII ст.: Тексти і дослідження. – К.: Наукова думка, 1988. – С.443-512.
14. Татаркевич В. Історія філософії. Т.1: Антична і середньовічна філософія / Пер. з пол. А.Шкраб'юка. – Львів: Свічадо, 1997. – 456 с.

*Doichyk M. V.*

#### THE PROBLEM OF THE EVIL IN THE UKRAINIAN PHILOSOPHY OF THE RENAISSANCE PERIOD (XVI – the beginning of XVII c.)

The article represents a historico-philosophical research of the evil problem in Ukrainian philosophy of the Renaissance epoch of XVI – the beginning of XVII c. The evil is investigated in the system of ethic and religious concepts and its ethico-philosophical analysis is executed.

*T.M. Чернега*

#### ІМАНЕНТНИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМ ЯК ФІЛОСОФСЬКЕ СВІТОРОЗУМІННЯ НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ СКОВОРОДИ

Історія людства свій зміст, своє джерело має у внутрішній духовній дійсності, у тому досвіді людського духу, коли він безпосередньо пов'язаний з духом Божественним, у якому розкривається драма взаємовідносин між Богом та людиною. Саме тому Христос, як Боголюдина, є справжнім центром історії. Для свого втілення він повинен був стати не тільки трансцендентним стосовно людини, але також і іманентним до неї. Іманентний трансценденталізм поєднує у собі такі уявлення про Бога, згідно з якими він, перебуваючи у самому собі, перебуває також у світі речей, тобто він є іманентним, а з іншого боку, він є невидимим, недосяжним задля людського досвіду, тобто трансцендентним. Проте концепція має назву саме іманентний трансценденталізм, бо філософія, за І.Кантом, можлива лише як критика знання, як сфера дії трансцендентального методу, який спрямований не стільки на предмет, скільки на пізнання людиною цього предмета у тій мірі, у якій воно можливо апіорі.

Трансцендентальне означає не те, що виходить за межі будь-якого досвіду, – в такому разі мова йшла би про трансцендентне, – а передусім те, що хоч і передумовлює досвід апіорі, але має на меті зробити можливим пізнання за допомогою досвіду. Таким чином, поняття трансцендентального означає передусім проблему теорії пізнання, потім саму теорію та, врешті-решт, її метод. Отже, іманентний трансценденталізм – це справжнє християнське світорозуміння, тому що тільки християнство визнало загальну кінечну мету людства, усвідомило єдність його та створило можливість існування філософії історії [1, с.29]. Бо античне світосприйняття ґрунтувалося на іманентному почутті буття і життя, тоді як саме у християнському світі розкрилися трансцендентні далі для людства. Тільки завдяки єднанню іманентних та трансцендентних чинників буття стало можливим втілення Ісуса Христа. Дійсно, якщо дивитися на Бога тільки як на трансцендентну у відношенні до світу і людини істоту, як це робить, наприклад, деїзм, то втілення Бога, згідно з цією теорією, можна вважати неможливим, адже тоді би порушувався логічний закон тотожності. З іншого боку, втілення неможливо з точки зору пантеїзму, який говорить про те, що Бог є загальною субстанцією світових явищ, а людина є однією з таких явищ. Саме тому, тільки поєднуючи деїзм з пантеїзмом, можна по-справжньому зрозуміти християнство як світову релігію, завдяки якій стала можливою філософія історії, єднання тимчасового та вічного, народження Бога в людині та людини в Бозі.

Спираючись на гегелівську теоретичну передумову цілісної моделі історичного процесу, яка досягається на основі визнання телеологічного характеру суспільного розвитку та веде до того, що результат тільки тому стає тотожним

початку, що початок є метою, В. С. Соловйов визнає таким початком ідею історичної творчості Ісуса Христа та зазначає: "... Бог, який є сам по собі є трансцендентним (перебуваючим понад світом), разом з тим у відношенні до світу є діючою творчою силою, яка прагне надати світовій душі саме те, чого вона шукає і до чого прагне, – тобто повноту буття у формі вседності" [2, с.241].

Іманентний трансценденталізм, як філософське світорозуміння, був притаманний творчому доробку українського філософа-містика, християнського мислителя Григорія Сковороди. Проте слід зазначити, що серед науковців початку ХХІ, як і серед науковців ХІХ століття, немає єдиної точки зору як на філософію Сковороди, так і на її провідну концепцію. Враховуючи ту обставину, що іноді в своїх творах Сковорода ототожнює Бога з природою та навіть використовує термін *natura naturans*, А.Я.Єфименко вважала Сковороду пантеїстом [3, с.19]. Проте слід зазначити, що такий підхід до філософії Сковороди є дещо поверховим. Якщо ґрунтовно проаналізувати світогляд українського філософа, то буде зрозуміло, що він принципово далекий від пантеїзму. На думку філософа, Бог дійсно є природою, але природою другою, яка творить, та не є сама створеною, проте є вічною, що у собі містить першородний світ, тобто світ у його вічній ідеї. "Таким чином, для Сковороди єдність Бога з цим світом не є пантеїзм, бо думка мислителя коливається між вищим, надприродним, зовсім не пантеїстичним монізмом християнства та ідеалістичним дуалізмом Платона", – зазначав В.Ерн [4, с.529].

Взагалі Сковороду визначають як богослова, "філософа серця", персоналіста, мандрівного містика-мораліста, пантеїста, раціоналіста і таке інше. Однак найбільшою причиною контрверсії у визнанні становища філософії Сковороди є те, що його філософія не є якоюсь системою [5, с.265]. Проте Сковорода був християнським філософом, бо пізнавав перш за все першу Правду і перше Буття – Бога. Навіть його вчення про дві натури свідчить про пошук ним істини, передусім божественного та про відмежування божественного від тілесного. Сковорода не був та не міг бути справжнім пантеїстом, бо шукав Царства Божого. Так, у творі "Розмова, названа алфавіт, або буква миру" Григорій Сковорода проголошує: "Будь ласка, друже мій, не починай нічого без свого царя в житті твому! Диво, що до сих пір не можуть зачепити тебе ці слова: "Шукайте перш за все Царство Боже". Шукай та день і ніч голоси: "Да прийде Царство твоє" [6, с.161].

Сковорода розумів буття як філософсько-метафізичне поняття, як трансцендентно-іманентний чинник всього, що є, і творця людської істоти. Говорячи про Христа, філософ звертає увагу перш за все на його людську природу, розглядає його як одного з пророків, мудру людину. У душі барокової культури Сковорода порівнює Христа з афінським мудрецем Епікуром, називає його "нашим рабином" і навіть "нестаріючим Купідоном" [7, с.70]. Проте слід зазначити також, що Сковорода фактично визнавав і Боголюдство Христа.

Про це свідчив М.Ковалинський: "Боголюдина наша, говорить Сковорода, – є вінець наш: не вмираємо, а змінюємося від смерті в життя, від тління у нетління... Настане час і зараз існує, де мертві почують голос Сина Божія та почувши, оживуть" [4, с.545].

Взагалі, у своїх творах Сковорода дуже багато уваги приділяє Христові. Але мислитель завжди по-різному тлумачив його образ і справи. Так, його лист до М.Ковалинського, датований кінцем листопада 1763 року, свідчить про те, що Сковорода вважав Христа сином Бога: "Краще повинуватися Богу, ніж людям. Ми не шукаємо від них слави, але піклуємося про справи божі, і для мене Христос – життя чи смерть. Я переміг та буду перемагати страх за допомогою Отця та його Сина... Хто не радий у ім'я Христа бути приниженим, той не вартий його царства..." [6, с.604-605]. Сковорода говорить про Христа, як про реальну людину, але також каже, що він є премудрістю. На думку Сковороди, Христос є в кожній людині, тільки там його можна відшукати.

Звичайно, Христос у Сковороди трактується багатопланово. Але чи не протирічать деякі висновки Сковороди один одному? І як краще зрозуміти образ Христа у його трактуванні? Здається, що відповіді на ці запитання можна, якщо врахувати ту обставину, що мислителі різних часів та ідейних напрямків розуміли Христа по-різному, бо цьому сприяло само вчення Христа, яке люди трактували неоднозначно. У цьому вченні знаходило своє виправдання католицтво, яке освячувало хрестові походи, Лев Толстой з своєю проповіддю неспротиву злу насильством, різноманітні еретики і таке інше. Сам образ Ісуса Христа представлений у Біблії дуже невизначеним. Ще у 1842 р. німецький проповідник Лютцельбергер писав: "Ту особистість, яку зображують євангелія, не можна визнати точно накресленою, ... навпаки, ми маємо тут справу з людиною, яка, виходячи з зовсім різних світобачень, говорить то одне, то інше, і яка, як відомо, у першому євангелії зображена зовсім в іншому світлі, ніж у четвертому. Лише за допомогою величезної праці можна з окремих характеристик євангелій скласти більш чи менш ясне ціле" [8, с.130]. Сучасні православні богослови вважають, що це протиріччя було з'ясоване П.Флоренським, який прийшов до висновку, що численні протиріччя Біблії стосовно трактування Бога, гріха, суда, посмертної долі людей, благодаті та багато інших є незбагненими для раціонального способу мислення, бо "розум не може збагнути глибину біблійних текстів" [8, с.130].

Про зв'язок іманентного і трансцендентного у світогляді Сковороди свідчить також його теорія про три світи, – мікрокосм, макрокосм і Біблію, світ символічний, – які тісно пов'язані між собою. На думку Сковороди, людина – це мікрокосм за своєю внутрішньою природою, у якому знаходить своє відображення та перебуває увесь світ, тобто, у філософсько-історичному розумінні, усі великі історичні епохи, бо цей мікрокосм являє собою великий світ – макрокосм, який може розкритися людині у процесі самопізнання. Як

досвідчена у християнському віровченні людина, Григорій Сковорода вважав, що Біблія є найбільш великим зібранням символів, навіть надбанням багатомовної боротьби символів. Ці символи, якщо їх старанно досліджувати, можуть привести людський розум до розуміння повноти Божественної Істини. У творі „Діалог. Назва його – потоп зміїний”, Сковорода так розмірковує з приводу власної теорії трьох світів: “Є ж три світи. Перший є всезагальний і світ населений, світ-світів, і є великий світ. Інші два часткові й малі світи. Перший – мікрокосм, тобто світик, малий світ або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія... А Біблія є символічний світ, тому що у ній зібрані небесних, земних і глибинних створінь фігури, щоб вони були монументами, які ведуть нашу думку у поняття вічної природи, прихованої у тлінній так, як малюнок у фарбах своїх” [6, с.348-349].

Проти пантеїзму Сковороди свідчить його містична налаштованість та містичні переживання, які він відобразив на сторінках своїх творів. Філософія Сковороди, зокрема його антропологія, подає основи містики в цілком одвертій та ясній формі. Наприклад, його теорії про внутрішню людину, самопізнання, яке доходить до богопізнання, нового Адама, про серце є типово містичними. Саме містична налаштованість допомогла Сковороді боротися зі спокусами світу, гордістю, світськими думками тощо. Містичне забарвлення мали навіть моральні проповіді Сковороди. Основні кардинальні добродієвості для нього мають характер не тільки саме моральний, а ще й релігійний.

Скупі на автобіографічні відомості твори Сковороди не дають нам майже нічого для вирішення питання про його містичний досвід. Проте у життєписі Сковороди Ковалинського знаходяться свідчення про містичні переживання Сковороди, навіть найвищого ступеня – екстазу [9, с.681]. Д. Чижевський визначає Сковороду як мислителя, що використовує у своїй творчості усі поняття християнської містики [10, с.459]. Навіть самопізнання мислитель бачить у містичному дусі. Самопізнання має на меті розкрити перед людиною її глибинну духовну суть, при чому людина, розкривши себе, має себе перетворити, або, як каже Сковорода, “вдруге народитися”. Цей містичний процес веде людину до богопізнання та сприяє обоженню її.

Тільки завдяки розумінню Бога як одночасно трансцендентної та іманентної істоти можливе справжнє духовне звільнення людини, її вихід за межі дійсного світу. М. Бердяєв зазначав з цього приводу: “Із самопізнання та самовідчуття особистості, як містичної реальності, починається справжнє знання, справжнє релігійне об’явлення та дія, справжня творчість” [11, с.2]. Може, саме тому, заглиблюючись у пізнання себе самого, Сковорода завжди абстрагувався від усього плотського та тлінного, ніколи не розлучався з Біблією, та навіть інколи ототожнював біблійні персонажі, навіть якщо ці люди жили у різні історичні часи. Для Сковороди усі вони шукали перш за все Царства Божого, як і він сам, а, значить, були духовно близькими йому. Так, Мойсей тракту-

вався ним як сучасник Ісуса Христа, а цар Давид, на думку Сковороди, творив свої пісенспіви обіч святого Павла. У своєму творі „Наркіс. Розмова про те: пізнай себе” український мислитель каже, що Наркіс одночасно побачив “Істра нашого пристань: “Землю посеред води, словом божіим поставлену”. Я бачу мого друга Ісаїна:” Царя у славі побачите, та очі ваші побачать землю заплака”. Чарівниця – плоть моя показала мені того Самуїла... Проте, від стипетського поглянемо на єврейського Наркіса. Ось перший нас зустрічає... Ось другий... А чи Давид не є істинним Наркісом? “Шезни серце моє і плоть моя”... “Мені бо життя – Христос, а смерть – придбання” [6, с.31]. Його уявлення про час і вічність збігаються з власною концепцією “горньої республіки”, тобто ідеального духовного світу, який існує не на небі, та не на землі, а в душах вибраних людей, які пізнали себе.

У поглядах на “горню республіку” можна побачити вплив Блаженного Августина, мислителя, який уперше створив філософію всесвітньої історії. Основною тезою, яку висунув Августин, створюючи принципово нову філософію історії, була така: ні боги, ані щастя керують світом, а єдиний Бог, якого шанують християни. Августин відокремлює небесне та земне царства. Небесне царство для Августина було ідеальним поняттям і означало, як у Сковороди, зібрання праведних людей, які живуть та колись існували на землі. Августин доводить історію двох царств – небесного та земного до християнства [12, с.8-9].

Філософії Августина, як і світогляду Сковороди, був притаманний дуалізм Бога і світу, Бога й людини, обидва мислителі розглядали містичне пізнання як увінчання раціонального. Проте дуалізм Сковороди розповсюджувався навіть на Бога, Біблію, церкву. Згідно з концепцією іманентного трансценденталізму Сковорода вважав, що Бог є дух, а не якесь матеріальне тіло, і тому поклоніння йому має бути передусім духовним. Саме тому релігійність Г.Сковороди повністю заперечує обрядову практику християнства.

Слід наголосити також і на тому, що принцип дуалізму, який майже пронизує усі твори Сковороди, взагалі є конкретизованим у вченні про трансцендентність, тобто недосяжність для теоретичного пізнання надприродного світу, його іманентність [13, с.84].

Треба зазначити також, що іманентний трансценденталізм як філософська концепція розуміння Бога був притаманний багатьом українським мислителям, попередникам Сковороди. Так, Бог в уявленні Клірика Острозького водночас трансцендентний та іманентний [14, с.81]. Саме одночасне переміщення Бога в тілесну природу і відмежування від неї дає змогу таким сучасним дослідникам, як В.М. Нічик [7, с.77] та В.С. Горський [15, с.109], характеризувати вчення Сковороди як іманентний трансценденталізм. Це вчення було притаманне також І. Канту, який у своїх творах критичного періоду використовував поняття “трансцендентний” у значенні того, що перебуває за межами

світу явищ та недоступне для теоретико-логічного пізнання. І.Кант зазначав: “Основоположення, використання яких залишається цілком у межах можливого досвіду, ми будемо називати іманентними, а ті основоположення, які повинні виходити за ці межі, ми будемо називати трансцендентними” [16, с.338]. Сковорода належав до натуралістичного трансценденталізму, а Кант до гносеологічного. Проте якщо український Сократ Сковорода жив так, як вчив, та не змінював своїх поглядів, то Кант змінював свої погляди на філософію багато разів і, врешті-решт, піддався скептицизму, який характеризує його славетну “Критику чистого розуму” [17, с.79]. Рівновагу між іманентністю та трансцендентністю відображує теїзм.

Слід зазначити, що деякі філософи та теологи використовують термін “пантеїзм” (дослівно: Бог у всьому). Саме пантеїзм поєднує іманентність та трансцендентність, нагадує про те, що необхідні ці обидва чинники [18, с.110]. Взагалі, пантеїзм – це релігійно-філософське вчення, що поєднує теїзм з елементами пантеїзму. Згідно з пантеїзмом, світ перебуває у Бозі, але Бог не розчинюється в світі, як у пантеїзмі, а є особою. Цей термін запровадив у 1828 році К.Краузе [19, с.474]. Пантеїзм є трансцендентним (містичним) пантеїзмом. Саме до містичного пантеїзму – пантеїзму належали такі мислителі, як М.Екхарт, М.Кузанський, Я.Бьоме, М.Мальбранш, ідеї яких вплинули на Г.Сковороду. Крім містичного, існує також натуралістичний пантеїзм, представники якого – стоїки Д.Бруно, Б.Спіноза надавали природі божественних властивостей, одухотворяючи її (вчення про безкінечний розум, світову душу і т. ін.)

У своїх поглядах на природу Сковорода не був натуралістичним пантеїстом, а подібно до Я.Бьоме бачив у ній протиріччя та описував її за допомогою поетичних образів, запозичених з християнства. А враховуючи ту обставину, що діалектичні ідеї Бьоме передували вченням майбутніх німецьких філософів, особливо думка про світ як рух і поєднання суперечностей, розуміння Бога як безодні, що народжує основу (Ungrund), і яка є чимось нерозумним і темним – несвідомою волею, то можна зробити висновок про глибоку ідейну єдність Г.Сковороди з німецькою філософською думкою, зокрема пізнього Просвітництва (Гердер, Шеллінг, Шлегель та інші). Слід зазначити, що ця воля є несвідомою саме тому, що людина не в змозі її збагнути та усвідомити за допомогою тільки власного розуму, тобто також і філософських вчень, а може бути пізнана лише релігією та міфологією, у свідомості яких впродовж історії було дане одкровення Бога [20, с.174]. Але з формальної точки зору коливання між теїзмом та пантеїстичними мотивами, яке було притаманне творчості Г.Сковороди, не можна не визнати протиріччям. Слід зазначити, що саме таке коливання було властиве також славетному Й.Гердеру, який плідно працював над подальшою розробкою філософії історії і дійшов до висновку, що метою кожної людини, як і кожного

народу та всього людства, є досягнення найвищого розвитку та щастя, можливих у відомому місці та за відомих умов. У його “Ідеях до філософії історії людства” присутні як теїзм, так і пантеїстичні мотиви. Напевне, пояснити такі коливання Гердера, як і Сковороди, можна захопленим схилинням філософів перед всесвітом, яке прийняло в них релігійний відтінок.

Існує багато спільного у філософських поглядах Г.Сковороди та його сучасника Й.Гердера (1744-1803). Так, на думку Гердера, макрокосм виражається у мікрокосмі, а мікрокосм вказує на макрокосм, природа ж загалом – гармонійна мистецька цілість. За Гердером, природа знаходиться у стані безперервного розвитку від нижчих ступенів до вищих. Тільки завдяки природним силам, без стороннього втручання розвиток природи приводив до виникнення все більш складних утворень. У своїх філософських побудовах Гердер використовував ідею Бьоме про взаємозв'язок між всім існуючим у світі. Й.Гердер заперечував акт божественного творення світу з нічого. Бог не є творцем світу, це сам світ, який складається з діючих сил. Проте і він визнавав безсмертність душі. У своєму творі “Ідеї до історії філософії людства” мислитель зазначав: “Але не тільки взаємозв'язок пронизує усе, а панує у всьому ряд висхідних сил, панує у невидимому царстві творення, а ми бачимо вияв їх у царстві видимому, в органічних формах, які в нас перед очима. Проте, що це нам говорить про безсмертя душі? Говорить все, і не тільки про безсмертя душі, але й про вічність усіх творчих, живих сил світобудови... Якщо протиріччям визнають те, що дещо може бути нічим чи тільки становиться, то куди більше протиріччя у тому, щоб перетворювалося у ніщо дещо живе та діюче, у чому присутній сам Творець, у чому явив він свою іманентну божественну силу” [21, с.117-118]. Гердер вивчає ідеї Спінози, але інтерпретує їх по-своєму. У Спінозі єдина субстанція (природа) наділена двома атрибутами: протяжністю, тобто матеріальністю, та мисленням. У Гердера ж основою всього існуючого виступають живі, органічні сили, які визначають буття матерії і духу. Матерія і дух знаходяться у стані безперервного розвитку та нерозривно пов'язані між собою. У своїй книзі “Бог. Декілька діалогів” Й.Гердер розвиває концепцію своєрідного динамічного пантеїзму. У цій праці німецький філософ захищає від обвинувачень в атеїзмі Спінозу, доводячи при цьому сумісність останнього з християнством. Справа в тому, що Спіноза, намагаючись подолати дуалізм Декарта, зробив протяжність (матерію) та дух атрибутами субстанції (Бога, природи). Проте Гердер свою субстанцію – органічні сили – визначав як “проміжне поняття (Mittelbegriff) між духом та матерією” [22, с.623]. Розвиваючись, субстанційні сили набувають просторової та часової визначеності.

Як вже було зазначено, філософи німецького Просвітництва розвивали в своїх творах вчення найзагадковішого містика усіх часів Я. Бьоме. Пояснити цю обставину на прикладі Гердера можна, на мій погляд, саме тим, що друга

половина XVIII століття була для Німеччини часом широкого розвитку ірраціоналізму та пієтизму. У той час створюються таємні товариства на містичній основі, а масонство взагалі приймає містичний напрямок на противагу попереднім раціоналістичному та дійстичному напрямкам. А на літературі того часу відобразилися впливи масонів. Адже і Гердер, і Гете, і Лессінг, як і більшість просвічених німців того часу, були членами таємного товариства [23, с.24].

Чимало зробив для поширення цих ідей в Україні Григорій Сковорода. Так, він посприяв утворенню організацій і гуртків, на які відчутно вплинули масонські світоглядні орієнтири. На Слобожанщині організацією масонського типу була "Паліцинська академія", до якої входили прихильники Григорія Сковорода [24, с.53]. Сковорода жив та працював в епоху Просвітництва. Звичайно, він передусім був мистиком, але його філософія пов'язана з інтелектуально-пізнавальними чинниками. У його світобаченні знайшли своє відображення ті філософські течії, які панували на той час у Європі, зокрема раціоналізм Г.В.Ляйбніца, Х.Вольфа. Проте сенс людського життя український мислитель бачив саме у становленні внутрішньої людини, містична налаштованість та зацікавлення процесом теозису більше єднали Сковороду з німецькими реформаторами-протестантами, ніж з просвітниками. Але, як і українські гуманісти попередніх часів, Сковорода надавав великої уваги проблемі самопізнання.

Хоча Сковорода і бачив поступ людства в отриманні знань, проте зовсім не поділяв ні основного пафосу раціоналістів-рівності, ні не вважав своєї сучасності за найліпший час. Гуманізм Сковорода носив етичний характер, це був гуманізм неренесансного типу. У душі барокової культури він поєднував християнство з античністю.

Проте, як зазначав Д.Чижевський, в Сковороди ця тенденція ("Епікур – Христос") забарвлена містикою та спиритуалізмом, що прямує до надконфесійного релігійного й філософського світогляду [10, с.461]. Таким чином, іманентний трансценденталізм, як провідна концепція релігійно-філософського вчення Сковорода, був глибоко вкоріненим в українську філософську традицію, а також характеризував вчення німецьких філософів, зокрема Нового часу. Розкриваючи у подальшому вивченні все більше її глибинний зміст, напевне, можна буде збагнути та класифікувати належним чином усю сукупність філософських ідей, якими керувався Сковорода.

1. Бердяев Н. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 174 с.
2. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Очерк русской философии истории. Антология. – М., 1996. – С.239-255.
3. Ефименко А.Я. Философ из народа // Книжки недели. – 1894. – №1. – С.7-30.
4. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 592 с.

5. Кудринский В.Ф. Философ без системы (Опыт характеристики Григория Саввича Сковороды) // Киевская старина. – 1898. – Т. LX. – Февраль. – С.265-282.
6. Сковорода Г.С. Сочинения. – Мн.: Современный литератор, 1999. – 704 с.
7. Нічик В.М. Проблема Бога і світу в творах Сковорода // Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. Збірник наукових праць. – К.: Наукова думка, 1992. – С.69-79.
8. Цитую за: Еременко В.П. Православная концепция исторического процесса в свете современности. – К.: Выща школа, 1991. – 208 с.
9. Ковалинский М.И. Жизнь Григория Сковороды // Сковорода Г.С. Сочинения. – Мн.: Современный литератор, 1999. – С.649-699.
10. Чижевський Дмитро. Філософія Г. Сковорода // Хроніка 2000. – К., 2000. – Випуск 39-40. – С. 455-474.
11. Бердяев Н.А. Опыты философские, социальные и литературные. – СПб.: Изд-во М.В. Пирожкова, 1887. – 437 с.
12. Герье В. Философия истории от Августина до Гегеля. – М., 1915. – 268 с.
13. Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А.Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – 862 с.
14. Стратій Я.М. Концепція Бога у філософії Г. С. Сковорода та її зв'язок з попереднім розвитком української думки // Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. Збірник наукових праць. – К.: Наукова думка. – 1992. – С.79-89.
15. Горський В.С. Історія української філософії. – 4 видання. – К.: Наукова думка. – 2001. – 376 с.
16. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 6-ти т. – Т.3. – М., 1964. – 799 с.
17. Продан И.С. Правда о Канте (Гайна его успеха). – Харьков, 1914. – 86 с.
18. Томпсон Мел. Философия религии (Перевод с англ. Ю. Бушуевой). – М.: Фаир-Пресс, 2001. – 384 с.
19. Філософський словник (За ред. В.І.Шинкарука). – Друге видання. – К.: Головна редакція Української Радянської Енциклопедії, 1986. – 796 с.
20. Нічик В. М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2001. – 252 с.
21. Гердер Иоганн Готфрид. Идеи к философии истории человечества (Перевод и прим. А. В. Михайлова). – М.: Издательство "Наука", 1977. – 703 с.
22. Гулыга А.В. Гердер и его "Идеи к философии истории человечества" / Гердер Иоганн Готфрид. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – С.612-648.
23. Жирмунский В.М. Немецкий романтизм и современная мистика. – СПб.: Аксиома, Новатор, 1996. – 232 с.
24. Крижановська О.О. Таємні організації в громадсько-політичному житті України (Масонський рух у XVIII – на початку XX ст.). – К.: Акілон-Прес, 1998. – 134 с.

Chernega T.M.

#### IMMANENT TRANSCEDENTALISM AS A PHILOSOPHICAL WORLD VIEW (BASED ON SKOVORODA'S WORKS)

The article contains a detailed analysis of the mystic views of H. Skovoroda. His theory is treated in the frames of the conception of the immanent transcendentalism. The thesis of the organic connection of the mystics and rationalism in the philosophical works of Skovoroda is being proved.

**Р.О. Пятківський**

## **РОЛЬ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ У СУСПІЛЬНОМУ ЖИТТІ: УКРАЇНСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ КІНЦЯ ХІХ – ПЕРШОЇ ЧВЕРТІ ХХ СТОЛІТЬ**

Вагому роль в історії людської цивілізації відіграє інтелігенція – творець інтелектуальних, духовних цінностей будь-якого народу, що виступає своєрідним посередником між своєю спільнотою й знаннями всього людства. Без інтелігенції як носія певної системи цінностей і норм гуманістичного мислення неможливо в жодному реальному соціумі сформувати основи громадянського суспільства, про яке так багато говорять в Україні сьогодні. Від цієї соціальної групи в значній мірі залежить не лише духовний стан будь-якої спільноти, але й її стабільність. Ось чому інтелігенція повинна завжди перебувати в центрі досліджень філософських наук. Не останню роль в процесі пізнання цієї духовної еліти відіграє вивчення і використання досвіду українських філософів минулого, зокрема кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть.

Протягом останніх років ряд українських науковців звертався до питання ролі інтелігенції в суспільному житті і, зокрема, її філософської інтерпретації. Своє дослідження присвятив вивченню соціального становища і участі української інтелігенції у суспільно-політичному русі на рубежі ХІХ-ХХ століть Г.Касьянов [1], філософськи осмислювали її націотворчу функцію О.Забужко [2] і М.Розумний [3]. Однак до сформульованої у назві даної статті проблеми згадані автори зверталися лише дотично, у контексті вирішення своїх основних дослідницьких завдань.

Мета нашої публікації – розкрити основні концепції та оцінки ролі і місця інтелігенції у суспільному розвитку, з'ясувати динаміку цих ідей, зумовлену епохальними змінами у системі цінностей українського соціуму і його провідних мислителів під впливом складних історичних подій кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть.

У певні періоди інтелігенція відіграє у суспільствах виключну роль. В Російській імперії, а значить і на території України, таке місце вона посідає протягом ХVІІІ – перших десятиліть ХХ століття. За умов деградування або недорозвиненості верств і класів, які могли б дати українству повноцінний політичний провід, нечисленна національна інтелігенція на рубежі ХІХ-ХХ століть навіть повністю перебирає цю функцію на себе. До її числа, зокрема, входили і найвизначніші мислителі періоду, в історіософських і суспільно-політичних поглядах яких не могло таким чином не відобразитись питання місця і ролі інтелектуальної верстви в історичному процесі.

Українська філософська думка кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть у поглядах на роль і місце інтелігенції у суспільному розвитку сформувала три менш-більш чітко виражені підходи. Це зумовлювалося принциповою

різницею у інтерпретації суспільного буття людей, його змісту, сенсу і спрямованості.

Перший з них, сформований на засадах народницького напрямку, який пізніше склав основу поглядів ліберально-соціалістичної інтелігенції, цілком у дусі позитивізму закономірний прогрес людства ставив у залежність від безперервного розумового розвитку, досягнутого ним рівня науки. Покликання сприяти вселюдському поступу і природна, культурна та моральна прив'язаність до власної спільноти закономірно спрямовують зусилля інтелігенції на реалізацію об'ємного завдання – служити добробуту і просвіті свого народу, нести словом і книгами передові всесвітні думки на його ґрунт. Ідейні підстави діяльності інтелігента чітко окреслив М.Драгоманов своїм власним кредо: "...космополітизм в ідеях і цілях, національність в ґрунті і формах культурної праці!" [4, с.466].

Ідеологеомою народницької інтелігенції стало визнання народу (трудових верств) вирішальною силою суспільного розвитку, справжнім суб'єктом історичного процесу, а тому незмінною вимогою до освіченої верстви ставилось, за словами М.Грушевського, "...тримати руку на пульсі народного життя і йти в ритм його биття. Воно тільки нам закон, йому ми мусимо коритись, його голосити всім, без огляду чи воно буде їм приємне, чи ні" [5, с.97].

Думка про те, що "не нарід для інтелігенції, а інтелігенція для народу", яку вперше серед українських мислителів висловив М.Драгоманов, ставилась категоричним імперативом. Ця категоричність вже у М.Павлика для інтелігенції, відірваної від свого народного ґрунту, звучить страшним вироком, який повністю нівелює її будь-яку функціональну придатність і цінність як соціальної групи: "...не мати найменшої думки помочи своїм братам ("робочій масі" – Р.П.) – значить йти напроць, напроць добра людськості" [6, с.380]. Отже, без свого народу інтелігенція не може відіграти в історії позитивну роль, якщо не відбутись, то хоча б наблизитись до рівня суб'єкта.

Інша річ – інтелігенція, яка знаходиться з простим народом, працює на його користь. Без таких освічених людей, без передової суспільно-політичної думки трудовим масам важко усвідомити своє становище і підібрати шляхи для проведення змін. Проте така взаємодія між інтелігенцією й народом існує далеко не в кожній країні. До числа таких українські мислителі із сумом відносили й Україну. Від такого ненормального стану, коли "країна відділена від свого мозку", терпить весь соціум. виправити ситуацію можна лише за умови повернення інтелігенції до роботи серед свого народу, осілого співжиття з ним [7, с.326]. Це дозволить освіченій верстві наблизитись до розуміння справжніх потреб трудівників, здобути у них довіру, а значить вона зможе виконати свою основну місію – ширення найвеличніших здобутків світової думки (насамперед ліберальних і соціалістичних ідей).

Освічена верства, за переконанням мислителів народництва, мала зробити з робочих людей політичну силу, здатну взяти коліс у свої руки управу

країною і повести її відповідно до всесвітнього поступу. Традиційна ж держава (особливо абсолютистська централізована) у майбутньому повинна бути знищена, оскільки вона є тягарем для селян і робітників.

В умовах революційних подій початку ХХ століття, які охопили Російську імперію, значно зростає, на думку М. Грушевського, роль української освіченої верстви у долі свого народу. "Українській народъ ждеть отъ своей интеллигенции, чтобы она добилась и создала для него условия культурнаго и политическаго существования, при которыхъ онъ пересталъ бы быть пассивнымъ и безучастнымъ зрителемъ совершающагося, – условия нестесненнаго культурнаго и общественнаго національнаго развития", – писав історіософ [8, с. V].

Щоб змінити соціальне і національне становище пригнобленого народу, інтелігенція повинна піднести його політичну культуру і організувати, вносячи в маси ідейні напрямки й директиви. При цьому лише цивілізована боротьба між партіями, які "знайшли між собою той середній термін своїх спеціальних національних домагань", утворення "морального союзу" між ними стане найкращим свідченням їх здатності виконати свій елементарний обов'язок перед народом [9, с. 41–42].

Інтелігенція, забезпечивши умови існування і подальшого саморозвитку простого народу, на думку народників, повинна в майбутньому злитися з ним. Якщо ж цього не відбудеться, то вона може перетворитись сама на провідну правлячу верству, але це б відразу означало, за тією ж народницькою концепцією, перехід на позицію "ворога трудових верств" і, як наслідок, ворога вселюдського поступу.

Однак М. Драгоманов застерігав, що інтелігенція, як охоронець вселюдських здобутків, мусить бути готовою запобігти зруйнуванню народом тих цінностей, які виробились культурою і незрозумілі йому, врешті-решт, запобігти викиду руйнівної сили стихійного руху, який призведе до "самодержавства народу" чи диктатури самодержця іменем народу [10, с. 183]. Інтелігент, на його думку, не повинен піддагоджуватись під "консерватизм народу", а тільки, опершись на народну основу, двигнути цілу спільноту вперед.

Не надавали особливого значення інтелігенції в суспільному житті й українські прихильники "ортодоксальної" соціалістичної ідеології. Вони вбачали в ній лише окремих дрібнобуржуазний клас із "самолюбними класовими інтересами" [11, с. 126]. Єдиним прагненням і завданням інтелігенції, якщо вона не хоче взагалі опинитися на узбіччі суспільного розвитку, мусить бути не спроба очолити й спрямувати пролетаріат (самодостатній головний суб'єкт історичного процесу, залежний насамперед від економічних об'єктивних чинників), а, перейнявшись пролетарським ідеалом, допомогти йому у становленні єдиної пролетарської світової сім'ї.

В будь-якому випадку не важко помітити, що українські мислителі, які репрезентували перший із підходів щодо оцінок ролі інтелігенції у суспільному

житті (умовно назвемо його народницьким), фактично відмовляли їй у праві бути самостійним суб'єктом історії. Діяльність освічених верств розглядалася не більше як важливий фактор, що може вплинути на ефективність, темпи суспільного розвитку, але далеко не визначати його хід. Основним критерієм оцінки ролі інтелігенції виступала наближеність її діяльності до народних потреб, здатність виконувати функцію посередника між загальнонародськими знаннями і власним духовно-культурним середовищем. Інтелігенція повинна сприяти всебічному розвитку свого народу, при необхідності підштовхнути його на шлях світового поступу, яким рухаються інші спільноти, однак надалі повинна залишити місію історичної творчості в її руках. Така недооцінка ролі освіченої верстви у суспільному житті тривалий час залишалась домінуючою у вітчизняних соціальних теоріях.

Однак із другої половини ХІХ століття національно-визвольні рухи недержавних народів демонстрували важливість духовної активності освічених верств у цих процесах, недопустимість відриву їхньої діяльності від вирішення конкретних доленосних завдань, що стояли перед цілими спільнотами.

В Україні, за відсутності міцного класу буржуазії й пасивності, неорганізованості народних мас частина українських мислителів (зокрема, Т. Зіньківський, М. Міхновський, І. Франко тощо) звертає особливу увагу на інтелігенцію. Так поступово формується другий підхід в оцінці ролі інтелектуальної верстви у суспільному житті.

Визнання Т. Зіньківським того, що "...яка не буде погана інтелігенція, хоч би народ мав, виробив які хороші основи життя, а все вона (інтелігенція) має найбільшу вагу в історії народу, вона перед веде і може завести свій народ в вовківню, в вир, в провалле і занепасти його" [12, с. 84] (курсив наш – Р. П.) стало першим свідченням появи принципово нового підходу в українській історіософії, адже досі про інтелігенцію як головного суб'єкта у розвитку соціуму в ній не говорилося.

Прагнучи якнайпереконливіше підкреслити важливість дотримання якісно нового погляду на націю як органічне ціле, що складається з двох рівновартісних складників – інтелігенції й маси, М. Міхновський доводив свою думку аж до проголошення того, що "...українська інтелігенція є само суспільство у мініятурі, стремління суспільства – се стремління інтелігенції, пориви інтелігенції – се пориви й симпатії цілого суспільства" [13, с. 69]. Іменем народу і за його підтримки вона може творити нове суспільне життя, реалізувати великий національний ідеал. Але інтелігенція ніколи не повинна забувати про те, що сама є тільки предтечею свого народу.

Прихильники органічності нації критикували мислителів українського народництва й лібералізму за надто вузьке розуміння нації як плебсу, недооцінку ролі інтелігенції, завдання якої формулювались односторонньо, етично, а не соціологічно, тобто ненауково. Найбільш неприпустимим

вважалось протиставлення освіченої верстви і народних мас один одному, адже збереження існуючого глибокого розриву між інтелігенцією і простим народом, відтягнення їхнього зближення становить велику небезпеку для національного розвитку і всього майбутнього України.

Щоб досягнути повноцінного національного становлення, інтелігенція повинна відповісти на оклик доби “систематичною працею на кожному полі”. Вона зобов’язана розворушити народ в ім’я його інтересів, наболілих потреб або ж просто скерувати розворушення, яке вже існує. Опікуватись загальнонаціональними потребами є взагалі умовою добробуту і нормального існування самих працівників так званих “інтелігентних фахів”, запорукою того, що вони не будуть випихнуті з них представниками пануючої нації. Тобто, “класовий інтерес” інтелігенції співпадає з інтересами всієї нації [14, с.98-99].

Отже, місія інтелігенції, за словами І.Франка, полягає у тому, щоб “...витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм...” [15, с.404]. Характерно, що це завдання інтелігенції мислитель формулює саме як “витворити” націю, а не “спрямувати” народ до цього переродження, чи, що найбільше з того, що могла собі дозволити народницька історіософія – “створити умови” національного розвитку для свого народу” (пригадаймо, як це звучить у М.Грушевського). Як відомо, здатність творити, відігравати організуючу функцію в суспільстві виступає однією з найвизначальніших ознак справжнього суб’єкта історії.

Однак інтелігенція не зможе виступити суб’єктом історичної долі своєї спільноти, якщо не віднайде національний ідеал, не поверне свої сили на працю для того ідеалу серед рідного народу, не проявить готовність до самопожертви заради нього. Наявність національного ідеалу в інтелігенції виступає своєрідним тестом на її придатність виконувати роль суб’єкта, адже, як із сумом нагадував І.Франко, “...не маючи в душі сього національного ідеалу, найкращі українські сили тонули в обсеросійським морі, а ті, що лишилися на своєму ґрунті, попадали в зневіру і апатію” [16, с.283], тобто втрачали суттєві ознаки творця суспільного розвитку. Тому українській освіченій верстві необхідно якнайшвидше повернути свій авторитет серед народної маси, щоб за її підтримки провести якісні зміни в суспільному житті. Лише за таких обставин вона зможе виробити із себе повноцінну національну інтелігенцію і міцно поставити свою національну справу.

Проблема самопожертви освічених верств своєму народу в прихильників організму нації ставиться в етичну площину не тільки щодо народної маси (як у виразників попереднього, народницького напрямку), а насамперед щодо свого “Я”. Тільки відчувши себе морально зобов’язаним і перед народом, і перед собою, інтелігент кине́ться до всесторонньої праці з метою забезпечити “органічний ріст” своїй нації. Це ж важливо для будь-якої спільноти, адже, як писав Т.Зіньківський, “...народови з свідомою себе і міцною інтелігенцією

політична неволя не вельми страшна: хоч вона спиняє поступ, нищить культуру, руйнує, грабує, а проте зовсім зруйнувати, зовсім знищити народність тьку ніякий деспотизм не здолає” [17, с.293].

Т.Зіньківський, І.Франко, М.Міхновський та ряд інших українських мислителів гостро критикували тих інтелігентів, які вважали себе космополітами, “вселодами”. Справжній космополіт, на думку українських мислителів, повинен бути перш за все націоналом, який опирається на ідеї гуманізму. Бо ж, як підкреслював Т.Зіньківський, “...той, хто зве себе космополітом і цураєть ся позитивної праці для свого народу, той нероба і ледащо; щоб же бути космополітом, треба працювати для світового добра, а найпродуктивніша дорога сій світовій праці, – се праця для свого народу...” [12, с.107]. “Вселюд” же, за переконанням українських мислителів, не те що не може виступати суб’єктом суспільного життя, а взагалі проголошується ворогом, зрадником своєї нації (а не тільки простого народу, як у мислителів народницької ідеології).

Прихильники органічності нації доводили необхідність солідаризації окремих частин соціуму, зосередження спільних зусиль на досягнення повної національної самостійності – головної умови культурного життя нації. Тому диференціацію інтелігенції українські мислителі проводили не за класовою орієнтацією, а за власним національним самовизначенням, в залежності від ґрунту, на який спрямована їхня духовна діяльність.

Таким чином, зміна в оцінках ролі інтелігенції відбулася у творчості окремих українських мислителів після їхньої відмови від абсолютизації фатуму економічного поступу і визнання суб’єктивного чинника вирішальним, творчим в історії, а також внаслідок перенесення акценту у визначенні її головного суб’єкта з простого народу на органічну націю. Як наслідок, інтелігенція проголошувалась поруч з народом повноцінним суб’єктом суспільного розвитку, причому в окремі історичні моменти (зокрема, на етапі націотворення) саме в її руках знаходилась значною мірою доля всього соціуму.

Звичайно, те, що українські мислителі-органіцисти визнавали за інтелігенцією особливу роль у суспільному житті, зовсім не означало, що вони не бачили тої невідповідності ознак між інтелігентом-суб’єктом і реальним українським інтелігентом кінця XIX – першої чверті XX століть. Проте, на відміну від більшості мислителів інших напрямів, вони не втрачали надії, що врешті-решт освічена верства віднайде або ж виховає в собі необхідні ознаки провідника і просвітителя народу.

Третя з-поміж основних українських історіософських концепцій кінця XIX – першої чверті XX століть щодо ролі інтелігенції у суспільному житті, яка суттєво відрізнялася від розглянутих вище, була оформлена В.Липинським. Вияснюючи причини невдачі українського визвольного руху 1917-1920 років і розробляючи ідеологічні основи організації української нації через власну державу в майбутньому, він намагався розкрити слабкі сторони інтелігенції



як окремої верстви і визначити її справжнє функціональне призначення в житті соціуму.

В.Липинський скептично сприймав програму позитивізму, із застереженням відносився до верств, які в XIX столітті висували претензії на політичний провід нації – буржуазії та інтелігенції. “Позитивістична утопія Огюста Конта, – писав український мислитель, – яка каже, що націями повинні правити виборні найбільш освічені інтелігенти, останеться певне на віки неосягнутою мрією тому, що од початку світа і мабуть до його кінця націями правили, правлять і будуть правити *найсильніші*” [18, с.149]. До числа останніх інтелігенція з етосом й ідеологією інтернаціоналістів і космополітів, за глибоким переконанням видатного історіософа, аж ніяк не належать.

Насамперед здекласована інтелігенція, яка виникає внаслідок збагачення та інтенсивного економічного життя нації, ніколи сама не володіє справжньою матеріальною силою, а тому змушена шукати її поза собою. Як посередник між реальною (хоч і “прихованою”) багатою владою і простим народом вона виступає слухняним знаряддям в руках першої, поки сильний державний апарат дає їй посади, але стає страшно революційною, коли цих посад не вистачає. Якщо ж в середині нації не існує сильних матеріальних верств, які нерідко починає шукати підтримку за її межами. Так була не проти зробити, на думку В.Липинського, і українська демократична інтелігенція в перші десятиліття XX століття, яка намагалась виконувати суто роль посередника між Російською державою й українськими народними масами. Навіть гасло “йти з народом”, яке проголосила ця інтелігенція, була доказом не справжнього “народолюбства”, а притаманного всім політикуючим здекласованим інтелігентам матеріального безсилля, що змушувало їх підлаштовуватись до своїх мандатодавців. У приході до влади саме цієї “найслабшої громадської групи на Україні” мислитель вбачав головну причину поразки українських державницьких змагань 1917-1920 років.

“Сила і авторитет, – підсумовував В.Липинський, – дві прикмети, без яких не може зявитись в нації провідна, об'єднуюча та організуюча її група – це не прикмети політикуючої інтелігенції” [18, с.71]. Однак в історичні моменти, коли панує в нації деморалізація національної аристократії і всієї спільноти, демократичні інтелігенти все ж нерідко приходять до влади, привносячи своїм правлінням ще більшу руїну і занепад.

Таким чином, здекласована інтелігенція, яка при допомозі своєї більшої освіти використовує громаду (націю, державу, клас) для себе, яка живе з політики і преться до політичної влади, претендує не на службу, а на провідну роль в суспільстві, на думку В.Липинського, відіграє в історії, як правило, не прогресивну, а деструктивну роль, а тому не може вважатись головним суб'єктом суспільного розвитку.

Однак існує ще друга група інтелігенції, яка за своїми “громадськими хотіннями” значно відрізняється від першої, присвячує себе, свої знання службі для громади, а значить виконує одну з найбільш почесних і найбільш тяжких громадських ролей в житті нації [18, с.143].

Освічені верстви не мають спільного економічного інтересу, на основі якого вони могли б об'єднатись в єдину групу супроти інших груп і їхніх інтересів, а тому не здатні до повноцінної політичної ролі, окрім як через політичну конкуренцію поміж собою. Тому вони повинні виконувати єдину належну і доступну їм роль в суспільстві, здійснювати моральний і духовний провід націями. Своєю працею інтелігенція мусить допомагати правити тим, хто має реальну матеріальну силу для управління (тобто бути помічником національної аристократії), виконувати роль ідейної опозиції, критика якої сприятиме проведенню потрібних реформ з боку правлячої аристократії і формуванню організованих нових верств аристократії з-посеред незадоволених існуючим правлінням. Такою ідейною політичною працею інтелігенція, на думку В.Липинського, не те що не приносить шкоди спільноті, а навпаки дає той необхідний і нормальний фермент, який підтримує життя і розвиток нації.

Найбільш гарячим бажанням інтелігенції повинно бути прагнення забезпечити свою націю однією об'єднуючою політичною ідеологією, великим поривом духа прищепити всім класам поняття політичної і національної єдності, а не жити з розбивання нації на пожираючі себе партії та ідеології. Лише тісна співпраця між консервативною і поступовою групами інтелігенції, вищав В.Липинський, мала б допомогти вилікувати Україну від хвороби “недержавности”.

Таким чином, інтелігенція у В.Липинського не виступає самостійним суб'єктом, вирішальною силою історичного процесу. Однак вона може якісно впливати на суспільне життя, виконуючи свою надзвичайно важливу ідеологічну функцію, зайнявши свою нішу в національній будові.

Як бачимо, в українській філософії кінця XIX – першої чверті XX століть сформувались три досить відмінні оцінки ролі інтелігенції в суспільному житті – своєрідні теза, антитеза і синтез. Якщо мислителі українського народництва недооцінювали роль інтелігенції як суб'єкта, обмежуючи її функцію служінням “єдиному творцю історії” – трудовому народу (теза), то прихильники органічності нації, навпаки, покладали на неї особливу місію у творенні суспільного життя, насамперед при організації етнографічної маси населення в націю як соціальне ціле (антитеза). І, нарешті, своєрідним “синтезом” виступають історіософські погляди В.Липинського, який, загалом не визнаючи за інтелігенцією ролі провідника соціального суб'єкта, визначив її місце як виконавця ідеологічної функції в його середовищі, підкреслив, що без цієї верстви будь-якій спільноті буде важко самоутвердитись і відігравати самостійну роль в історичному процесі. У значній мірі така відмінність оцінок освіченої верстви

в українських філософів зумовлювалась тим, які сили в історичному розвитку вони визнавали вирішальними – об'єктивні (народництво) чи суб'єктивні (органіцисти, В.Липинський), як пояснювали вони його перебіг – на раціональній чи ірраціональній основі.

1. Касьянов Г. Українська інтелігенція на рубежі XIX – XX століть: Соціально-політичний портрет. – К., 1993. – 176 с.
2. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. – К., 1992. – 117с.
3. Розумний М. Українська ідея на тлі цивілізації. – К., 2001. – 288 с.
4. Драгоманов М. Листи на Наддніпрянську Україну // Літературно-публіцистичні праці: У 2т. – К., 1970. – Т.1. – С.428-482.
5. Грушевський М. Вільна Україна. Статті з останніх днів // Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991. – С.95-109.
6. Павлик М. Потреба етнографічно-статистичної роботи в Галичині: Відчит Михайла Павлика на вечерку в пам'ять Маркіяна Шашкевича у Львові, дня 24 червня, 1876р. – К., 1959. – С.359-387.
7. Драгоманов М. "Переднє слово" [до "Громади" 1878р.] // Вибране: "...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні". – К., 1991. – С.276-326.
8. Грушевський М. Предисловіє // Грушевський М. Освобождение России и украинский вопрос: Статьи и заметки. – С.-Петербург, 1907. – С.III-VIII.
9. Грушевський М. На руїнах // Грушевський М. З біжучої хвилі: Статті й замітки на теми дня 1905-6р. – К., 1906. – С.33-43.
10. Депенчук Л., Лук М. Історіософія та соціальна філософія Михайла Драгоманова. – К., 1999. – 208 с.
11. Розлом Революційної Української Партії // Українська суспільно-політична думка в 20 столітті: Документи і матеріяли. – Мюнхен, 1983. – Т.1. – С.125-130.
12. Зіньківський Т. Молода Україна, її становище і шлях // Писання Трохима Зіньківського / Зредагував Василь Зайченко. – Львів, 1896. – Кн.2. – С.81-119.
13. Міхновський М. Самостійна Україна // Українська суспільно-політична думка в 20 столітті: Документи і матеріяли. – Мюнхен, 1983. – Т.1. – С.61-72.
14. Справа української інтелігенції в програмі Української Народньої Партії. – Чернівці, Бр. – 112 с.
15. Франко І. Одвертий лист до галицької української молодіж // Зібрання творів: У 50 т. – К., 1986. – Т.45: Філософські праці. – С.401-409.
16. Франко І. Поза межами можливого // Там само. – С.276-284.
17. Зіньківський Т. Фихте Старший // Писання Трохима Зіньківського. – Львів, 1896. – Кн.2. – С.289-309.
18. Липинський В. Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму. Писані 1919-1926. – Нью-Йорк, 1954. – 470 с.

*Pyatkovskiy R. O.*

#### THE ROLE OF INTELLIGENCE IN SOCIAL LIFE: UKRAINIAN PHILOSOPHICAL CONCEPTIONS (THE END OF 19<sup>TH</sup> CENTURY – THE BEGINNING OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY)

The author defines what place the Ukrainian philosophy of the end of the 19th – the first quarter of the 20th century devotes to the intelligencia in the history. Three main marks of the role of this part of the population in the social life are defined. The essence of present conceptions, their specification and methodological basis are revealed in the article.

#### *Д.М. Штогрин* ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ОРІЄНТАЦІЯХ НАЦІОНАЛЬНОГО РАДИКАЛІЗМУ

В світлі духовних процесів, що відбуваються в колективній свідомості українського народу, особливе місце належить національному питанню. Перед українським суспільством, що переживає етап свого становлення та формування як чітко окресленої спільноти з певним набором атрибутів, постає низка завдань, що пов'язані з практичною реконструкцією своєї матеріальної та духовної сфер, корельованих певним чином з процесами оксидентіалізації та синхронізації, що знайшли своє відображення в духовному житті українського народу. І однією із складових цих процесів є звернення до національного питання як визначної соціально-філософської проблеми, що знайшла свого професійного дослідника в Україні лише кілька останніх років (роботи Касьянова, Забужко, Пундика і т.д.). Активізація в даному напрямку історико-філософських досліджень пов'язана з появою перекладів на українську мову праць відомих світових дослідників з проблематики націоналізму, таких як Ф.Майнеке, Дж.Армстронг, Е.Смітт, А.Валицький тощо, що дозволяє якісно по-новому розставити акценти в розробці інтерпретації національної проблеми, переосмислити певні аспекти і зробити певні узагальнення. В аналізі генезису націоналізму, як політичної ідеології вітчизняні дослідники основну увагу (що резонно) приділяють українській плеяді мислителів, особливе місце серед яких належить постатям, чия діяльність припала на початок XX століття (Д.Донцов, М.Міхновський, В.Липинський тощо). Їхня творчість належить до часу якісних змін в суспільному статусі Російської імперії, постанови національного питання на хвилі українського відродження, що знайшло своє відображення у творчих шуканнях вищезгаданих мислителів.

Спираючись на вищезазначене, автор вбачає мету даної статті в детальному аналізі філософської інтерпретації поняття "нації" з точки зору мислителів національно-радикального напрямку, враховуючи при аналізі принцип історизму в розумінні політико-соціальних явищ, що склали конструкт української нації тих часів.

Український націоналізм як світоглядний феномен – явище різнобічне і багатогранне. Як аперцептивна частина світосприйняття та світорозуміння, як світоглядна концепція, він пройшов довгий та в чомусь навіть трагічний шлях своєї генези, бо був безпосередньо пов'язаний з історичною минущиною українського народу. Кожен із національно-інтернаціональних мислителів намагався додати до тлумачення генези українства свій індивідуальний, неповторно-особливий момент бачення української національної проблематики. Хтось повторював уже сказане раніше, а хтось йшов уперед, відштовхуючись від здобутків попередніх поколінь інтелектуальної скарбниці українського народу.

Одним із безпосередніх шляхів інтелектуального пошуку було і є по цей день національне питання. Це той вимір буття, що буде актуальним на українській землі ще довгий час. Занадто багато жертв покладено на алтар Українського Відродження, занадто багато втратив український народ у своїй боротьбі за власну незалежність. В процесі цієї фізичної та духовної боротьби в суспільній свідомості українського народу знаходили відображення різноманітні інтерпретаційні моделі, що теоретично супроводжували національно-вітальний порив українського народу...

Одним з виразників цього пориву був такий інтелектуальний напрямок, як український національний радикалізм. Це світоглядне та ідеологічне явище, яке, незважаючи на специфічність світобачення його представників, характеризується тотальною цілісністю, а саме: негацією, запереченням, супротивом, анігіляцією у ставленні до всяких проявів чужоземного панування на українській землі, до всього того, що, на думку ідеологів національного радикалізму, заважало українському народові гармонійно розвиватись. Саме ця риса, цей атрибут виступає прайм-складовою у конструкції радикально-національного світосприйняття.

Серед ідеологів національного радикалізму, які безпосередньо займалися національною проблематикою, чільне місце належить Миколі Міхновському та Дмитру Донцову, діяльність яких припала на визначальний в чомусь для України час – початок ХХ століття. Час бурхливих змін, колапсу політичних режимів знайшов своє відображення в акцентах їхньої діяльності, вивівши на головне місце проблему українського національного відродження.

Особливе місце в концептуальному конструкті українського національного радикалізму належить тлумаченню феномена української нації. Що ж являє собою даний феномен? Чи існував він як явище з часів Київської Русі, чи це новочасне утворення, зумовлене впливом новітніх ідеологем та певним чином навіть міфологем? З точки зору гносеологічного принципу історизму ми бачимо диференційно різну “історичну долю” українських земель, їх приналежність до різних політико-національних режимів (Росія, Річ Посполита, Австро-Угорщина тощо). Внаслідок якісно-диференційної генези українського населення різнився і соціо-культурний вплив (різні мови, традиції та звичаї, побут тощо). Але, незважаючи на це, українська національна ідея подібна до міфічного фенікса відроджувалась з попелу, при найменшому послабленні тиску поневолення. Що ж це насамперед? Вплив суто суб’єктивного чинника – суспільної свідомості, чи все ж таки це вплив об’єктивних, незалежних від людської свідомості факторів, що зумовили постання української нації як єдиного органічного цілого, не дивлячись на деяку неконгруентність історичного розвитку? Саме таким чином поставлене питання в сучасній філософській думці постмодернізму: чи існує нація як об’єктивний феномен в дійсності, чи це насамперед явище, яке конструюється нашою свідомістю, а

ні більше за допомогою різних засобів впливу на суспільну свідомість розповсюджується у формі ідеології націоналізму і тоді вже починає формувати ознаки реальності [9, с.19].

На думку ідеологів національного радикалізму, треба враховувати діалектичний взаємозв’язок обох детермінант. Українська народність, як вважав Дмитро Донцов, мала всі якості національної спільноти ще з часів Київської Русі, але “зуміла” втратити ті перцептивні механізми сприйняття самої себе як чітко окресленої національної спільноти, втратила свою національну ідентичність внаслідок дезорганізації власної національної еліти та заміни войовничо-вольового елемента свого етносу – своєї національної еліти – на другорядний сурогат, пасивну та квієтичну власну інтелігенцію “драгоманівського” типу, яка ставила свої партикулярно-майнові інтереси понад соборними інтересами усього національного організму. На думку мислителя, найбільшою либю тогочасного українства був брак розуміння власного народу, брак вольового елемента, внаслідок чого панівним був не світогляд сильної та вольової нації, а окремої пасивної верстви, світогляд провінції, плебсу. Зміщення іманентної кожній нації волі до життя та експансії український народ повинен будуватись на засадах західноєвропейського стилю мислення та діяльності. Іншого шляху, повернення до москвофільства та євразійних тенденцій, на думку Донцова, бути не повинно.

Розглядаючи націю як суспільний організм, як гуртову одиницю з притаминними їй вітальними особливостями, Донцов накреслив ідеал сильної української нації, який є ідентичним до ідеалу сильної людини. Цими ознаками “кращої людини” мислитель наділив також і націю, пропонуючи філософію національного життя будувати не на вульгарних засадах раціоналістичності та дискурсивності, а на волі до життя, вітальному волюнтаризмові А.Шопенгауера та Ф.Ніцше, на ірраціоналістичному базисі “філософії життя”. Основними засадами, на яких би мав будуватись менталітет української нації, мали б стати, на думку Донцова, глибокий традиціоналізм, який походить своїм корінням ще з часів Київської Русі, апеляція до містицизму, до підсвідомого потягу до міста Києва, що повинен стати центром українського відродження.

На думку ідеологів українського національного радикалізму, одну з найбільш суттєвих ролей у процесі відродження української нації як потужної соціальної сили повинна зіграти національна еліта. Без кастового, в чомусь навіть охлократичного (за В.Липинським), поділу на елітарну активну меншість та пасивну більшість суспільство існувати не може, як не можуть існувати народ, нація, держава. Бо лише вища каста, каста елітарна, формує та упорядковує мораль де – своїм прикладом, де – силою закону. “Немає еліти – немає і нації”, – робить висновок Д.Донцов. На думку мислителя, коли суспільство починає поляризуватися на масу та еліту, то цей поділ відбувається лише за людськими категоріями, впливаючи з природного розподілу функ-

цій, бо в суспільстві є заняття, які за своєю природою є специфічними і мусять керуватися спеціально до того обдарованими людьми, спеціально до того ж селекціонованими. Донцов не виключає можливості переходу з однієї касты в іншу, але лише за умов "сродности" людини до певного виду занять.

Без провідної верстви, на думку Донцова, суспільство не існує, а існує хаотичний конгломерат індивідів, які поступово втрачають здатність до повноцінного життя. І цю формотворчу вітальну функцію можуть виконувати не всі, а тільки люди з особливими лідерськими якостями, з фанатичною впевненістю у власній правоті. Люди ці складають вищу касту нації, ворожої до всього чужоземного. Вони прагнуть до сильної влади, здатної забезпечити незалежність нації та потужний соціально-національний організм.

Аналізуючи погляди Донцова на феномен української нації, варто зіставити їх з поглядами іншого представника українського відродження початку ХХ століття – В'ячеслава Липинського. На відміну від Донцова, саме поняття "нація" Липинський сприймав з його особисто-специфічної точки зору. Для непересічного читача є звичним сприйняття поняття нації, що тривіально корелює з мовою, вірою, племенем, для якого представником української нації є той, хто розмовляє українською мовою, сповідує певну релігійну віру, загалом є субстратом української культури. На противагу цим поглядам Липинський розглядає націю як єдність всіх мешканців даної землі (території), всіх громадян даної держави, об'єднання всіх племен та вірувань української землі, пов'язаних єдиним українським духом. Наголос на психологізмі в оцінці поняття нації, зокрема української, виходить з того, що сам Липинський фактично за походженням був поляком, але всередині своєї душі вважав себе українцем, прагнучи повернути колонізовану українську шляхту до українського питання. Тому, на відміну від Донцова, Міхновського, Бандери тощо, які поряд із суб'єктивним фактором (усвідомленням своєї належності до української нації) ставили і об'єктивний (історичну спільність, мову тощо), Липинський дотримується суто суб'єктивістської точки зору, вважаючи нацією "духовну єдність" [8, с.74]. Як зазначав один з відомих дослідників творчості Липинського визначний український філософ Д. Чижевський: "Оригінальним є не те, що Липинський зараховує до прикмет нації територію. Але дуже оригінальним та просто невинним є те, що Липинський вважає територію основним та конструктивним складовим елементом буття нації" [4, с.501].

Своєрідний характер має розробка ідеологами українського національного радикалізму питання взаємовідносин нації та держави. Що є визначальним, пріоритетним у цьому взаємовідношенні, що обумовлює інше – нація породжує державу чи держава конструює націю? В питанні взаємовідносин нації і держави існує чіткий поділ націй на "культурні" та "політичні", на такі, що ґрунтуються переважно на певній спільній культурі, і на ті, які мають спільність політичної історії, спільність держави, що зумовили постання націо-

нальної спільноти. Політичні нації створює не тільки прагнення до самовизначення, а й тиха, часто латентна робота державних інститутів, політичне співіснування народу в одному державному об'єднанні, повільне вікове зростання. Неможливо вказати момент, коли вони народжуються, можна тільки сказати, що там, де існує живе, тривале та дійове почуття політичної спільності населення, держава набуває форми політичної нації, і стає національною.

В розробці питання взаємовідносин нації та держави Дмитро Донцов стояв на позиціях логічної філіації: нація, в якій буття повноцінне, неминуче породить національну державу як логічне продовження національного розвитку. Ідея державності, за Донцовим, є формою національної волі [1, с.61]. Мислитель виступає проти феномена українського провансальства, що проявляється в адаптації інструменту держави для своїх партикулярно-майнових потреб, фактично того ж, що у філософії зветься "соціальним інструменталізмом". "Важлива була не міць держави, – писав Донцов, – а лише забезпечення щастя одиниці або одиниць. Держава була не апаратом для досягнення мети нації, лише – вигід нації" [1, с.63].

Зрозуміло, вказує мислитель, що при такому підході до речей одиниця або соціальна група входили у суперечку з державою, і тоді національно креативний ідеал відходив на другий план. На першому ж плані залишалися інтереси окремого індивідууму, просякнуті філософією "вульгарного лібералізму". Саме проти такого духу "провансальства" та "гречкосійства" спрямовані полемічні стріли Донцова. Коли постане проблема дуальності вибору: одиниця чи нація, одиниця чи держава, саме нації та державі ми повинні віддати першість. Інакше, на думку вченого, нас чекає доля минулих поколінь українського народу, які так і не змогли виплекати свою власну державу.

Д. Донцов вважає, що новітня нація має свої партикулярні інтереси, які є всебічними і не обмежуються лише деякими напрямками людської діяльності і не завжди корелюють з інтересами чи то окремих одиниць, чи то суспільних верств. Нація, будучи за своєю природою найширшим осередком інтересів, мусить для їх заспокоєння змагатись до того, щоб заволодіти наймогутнішою суспільною організацією, яку знає історія, себто державою. Вона може виступати супроти держави як суперник або мусить поєднатися з нею як сила в силу. Сьогодні можемо бачити, що нація робить державу засобом для досягнення своїх цілей.

Питання взаємовідносин нації та держави досліджував і Микола Міхновський. У програмових засадах "Братства Тарасівців" він наголошував на потребі необмеженої свободи духовного розвитку особистості, найбільшому ступені матеріального добробуту, що може надати держава тільки одноплемінного, себто національного змісту; кожна нація у своїй сутності завжди має прагнути втілення у власній державі. В даних поглядах мислителя простежується певна аналогія з думкою Ю. Бачинського, висловленою у праці

“Україна irredenta”, де останній виводить поклик до незалежності української нації з точки зору геополітичних та економічних інтересів українського народу. “Політична самостійність України, – пише Бачинський, – *conditio sine qua pop* (необхідна умова) її економічного і культурного розвитку, умова взагалі – можливості її існування” [5, с. 144].

Підхоплюючи вищенаведену думку, Міхновський вважає, що державна незалежність – це головна умова існування нації, а тому державна незалежність – це національна мета у ділянці міжнародних відносин [6, с. 25]. Очевидно, базисом вищенаведених поглядів як Міхновського, так і Бачинського можна вважати концепцію “економічного націоналізму” відомого представника напрямку “національної політичної економії” Фрідріха Ліста, обґрунтованої у його праці “Національна система політичної економії”. На думку Ліста, історично склалося так, що кожен індивід відрізняється від іншого своєю належністю до конкретної спільноти – нації, держави, тому реалізація інтересів залежить від можливостей нації та держави. Нація як цілісність має бути готовою до сприйняття ідеї побудови незалежної національної індустрії. Тому мислитель вважав за необхідне введення державного протекціонізму, що забезпечив би створення конкурентоспроможної індустрії, формування суто національних галузей промисловості та став би на заваді відтоку національного капіталу за кордон [7, с. 222]. Як бачимо, думки Ліста були скомпільовані на український ґрунт деякими теоретиками українського націоналізму кінця XIX – початку XX століть, поклавши початок економіко-національним слоганам в українському соціальному житті.

Однак, поза цим всім основною підвалиною будь-якої нації слід вважати національну свідомість, тобто усвідомлення того, що індивід як особистість належить до певної політичної та соціальної спільноти, яка утворює чи прагне утворити політичну націю. Як феномен національна свідомість незалежна від існування національної держави, але національний рух без наявності національної свідомості занепає би. Національній свідомості, як органічній складовій у понятті нації, досить відчутно сприяє процес виховання. Розуміють це і теоретики українського національного радикалізму, які у своїх творах акцентують увагу на необхідності виховання підростаючого покоління в руслі національних традицій, формуючи у дитини “тонке” сприйняття того, що зветься “духом свого народу”.

Підсумовуючи все вищезгадане, слід зазначити, що ідеологія націонал-радикалізму як світоглядний феномен стала відображенням духовних процесів у колективній свідомості українства, що існували на початку XX століття з їх контрарністю до всього неукраїнського, зверненням до минувшини свого народу, прагненням через інтерпретацію тогочасних соціальних феноменів осягнути всю проблематику української нації і дати адекватні шляхи її вирішення. Ідеологія національного радикалізму стала результатом тих соціальних

потрясінь, що довелось перенести українській нації на шляху її соціокультурної генези. В новітній же час націоналізм як ідеологічна парадигма відіграє все більш визначну роль у формуванні обличчя сьогоденної Європи та й, зрештою, всього світу. Лакмусовим папірцем виростання паростків націоналізму як політичного руху слід вважати утвердження національної свідомості, що пов’язує специфічність певних вартостей або політичних завдань з певною національною групою і робить її своєрідним змістом національної ідеології. І формування цього аксіологічного ряду в колективній свідомості українського народу нерозривно пов’язано з ідеологічними засадами українського націонал-радикалізму, руху, що намагався теоретично обґрунтувати потяг українського народу до власної незалежності.

1. Донцов Д. Націоналізм. – Лондон, 1967.
2. Донцов Д. Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1991.
3. Міхновський М. Самостійна Україна. – Лондон, 1967.
4. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992.
5. Націоналізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2000.
6. Українське державотворення. Словник-довідник / За ред. О.Мироненка. – К.: Либідь, 1997.
7. Історія економічних учень / За ред. Л.Корнійчук. – К., 2001.
8. Липинський В. Хам і Яфет. Донцов і Липинський // Сучасність. – 1995. – №6.
9. Руткевич М. Теория нации: философские вопросы // Вопросы философии. – 1999. – №6.

*Shtogryn D. M.*

#### THE PHENOMENON OF THE UKRAINIAN NATION IN SOCIAL PHILOSOPHICAL ORIENTATIONS OF NATIONAL RADICALISM

Socially – philosophical points of view on phenomenon of ukrainian nation of representatives of Ukrainian national radicalism are considered in the article. Different interpreting models of explanation this phenomenon and it’s genesis from the national radicalism side are given in this article with the following generalization.

С.Р. Кияк

## ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІ ЗАСАДИ КОРДОЦЕНТРИЗМУ УКРАЇНСЬКОГО ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМУ

Символом духовного життя української нації, зокрема її інтимного світу, кохання, завше була душа, точніше – серце. Тіло ж в українській традиції, на відміну від культур деяких інших народів, ніколи не було ідолом обожнювання. Зображення кохання-любові традиційно передавало внутрішній світ українця, що гармоніював із природою та всесвітом. Фактично існувала певна система залежності понять у відтворенні даної проблематики, а ключовими моментами тут були і є: серце-душа-кохання-любов [1, с.12]. Любов від серця або любов за серцем, як слушно наголошує М.Томенко, є така українська традиція, яку спостерігаємо і в історії, і в щоденному житті, яка попри нинішню небачену прагматизацію не втрачає здатності до виживання. Любов, кохання від серця приречене на нове життя хоча б тому, що воно є невід'ємною частиною етнопсихології, ментальності українців [1, с.13], котра зреалізувалась в їх християнській духовності і теології та в сьогоднішньому українському суспільстві набула особливої актуальності.

Питання філософії серця в сучасній українській теології належать до малодослідженої царини і вимагають своєї актуалізації не лише з огляду на їх глибокі дослідження в минулі століття як в Україні, так і за її межами, а також виходячи з прикладних цілей: аналіз засад кордоцентризму українського християнства як філософсько-богословського джерела пізнання антропологічних основ християнської моралі з метою побудови в Україні морально досконалішого суспільства.

Досліджувана проблема не є чимось ідеальним, штучно витвореним. “Філософія серця”, яку в українській філософсько-богословській науці вперше обґрунтував Григорій Сковорода, згодом знайшла свій розвиток у творчості Миколи Гоголя, Михайла Максимовича, Памфіла Юркевича та інших.

На думку Дмитра Чижевського [2, с.53-56], філософія серця – це специфічна українська риса, яка має свою національну особливість: у людському душевному житті найбільша роль, між свідомим психічним переживанням, відведена їх основі – серцю. Це найглибша в людині “безодня”, як говорив Григорій Сковорода, яка породжує і зумовлює собою, так би мовити, “поверхню” нашої психіки. З цим пов'язане і визнання філософом того, що людина – це малий світ, “мікрокосмос”, бо в сердечній глибині криється все, що є в цілому світі [3, с.157]. Суть людини, яка, за Г.Сковородою, є божественною в собі, є “безодня”, “джерело”, “дзеркало”, “сонце”. Цією “безоднею” у людині є її серце, яке є джерелом думок і бажань людських, осередком усього доброго і світлого,

провидінного і пророчого. Тому мислитель називає наше серце “дійсною людиною”, головою всього в людині, коренем життя і обителлю вогню та любові, яка після очищення від злих, підлих думок та гадок починає бачити захований в ньому скарб свого щастя [3, сс. 14, 42].

Оскільки серце у Г.Сковороди є коренем, суттю людини, то і щастя людини належить від нього. Здорове серце – здорова людина. Для Сковороди-філософа, людини гармонійної, щасливої, щастя полягало в душевному спокої, який досягається розумінням законів природи, законів вічного, тобто Бога. Народження людини і все її життя Г.Сковорода вважав дорогою, рікою, пливучою до щастя, тобто до Бога. Для нього Любов – Бог, Природа – Бог, Закон – Бог, Істина – Бог, Вічність – Бог. Тому щастя людини полягає, за мислителем, в душевному спокої, його легко досягнути, бо єдине і легко доступне людині – Бог. Людина може бути щасливою лише у вічності, бо її “голова” – “серце”, її сутність є духовна, вічна, адже то не є щастя, що породжує нещастя. Щастя в серці, але з нього ж походить і нещастя: “З нутра бо, з серця людини, виходять недобрі намисли, розпуста, злодійство, вбивство, перелюби, загребушість, лукавство, обман, безсоромність, заздрий погляд, наклеп, бундючність, безглуздя” (Мк. 8, 21-22). Г.Сковорода підкреслює, що якраз в серці відпечатаний закон вічного, але в ньому ж живуть і пристрасті. Пристрасть він іменує як “безпутное желание видимостей”. Найголовніша із пристрастей – заздрість, від якої народжуються ненависть, гордість, нудьга, суєсловіє та інші людські пороки та нещастя. Тому, коли людина йде назустріч кожному сустремому бажанню, коли потурає кожній пристрасті, тоді не досягне вічного і, отже, не буде щаслива та не матиме душевного спокою. Не що інше як злі пристрасті, закорінені в серці, змушують нас до невластивого нам чину, протилежного до законів природи. Любов до невластивого (“несродного”) філософ вважає корінним гріхом людини, джерелом її нещастя. Отже, щоб бути щасливою, людина повинна уникати невластивої їй дії. Тут мислитель приходиться до своєї вихідної точки, до наріжного каменя своєї філософії – до Бога, тут сходяться всі нитки його думок: робити властиве – жити згідно із законами природи, серця, Бога. Людина щаслива настільки, наскільки живе в згоді з Богом. Щастя, за філософом, залежить від серця, серце – від світу, світ – від знання, знання – від Бога: “Бо де скарб ваш, там буде й ваше серце” (Лк. 12, 34). Тому серце Г.Сковорода вважає джерелом всякої втіхи і Царства Божого вже тут, на Землі [3, с.42 і ін.]. Серце для нього було джерелом, засобом піднесення завжди схилених донизу помислів його розуму, їх піднесення і вознесення на гору вічності. Саме в часі Ісусової молитви, яку він мав звичку творити в північний час, раптово починалась боротьба, і серце його стало полем бою: самолюбство, озброївшись світським розумом, напало на його волю, щоб полонити її, сісти на престолі її свободи. Богомислення ж озброювало його, щоб він міг стати проти підступів лжемудрості. Після перемоги

чистого серця над світським розумом, як пише учень Г.Сковороди М.Ковалинський, – “виходив він у поле розділити своє славослов'я з усією природою” [4, с.35-36].

Філософія серця Г.Сковороди бере свій початок від Святого Письма. Численні біблійні цитати, які філософ наводить у своїх творах, зокрема з книги пророка Єремії, свідчать про те, що він у своєму вченні про серце опирався на біблійну та єврейську метафізику: “А так навчив нас Єремія, і йому віримо, що істинна людина є серце в людині, глибоке ж серце й пізнаване лиш Богом є не що інше, як необмежена безодня наших думок, просто кажучи душа, тобто справжнє ество, й суцця істина, й сама сутність (як кажуть), і зерно наше й сила, у якій єдиній полягає життя й життєвість наша, а без неї ми є мертва тінь, то й видно, наскільки незрівнянна шкода втратити себе самого, хоч би хто заволодів всіма Коперниковими світами” [4, с.80].

У Біблії та в богослов'ї особливе значення надається поняттю “серця” та його філософським аспектам. Так, справедливо зауважує Б.Вишеславцев, “...в Біблії серце зустрічається на кожному кроці. Очевидно, воно означає орган всіх почуттів взагалі та релігійних почуттів зокрема” [5, с.62]. Лише в Старому Завіті серце згадується 851 раз. Слово “серце” в єврейській мові має значення дещо відмінне від сучасного в багатьох європейських мовах і має окрім ідентичного фізіологічного значення досить широкий сенс і означає внутрішню суть людини [6, с.718]. Єврейський спосіб думання приписував серцю не лише почуття (Чис. 15, 19; Втор. 28, 47; Пс. 76, 6; Ос. 11, 8 і ін.), але також і дії думання та бажання: “думки підносяться до серця” (Іс. 65, 17; Єр. 3, 16; 7, 31). Злі і добрі думки мешкають у серці (Пс. 73, 7; Дан. 2, 30; Езд. 38, 10). В серце кладе Господь мудрість (1 Цар. 10, 24; Пс. 90, 12), що є початком планування і дії. В серці зберігається релігійне наставлення людини (1 Сам. 12, 25; Єр. 32, 40; Прип. 3, 5; Неєм. 9, 8), у ньому відбувається навернення людини до Бога (Йоїл 2, 12; 1 Цар. 8, 47). Серце мислить: „Говорить в серці” – означає на біблійній мові думати (Бут. 17, 17; Втор. 7, 17; Іс. 10, 7; Пс. 140, 3; Прип. 6, 14, 18-19, 21; Мт. 9, 4; 13, 15; Лк. 1, 51; Ів. 12, 40; Євр. 4, 12; Рим. 1, 21; Еф. 1, 18). В Святому Письмі серце є органом волі; воно приймає рішення (Вих. 35, 5; 36, 2; 1 Сам. 14, 7; Ест. 7, 5; Лк. 24, 38; Дії 5, 4; 7, 23 і 39; 1 Кор. 4, 5; 7, 37; Рим. 10, 1; Одкр. 17, 16). Із серця виходить любов: серцем та від серця люди люблять Бога та ближніх. Говориться, що ми “маємо когось в своєму серці” (Фил. 1, 7; 2 Кор. 7, 3), чи – “у нас з кимось єдине серце” (Дії 4, 32). Накінєць, в серці розміщується така прихована, інтимна функція свідомості, як сумління, совість (1 Сам. 25, 31): совість, за словами св. апостола Павла, є закон, вписаний в серцях (Рим. 2, 14-15). Серцю приписуються найрізноманітніші почуття, які виявляються в душі людини: воно “соромиться”, “печалиться”, “жахається”, “радіє”, “веселиться”, “сокрушається”, “мучиться”, “насолоджується”, “скорботне”, “розслабляється”, “здригається” (Іс. 5, 5; Йов 23, 15; Ів. 14, 1 і 27; 16, 6

і 22; Дії 2, 26; 21, 13; Рим. 9, 2; 2 Кор. 2, 4). В Біблії поняття “серця” інколи трактується як свідомість взагалі, тобто як все те, що вивчається психологією, и також трактується як “душа”, “дух”.

У біблійній антропології серце людини залишається джерелом її свідомої і вільної особистості, котра мислить, місцем її остаточних рішень, неписаного Закону Божого і таємничої дії Божої (Рим. 2, 15).

Хоча деколи серцю приписуються ознаки не лише психічного, але і фізичного життя, воно на релігійній мові є щось дуже точне, можна сказати, математично точне, як центр кола, з якого можуть виходити незчисленні радіуси, або як світловий центр, з якого виходять безкінечно різноманітні промені [5, с.65].

Біблія приписує серцю всі функції свідомості: мислення, рішення волі, відчуття, прояви любові та совісті; більше того, серце є в ній центром життя взагалі – фізичного, духовного та душевного. Воно є перш за все центр, центр у всіх розуміннях [7, с.122].

В християнській філософії та теології загальноновизнаним є те, що серце – головний орган релігійних переживань. Тільки в глибині серця, в глибині цього “я”, можливе дійсно реальне поєднання людини з Богом, можливий справжній релігійний досвід, без якого немає релігії та істинної етики. Євангеліє безперервно наголошує на тому, що серце є органом для сприйняття Божественного Слова і Дару Святого Духа, в ньому виливається божественна любов (Мт. 13, 19; Мк. 4, 15; 7, 9; Лк. 8, 12 і 15; 21, 14; Дії 2, 27; 7, 54; 16, 14; Рим. 2, 15; 5, 5; 8, 15; 1 Кор. 2, 9-12; 2 Кор. 1, 22; 3, 15; 4, 6; 2 Петр. 1, 19). Саме через серце розкривається зміст виразу “образ і подоба Божа”, саме в серці людина відчуває свою божественність.

Нерозривна єдність духовного життя людини з її серцем була також провідною ідеєю творчості ще одного представника української школи філософії серця – Памфіла Юркевича, котрий присвятив їй цілу низку творів, зокрема працю “Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого”. Дослідник творчості П.Юркевича С.Ярмусь писав: “Специфічною українською рисою у філософії Юркевича було його настоювання на важливості почування-емоцій... Юркевич, як і Сковорода, ставив серце багато вище людської душі та духа і так вбачав у ньому самий центр людського життя – орган найвищого духовного значення” [8, 27-28].

Памфіл Юркевич стверджував, що саме розум править, кермує, панує, але серце породжує, а з глибини духа породжується любов [9, с.82]. Цим він розвивав біблійне вчення про подвійну людину, тобто про зовнішню людину і заховану людину серця, з якого він запозичив ідею про два досвіди – зовнішній і внутрішній [10, с.66].

П.Юркевич, на відміну від Г.Сковороди, веде мову не лише про духовне, але і про фізичне серце. Наголошуючи на тому, що біблійне серце є і фізичне,

і духовне, він стверджував, що священні автори визнають осереддям всього тілесного й органом усього духовного життя людини те саме тілесне серце, якого биття ми відчуваємо у наших грудях. У людській душі є щось первинне й просте, є захована людина серця, є глибиновість серця, якого майбутні рухи не можуть бути обчислені згідно з загальними і необхідними умовами й законами душевного життя. У серці людини, підкреслює філософ, міститься джерело для таких явищ, які виявляють себе в особливостях, що не випливають із жодного загального поняття або закону [9, с. 78-79, 110-111].

П.Юркевич, йдучи за Євангелієм та за Г.Сковородою, вважав, що серце є не лише сферою несвідомого, але свідомого, сферою почувань, пристрастей, піднесених моральних переживань. Тому саме серце людини, наснажене вірою, веде людину через абсурди до Бога, допомагаючи людині розширити межі свого розуму та зігріти розум божественним теплом.

Також і з фізіологічних позицій, як твердив видатний фізіолог І.Павлов, саме в серці людини проявляються різноманітні хвилювання та переживання, які не завжди викликаються тільки збудженням м'язів, і саме в серці проявляється надзвичайний життєвий неспокой.

Слідом за І.Павловим оригінальні погляди на поєднання в серці фізичних та духовних процесів висловлює вчений-богослов та відомий хірург і архієпископ Лука (Валентин) Войно-Ясенецький: "Серце обплітає мережа волокон симпатичної нервової системи і через неї воно якнайтісніше пов'язане з головним і спинним мозком. Мозкові волокна надходять до нього від блукаючого нерва, які передають йому найскладніші впливи центральної нервової системи й, цілком імовірно, надсилають у мозок доцентрові почуттєві імпульси серця... Таким чином, наші анатомо-фізіологічні знання про серце не тільки не заважають, а радше навіть спонукують нас вважати серце найважливішим органом почуттів, а не лише центральним мотором кругообігу" [11, с.16-18].

Тому саме серце вважається другим органом сприйняття пізнання і думки. Ще в XVII столітті видатний математик і мислитель Блез Паскаль зумів визначити межі і безсилля розуму та запропонував замінити його пізнавальною властивістю серця: "Розум працює повільно, керуючись багатьма міркуваннями і принципами, які повинні завжди матися на увазі, оскільки розум щогодини втомлюється і помиляється, якщо немає наяву всіх цих принципів. Почуття працює по-іншому, воно працює швидко і завжди готове до дії... Отже треба покладати наші сподівання на "почуття", а то наші сподівання постійно залишатимуться хисткими... Серце має свої причини не знані розумові... Серце відчуває Бога, а не розум" [12, с.130 і далі].

В Новому Завіті, як і в Старому, серце виступає тим місцем, де людина зустрічається з Богом, і ця зустріч остаточно здійснюється в людському серці Сина Божого, що якраз і є богословською засадою католицького культу Пресвятого Серця Христового.

Крім того, якраз серце є центром свободи, бо саме з нього, як твердить Святе Письмо, виходить не лише добро, але і зло, ненависть і любов. Завдяки цій свободі людина здатна піднятися над насиллям, зробити гідний життєвий вибір, усвідомлюючи: "Все мені можна, та не все корисне" (1 Кор. 6, 12). Саме ця думка св. апостола Павла була розвинута Григорієм Сковородою, який дякував Богу за те, що потрібне Він зробив неважким, а важке (тобто заборонене, грішне) – непотрібним, шкідливим.

Про цю найвищу свободу, про справжнє щастя людини, яке звільняє її від всіх роздвоєнь, протиріч і трагізмів, говорить Ісус Христос устами св. Євангелиста Івана: "Спізнасте правду і правда визволить вас" (Ів. 8, 32), бо "Без мене ж ви нічого чинити не можете" (Ів. 15, 5). "Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в нього, не загинув, а жив життям вічним" (Ів.3, 16). "І об'явив я їм твоє ім'я, і об'являти буду, щоб любов, якою ти полюбив мене, в них перебувала, а я – в них" (Ів. 17, 26).

Ця безмежна любов Ісуса Христа до людей вже ось майже два тисячоліття виявляє себе в найрізноманітніших формах милосердя, добра, благословіння, об'явлень, чуд, з'явлень і одкровенень багатьом людям. Тому цілком природним є те, що, як пише Слуга Божий митрополит Андрей Шептицький, "любов Христа-Чоловіка супроти людей мусіла ставатись щораз виразнішим предметом християнського культу. Вдумуючись у любов Христа, християнські душі, Церква, під проводом Св. Духа, що в ній живе й веде людські душі до пізнання і любови Бога, щораз більше усвідомлювала собі, що любов є причиною всього того, що Христос зробив для людей. Любов є товчком цілого його поступування. А що абстрактні, відірвані предмети, коли представлені образом, що підпадає під змисли, стаються для людей доступнішими, конкретнішими, реальнішими, а через те і ліпше зрозумілими, то почитання людської любови до Христа, а з нею і цілого внутрішнього, духовного життя Христа придбало у вселенській Церкві вид почитання Христового Серця, як символу любови" [13, с.198].

Культ Христової любови у формі почитання Христового Серця зародився і розвинувся в Західній Церкві як втілення біблійної філософії та богослов'я серця. Починаючи з XIII століття, під впливом великих містиків, святих Західної Церкви Бонавентури, Гертруди та інших, починає розвиватися в латинському обряді особливе почитання Христових ран. Культ ран Христових в поєднанні з біблійною філософією та богослов'ям серця стали основою культу Христового Серця [13, с.199].

Великою апостолкою, промотором цього культу стає монахиня сестер Візиток у монастирі Паре-ле-Моніаль у Франції свята Маргарита Марія Алякок (1647-1690), канонізована 12 травня 1920 року. Цій побожній монахині в 1673-1675 роках багато разів з'являвся Ісус Христос, показував їй своє зранене серце і доручив поширювати набожність до нього в ось таких словах: "Ось те



Серце, що так сильно полюбило людей, Воно не пошкодувало нічого, Воно вичерпало та знищило себе, щоб довести, як сильно любить їх! Однак як відплату від більшості не отримує нічого, крім невдячності, зневаги, святократств, байдужості та погорди... А Я обіцяю, що всіх, які віддаватимуть шану Моєму Серцю та інших будуть до цього заохочувати, обдарую після щедрот самого Божого серця багатьма небесними ласками" [14, с.6].

Починаючи з 1675 року за дозволом Папи Клементя XIII деякі церкви та братства вшановувати свято Христового Серця, а Папа Пій IX в 1856 році своїм декретом поширив це свято по всій Католицькій Церкві, котре святкує у п'ятницю, по другій неділі після свята Зіслання Святого Духа, весь католицький світ, в тому числі і Східні Католицькі Церкви: Греко-Католицька, Сирійська, Маронітська, Халдейська, Вірменська, Мелхітська, Італо-Грецька. В цьому вияві побожності міститься глибокий зміст католицького християнства та правило досконалого християнського життя.

В ХХ ст. культ Серця Христового набув нового, більшого поширення завдяки святій сестрі М. Фаустині Ковальській (1905-1938), одній з видатних містиків Католицької Церкви, котру Ісус Христос надихнув на прославу свого Серця як осередку Милосердя Божого, про котре вона в своєму щоденнику пише як про "незглибиме Милосердя" – джерело всіх ласк для людських душ, впливаючих з ран Христового Серця [15, с.66]. Через св. Фаустину Ісус Христос об'явив всім християнам новий, особливий зміст культу свого Серця, Серця – джерела Божого милосердя, "моря милосердя", з котрого ллються на весь світ ласки Божі. "Жодна душа, котра наблизиться до Мене, – промовляє Ісус Христос через св. Фаустину, – не залишиться непотішеною. Всяка нікчемність тоне у Моєму милосерді, а всяка ласка б'є з цього джерела – спасення і освячуюча... Швидше небо і Земля обернулися б в ніщо, ніж душу, що вірить, не огорнуло б Моє милосердя" [15, с.101].

Даний культ Христового Серця знайшов добрий ґрунт і в Українській Греко-Католицькій Церкві, давши спонуку до різних набожностей і практик (молебнів, суплікацій та ін.). В культурі Христового Серця український греко-католицизм витворив гармонійну синтезу біблійної та української філософії серця із західним та українським (східним) богослов'ям на основі культу Божої любові, котра впливає із багатостраждального серця Христа. Слуга Божий митрополит Андрей Шептицький, великий знавець і любитель східного обряду, у своїх пастирських листах часто говорив про Божу любов та доручив своїм декретом під час Львівського Архиєпархіального Собору в 1940 році широко практикувати в УГКЦ культ Пресвятого Серця Христового, як культ безконечної любові Ісуса Христа до людей. В цьому декреті митрополит Андрей наголошує, що Христове Серце є уособленням всієї божественної та людської природи Ісуса, Його науки, мудрості, чеснот та любові, а також є джерелом безмежних скарбів та безцінних дарів для всіх християн [13, с.203].

Культ Христового Серця є виконанням волі самого Божественного Спасителя: „А в любові Моїй перебуватимете, коли заповіді мої будете зберігати,

як Я зберіг заповіді Мого Отця і в Його любові перебуваю" (Ів. 15, 10). Цей культ є свідченням того, що в душах християн-католиків зароджується і росте вогонь любові, яким горить Христове Серце та допомагає мільйонам людей по всьому світу знаходити спокій і радість душам, зростати в любові до Бога та ближніх. Тому-то почитання Христового Серця веде, в кінцевому результаті, до наслідування Ісуса Христа і до тісної злуки з Ним, а тим самим – до вироблення в українських греко-католиків, а через них і в широкого загалу українського суспільства високих моральних засад і орієнтирів, що в кінцевому підсумку сприятиме формуванню в суспільстві морально досконалішої цивілізації любові та милосердя.

Загалом культ Христового Серця в УГКЦ є органічним виявом кордоцентричності української християнської філософії та богослов'я, що знайшло свій вияв не лише в морально-етичній доктрині останнього, але і в подальшому розвитку сучасним українським греко-католицьким богослов'ям соціального вчення Католицької Церкви, парадигми котрого ще необхідно глибше дослідити з огляду на його більш ніж столітній досвід та практичне значення для розв'язання болючих соціальних проблем українського суспільства.

1. Томенко М. Теорія українського кохання. – К., 2002. – 128 с.
2. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – 2-е вид. – Мюнхен: Вид-во Українського Вільного Університету. Сер.: Монографії, Т. 34. – 1983. – 175 с.
3. Сковорода Григорій. Твори в 2-х томах. Т. 1. – К.: Вид-во АН УРСР, 1961. – 637 с.
4. Сковорода Григорій. Пізнай в собі людину. – Львів, 1995. – 528 с.
5. Вишеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопр. философии. – 1990. – № 4. – С. 62-87.
6. Словник біблійного богослов'я. – Львів: Вид-во Отців Василян "Місіонер", 1996. – 934 с.
7. Флоренський П. Столб и Утверждение Истины. – Москва, 1914. – 535 с.
8. Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич (1826-1874) та його філософська спадщина // Юркевич П. Д. Твори. – Вінніпег, 1979. – С.27-28.
9. Юркевич П. Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Вибране. – К.: Абрис. – 1993. – С.73-114.
10. Гнатюк Я. С. Особливості філософського кордоцентризму Памфіла Юркевича // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ: Плай. Вип. 2. – 2001. – С.21-28.
11. Войно-Ясинецький (Архиспископ Лука). Вищі сприйняття серця // Україна. – 1991. – № 5. – С.16-18.
12. Паскаль Б. Думки про релігію. – Львів, 1995. – 172 с.
13. о. Катрій Ю. Я. Пізнай свій обряд! Літургійний рік Української Католицької Церкви. – 1992. – 485 с.
14. Голос душі. – 4-е вид. – Львів: Добра книжка. – 2002. – 599 с.
15. Боже Милосердя. Фрагменти щоденника святої сестри Фаустини Ковальської. – Львів: Вид-во Отців Василян "Місіонер", 2000. – 103 с.

Kiyak S.R.

#### PHILOSOPHICAL THEOLOGICAL BASIS OF THE CORDOCENTRISM OF THE UKRAINIAN GREEK CATHOLISM

In the article are analysed philosophy-theological principles of cordocentrism of ukrainian greek-catholizismus in the context of Bible, H.Skovoroda's, P.Yurkevych's and modern philosopher's philosophy.

М.В. Олійник

## Й.СЛІПІЙ ТА ІДЕЯ УКРАЇНСЬКОГО КИЄВО-ГАЛИЦЬКОГО ПАТРІАРХАТУ

Дослідження діяльності Йосифа Сліпого, спрямованої на створення і визнання Українського патріархату, майже 40 років становить важливий зміст життя кращих представників українства всього світу. Висвітлення багатьох обставин життя та діяльності Глави УГКЦ ще потребують ґрунтовного дослідження на основі першоджерел. Однак сьогодні вже очевидно, що в особі патріарха Йосифа ми мали одного із найвидатніших релігійно-політичних діячів української історії 2-ї пол. ХХ ст., “найбільшого українця нашого часу” [7, с.61]. Він виступав захисником національно-визвольного та державотворчого руху в найдраматичніший період новітньої історії України. Внутрішня єдність віри і дії була рушійною силою діяльності Й.Сліпого. Патріотизм і громадянське служіння він трактував як боротьбу за втілення християнських ідеалів в українському суспільно-політичному житті, створивши тим самим морально-політичну передумову державного відродження України в наш час.

Свою появою у вільному світі митрополит Сліпий започаткував нову сторінку в історії УГКЦ. “Керуючі Апостольською Столицею готували затишне і тепле місце для 71-річного Блаженнішого Йосифа доживати віку. Але не такої настанови був сам Митрополит, який зрозумів своє післаництво сповнити певну місію для своєї переслідуваної УКЦеркви” [12, с.3]. Про своє звільнення патріарх Йосиф згодом згадував: “Це прибуття вважаю Великою Божою ласкою, не так для мене особисто, як радше для мого великого українського народу, а особисто для моєї Церкви, яка сьогодні є Церквою Ісповідників і Мучеників... Моїм прибуттям до Риму після довголітнього перебування у в'язницях, засланнях і таборах смерті завдячую батьківським старанням святця, блаженної пам'яті Папи Йоана ХХІІІ, президента США Джона Кеннеді та Микити Хрущова” [11, с.182].

Вперше Й.Сліпий підняв питання про Київський патріархат на ІІ Вселенському Ватиканському Соборі [1, с.13]. І відтоді ситуація складається подібно до тієї, що була у ХVІІ ст.: домагання з боку УГКЦ і мовчазна реакція з боку Апостольського Престолу [9, с.24]. У прагненні до визнання патріархату присутній насамперед національний аспект, оскільки Церква була і є однією з тих інституцій, які найбільше спричинилися до збереження ідентичності розсіяних у діаспорі українців [13, с.4], а в Україні, в час тоталітарного режиму, допомагала народові в його боротьбі за самозбереження.

Митрополит Й.Сліпий разом із українськими владиками зайняв на Соборі тверду позицію. Він говорив, що мало одного бажання “з'єдинення та заяви”, двері до діалогу повинні бути відчинені. Треба так приготувати спільний Дім-Церкву, щоб брати православні віднайшли у ньому своє місце і щоб на цьому

місці вони почувалися вигідно. “Повне відновлення патріархального устрою і усіма його справами, привілеями та почестями Східним Церквам у Вселенській Церкві, як рівно ж забезпечення перед латинізацією східних обрядів, традицій напевно приспішать хвилину повного об'єднання” [4, с.14].

Змагання за патріарший устрій Церкви тісно пов'язане із прагненням до церковної єдності українського народу. “Ставайте всі в обороні прав Української Католицької Церкви, але бороніть права Української Православної Церкви, так само жорстоко знищеної чужим насиллям! Бороніть також інші християнські і релігійні громади на українській землі, всі бо вони позбавлені основної свободи сумління і віровизнання та всі терплять за свою віру в Єдиного Бога!” [1, с.17].

Ситуація в Українській Греко-Католицькій Церкві на час ІІ Вселенського Ватиканського Собору та ідея українського Києво-Галицького патріархату мали велике значення не тільки для окремішності Української Церкви і народу, але також і для всієї Христової Церкви. [6, с.33-34].

Повне завершення помісності Української Католицької Церкви Й.Сліпий вбачав у наданні їй патріаршого статусу. В останній період життя він повністю посвячується цій справі. Патріарх Йосиф знову повертається до стародавніх традицій управління Київською митрополією, коли київські митрополити, беручи благословення в царгородського патріарха, мали повноту прав у своїй Помісній Церкві. Ці права визнавалися як Константинополем, так і Римом після прийняття Берестейської унії. Коли в ХVІІ ст., після союзу з Римом, стався розкол в Українській Церкві, то у стремлінні до знайдення і відновлення єдності і католики, і православні схилилися до думки взаємного примирення в єдиному Київському Патріархаті Помісної Української Церкви [9, с.24].

Й.Сліпий так характеризує той період Української Церкви: “Історичною короткозорістю, вагомою у своїх наслідках аж до наших часів, треба вважати зневаження великого задуму Митрополитів Могили і Рутського тодішніми правлячими колами Римської Апостольської Столиці, які, ті кола, хоч не суперечили самої ідеї Патріархату нашої Церкви, ідеї, уґрунтованої історією й вимогами церковного життя, які однак свою відмову – дати формальну згоду на її завершення оправдовували мотивами політичної “кон'юктури”. І хоч такі мотиви не Божі, а людські, їх повторюється, ними оправдовується і їх вистосовується у відношенні до наших змагань за завершення повноти прав нашої Церкви у Патріархаті до наших днів” [1, с.14].

Отець-доктор Ісидор Нагаєвський писав, що “український патріархат тепер (1961 р. – М.О.) потрібний більше, ніж будь-коли. Він єдиний може цементувати всі наші Церкви в діаспорі, бо вже сьогодні видно велику небезпеку, що без такого об'єднання при сучасних політичних відносинах на Рідних Землях Церкви у вільному світі затратять з ними живий зв'язок” [10, с.86].

Протягом всього свого життя Й.Сліпий формує свою концепцію помісної Церкви, яка стає у його працях деталізованою системою, історично і богословськи обґрунтованою. Помісна Церква – це Церква, що діє в конкретному народі. Її немає без народу, як і немає Вселенської Церкви без помісних. Крім окреслення ролі помісної Церкви у Вселенській, її значення для примирення Церков, подання історичних і богословських аргументів на користь існування і перспектив Помісної Української Церкви, Й.Сліпий дав ще й іманентний аналіз феномену помісної УГКЦ [9, с.25]. Він свідомо проповідував й органічно розвивав основоположні принципи київської християнської традиції, насамперед принцип вселенської відкритості як на Схід, так і на Захід. І для взаємного примирення двох гілок Української Церкви Й.Сліпий пропонував православно-католицький внутрішній діалог. Сприяття цьому Вселенська Церква може через визнання патріаршого статусу УГКЦ і забезпечення найвищого рівня майбутнього примирення і об'єднання [9, с.26].

Постать Глави УГКЦ Й.Сліпого в історії України унікальна. Як перший Києво-Галицький патріарх, він незаперечно і послідовно сприяв розвитку Української Греко-Католицької Церкви саме в той період, коли її буття перебувало під загрозою радянсько-комуністичної тоталітарної системи. Своєю позицією та невтомною працею він врятував Церкву від занепаду як у діаспорі, так і в Україні.

Опинившись на волі після довголітнього ув'язнення, митрополит Йосиф із новою наснагою береться до праці, до пастирської діяльності, щоб “починати працю відродження в самому корені, від самих основ” [1, с.10]. “PER ASPERA AD ASTRA”<sup>1</sup>, – мабуть, не дарма це гасло Й.Сліпий вмістив у своєму архіпастирському гербі. Блаженніший пише різноманітні послання та листи, в котрих твориться велика драма життя нашої Церкви. У своїх промовах та виступах він постійно торкається відносин між українськими Церквами, наголошуючи, що “...обов'язок змагання за привернення церковної єдності тяжить передусім на совісті наших Преосвящених Владик, як католицької так і православної Церков. Це наше спільне завдання і спільна праця” [2, с.17]. У справі єднання з православною та протестанською Церквами він закликає розпочати “щирі братню розмову, повну доброї волі, взаємного пізнання, пошани і любові, у спільному шуканні Христа і сповненням його святої волі” [2, с.45]. Блаженніший неодноразово наголошував на обов'язковості збереження церковної єдності українців в усіх країнах, вирішуючи в цьому дусі важливе питання живої мови в літургічних Богослужбах [2, с.117]. Він палко закликав усіх вірних до праці на екуменічному полі в дусі християнської любові. Митрополит Йосиф постійно наголошував, що найближчими нам по крові є наші православні брати. Нас єднає спільне змагання за самобутність рідної

<sup>1</sup> Через терни до зірок

Церкви, за її повноту, якої видимим знаком буде єдиний патріархат Української Церкви [1, с.18]. Він ніколи не протиставляв УГКЦ іншим українським релігійним громадам, наголошуючи, що всі ми, католики і православні, стоїмо в затажній боротьбі за збереження і ріст нашої Церкви як на батьківщині, так і за кордоном. Тому спільно з православними треба далі працювати і боротися за християнську душу українського народу та завершити нашу церковну єдність у Києво-Галицькому патріархаті помісної української Церкви, як повноцінної частини всієї вселенської Церкви [2, с.117]. За його словами, єдність української Церкви з Апостольським Престолом була безперервною, починаючи з часу проповідання Євангелії св.апостолом Андрієм. Свідками союзу з Римом були криваві переслідування за часів царату, знищення УГКЦ у післявоєнний період, і ця єдність триває аж до наших днів. Митрополит Сліпий постійно наголошував на багатоплідному діалозі з православною Церквою, який би завершився “приверненням єдності в єдиній Христовій Церкві” [2, с.67-68].

Екуменізм став провідною темою всієї діяльності Й.Сліпого. У своїх численних посланнях, пастирських листах, виступах він твердив, що тільки тоді будемо єдині, коли цю єдність скріпимо найсильнішими надприродними і природними зв'язками. Тоді зможемо досягнути в дусі II Вселенського Ватиканського Собору і наше церковне майбутнє у завершенні патріархату. “Не сміємо губитись у несуттєвих, незасадничих питаннях та нищівних суперечках і дробити себе. Будь-які протистояння та взаємні поборювання, на дні яких лежить тільки самолюбство й амбіція, мусять шезнути в нас в ім'я добра Церкви і Народу. Тоді зможемо виповнити покладений на нас Вселенським Собором почесний обов'язок і спричинитися до церковної єдності, а одночасно зможемо скріпити себе на поверхні сучасності як потуга, яка є в силі протистояти всім бурям і нападам... [2, с.62]. Під нинішню хвилину найважливіша справа – це єдність Української католицької церкви, а не розбиття і розчленування її на дрібні частини” [2, с.96]. Всі виступи Й.Сліпого протягом 60-80-х рр. XX ст. зводилися до теми “єдності” Церкви, тобто об'єднання “самих в собі”. Українська католицька Церква зможе об'єднатися з українською православною та бути одною помісною частиною в одній Вселенській Христовій Церкві, так як це було в час золотої доби нашої Церкви і Народу [2, с.132]. Продовжуючи тему об'єднувачого руху між християнськими церквами, Й.Сліпий наголошував, що в патріархаті УГКЦ є те здорове зерно, яке потрібне для порятунку всієї Церкви і для великої ідеї екуменізму та збереження вселенськості й католицизму Христової Церкви [3, с.278]. Лише в єдності сила, і патріархат є самотнім чинником, який може з'єднати в Христовій Церкві під видимим главою Папою Римським духовно і національно увесь наш народ [2, с.147]. Українська наука і техніка, мистецтво, економіка і політика мають бути скоординовані і спрямовані так, щоб впливати на світову арену, а в державах

компактного проживання українців треба добитися вирішального голосу, щоб обороняти всюди і завжди права свого народу, інакше залишимося тільки в меншості і поневоленою нацією [2, с.248]. Дуже відрадним став той факт, наголошував Блаженніший, що українці вже зайняли провідне наукове і державне становище і навіть були задіяні у польоті на Місяць [2, с.125].

У своїй широкій і надзвичайно насиченій програмі оновлення духовного життя в цілій Церкві Й.Сліпий торкнувся проблеми церковного календаря. Він наголошував на тому факті, що хоча латинська церква дотримується Григоріанського календаря, вона усвідомлює, що цей календар (на 1965 рік – М.О.) астрономічно вже не є точний, тому виникла потреба у більш досконалому літочисленні. Справа ця дуже складна, бо в першу чергу йдеться про те, щоб новий календар був прийнятий всіма християнськими країнами світу. Беручи до уваги той факт, що Вселенська Церква і всі християнські держави світу студіюють можливість і готуються до запровадження нового календаря до 2000-ліття від дня народження Ісуса Христа, на даний час не можна міняти в УГКЦ дотеперішнього Юліанського..., бо такі календарні суперечки можуть тільки зашкодити нашій Церкві та усій українській спільноті [2, с.55-57]. Й.Сліпий вважав насильне введення Григоріанського календаря за нещастя для нашої Церкви [8, с.246].

Неодноразово Блаженніший підкреслював, що наша держава за часів Володимира Великого та Ярослава Мудрого стала такою могутньою і впливовою, бо мала "одну віру і одну церкву", що скріплювали духовно весь народ й усе державне життя, завдяки чому створила свою культуру [2, с.266]. Тому Патріарх Йосиф пропонував починати об'єднавчу акцію обидвох Церков із погодження перекладів Святої Літургії та давньоцерковних Богослужбених книг, щоб молитися "одними устами та єдиним серцем". І знову наголосив на тому, що зближення з іншими християнськими громадами треба розпочати від читання Святого Письма, перекладеного з оригіналу. Це зближення повинно відбуватися із розумінням, не спішно, поступово, весь час при цьому пам'ятаючи, які хитрощі застосовують вороги, щоб підтримати розкол і роз'єднання між українськими Церквами. Лише з усвідомленням та розумінням того, що, "об'єднавшись в одну помісну українську Церкву під проводом Патріарха, станемо твердиною, об яку будуть розбиватися всі ворожі удари, як релігійні, так і політичні. Тоді буде між нами єдність в першу чергу на церковному полі, а згодом на національному та державному!" [2, с.266]

Первоієрарх Йосиф у своїх посланнях і промовах постійно наголошував, що найбільшою нашою силою є єдність всередині громад, всередині нашої спільноти, єдність духовна зі спільною батьківщиною, єдність поміж усіма нашими поселеннями [2, с.268].

Розуміючи важливість єкуменічного поєднання, Блаженніший твердив, що ні особисті, ні групові, ні партійні і навіть міжнародні домовленості не

приведуть до бажаного миру між християнськими народами, допоки не буде віддане належне місце християнській любові до ближнього. І навіть змагання за свободу та незалежність українського народу, "за нашу єдність у цілому світі" тільки тоді буде мати успіх, коли ми, діти мучеників та ісповідників святої віри, самі будемо вірні тим берестейським традиціям, за які віддав своє життя св.Йосафат Кунцевич та наші великі подвижники єкуменізму – митрополити Йосиф Рутський та Андрей Шептицький [2, с.163].

Й.Сліпий твердив, що "брак почуття і розуміння єдності в основних питаннях життя Церкви й Народу – це наше нещастя, це наш споконвічний гріх [1, с.18]. Єдність Церкви і Народу – це життєва konieczність для здобуття нашої цілі. Українська Церква має бути об'єднана в одному патріархаті і цим самим стати сильною основою і могутнім чинником у житті всього українського народу" [3, с.307]. Патріарх Йосиф передбачав майбутні складнощі духовного оновлення України, тому він дбав про братнє єднання всіх українців, про їхню християнську любов. Життя для Церкви Блаженніший завжди пов'язував із життям для народу. "За єдність Церкви і Народу", – це було гасло його життя. "Для святої нашої Церкви, для многострадального мого Народу я трудився все моє життя – на волі чи в неволі, в radoшах чи смутку, в горю чи в недолі, в славі чи в неславі, суджений своїми чи чужими, славлений чи відкинений – добро моєї Церкви і мого Народу на славу Богу було моїм світлом і мою ціллю. Все, що зробити міг вільними руками, не зв'язаними безбожницькими путами, зробив я з єдиною потіхою, що Бог благословив це, а суд історії скаже своє справедливе слово" [3, с.65].

Патріарх Йосиф своєю діяльністю поклав початок цілої епохи в розвитку Української Церкви. Оглядаючи його спадщину, не можна не помітити, настільки далекоглядно кардинал Сліпий мислив попри великий тягар буденних турбот, що випали на його долю в Римі. Бачення ним перспективи єдності християн і на сьогодні залишаються гостроактуальними. Глибоко розуміючи і відчуваючи Захід, він водночас належав до Східної гілки християнства. Розуміння нерозривності між обидвома Церквами – Православною та Католицькою, прийшло до Й.Сліпого ще під час наполегливого навчання у Львові, Інсбруку й Римі, а закінчилося написанням дисертацій та понад ста наукових розвідок.

Патріарх Йосиф був людиною непересічного таланту. Проїшовши мужньо свій хресний шлях, він не піддався жодній спокусі, а, прибувши у 71-річному віці до Вічного Міста, відкрив нову сторінку в історії Помісної Української Католицької Церкви.

1. Завіщення Блаженнішого Патріарха Йосифа. – Вінніпег, 1984. – 24 с.

2. Твори Йосифа Патріарха і Кардинала. – Рим, 1980. – Т. IX. – 353 с.

3. Твори Патріарха і Кардинала Йосифа. – Рим, 1985. – Т. XIV. – 493 с.

4. За рідну церкву і народ // Офіційний бюлетень УКЦ. – Торонто, 1967. – Ч. 1-2 (7-8). – 77 с.
5. За рідну церкву і народ // Офіційний бюлетень УКЦ. – Торонто, 1968. – Ч. 3-4 (21-22). – 96 с.
6. Маємо Блаженнішого Верховного Архiepіскопа // Офіційний бюлетень УКЦ. – Торонто, 1968. – Ч. 3-4 (21-22). – 96 с.
7. Патріарх Йосиф (Документи і матеріали про смерть та похорон). – Дітройт, 1984. – 72 с.
8. Пелікан Я. Ісповідник віри між Сходом і Заходом: Портрет українського кардинала Йосифа Сліпого / Пер. з англ. В. Яшуна. Вид. 2-ге. – К.: Варта, 1994. – 302 с.
9. Бендик М.П. Помісність УГКЦ та її бачення патріархом Йосифом Сліпим / Наукові зошити. – Львів: Свічадо, 1996. – 52 с.
10. Нагаєвський І. Об'єднання церкви й ідея патріархату в Києві. – Торонто: Добра книжка, 1961. – 93 с.
11. Рудницька М. Невидимі Стигмати. – Рим-Мюнхен-Філадельфія, 1971. – 451 с.
12. М.Г. Кілька думок з приводу дня народин св. п. Патріарха Йосифа // Патріархат. – 1993. – № 2. – С.3.
13. Цимбалістий Б. Рух за патріархат і українська суспільність. – Нью-Йорк, 1978. – 16 с.

*Olijnyk M.V.*

#### YOSYP SLIPIYI AND THE IDEA OF THE UKRAINIAN KUIV-HALICH PATRIARCHY

The article describes the ecumenic activities of Patriarch and Cardinal Yosyp Slipyi directed on organization and acknowledgement of the Ukrainian Patriarchat and the state of the Ukrainian church after the Second Universal Vatican Council.

## ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ

*Г.Г.Гараніна, Й.С.Цимбрикевич*

### ЛЮДИНА В СУЧАСНОМУ СВІТІ НАУКИ І ТЕХНІКИ

В автоматизованому виробництві, де принципово змінюються умови праці і зникає пряма і безпосередня взаємодія робітника з предметом праці, особливо зростає роль вищих психічних функцій людини. Автоматичний управляючий пристрій виступає як ланка, що опосередковує працю людини. Машина ж виконує енергетичні, транспортні, технологічні й інформаційні виробничі функції. Зрозуміло, з інформаційних функцій машина може виконати тільки найпростіші формальнологічні функції.

В умовах автоматизованого виробництва людина отримує інформацію про виробничий процес за допомогою різних закодованих сигналів на пульті управління чи словесних сигналів по телефону, селектору, телетайпу. Структура трудової дії спрощується і полегшується. Наприклад, оператору у відповідь на сигнал необхідно натиснути на пульті управління потрібну кнопку. Моторна структура праці послаблюється, але посилюється сенсомоторика, що представляє собою форму вищої нервової діяльності.

В міру переходу на більш високі рівні автоматизованої системи інформація стає більш узагальненою і абстрактною, підвищується код інформації, і робота оператора набуває виду інтелектуального процесу. Поведінка людини оцінюється з точки зору надійності, тобто здатності безвідмовно і точно виконати свої функції протягом певного часу. Особливо ця надійність необхідна в екстремальних умовах (пошкодженість системи, обмеженість часу). За даними вітчизняної і зарубіжної статистики від 20% до 50% зіпсованості в роботі технічних систем викликає помилка операторів.

Діяльність людини в автоматизованому виробництві характеризується високою інтенсивністю, швидкістю, мобільністю інтелектуальних процесів, невизначеністю ситуацій. В процесі виникнення незрозумілих ситуацій, стресових станів автоматизована система наче випробовує людину на психічну витривалість. Навіть у стані спокою оператор готовий до екстремальної ситуації. В таких випадках зовнішній примус не дає економічного ефекту. Необхідна особа фізично здорова, психічно надійна і соціально розвинута.

Людині потрібна техніка не тільки продуктивна і економічна, але й зручна, легка, маневрена, безпечна, до якої потрібен мінімум зусиль при обслуговуванні і ремонті. Творцям нової техніки необхідна допомога такої науки, як ергономіка, яка вивчає людину в конкретних умовах її діяльності, що зв'язана з використанням технічних засобів. Ергономічне забезпечення створення і експлуатації машин, устаткування, автоматизованих систем управління необхідне для посилення гуманістичної орієнтації технічного прогресу, обмеження

технократичного мислення. Технократичне мислення – це світогляд, суттєвими рисами якого є пріоритет засобу над метою, часткової цілі над смислом і загальнолюдськими інтересами, над людиною і її цінностями. Комплексне розв'язання завдань ергономічного забезпечення створення і експлуатації машин, устаткування і приладів дозволяє підвищити ефективність їх функціонування до 20%, зменшити час професійної підготовки на 20-30%, у 2-3 рази скоротити на виробництві та транспорті число нещасних випадків, аварій і катастроф.

Гуманістична орієнтація техніки багато в чому залежить від гуманізації науки. Гуманізм в науці не проявляється автоматично, за нього треба боротися. Йдеться не тільки про антигуманні напрями в науці, але і про відрив науки від людини [1].

Без ергономіки сьогодні не обійтись і в цілеспрямованому створенні пристойних людині умов праці, її привабливості і задоволеності. У трудовій діяльності завжди необхідне розв'язання трьох взаємозв'язаних завдань: підвищення продуктивності праці, збереження здоров'я і розвиток особи.

В якість праці входять не тільки техніко-економічні показники, але й соціально-психологічні, відображаючи розвиток особи. Ергономіка розширяє також загальноприйнятну трактовку умов праці тільки як виробниче середовище, як умови на робочому місці. З точки зору цієї науки в умови праці входять зміст трудової діяльності, складність завдань, ступінь їх варіативності. Праця більш змістовна і приваблива тоді, коли вимагає різних здібностей людини, використовує її розум, почуття і волю. Ретельна увага до людини як суб'єкта виробництва змушує уже в технічних проєктах враховувати цілісність уявлень про людську діяльність.

Актуальним є не тільки безпека окремих видів праці, але й цілих промислових структур, всієї сучасної техносфери. Із збільшенням кількості промислових об'єктів, насиченням промисловості прихованою енергією, хімічними і біологічними активними компонентами зростає потенційна небезпечність виробництва. Кожна нова аварія може збільшити масштаби катастрофічних наслідків.

Щоб менше було таких аварій і катастроф, вчені пропонують змінити самі принципи підходу до промислового будівництва: усунути близьке сусідство підприємств, їх взаємовплив, формування центрів із загальнопромислової безпеки, вилучати із промислових процесів високі температури, матеріали, що здатні до корозії.

Аварійність виробництва зменшується, якщо збільшується кількість напівавтоматичних і автоматичних засобів підтримки дій оператора, підвищується спостережуваність стану устаткування шляхом застосування дистанційних діагностичних засобів.

Таким чином, з ускладненням техніки зростає роль людини в підвищенні ефективності, безаварійності техніки, технологічних комплексів. Безпечність

працюючої машини, агрегату, техніки взагалі залежить не тільки від надійності функціонування їх, але й від надійної діяльності людей, від їх психологічної стійкості.

Для зменшення нервових перевантажень, виробничих зривів вчені пропонують організувати на виробництвах лабораторії психодіагностики, прикладної психології, вимірювання психологічних характеристик людини-оператора, налагодити в масштабах всієї країни психологічну службу.

Психологічний підхід, інженерно-психологічне проєктування вимагають взаємної адаптації в людино-машинних системах. Інженерно-психологічна наука може підказати проєктантам, наприклад, як привести пульти, прилади, індикатори у відповідність з гостротою людського сприймання, швидкості реакції, ємністю пам'яті, концентрацією уваги, специфікою прийняття рішень, тобто особливостями психологічної природи людини.

Зростання освіченості, покращення умов життя, розвиток особи надають неабияку значущість і такій стороні психологічного фактора, як настроєність на роботу, бажання "викластись", моральна задоволеність.

Щоб психологічний фактор працював позитивно, необхідно в кожному трудівнику бачити особистість, розвивати соціальну інфраструктуру, що полегшує життя людей, враховувати вік і здібності кожного робітника, покращувати організацію праці. Загальновідомо, що відсутність здібності до того чи іншого виду діяльності утруднює оволодіння спеціальністю.

Ускладнення конструкції машин, автоматизація виробництва, широке застосування мікропроцесорної техніки підвищили вимоги до надійності, економічності, безпечності техніки і розширили контролюючі функції людини. Для забезпечення ефективності експлуатації гнучких виробничих систем потрібний не звичайний конструктор-технолог, а організатор виробництва, потрібні системотехніки, математики, програмісти. Зріс рівень і масштаб спеціалізації робочих місць, інтелектуальний рівень праці.

Особливо це відчувається на другому етапі НТР – технологічному. Наприклад, застосування обчислювальних машин до розв'язання тих чи інших завдань передбачає виконання таких складних операцій, як створення математичної моделі об'єкта, аналіз завдань, які виникають при дослідженні моделі об'єкта, складання програми, використання системного підходу при реалізації цієї програми, проведення розрахунків і аналіз результатів.

Підвищення кваліфікації робітників, розширення їх знань, розвиток творчої уяви – важливий резерв продуктивності праці. Всебічний розвиток особи є необхідною умовою економічного розвитку.

Застосування сучасних технологій сприяє підвищенню продуктивності праці в декілька раз, в той час як вдосконалення технічних обладнань при незмінній технології цю ж продуктивність праці збільшує тільки на десятки відсотків. При цьому значно економиться енергія, матеріали і підвищується якість продукції.

Показником і умовою активізації людського фактора є не просто розвиток продуктивних сил, а підвищення ролі людини в цьому розвитку, її інтелекту, культури, використання інтелектуального потенціалу суспільства. А для цього необхідно в сучасному новому мисленні дотримуватись оптимальних пропорцій між технократичним і гуманітарним мисленням. Існують серйозні симптоми того, що технократичне мислення здатне повести суспільство до одностороннього розвитку (типу індустріального, інформаційного, технотронного), підняти культуру освітою, знання – інформацією, розуміння – пам'яттю.

І техніка (сукупність штучних органів людини, штучних матеріальних засобів діяльності людини), і технологія (спосіб функціонування техніки) – не кінець мета людини, а проміжна, засіб.

Технологічність науки, наукових знань – особливість другого технологічного етапу сучасної НТР. В цьому напрямі повинен розвивати свою активність людський інтелект. Знання є технологічним, якщо воно пристосоване до практичного використання.

Технологізація наукових знань вимагає синтезу істини і користі, фундаментальних і прикладних знань. Наукові знання сьогодні втілюють не тільки у виробництво, але й у побут, дозвілля, спорт. Вони стають засобом розв'язання соціальних завдань. Суспільство вимагає знання, яке було б здатне до широкого практичного застосування. Підвищується роль прикладних досліджень, дослідно-конструкторських розробок. Технологічні знання набувають виду правил, рекомендацій, інструкцій, схем, рисунків.

Технологічні знання поєднують знання сутності зі знанням специфіки явища і завжди націлені на кінцевий результат. Це чисто просвітницький тип знання, загальноосвітній (знання для знання вимагає доповнення технологічним типом знання, знання для практичного застосування). В таких випадках від суб'єкта вимагається знання специфіки речі (явища, процесу), його особливої сутності, неповторних рис, характеристик, індивідуального буття.

Світовий досвід розвитку економіки свідчить про те, що революційна форма сучасного науково-технічного прогресу, яка характеризується використанням нових матеріалів, видів енергії, перебудовою виробництва на основі електроніки, регуляції біологічних процесів (біотехнологія, генна інженерія), комплексністю і динамічністю виробництва, появою нових виробничих утворень (наукових, міжгалузевих наукових центрів, гнучких автоматизованих виробництв), єдністю природничих, технічних і суспільних наук, вимагає нової економічної форми даного типу науково-технічного прогресу – всезагальної наукової праці, що реалізується висококваліфікованою творчою діяльністю.

І тут на перше місце виступає така складова частина людини, як творчий потенціал працівника, який складається з ерудиції, здатності до глибокого і сміливого мислення, уяви, фантазування, спостережливості. Якщо в праце-

здатності активізується енергетична сторона людини, то творчий потенціал розкриває її інтелектуальний резерв.

Глибоко чужими є абсолютизація техніки, войовнича технофобія, що применшують людський фактор, суб'єктивну умову виробництва, живу працю. Сучасна НТР, швидко змінюваність покоління машин вимагають внесення суттєвих змін у різні сфери діяльності. Необхідно бути сприятливим до нововведень, оволодівати новою технологічною культурою [2]. Тобто існує наче економічне замовлення на людину: здатність до творчої абстракції, аналізу, логічного осмислення, вміння приймати рішення в нестандартних ситуаціях, здатність орієнтуватися у всій системі виробництва, високий професіоналізм. Сучасний трудівник повинен своїм розвитком, професіональними властивостями, трудовими навичками відповідати рівню розвитку продуктивних сил. НТР є основним змістом розвитку цих сил.

Вплив технічних факторів на людину неоднозначний і суперечливий. Деякі стадії автоматизації збіднюють трудовий процес, зводять функції робітника інколи до одноманітних і малозмістовних операцій. Негативний вплив мають неперервні технології, які ґрунтуються на конвеєризації або недосконалії техніці.

Важливим напрямом активізації людини є інтенсифікація трудового і науково-технічного потенціалу. Процес інтенсифікації і її результат залежать від якості трудового потенціалу. Якість трудового потенціалу – сукупність таких суттєвих властивостей, як фізична і інтелектуальна здатність до праці, морально-вольова і мотиваційна потреба трудитись, професіоналізм, кваліфікація працівників, інтенсивність вираження цих властивостей залежить від ідейно-моральних, соціально-економічних і психологічних факторів.

Особливу проблему раціонального використання науково-технічного потенціалу складають організаційно-економічні питання, вироблення практичних шляхів докорінного підвищення ефективності науки, економічних, організаційних, соціальних передумов для творчої праці вчених, інженерів, конструкторів, технологів. Інколи процеси інтеграції науково-технічної і виробничої діяльності мають формальний характер, оскільки не супроводжуються кардинальною перебудовою організаційного і господарського механізмів управління науково-технічним розвитком. Перебудова структури науково-технічного прогресу в країні повинна проходити на принципах самофінансування і самоокупності. У всьому світі наука функціонує за звичайними законами економіки. Наукові знання – продукт спеціалізованої праці [3].

Людина у науковій діяльності характеризується такими індивідуальними якостями, як рівень знань, професіональна підготовка, інтелект, розумова працездатність, критичне сприйняття інформації, вміння швидко опрацювати великі масиви інформації, організувати процес творчої роботи.

Матеріально-технічний потенціал посилюється, примножується, по-перше, коли людина зацікавлена в праці і відповідальна за неї, по-друге, коли праця раціонально організована і кожний трудівник у робочий час зайнятий активною діяльністю, по-третє, коли людина усвідомлює себе дійсним господарем.

Якщо вивчення економічних процесів не доводиться до конкретного аналізу потреб і інтересів, взаємовідношення суспільних, колективних, сімейних і особистих інтересів, обмежуються матеріально-речовою стороною, то закривається доступ до аналізу джерел соціальної активності трудящих.

В нашій країні праця використовується дуже неефективно. Інколи там, де працюють десятки людей, може працювати один, якщо він зацікавлений у праці. Деформації відношення до праці мали своїм джерелом зрівнялівку, штучне обмеження зростання винагороди за результатами праці. Це принижувало чесну, сумлінну працю.

Удосконалення виробничих відносин і, в першу чергу, відносин власності, створення нового господарського механізму – це шлях зламу механізму гальмування, розвитку господарського ставлення до праці і її результатів, підвищення трудової активності мас. Ні ідеологія, ні виховання не можуть замінити гнучких і дійових форм виробничих відносин.

В основі будь-якої діяльності лежать потреби. Усвідомлення конкретної потреби переходить у форму конкретного інтересу. Виникнення і розвиток інтересів детермінуються виробничими відносинами і духовними потребами. Потреби й інтереси приводять в рух людину, проявляючись у мотивах. Вплив потреб і інтересів опосередкований суб'єктивними прагненнями, бажаннями, установками. Крім потреб і інтересів, величезну роль (як спонукальний мотив) відіграє зацікавленість.

Яке ж їх співвідношення? Потребу філософи визначають як усвідомлену необхідність. Вона – внутрішній образ необхідного. Інтерес – усвідомлена потреба, усвідомлення того, що треба для діяльності. Особистий інтерес об'єктивно визначається становищем людини в суспільстві, в системі суспільних відносин. Інтерес відображає і виражає потребу. Але інтерес може не повністю виражати потребу, а потреба не завжди переходить в інтерес. Чому? Тому, що потреба переходить в інтерес за умов конкретних економічних відносин. Щоб інтерес із ідеальної форми перетворився в матеріальну, із абстрактної в конкретну, необхідне конкретно-чуттєве уявлення можливості матеріальної винагороди трудових зусиль, конкретний (матеріальний або моральний) збудник, стимул, мотив до діяльності, її вигоди, тобто зацікавленості, що виникає на основі інтересу, але за допомогою конкретного уявлення про винагороду. Економічний інтерес в абстрактному розумінні – продукт певного типу виробничих відносин. Зацікавленість – усвідомлення *свого* інтересу. Як внутрішній спонукальний мотив до певної дії вона детермінується не тільки

економічними умовами, створеними для кожного конкретного трудівника, але і політичними, рівнем розвитку демократії, системою управління.

В основі людської діяльності лежать два типи цінностей: матеріальні та ідеальні. Матеріальні вимірюються в грошових одиницях і відображають матеріальну турботу людини про саму себе. Ідеальні цінності, насамперед, моральні, не вимірюються точними мірками, але оцінюються мораллю, духовністю і виражають турботу людини про інших і своє душевне благополуччя.

Сорос вважає, що у сучасному капіталізмі домінують матеріальні, економічні цінності. Це робить його нестабільним, нестійким, схильним до криз. Тільки моральні фактори стримують катастрофічні дії людей. При відсутності моральних обмежень людина стає вільною у своїх діях, легше досягає матеріального успіху. Чим більше в людині прагнення до матеріального успіху, тим більше вона аморальна. Поширюються ринкові цінності на неринкові відносини суспільного життя: особисті відносини, політику, медицину, спорт. Це руйнує суспільство.

В умовах соціалізму людина була затиснута суспільними комуністичними стереотипами, які не були матеріальними і не були ідеальними, духовними, моральними, а ідеологічними. Така людина матеріально-економічно не вимірювана або була відірвана від реальності.

Суспільне благополуччя соціалістичної людини залежало не від того, скільки і як вона працює, а як вписалась в соціально-політичну ієрархію. В результаті зростала економічна дезорієнтація господарських суб'єктів, розтрачувались національні ресурси, руйнувалась мораль.

В умовах соціалізму підвищувалась освіченість та кваліфікація населення, але вони не доповнювалися розвитком особистісних і соціально-психологічних якостей, таких як дисциплінованість, чіткість, сумлінність, акуратність, ініціативність, самовідповідальність. Соціалізм не розвивав ці якості, хоча пропагував їх, оскільки людина була слабозабезпечена, вся ініціатива була за державою і партією.

Приватна власність формує автономію індивідуальної поведінки, самостійний вибір, максимально матеріалізований інтерес. Але невпорядкована економіка провокує людей з розвинутим матеріальним інтересом до різних правопорушних способів легкого збагачення, сприяє розвитку тіньової економіки, формує культ грошей, культ збагачення.

Функціонування високих технологій, поширення комп'ютерної та інформаційної техніки вимагає формування конкурентноздатної працюючої людини. Існує досвід передових країн цілеспрямованого формування працівників творчого складу. Це має стати державною політикою.

Ключовим аспектом ринкових перетворень стає політика масової інтелектуалізації суспільної праці, формування робочої сили товарноринкового типу.



Досвід розвинутих країн свідчить, що для проведення науково-технічного прогресу і соціально-економічних перетворень треба працю перетворити в могутню інтелектуальну силу і утвердити творчість трудової діяльності. Працюючи масу людей слід виховувати в напрямі творчого мислення та ініціативи. Навчання має бути індивідуальне і спеціалізоване.

Напрямами інтелектуалізації суспільної праці:

- поступове звільнення народного господарства від некваліфікованої робочої сили;
- вирівнювання загальної освіти трудових ресурсів;
- утвердження в системі освіти і підготовці кадрів принципу індивідуального розвитку особистості.

Динамізм суспільства виникає на творчому потенціалі особистості. Творча особистість автономна, самостійна, постійно прагне до самовдосконалення. В найрозвинутіших посткапіталістичних країнах працівники вже не просто підлеглі, а партнери. І як вільно працюючих людей їх не можна примушувати до праці. Якщо в ХХ ст. найбільш цінним капіталом вважалося виробниче устаткування, то в ХХІ ст. – будуть працівники інтелектуальної праці. До таких висновків прийшло чимало дослідників сучасного суспільства. Творчі люди визначають рівень ефективності підприємництва, їхні засоби виробництва – знання. Вони вимагають певного місця на виробництві, організації, з якою утворюють симбіоз [ 4].

Еволюція активно творчого суб'єкта впливає на еволюцію суб'єктивного світу людини. Розуміння суспільства, його перспектив розвитку залежить від знань про зміни в людському світосприйнятті.

Наступну епоху тепер називають неекономічною, постеконімічною. Змінюється не індустріальний тип організації виробництва, а змінюються приводи, внутрішня структура економічної системи. Примус вже не є основою сучасної організації. Діяльність людей щораз більше ґрунтується на довірі. Загальною спрямованістю сучасного суспільства є перехід від “економізованої” до “соціологізованої” моделі. І тут важливо підвищити продуктивність інтелектуальної праці.

В умовах реформування суспільства перспектива розвитку особистості стає актуальною. Від цього залежить напрям розвитку суспільства.

Гострота проблеми обумовлена деідеологізацією суспільства, зростанням духовної деградації, дегуманізації всіх сторін життя.

З врахуванням світових тенденцій актуальним є формування глобального суспільства, де головними стають загальнолюдські гуманістичні цінності.

В період, коли людство перетворюється в єдине органічне ціле, стосунки між людьми і державами базуються не на обмежених класових цінностях, ідеологічних протилежностях, а на людських основах – свободи, гідності, справедливості. Гуманізм має поширитись на всі сфери суспільства.

Еволюція Всесвіту спрямована на самопізнання. Всесвіт як субстанція через людину пізнає самого себе. В гуманістичному суспільстві головне виробництво – знання.

1. Воронин А.А. Периодизация истории и проблема определения техники // Вопросы философии. – 2001. – №8. – С.17.
2. Кравченко И.И. Общественный кризис XX века и его отражение в ряде западных концепций // Вопросы философии. – 2001. – №8. – С.10.
3. Козлов Б.И. Современная техника: в поисках оснований постиндустриального развития. – Высокие технологии и современная цивилизация. – 1999. – С.53.
4. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. – М., 1998. – С.89.

Garanina G.G., Tsybrykevych Y.S.

#### HUMAN IN MODERN WORLD OF SCIENCE AND TECHNICS

The author shows in given article humanistic orientation of a modern science and technics. For introduction of scientific progress and social-economical transformations it is necessary to bring up the people in a direction of creative thinking and initiatives. The training should be individual and special. The author gives directions of intellectualization of public work. XXI century requires the workers of intellectual work.

**В.М. Фіглевський**

#### СТИЛЬ НАУКОВОГО МИСЛЕННЯ І БІОЕТИКА

“Наука без совісті спустошує душу”. Цей вислів Франсуа Рабле було взято девізом Першого національного Конгресу з біоетики, який відбувся в Києві. 470 вчених із 11 країн світу обговорювали основні положення Європейської Конвенції захисту прав та гідності пацієнтів у зв'язку з прогресом біології та медицини.

І це не випадково. В основі того, що сьогодні вкладають в поняття “біоетика”, лежить дві причини. Як вважають вчені, біоетика в своєму розвитку може стати тим першим (але тільки першим) контрольним механізмом, який повинен забезпечити перехідний період в людській свідомості від Біосфери (з якої людина вже вийшла) до Ноосфери (куди вона вже ввійшла, не усвідомлюючи цього) і виконати це потрібно в усьому обсязі проблем: правил співіснування обох самодостатніх систем – Ноосфери і Біосфери; правил створення і реалізації контрольних механізмів Ноосфери; правил ставлення до абсолютно реальних можливостей пошуку альтернативних систем розуму тощо. З часом усе це розвинеться в окремі стратегічні життєво важливі для Ноосфери напрямки. Але на сучасному етапі, поки їх ще немає, усі ті невизначеності і суперечності перехідного періоду формування нової ноосферної свідомості людства, котре несподівано для себе ввійшло в Ноосферу, має взяти на себе біоетика. І в цьому її призначення. І на цих засадах треба будувати її діяльність [1, с.22].

Наш видатний природовипробувач і мислитель В.І.Вернадський, який був одним із творців антропокозмизму, що представляв у єдності природну (космічну) і людську (соціально-гуманітарну) сторони об'єктивної реальності, досліджував проблему переходу Біосфери в Ноосферу. Саме він ввів поняття "Ноосфера". Ці ідеї розвивав далі, але у тому ж дусі, П.Тейяр де Шарден, ці принципи розроблялися О.Л.Чижевським в чудовому творі "Земное эхо солнечных бурь" (М., 1976).

Крім рослин і тваринних організмів Біосфера включає в себе і людину: людство – частина Біосфери. "Причому його вплив, – відзначають дослідники, – прискорює процес зміни Біосфери, все більш потужно й інтенсивніше впливаючи на неї у зв'язку з розвитком науки і техніки. З виникненням людства здійснюється перехід до нового якісного стану Біосфери – Ноосфери (від грець. ноос – розум), що являє собою сферу живого і розумного. Ноосфера, таким чином, не абстрактне царство розуму, а історично закономірний щабель розвитку Біосфери, яка створюється перш за все зростанням науки, наукового розуміння і соціальної праці людства, що базуються на ній. Можна сказати, що Ноосфера – нова особлива реальність, що зв'язана з більш глибокими і всебічними формами перетворюючого впливу суспільства на природу. Вона передбачає не лише використання досягнень природничих і гуманітарних наук, але й розумне співробітництво держав, всього людства, і високі гуманістичні принципи ставлення до природи – рідного дому людини" [2, с.616-617].

На думку київського академіка В.А.Кордюма, в тому, що наука біоетика реально охоплює, дуже мало і від "біо", і від "етики". Людство переживає Першу Ноосферну Кризу. Вона ще не усвідомлюється, але вже гостро відчувається і може призвести до несподіваного, наприклад, до загибелі Ноосфери, як системи, і людства, як його єдиного представника; може зумовити появу нового носія розуму, який швидко замінить вимираюче людство; може викликати руйнування Землі, як небесного тіла, з перетворенням його на другий пояс астероїдів, або зумовити створення людством якісно нових, не притаманних Біосфері контрольних механізмів.

Розглядаючи ці та інші надзвичайно актуальні нинішні проблеми, необхідно підкреслити, що однією з форм взаємодії філософії і конкретних наук, зокрема біоетики, є стиль наукового мислення, який теж поряд з картиною світу і системою цінностей виконує функцію інтеграції різних елементів культури в єдину систему. Питання про стиль наукового мислення стало злободенним в перші десятиліття минулого ХХ століття і обговорювалося багатьма природознавцями і філософами. Що це таке? На думку ряду вчених, під стилем наукового мислення слід розуміти деякі стійкі риси способу мислення, які існують на якомусь досить тривалому етапі розвитку науки. Основні його риси такі: а) розуміння природи самого знання; б) основні типи законів, що переважно виявляються на даній фазі наукового розвитку і їх характерні для

даної фази співвідношення; в) способи описування і теоретичне вираження законів.

В процесі історичного розвитку час від часу має місце глобальне перетворення стилю наукового мислення, яке охоплює всі науки або переважну частину, приводить до встановлення нового стилю на досить тривалій відрізок часу, поки дальший розвиток не приведе до необхідності асимілювати якісь інші підходи, установки і теоретичні методи. Звичайно, можуть здійснюватися і парціальні трансформації теоретико-логічних особливостей наукового пізнання – зміни в окремих аспектах тих чи інших галузях науки. Однак перетворення на рівні стилю мислення – це докорінні і глобальні трансформації наукового знання.

Біоетика, як відомо, народилася від анонсу, викликаного 1970 року статтею В.Р.Поттера "Біоетика – наука виживання". Він визначив нову дисципліну як "поєднання біологічного знання з пізнанням системи людських цінностей". Вчений розглядав біоетику як новий вид мудрості, покликаний вказати, як користуватися науковими знаннями для забезпечення соціальних благ. Біоетика, таким чином, має стати наукою виживання (science of survival) [5, с.20]. Дослідник В.Райх дає два різних визначення біоетики в двох виданнях "Енциклопедії з біоетики", що вийшли одне за одним. У виданні 1978 року він визначає біоетику як "систематичне дослідження людської поведінки в рамках наук про життя і здоров'я, що проводиться у світлі моральних цінностей і принципів" [6, с.19]. Тобто рамки наук про життя і здоров'я, крім чисто медичної галузі, розширилися і на Біосферу взагалі. Дослідження могли не лише зачіпати медичні професії, але й торкатися проблем населення і оточуючого середовища. Специфічний характер подібних пошуків витикає з їх опори на моральні цінності і принципи і тим самим на визначення критеріїв, суджень і меж, дозволеного і недозволеного.

У виданні 1995 року В.Райх дає значно ширше визначення біоетики, характеризуючи її як "систематичне дослідження моральних параметрів – включаючи моральну оцінку, рішення, поведінку, орієнтири і т.п. – наук про життя і про медичне лікування, з залученням різних етичних методологій у міжнауковому формулюванні" [7, с.21]. В цьому трактуванні він частково повертається до початкової концепції "глобальної біоетики", запропонованої Поттером.

У 80-ті роки минулого століття в біоетиці виникає ряд великих тематик: етика експериментування на генній інженерії, етичні проблеми трансплантації органів і тканин, роль медицини в терапії кінця життя, контроль розмноження. Дослідження в галузі медицини завжди асоціювалися з ідеєю прогресу і процвітання, а наукові досягнення ніколи не розцінювалися, як крок назад. Постійне вдосконалення знань в галузі молекулярної біології, біохімії, генетики з її можливостями маніпулювання людською спадковістю, генної терапії, кло-

нування людини, дослідження на людських ембріонах викликали в значній частині людства шок. Як повідомляють вчені, повна карта геному людини буде готова досить скоро. Нові дослідження генів допоможуть медикам розробити сучасні способи лікування таких хвороб, як рак і діабет.

У відповідності з висловлюванням М. Борна, вчені говорять про три фази розвитку науки, які послідовно характеризуються антропоморфно-суб'єктивістським, ньютоніансько-суб'єктивним і суб'єктивістсько-об'єктивістським стилями (останній властивий уже сучасній науці) [9, с. 230]. Звичайно, не можна прийняти цю термінологію в якості адекватного виявлення особливостей вказаних фаз розвитку науки. Однак історична змінність розуміння того, що таке знання та істина, є історичним фактом, істотні моменти з цього приводу у висловлюваннях даного автора виділені досить чітко.

Сучасна біоетика завдяки відкриттям і винаходам вчених вже робить дуже багато. Але скарбниці науки поки що не принесли щастя в однаковій мірі всім людям. Наука – двостороння всемогутня зброя, яка в залежності від того, в чіьх руках вона знаходиться, може послужити або для щастя і блага людей, або до їх загибелі.

“Хіба може етика пройти повз проблему клонування, особливо якщо цю ідею прагнуть реалізувати на людині, – запитує філософ А. Спіркін. Це не просто применшує, але грубо ображає людську гідність. Мимоволі пригадуються слова Шекспіра про людину: “Краса Всесвіту! Вінець усього, що живе”. Мабуть, таємниці життя повинні зберігатися не лише органами безпеки, але й усім розсудливо мислячим людством від науково-технічних фанатів з хибно спрямованими інтересами. Адже, очевидно, морально виправдані, тобто мудрі, шляхи використання досягнень науки, в тому числі і генної інженерії, для підтримання здоров'я людини, продовження, в рамках можливого, її життя і багато іншого, а не механічне штампування однотипних “людей-ляльок” [2, с. 761].

В біоетичній та біологічній літературі утвердилося словосполучення “типологічний стиль мислення” (Див. Майр Э. Зоологический вид и эволюция. – М., 1968. – С. 241). Для медицини, біоетики типологічне мислення відіграло і продовжує відігравати істотну роль, і тому особливо важливо виявляти його смисл, значення і можливості в рамках теорії біоетики. Типологічне мислення, на нашу думку, має довгу філософську і соціально-наукову історію. Сам по собі термін “тип” передбачає неоднозначну інтерпретацію типологічного мислення. А. В. Шуліга виділяє три його значення: 1. Зразок, стандарт, який не допускає відхилень. 2. Найхарактерніше одиничне явище, яке з найбільшою повнотою виражає сутність. 3. Прообраз, основна форма, що допускає відхилення (Гульга Г. О. Типологизации в искусстве // Философские науки. – 1975. – №1. – С. 29).

В біоетиці головним об'єктом залишається людина, і в цьому смислі вона завжди буде “організоцентричною”. Однак сам по собі об'єкт науки ще

нічого не каже про особливості стилів його дослідження. Популяційне мислення теж може виявлятися типологічним. Нова пояснююча парадигма в науці, вважають дослідники, опирається не лише на поняття організованості і порядку, але й хаосу, безпорядку, необхідності і випадковості. Визнання ролі випадку – вияв не обмеженості пізнання, але його здатності заглядати за межі відомих форм пізнання.

Знаменитий афоризм англійського філософа Френсіса Бекона “Знання – сила” – актуальний і для сучасного розвитку суспільства. Він, звичайно, стосується і біоетики. На глибокі роздуми наводить думка, висловлена братами Е. і Ж. Гонкур: “Говорячи про те, що Бертелло передбачив, ніби через сто років наукового розвитку людина буде знати, що таке атом і зможе за бажанням угамувати сонячне світло, гасити і знову запалювати його, Клод Бернар, зі свого боку, заявив, що через сто років вивчення фізіології можна буде керувати людським життям і створювати людей. Ми не стали заперечувати, але думаємо, що коли світ дійде до цього, на Землю опуститься старий білобородий Боженька, зі зв'язкою ключів, і скаже людству: “Панове, зачинаємо” [10, с. 623].

Бурхливі дебати нині викликають питання, пов'язані з дослідженнями на людських ембріонах. Спеціальна міжнародна Конвенція з прав людини офіційно дозволила такі дослідження, але категорично заборонила лабораторне отримання ембріонів для наукових цілей. Тобто, народження ембріона в пробірці вважається незаконним. “Щось не дуже, здається, це ґживається із здоровим глуздом, – вважають дослідники. – А як бути з використанням замороженої яйцеклітини чи сперми після смерті її власника? Це теж серйозна проблема. На Заході не так давно відбувся судовий процес, розпочатий чоловіком-донором, чиє ім'я стало відомим жінці, яка виховувала дитину, зачату від його сперми. В західній пресі дедалі частіше публікуються історії про те, як народжені в результаті використання донорської сперми діти, досягнувши повноліття, виявляють виняткову наполегливість у пошуках свого біологічного батька. В Америці з'являється дедалі більше банків сперми, які гарантують, що дитина по досягненні 18 років за власним бажанням зможе отримати повну інформацію про біологічного батька. До речі, у Швеції, Австрії, Австралії та Канаді аналогічне право гарантується на законодавчому рівні. Зараз у США щороку з'являється 30 тисяч дітей, народжених із допомогою лесбіянок або самими матерями, котрі вимагають визнання за своїми дітьми права знати про своє походження [11, с. 22].

Сучасна біоетика живе не винятково в сфері духа. В руках вченого знаходяться матеріальні засоби пізнання, які впливають на світ досить відчутно. Виникають проблеми відповідальності вченого. До яких наслідків приведе те чи інше дослідження крім того, що буде одержане знання? Відомі трагічні наслідки, пов'язані з тими чи іншими експериментами, відкриттями. Отже, біоетика не може бути повністю автономною. Практика наукових досліджень

має знаходитися під впливом особливих етичних обмежень і регулятивів. А, з іншого боку, як при цьому не заглушити свободу наукового пошуку, свободу думки, без чого неможливе пізнання? Атмосфера, позбавлена свободи і відчуття самоцінності знання, була б руйнівною для біоетики. Можна погодитися з думкою, що в "найближчому майбутньому людство буде жити в умовах так званого інформаційного суспільства, де головним фактором суспільного розвитку стане виробництво і використання знань, науково-технічної і іншої інформації. Зростання ролі знань в житті суспільства неминуче має супроводжуватися зусиллями знання наук, методів пізнання і методів дослідження. Бурхливий розвиток науки, зміцнення її взаємозв'язку з технікою, з усіма іншими сферами життя і т. п. породили різні інколи полярні оцінки самої науки і її можливостей. Адже наука розробляє техніку оволодіння життям і тому сучасні наукові норми будуються довкола чотирьох основних цінностей: універсалізму, загальності, безкорисливості, організаційного скептицизму" [12, с.585-586].

У зв'язку з цим у біоетиці нині особливо активно обговорюється проблема етичного обов'язку, про що у свій час наголошував І.Кант.

Стиль наукового мислення в біоетиці залежить і від ідеологічних, релігійних переконань вчених. На думку окремих дослідників, термін "ідеологія" вживається у двох істотно різних значеннях. Перше значення визначається етимологією самого слова "ідеологія". Його коренем є "ідея", що вже з часів Платона означало прообраз речей, тобто щось, що існує саме по собі (як "прообрази речей", в яких вони втілюються як їх смисли). Звідсіля і вживання терміну "ідеологія" в значенні керівної ідеї, свого роду стержня, задуму того, що ми хочемо здійснити. У цьому розумінні ідеологія виступає як методологічний принцип, що має регулятивну силу, у пошуках того чи іншого шляху вирішення теоретичного чи практичного завдання і тісно пов'язана з світоглядом, зокрема з ціннісними орієнтаціями, з переконаннями, а головне – зі знаннями, з компетентністю.

Стосовно політики слово "ідеологія" має смисл системи політичних вірувань і переконань, зорієнтованих на певні шляхи завоювання влади [2, с.718].

Нині активно обговорюється проблема відношення віри до знання, яка, як відомо, вирішується в залежності від загальних філософських позицій того чи іншого мислителя. Існують три підходи до цієї проблеми: сциєнтистський-позитивістський, історичний (еволюційний) і абсолютний. Перший підхід пояснює релігію як нижчий вид знання і, по суті, зводить її до марновірності, яка з розвитком науки ніби приречена до зникнення. Прихильники другого підходу бачать в релігії форму знання, яке розвивається, яке зберігає завжди своє значення, навіть тоді, коли воно входить в склад іншого, більш високого рівня знання. Тут підкреслюється не стільки власний раціональний аспект (хоч він не заперечується), скільки чуттєвий – у формі уявлень у єдності з величними,

морально збагаченими почуттями. При цьому таке знання поступається абстрактному знанню в поняттях (Г.Гегель). І, нарешті, третій підхід розглядає релігійне і наукове знання як дві різні і правомірні форми духовної активності людини; між ними постійно відшукуються межі і продумується специфіка як по суті, так і за значенням для людини і суспільства. Думається, що немає сенсу шукати дві істини (як це робили в середні віки) – наукову і релігійну. Було би вірніше підходити до самого пояснення суті істини з врахуванням специфіки об'єкта пізнання. Адже в науці, як показує її історія, вважалось істиною багачо що, що потім заперечувалося або переосмислювалося, розвивалося, уточнювалося і т. д. [2, с.737].

Доцільно ще раз нагадати мудрі слова видатного вченого В.І.Вернадського, що мають пряме відношення до питання, яке розглядається. "Якщо ми хочемо зрозуміти зростання і розвиток науки (мається на увазі природознавство. – В.Ф.), ми неминуче повинні взяти до уваги і всі інші прояви духовного життя людства. Знищення або припинення однієї якої-небудь діяльності людської свідомості впливає пригнічуючим чином на іншу. Припиняється діяльність людини в галузі чи мистецтві, релігії, філософії чи суспільної думки, що не може не відбитися болючим, можливо, пригнічуючим чином на науці" [3, с.50-51].

Вчені вважають, що становлення наукової картини світу не суперечить релігії і не послаблює релігійне сприйняття світу. Не можна вважати парадоксом той факт, що ті, хто вніс в науку масштабний вклад (наприклад, такі новатори, як М.Коперник, І.Ньютон, А.Ейнштейн, В.Гейзенберг і ін.), ставились терпимо до релігії і розмірковували про неї в позитивних тонах. Так, Й.Кеплер стверджував, що математичні принципи є зримим виразом божественної волі. А згідно з В.Гейзенбергом, нове мислення не має нічого спільного з відходом від релігії; наука не входить у суперечність з релігією. Творець квантової механіки каже, що "найінтимніша сутність речей – не матеріальної природи, нам доводиться мати справу скоріше з ідеями, ніж з їх матеріальним відображенням" [4, с.329].

Можна погодитися з думкою ряду філософів, що великого поширення для визначення мети теоретичного та науково-дослідницької діяльності набуло поняття "стиль наукового мислення", яке за змістом близьке до поняття "парадигма". Під стилем мислення в біоетиці розуміють певний історично конкретний тип мислення, який, будучи загальним для даного періоду, стійко виявляється у розвитку основних напрямків досліджень та обумовлює деякі стандартні уявлення в метамовних контекстах усіх фундаментальних теорій свого часу. Конкретними поняттями "стилю мислення" в сучасній теорії пізнання для фіксації мети теоретичного рівня наукового дослідження є поняття "картина світу", "власні і філософські основи науки", "теоретичний базис наукового пізнання", "умови пізнання" тощо.

Окремі дослідники пропонують введення в методологію пізнання порівняно нового поняття – “архетип наукового мислення”, в яке поняття “стиль мислення” та “картина світу” входять як складові елементи. Під “картиною світу” тут розуміють сукупність загальних уявлень про структуру того чи іншого фрагмента об’єктивної дійсності, що вивчається даною наукою і лежить в основі теоретичної діяльності в даній науці. В понятті “стиль мислення” фіксується сукупність уявлень про саму структуру пізнавальної діяльності, про способи описування та пояснення явищ [13, с.351-352].

Філософія, як відомо, не може втручатися в конкретний процес діяльності вченого-біоетика на емпіричному та теоретичному рівнях наукового пізнання, проте вона значною мірою впливає на вибір та інтерпретацію базисних принципів архетипного рівня знання, які залежать від панівних в дану історичну епоху філософських установок.

Отже, можна зробити висновки. Біоетика, що активно розвивається в останній час, тісно взаємодіючи з етикою, філософією, деонтологією, біологією, психологією, істотно міняє парадигму наукового пізнання. Стиль наукового мислення, притаманний біоетиці в цілому, сформувався як метасистема, що намагається відповісти на сучасні цивілізаційні зміни бюсфери, формування нової етичної свідомості, серцевиною якої є моральний вибір і відповідальність за нього.

1. Кордюм В. Біоетика: минуле, сучасне і майбутнє // Вісник НАН України. – 2001. – №12. – С.9-23.
2. Спиркин А.Г. Философия: Учебник. – М.: Гардарики, 2001. – 816 с.
3. Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. – М., 1981. – С.50-51.
4. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М., 1987. – С.329.
5. Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика. Учебник. – М.: Библиейско-богословский институт св.апостола Андрея, 2002. – 413 с.
6. W.T.Reich Encyclopedia of bioethics, 1978, p.XIX.
7. W.T.Reich. Encyclopedia of bioethics, 1995, p.XXI.
8. Наша газета. – 2002. – 19 квітня. – С.15.
9. Вавилов С.И. Собрание сочинений. – М., 1956. – Т.3. – С.607.
10. Гонкур Э. и Ж. Дневник. – М., 1964. – Т.1. – С.623.
11. Дзеркало тижня. – 2002. – 15 червня. – С.22.
12. Философия. Учебник для высшей школы / Андрущенко В.П., Волович В.И., Горлач Н.И., Прокопенко И.Ф., Рыбалко В.К. и др. Под общей редакцией Андрущенко В.П., Горлач Н.И., Рыбалко В.К. – Киев-Харьков. – 1998. – 640 с.
13. Философия: Навчальний посібник / І.Ф.Надольний, В.П.Андрущенко, І.В.Бойченко та ін.: За ред. І.Ф.Надольного. – К.: Вікар, 1998. – 624 с.

*Figlevskiy V.M.*

#### THE STYLE OF SCIENTIFIC THINKING AND BIOETHICS

The article is devoted to style of scientific thinking, his value for bioethics. Materials of the First national Congress of bioethics which passed in Kiev, works of known philosophers, physicians, biologists, genetics are used. The philosophy is judged, and it can not interfere with concrete processes of activity of the scientist in bioethics at empirical and theoretical levels of scientific knowledge, but it appreciably depends of a choice and interpretation of basic principles a level of knowledge which depends from existing in historical epoch of philosophical installations.

*О.В. Стримбіцька*

#### ОСНОВНИ ПАРАДИГМИ БІОЕТИКИ

Інтенсивні успіхи біотехнологій наприкінці ХХ ст. породили цілий спектр етичних проблем, пов’язаних зі ставленням до життя. Поява генної інженерії створила надзвичайно тривожну ситуацію, оскільки використання її досягнень щодо різноманітних форм життя привідкрило “скриню Пандори” – можливість створення “біологічної бомби”, менш дорогої, ніж ядерна, але й з меншими можливостями для контролю. Виникло багато запитань: наскільки моральним є втручання людини в життя, до яких меж воно допустиме, наскільки дозволено використовувати нові біотехнології повною мірою без збитків моральності і що служить мірилом моральності? Ознакою світоглядно-теоретичних спроб осмислити окреслену ситуацію стало глибоке вживання останніми роками такого поняття, як біоетика.

Феномен біоетики привертає значну увагу філософів, медиків, природознавців, богословів як на Заході, так і в Україні. Аналізуючи останні дослідження і публікації, присвячені біоетиці, можна виявити, що під біоетикою розуміють нову міждисциплінарну, філософську за своїм статусом, теорію, яка покликана стати методологічною основою етичних принципів біотехнологій, медицини і всього спектра взаємовідносин людина – життя, людина – природа (роботи Е.Сгречча, В.Тамбоне, Д.Грасії, Ю.Кундієва, М.Кисельова, В.Кордюма та ін).

Але оскільки в наукових і філософських джерелах питання залежності біоетичних проблем від прийнятої концепції життя повністю не висвітлювалося, то в даній статті ставимо за мету проаналізувати основні підходи до вивчення життя, розкрити діалектичну єдність розуміння природи життя та етичних принципів і цінностей, розглянути суть впливу основних парадигм біоетики на вирішення біоетичних проблем.

Вирішення широкого кола біоетичних проблем насамперед залежить від характеру прийнятої концепції життя. Так, з позиції релігійної філософії джерелом життя є Бог, тому будь-яке втручання в життя людини, тварини, в саму природу забороняється і трактується як гріхове прагнення “грати роль самого Бога”. В той час, як в межах суб’єктивного спіритуалізму життя є проявом суб’єктивного духу особи, а тому людина сама визначає межу такого втручання.

Найбільш чітко варіабельна динамічність біоетичних концепцій може бути виражена за допомогою поняття парадигми. Роль парадигми виконують найфундаментальніші ідеї, теорії, концепції, принципи тощо, які визначають генеральну спрямованість практичної чи теоретичної діяльності й водночас заделегідь обумовлюють спосіб розв’язання всіх виникаючих при цьому проблем [3, с.4]. В залежності від того, під прапором якої парадигми розглядається джерело життя, його сутність і сенс, знаходиться тлумачення й вирі-

шення біоетичних проблем; переосмислюються такі поняття, як живе, природа, людина, тілесність, тварність та ін.

Парадигми біоетики, в рамках яких аналізуються моральні проблеми, пов'язані зі ставленням до життя людей і тварин, до навколишнього середовища, до життя взагалі, дуже щільно пов'язані з основними онтологічними опозиціями (і в першу чергу з опозицією "дух – матерія"), на базі яких формуються загальносвітоглядні концепції. Але прямої відповідності між онтологічними уявленнями і біоетичними парадигмами не існує. Справа в тому, що біоетика має свою специфіку. Життя як світовий фактор розглядається в межах онтології, але проблема встановлення межі допустимих маніпуляцій життям і смертю людини (будь-якої живої істоти) стає суттєвою і веде до формування протилежних біоетичних концепцій лише тоді, коли вона починає розглядатися не в загальноонтологічному, а й у суспільно-історичному контексті, оскільки біоетика включає в себе ще й коло соціальних проблем.

Тому є сенс при філософській рефлексії біоетики не спиратися тільки на онтологічні концепції, а узагальнити і спеціально проаналізувати ті головні підходи до вивчення життя, які відіграють роль основних парадигм біоетики. Такими найбільш універсальними й важливими парадигмами біоетики є:

- натуралізм (матеріалізм);
- суб'єктивний спиритуалізм;
- провіденціалізм;
- дуалізм.

Основою структуризації біоетичних парадигм є методологічний підхід, використаний О.М.Сичивицею у роботі "Основні парадигми філософії історії" [3].

Біоетичні парадигми визначаються у відповідності із тим, що вважається джерелом життя – природні фактори, суб'єктивний дух особи, божественне провидіння чи вся сукупність матеріальних і духовних, суб'єктивних і об'єктивних факторів. Не менш суттєвими є основи етичних норм, ті цінності і принципи, на яких базується етичне судження й утверджується різниця між "дозволенним" і "недозволенним" моральним актом.

Такий плюралістичний підхід дозволяє розкрити діалектичну єдність розуміння природи життя і етичних норм. Крім того, він захищає нас від догматизму, допомагає кожному виробити на базі досить різноманітних знань свою власну позицію стосовно біоетичної проблематики.

Матеріалістичний підхід у розумінні сутності життя і етичних цінностей полягає у формуванні двох основних ідей: первинність природного фактора та значущість матеріального виробництва. Життя виникає внаслідок саморуху і розвитку матерії при наявності відповідних природних умов. Еволюція природи приводить до появи життя, а згодом і до появи людини. Відповідно й етичні судження виводяться з природної даності, але, крім, природного фактора на формування етичних норм вельми впливає економічна діяльність людей.

Концепція, яка все існуюче ототожнює з природою, а природні закономірності вважає універсальним принципом інтерпретації життя взагалі й життя людини зокрема, називається натуралізмом.

Науковий статус і авторитет природознавства значно посилив філософську позицію натуралізму. Тому останній займає доволі чільну позицію в біоетичній думці. Існує декілька підтипів натуралізму. Розглянемо найбільш важливі.

Механіцизм або фізикалізм – це такий вид натуралізму, який описує життя за допомогою законів механіки та фізики. Не дивлячись на те, що його апогей припадає на XVII-XVIII ст., механістичне мислення займає досить сильні позиції і на початку XXI ст. Життя, в тому числі й людське, уявляється як складний механізм, який можна при потребі розбити чи розібрати на деталі. Життя постає як своєрідний конструктор "Лего", а генна інженерія й нові біотехнології як "нова інструкція" для більш досконалого будівництва життя. А проблема абортів є просто проблемою "бракованої" деталі й т.ін. Використовуючи одні й ті ж елементи, можна виробити нові, більш складні організми. Витвори еволюції – це результат безперервного молекулярного майстрування. І, як зазначає Франсуа Жакоб, "генна інженерія не робить нічого іншого, як тільки пробус відтворити в лабораторних умовах процес майстрування, який відбувається в природі" [ 4, с.365].

Проте необхідно мати на увазі, що життя – це не просто механізм чи машина, а організм, який від занадто глибоких трансформацій може й загинути.

Методологічною основою підходу до життя як до своєрідного організму є органіцизм – концепція, яка пояснює життя за допомогою таких категорій, як організація й організм та надає першорядного значення феноменам організації і цілісності. З одного боку, кожен індивід певного виду є генетично індивідуальним, що і відрізняє його від усіх видових родичів. З другого боку, організми, хоч би якими вони здавалися різними, всі складаються з однакових речовин, з однакових клітин, з однакових молекул. Відмінність полягає саме в організації цих складових. Досить невеличких змін у організації однакових структур, щоб радикально змінити форму та функціонування організмів.

Головна ідея органіцизму полягає не просто у пошуку аналогій між життям і організмом, а в ототожненні життя з організмом, логічним продовженням чого стало пояснення біоетичних проблем за допомогою тільки біологічних закономірностей. Життя людини оцінюється тільки з огляду здатності відчувати задоволення і біль.

Таке зведення поняття особистості до здатності відчувати задоволення і біль впливає на те, що

а) у сфері захисту інтересів індивідів не беруться до уваги інтереси людей, котрі нездатні відчувати (ембріони до стадії формування нервових структур, індивіди, котрі знаходяться в глибокій комі і т. ін.);

б) виправдовується знищення індивідів, котрі хоч і здатні відчувати, але їх страждання переважає задоволення (фізично й психічно неповноцінні, смертельно хворі та ін.);

в) виправдовуються будь-які втручання в людське життя, навіть і ті, що ведуть до вбивства, з єдиною метою – запобігти стражданням [2, с.55].

Пояснюючи життя як суто біологічний процес, натуралізм тим самим впадає у біологічний редукціонізм, згідно з яким всі етичні й філософські аспекти, що виникають у біомедичній і екологічній сферах обумовлені біологічними законами і закономірностями.

Так, життя біологічно детерміноване, але не слід нехтувати й тим фактом, який ігнорується натуралістичною парадигмою: людський дух є активною суверенною силою, яка здатна завдяки своїй самодіяльності суттєво трансформувати життя, залишати в ньому свій неповторний слід. Саме на цьому акцентує увагу суб'єктивний спиритуалізм.

Суб'єктивний спиритуалізм – це така парадигма біоетики, яка джерело життя виводить із суб'єктивного духу особи. Згідно з цією парадигмою сила людської волі, віри, ідей, почуттів тощо впливає на якість життя, визначає його сенс і спрямованість. Особливо популярною ця концепція стає сьогодні, оскільки сучасна людина гостро відчуває, що саме від її активності та ініціативи, прояву волі та енергії, сили думки і фантазії залежить не тільки її життя, але й життя всієї планети.

Між суб'єктивним спиритуалізмом і натуралізмом є спільний момент, обидві парадигми на питання цінності життя дають однозначну відповідь: життя не має цінності, якщо відсутній той, хто здатний сприймати його цінність. Життя володіє цінністю тільки для людини. Саме вона визначає, що таке життя й може впливати на його процеси. У рамках такого підходу можна виділити низку напрямів, які стосуються питання цінності життя (гедонізм, волонтаризм, прагматизм, нігілістичний екзистенціалізм, сучасна філософська антропологія, всі елітаристські концепції тощо). Основна теза усіх цих напрямів полягає в тому, що “автономний вибір” суб'єкта є єдиною умовою і критерієм для обґрунтування цінності всього живого. Принцип автономії, свободи волі особи стає першим і останнім орієнтиром.

Вперше проголосив і теоретично обґрунтував принцип моральної автономії особи І.Кант. Він звернув увагу на самостійний характер особистої совісті, яка не залежить від зовнішніх чинників, а базується, передусім, на внутрішньому переконанні, усвідомленні обов'язку. Людині властиво самій пізнавати моральний закон і втілювати його. Цю властивість людини Кант і називає “моральною автономією”. Моральна автономія людини стає самостійною силою, могутністю якої не поступається величі природи.

Людина, з одного боку, як частина чуттєвого світу, залежна від причинної закономірності і, як носій розсудку, є законодавцем підвладного їй світу явищ,

а, з другого, вона, як носій духовного начала, належить надприродному світу вищих моральних цінностей і ідеалів, і, як носій чистого розуму, і далі є законодавцем морального світу свободи і абсолютних цінностей. Тому людина може протистояти зовнішнім чинникам. Саме на цей аспект філософії Канта звертає свою увагу сучасна біоетична думка.

Такий аспект суб'єктивного спиритуалізму, як волонтаризм, не просто визнає свободу волі людини, а й абсолютизує її, перетворюючи цей феномен людського духу у визначальний фактор і рушійну силу всіх життєвих процесів. Так, теоретик волонтаризму А.Шопенгауер розглядає волю як нерозумну, сліпо й несвідомо діючу духовну першооснову світу. А Ф.Ніцше уточнює, що саме “воля до влади”, як воля невичерпного творчого життя, надасть нову цінність життю.

Згідно з екзистенціалізмом людина як істота, яка одна із усього тваринного світу здатна “транцендувати”, є вільною тому, що має виняткові можливості проектувати, створювати, обирати саму себе, не керуючись нічим, крім власної суб'єктивності. Екзистенціалізм залишає за людиною право самій вирішувати, настільки далеко вона може зайти у своїх діях. Кожна людина особисто відповідає за свої вчинки, за своє життя.

Суб'єктивний спиритуалізм, проголошуючи людину єдиним “автором” усього життя, одночасно звертає увагу на момент моральної відповідальності людини перед усім живим. Свобода, як плата за своє життя, є обов'язком відповідальності, який несе кожна людина як особистість.

Наступна парадигма біоетики, яка розглядає життя як прояв і втілення волі Вищої Істоти, тобто Бога, називається провіденціалізмом.

Провіденціалізм прагне усунути суто натуралістичне пояснення сутності життя, коли джерелом життя визнаються природно-матеріальні причини, а, з іншого боку, він протистоїть і суб'єктивно-спиритуалістичним концепціям, згідно з якими життя стає “іграшкою” в руках людини і результатом людського свавілля. Парадигма провіденціалізму пов'язана із пошуком позаприродних й позалюдських об'єктивних сил, які впливають на життя і визначають вектор його спрямованості. Тут цілком природно ставляться та аналізуються питання про взаємовідношення Бога і людства, про форми впливу божественної волі на життя, про його сенс і майбутнє.

У пошуках сутності життя людина обов'язково звертається до проблеми провіденціалізму, або заперечуючи його, або виробляючи про нього більш чи менш обґрунтовані уявлення. Можна виділити теїстичний, дійстичний, пантеїстичний (пантеїстичний і панлогічний) та персоналістичний провіденціалізм.

Найпростішим і найпослідовнішим провіденціалізмом є теїстичний, який розглядає Бога як трансцендентну світу силу, яка не тільки створює за своїм бажанням світ і дарує йому життя, але здійснює постійну опіку над тварним

буттям, пильнує долю кожної живої істоти. Таким є провіденціалізм Філона Александрійського, Плутарха, Августина Блаженного, Томи Аквінського і т. ін. На їхню думку, все у світі здійснюється згідно з божественним промислом, і навіть волосинка з голови людини не впаде наперекір божій волі. Звідси забороняється будь-яке втручання у життя людини; будь-які спроби удосконалення природи людини за допомогою генної інженерії і нових біотехнологій трактуються як спроби наділити людину властивостями самого Бога або втрутитися в Божий задум.

Менш ортодоксальним є деїстичний провіденціалізм, згідно з яким Бог, створивши світ і подарувавши йому життя, більше не втручається у закономірний перебіг подій. Тут промисел Божий проявляється не прямо, а опосередковано, через дію законів, які регламентують життєві процеси. Прикладом такого провіденціалізму можуть служити концепції наперед установленної гармонії Г. Лейбніца, деїстичні погляди І. Гізеля, Ф. Прокоповича та ін. У межах цього підходу вважається, що закони, які керують явищами і процесами життя, є незалежними навіть від волі всемогутнього творця. Тому виправдовується біологічне й медичне втручання у життя, якщо воно не суперечить законам його розвитку й функціонування і підносить його на більш досконалий рівень.

Пантеїстичний (панантеїстичний, панлогічний) провіденціалізм визнає трансцендентного Бога, який розглядається не як зовнішня відносно світу сила, а немовби "розчиняється" у природі, виступає у вигляді внутрішньо притаманної всім формам життя духовності. Це дає підстави говорити про реалізацію волі якоїсь об'єктивно-духовної сили, яка далі продовжує удосконалювати життя. Яскравим прикладом цього служить пантеїзм Плотіна, Шеллінга, панлогізм Гегеля, панантеїзм Кузанського, Еріюгена, Екгарта, В. Соловйова, С. Франка та ін. Для цієї парадигми характерне передусім усвідомлення самоцінності життя, моральне освячення життя як фундаментальної цінності. Життя не тільки людське, а й природне є етичнонавантаженим і наповненим духовним змістом, тому розглядається як процес, який протистоїть хаосу і неорганізованості. Хоч ця парадигма і не претендує на роль теоретичного обґрунтування біоетики, вона проте виводить вектор відношення людини до світу, до інших людей, до природи, до всього живого із такої моральної основи, як любов до життя.

Персоналістичний провіденціалізм пробує поєднати релігійно-креаціоністське світорозуміння з ідеєю свободи людського духу. Поряд із суверенітетом божественної волі й божественного провидіння визнається також суверенітет людини і особливо її право на вибір між добром і злом. Як писав М. Бердяєв, "промисел Божий не є необхідністю, не є насильством, а є антиномічне поєднання Божої волі з людською свободою" [1, с.62]. Воля Бога – це не мовчазне маніпулювання річчю, а виражений через слово закон, зв'язок від однієї волі до іншої. Тому людина може і послухатись Бога, сказати й своє вагомє слово при виборі життєвої дороги.

Сучасні католицькі персоналісти (Е. Сгречча, В. Тамбоне), не заперечуючи здатності людини здійснювати вибір, в чому власне й полягає доля і драма людської особи, відстоюють, в першу чергу, онтологічний статус особистості: "особистість – це передусім одухотворене тіло, втілений дух. Вона цінна тому, що вона є, а не тільки завдяки виборам, які вона здійснює" [2, с.60]. З моменту зачаття і до самої смерті, в будь-якому стані страждання чи здоров'я людина залишається об'єктивною цінністю і навіть мірою дозволеного й недозволеного. Цим персоналізм намагається зняти негативну тенденцію провіденціалізму впадати у провіденційний фаталізм, коли пояснення всіх факторів виводиться з волі Вищої Істоти, а суб'єктивна діяльність стає непотрібною і навіть шкідливою.

Весь попередній огляд різноманітних підходів до аналізу феномену життя, розуміння його сутності і сенсу доводить, що на життя впливають як матеріальні, так і духовні чинники. Багаторічна боротьба матеріалізму та ідеалізму так і не завершилась перемогою однієї з сторін. Тому доцільним є виокремлення дуалістичної парадигми, яка намагається поєднати матеріальні і духовні, суб'єктивні і об'єктивні фактори у підході до життя.

Основна перевага дуалізму полягає у тому, що різні моменти істини, які були досягнуті протягом усього попереднього розвитку філософії, не взаємопротиставляються, а включаються у цілісну концепцію. Тому розвиток дуалістичного підходу у вивченні феномену життя повинен стати важливим завданням біоетичних досліджень. Не виключено, що на цьому шляху у структурі дуалізму більше місце займатиме спіритуалізм. На користь цієї думки свідчать слова грузинського філософа М. Мамардашвілі, який вважав, що життя є пошуком смислу, і тому воно завжди "духовне". Звідси біоетика є пошуком основи духовності самого Життя.

Знайомство з основними парадигмами біоетики дозволяє зробити висновок, що вирішення біоетичних проблем буде залежати від того, якій концепції життя надасть перевагу сучасне суспільство. Тому ця цікава тематика потребує подальшої детальної розробки, бо тільки завдяки їй ми зможемо "пролити світло" на розв'язання проблем, які виникають у взаємовідносинах людина – життя.

1. Бердяев Н. Смысл истории. – М., 1990.

2. Сгречча Е., Тамбоне В. Биэтика. – М.: Библей.- богослов. Инст.-т. св. ап. Андрея, 2002. – 413 с.

3. Сичивич О. М. Основні парадигми філософії історії. Конспект лекцій із спецкурсу. – Львів:ЛЛП, 1993. – 80 с.

4. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. – К.: Основи, 1998. – 669 с.

*Strymbitska O.V.*  
BASIC PARADIGMS OF BIOETHICS

The subject of the article is the analysis of main principles of bioethics. In author's opinion, the solution of bioethical problems depends on the accepted concept of life.



Л. Т. Бабій

## МИСТЕЦТВО В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ

Мистецтво як і наука є одним із структурних елементів культури і в цьому зв'язку розглядається з позицій загально-філософського контексту культурно-історичної проблематики.

У всіх суспільствах мистецтво розвивалося у відповідних історичних формах. Але важливим є те, що художній момент був наявний в усіх типах культури, які відображали особливості духовного виробництва цих суспільств.

Разом з раціональним моментом художні цінності входили до узагальнюючого принципу культури на всіх етапах її розвитку. Але якщо наука в контексті культури завжди розвивала категоріальний апарат як форму цього узагальнення, то для мистецтва характерним є образне мислення, яке виступає свосвідною формою цього ж узагальнення. Іншими словами, мистецтво є реальним узагальненням природи і соціальних процесів і в якості культурно-історичної сили виступає засобом “олюднення” як природи, так і суспільства.

Ці форми художнього відображення дійсності є не чим іншим як історичними формами чуттєвості, які невіддільні від типів культури з їх системою цінностей в рамках відповідних способів виробництва. У свою чергу система цінностей культури живить мистецтво як важливу сферу життя суспільства.

Соціокультурний підхід до мистецтва не дає можливості досліджувати його змістовну специфіку, оскільки зосереджується лише на його формальній стороні, що часто веде до нехтування контексту культури. Такий підхід необхідно доповнювати культурно-історичним аспектом, який передбачає ретельне дослідження соціального досвіду.

Дослідження мистецтва в контексті культури важливе особливо зараз, в умовах інформаційного суспільства. Адже сучасна мікроелектроніка, інформатика, робототехніка вимагають високої фахової підготовки, освіти, загальної культури кожної людини, тобто її всебічного і гармонійного виховання, що є самоціллю поступального розвитку нашого суспільства.

Все це не може не актуалізувати проблеми духовно-практичної значущості мистецтва, його виховної ролі, що складає справжній сенс і призначення духовної культури в цілому. Вона є результатом духовно-практичного засвоєння людиною дійсності, її “олюднення”, що веде до зміни і самої людини як суб'єкта культурно-історичного процесу.

Мистецтво – це лише один із структурних елементів (сфер) культури, що підлягає поділові на історичні типи, які розрізняються центральною світоглядною ідеєю, від якої залежить бачення світу. В якості панівної ця ідея здійснює функції певної організації суспільства. Проте в свою чергу вона завжди детермінована соціально-економічними факторами.

Мистецтво є художнім відображенням дійсності. А художнє – це естетичне в мистецтві, той же шар реальності, що і краса природи, проте більш складний за своєю структурою [1].

Митець мислить своєрідно, його творчість має в собі образно-емоційні засади, які викликають у реципієнтів подібні переживання. “Мистецтво, – зазначав Л. Толстой, – починається тоді, коли людина з метою передачі іншим людям пережитого нею почуття знову викликає його в собі і відомими зовнішніми знаками виявляє його” [2].

Якщо мистецтво як елемент культури нерозривно пов'язане з світоглядною ідеєю, то це означає, що воно на всіх етапах свого розвитку, окрім всього іншого, виконує ідеологічну функцію. Адже ідеологія є ядром світогляду і виступає тією її частиною, котра свідомо орієнтована на соціальну проблематику і в першу чергу на усвідомлений докорінний інтерес конкретно-історичного розвитку суспільства, а також тих груп людей, які за цим стоять.

Ідеологія – стержень, каркас духовної культури на всіх етапах її розвитку, починаючи від міфології з її синкретичним принципом відображення дійсності, в якому уже був наявний елемент художнього осмислення дійсності. Звідси напрашується висновок, що поза ідеологією, мабуть, нема, не було і бути не може культури. Бо тільки діяльність, соціальною програмою якої є ідеологія, здатна бути культуротворчою.

Мистецтво свою культуротворчу функцію виконує насамперед як засіб формування світогляду з допомогою художніх образів, в яких відображається правда життя з позицій певного морально-естетичного ідеалу, здатного пов'язувати сферу духовного з іншими сторонами життя людини і суспільства. Вплив мистецтва на світогляд людини здійснюється як через ідейний зміст, так і через художню форму. Таким чином, тема та ідея твору разом із засобами вираженості – це ті канали, через які мистецтво впливає на інтелект і почуття людини одночасно. Варто, однак, зазначити, що повноцінність такого впливу притаманна тільки реалістичному мистецтву, яке дає можливість кожному спілкуватися з соціальною пам'яттю різних історичних типів культури.

Зміст і форма у справжніх творах мистецтва злиті воедино, але форма визначається змістом. При цьому мова йде про внутрішню форму. Гегель з цього приводу зауважував, що твір мистецтва, якому “бракує потрібної форми, не є саме тому справжнім” [3], оскільки вади і достоїнства форми завжди так чи інакше торкатимуться змісту.

І наукові поняття, і художні образи виникають із чуттєвих образів, про що писав І. Кант у праці “Критика чистого розуму”. Але науковець мислить з допомогою категорій діалектики, а митець – категоріями естетики.

Якщо культура є узагальненням дійсності, то мистецтво в цьому контексті теж виконує таку ж роль, але не в повному об'ємі, а лише в плані опредмечення історичних форм чуттєвості. Не випадково тому Й. Гете застерігав митців від

“простого наслідування природі”. “Наслідуювач лише подвоєю предмет наслідування без того, щоб щось до нього додати або ж повести нас далі. Він втягує нас в коло одиночного (підкреслення наше – Л.Б.) і у вищому ступені відшюдного існування ми дивуємося можливості подібної операції, ми навіть відчуваємо відоме задоволення, але задовольнити нас по-справжньому такий твір не може, бо йому бракує правди мистецтва, цієї ознаки краси” [4]. Митець іде далі: від одиночного до загального (в цьому суть контексту культури), він фіксує найважливіше, що підносить наш дух. “Прекрасний твір мистецтва проходить все коло: він знову перетворюється в якусь подібність індивідууму” [5].

Отже, у Й.Гете “подібність індивідууму” виражає думку про те, що мистецтво не вимагає визначати його твори за дійсність. Ці ж позиції притаманні і Л.Фейєрбаху в його “Лекції про сутність релігії”.

Узагальнюючий принцип мистецтва відрізняється від узагальнення в науці. Мистецтво “проходить шлях від одиночного до загального і від загального до “подібності” одиночного, до особливого – саме ця категорія виступає в якості посередника між двома полярностями: життям і його абстрактним відображенням” [6].

Мистецтво, апелюючи до почуттів окремої людини, з допомогою досконалої художньої форми, ідейної спрямованості таланту митця, який іде новими шляхами в художньому пізнанні, здатне сублимувати здобуті знання про світ в переконання людини. В цьому якраз і полягає особистісний сенс мистецтва, його гуманістична спрямованість, культивування людського в людині, розкриття всіх її духовних багатств. Проте мистецтво не обмежується тільки впливом на свідомість людей. Воно бере активну участь щодо вдосконалення соціальних відносин людини зі світом, з іншими людьми.

Мистецтво завжди спрямоване на людину, воно покликане формувати в ній особистість, чого не можна досягнути поза світоглядною її орієнтацією, виробленням певних життєвих позицій. Іншими словами, мистецтво покликане допомогти кожній людині знайти і сформулювати світоглядні принципи в якості точок опори, з допомогою яких вона утверджує себе як особа в усій сукупності людських відносин.

Світоглядна функція мистецтва співпадає з його аксіологічно значним сенсом, який має ідеологічне забарвлення. Саме ідеологія й забезпечує системний характер світоглядові, організовує сприйняття і переробку інформації. Тому мистецтво і світогляд співвідносяться як ціле і його обов'язковий елемент, ідейна серцевина тощо.

Але всі проблеми взаємозв'язку мистецтва і світогляду набувають справжньої соціальної значущості лише тоді, коли розглядаються на особистісному рівні і пов'язані із всебічним і гармонійним розвитком людини. Бо й сам процес формування цілісного світогляду – це синтез культури і відповідного бачення світу, який здійснюється особою.

Отже, існуючи в якості особливого особистісного феномена, світогляд здатний сублимувати різні субкультури в особистісний модус існування, тобто наділяти їх рисами, які близькі і вагомі для людини. Цей процес “олюднення” стосується як навколишнього світу, так і кожного окремого індивіда, принципів, форм і методів його соціалізації.

Виходячи з цього, духовно-творчий потенціал мистецтва необхідно досліджувати у двох проєкціях: як структурний елемент культури і як важливий засіб всебічного, гармонійного розвитку особи. Обидва вказані аспекти діалектично взаємопов'язані між собою людинотворчим домінуючим началом.

Це в свою чергу зумовлює необхідність розширення і поглиблення змістовних і функціональних зв'язків мистецтва з культурно-історичним процесом в цілому, його політичними, світоглядними, моральними та іншими сферами. Це означає, що мистецтво завжди розвивається в контексті культури, воно підлягає всім принципам культурно-історичної детермінації і типології.

З'ясування культурно-історичної суті мистецтва допомагає ефективніше використовувати його в ролі засобу всебічного і гармонійного розвитку людини. Проте вказана ефективність мистецтва знаходиться у прямопропорційній залежності від його орієнтації на реальну людину сьогодення з її справжніми, а не ілюзорними проблемами. Тільки така орієнтація мистецтва зумовлює його життєвість і суспільний сенс.

Розвиток культури завжди виступає процесом перетворення суспільного в індивідуальне і навпаки. Тому культура невіддільна від процесу становлення і розвитку людини як цілісної особи, що пов'язано з гуманізмом, який служить меті всебічного розвитку людини. В центрі гуманізму була і залишається людина, її всебічний розвиток, а не “проблема відносин між людьми”. Гуманізм тому – критерій ставлення до конкретної людини, а не до абстрактного поняття “людського роду”, як вважають деякі дослідники [7].

У мистецтві дійсність засвоюється в її відношенні до людини, до її смаків, ціннісних установок, світоглядних принципів, ідеалів. І в цьому плані мистецтво, відображаючи різні форми соціальної дійсності, наглядно демонструє універсальність людини як “мірки всіх речей”, допомагає їй розвиватися і всебічно, і гармонійно. Проте такі функції під силу тільки реалістичному мистецтву, яке підлягає принципам культурно-історичної типологізації.

Кожна епоха формує свій ідеал всебічно і гармонійно розвинутої людини. І тому, яким би прекрасним не був, наприклад, ідеал гармонійно розвинутої ренесансної людини, про що ми довідуємося з листа Гаргантюа до свого сина Пантагрюєля [8], новий час завжди вносить корективи як щодо змісту, так і щодо форм і методів досягнення такого зразка.

Життя кожного покоління повинно бути вплетеним в історичну пам'ять людства, а розвиток конкретної людини передбачає засвоєння культури минулого і теперішнього життя суспільства, без чого нема майбутнього. У зв'язку з

чим важливого значення набуває проблема інтерпретації часу і простору, її постановка, усвідомлення і вирішення у типологічних рамках мистецтва тієї чи іншої епохи. “Час – безпомилковий критерій істини. Час руйнує міфи” [9].

Усвідомлення просторово-часової єдності було помітним уже в рамках міфології, коли культура ще характеризувалася синкретизмом і не знала поділу на наукову, релігійну, художню та моральну сфери. Міфологія характеризується “позачасовістю” свідомості, яка охоплювала світ одночасно в його синхронній і діахронній цілісності. Тобто час і простір мислились “циклічно”, уподібнювалися колесові, яке можна повертати назад, прокручувати вперед, “знаючи”, що майбутнє нічим не відрізняється від минулого і теперішнього. Цей коловорот природи, повторюваність, ідею повернення часу відображало і античне мистецтво. Таке світосприйняття є статико-циклічне.

У мистецтві античності просторова пластика, яка виявилась у скульптурі, ніби доповнювалася оро-акустичною пластикою слова, що давала можливість “живописати” дійсний процес життя суспільства з його суперечностями, конфліктами, які одержували свій розвиток у часі. Ороакустична спрямованість античного мистецтва вказує на бажання цієї епохи подолати міфологічну “позачасовість” свідомості, чого, однак, не вдалося досягнути у зв’язку з тим, що античність повернута до минулого; вона зайнята розгадкою таємниць міфів і Долі (Мойри), яка керує і людьми, і богами. Проте і Доля підлягає “циклізму”, тобто може повторюватися і діяти аналогічно стосовно Едіпа, Ореста, Антігони.

Середньовіччя заперечує “циклізм”, протиставляючи йому “прямолінійний рух” від Земного (людського часу) до вічності у потойбічному світі, в якому діяльність припиняється. Духовне протиставляється матеріальному. І уже бог стає “міркою усіх речей”, а людина – тільки додатком держави, гріховною засадою. Час мислиться векторно. Міфологічний “хронотоп” (М.Бахтін) в цей час використовувався у мистецтві тільки в тій мірі, в якій це необхідно було для християнської міфології (особливо у літургії для відтворення сакрального минулого, жертвності Христа тощо) [10].

Художнім символом векторності часу був собор (храм), що й зумовило домінуючість архітектури серед видів мистецтва цієї епохи.

Мистецтво епохи Відродження зосереджує свою увагу на природі і людині, яка знову виступає “міркою всіх речей”. Божественне перетворюється в людське. Простір уже сприймається реалістично. За мистецтвом закріплюється функція наслідування природи, яку найкраще виконує живопис. Предметні форми втрачають своє символічне значення. Таким чином реалістичним стає й почуття часу, який сприймається уже як незворотній і безперервний процес, якому підлягає все. Це руйнувало середньовічний принцип споглядальності. Так під впливом промислового виробництва і наукових відкриттів формувалася нова культурно-історична картина світу, яка була закріплена

книгодрукуванням, що відобразило як соціально-технічний прогрес, так і цілком новий принцип стандартизації продукції, знеособленості товару в умовах капіталістичних речових відносин.

Картина живопису стала видовищем, яке нічим не відрізнялося від того, що діялося на вулицях міста. Центром стає теперішнє, а не майбутнє. Воно спресовує в собі і минуле, і майбутнє. А звідси один крок до сприйняття бажаного як реально існуючого. Теперішнє ставало вагомим, наповненим минулим і майбутнім, що робило його подібним з вічністю, але тут, на Землі. Своє панування живопис здійснював шляхом спресовування трьох часів в одночасність просторового сприйняття світу. Такий просторово-часовий континуум робив живопис основним видом мистецтва епохи Відродження [11].

Ренесансна естетика проголосила тотожність правди і краси. За мистецтвом закріплювалася функція відображення тільки красивого в природі і людині, а потворне вважалося лише контрастною фарбою, яка допомагає відтінити прекрасне. Митець повинен був “унікати потворностей, котрі можуть виникнути при надмірних викривленнях” пропорцій людського тіла, оскільки ці зображення повинні завжди бути “приємними для очей” [12].

Такі установки вели до ідеалізації дійсності, що не дозволяло митцям займати послідовно реалістичні позиції у мистецтві. Отже, такий творчий метод не міг розраховувати на тривалу життєздатність: його “гармонізуюча” тенденція суперечила життєвій правді тодішнього суспільства, яке знаходилося на стадії становлення ранньо-капіталістичних виробничих відносин і вже було неоднорідним у своїй основі.

Що стосується наступних етапів розвитку цього суспільства, то можна без особливих застережень констатувати, що мистецтву майже не вдається вийти за межі “речових” відносин. Воно як у “масовому”, так і в “елітарному” варіантах характеризується втечею від найгостріших проблем суспільного розвитку. Ця тенденція мистецтва виразно проявилася в так званому “міжкульті” – культурі середнього рівня, яка, за задумом культурологів, повинна була асимілювати як масову і популярну, так і елітарну культури. Насправді така конвергенція не позбавляє мистецтво, як і культуру в цілому, антигуманної спрямованості.

В умовах ядерно-космічної ери процес усвідомлення єдності простору і часу набуває особливої форми. По суті відбувається заміна двомірної інтерпретації цих понять одномірною просторово-часовою системою, тобто “хронотопом” культури, в якому цілком по-новому виникають, осмислюються і оцінюються явища духовного виробництва. Адже коли ядерна зброя напоготові, то час і простір для цивілізації втрачають свої звичні обриси, а людство опиняється у полоні випадку. Час за таких умов скорочується, стискається, згортається як і політичний, і соціокультурний простір, який стягується в єдиний, тугий вузол [13]. Але космічний простір при цьому розширюється, що

поєднується з можливостями споглядання часового фактору (космічні швидкості тощо).

З необхідністю сучасне мистецтво стикається з цим феноменом мінімуму часу і максимумом простору, що зумовлює такий “хронотоп” культури, за умов якого людина знову втрачає статус “мірки всіх речей”. Відбувається усвідомлення безкрайності перспектив поступу, з одного боку, і можливості самознищення людства, настання “ядерної ночі” і “ядерної зими” – з іншого. Все це перетворилося на постійну детермінанту загальнолюдської потенційної трагедійності.

У мистецтві амбівалентність розвитку науково-технічного прогресу, елімінація людського фактора з культурно-історичного процесу зумовили появу творів, у яких відображаються процеси дегуманізації культури, її ірраціональний, абсурдний характер. Неухильне підвищення рівня ядерної небезпеки, планування так званих “зоряних війн”, з допомогою яких йде нагнітання у світі атмосфери нервозності, військової істерії тощо. Все це, звичайно, не обходить стороною мистецтво і не може служити благородній меті гуманізації культури.

А в чому ж вихід? Для повноцінного виконання своїх громадянських обов'язків мистецтво від формальної художності повинно перейти до її змістовності, що передбачає нерозривний зв'язок з культурно-історичним процесом і відповідною картиною світу.

Існування мистецтва поза контекстом культури зводить усі його зусилля, зокрема щодо гармонійного і всебічного розвитку людини, нанівець: напівгласність, келійність, байдужість до окремої людини, відсутність випереджуючого мислення відштовхують людей від нього.

Що стосується художніх методів, то вони мають свою специфіку, проте ніколи не виникають осібно від наукових методів. На жаль, вони завжди несуть на собі й однотипні вади. Зокрема, “лисєнківщина” у свій час була притаманна всім сферам життя суспільства, як аморальна практика “силового” відстоювання своєї (“єдиної”) точки зору. Таким завжди є невіглас, він агресивний і недовірливий. “Він не приймає чужих точок зору, якої б то не було альтернативи своїм поглядам. Це з його лексику слова “заборонити”, “розгромити”, “розвінчати” [14].

В загальнолюдському плані багато шкоди мистецтвознавству завдало те, що “можна було б назвати вульгарним і навіть обивательським тлумаченням діалектики” [15]. Кінцевим результатом цього феномену була поява в мистецтві безконфліктних відносин “добрих героїв”, яких цікавило все, крім гострих проблем екологічної кризи, долі культури і цивілізації в ядерно-космічну еру. Можна без перебільшення сказати, що такі твори мистецтва залишилися поза сучасним “хронотопом” культури, випадали з її контексту.

“Хронотоп” культури ядерно-космічної ери категорично спростовує безконфліктність мистецтва, яке по-новому повинно вирішувати зараз знамениту

гамлетівську дилему: “Бути чи не бути?”, що постає вже не перед окремим індивідуумом, а перед людським родом. Вона переростає в глобальну проблему. Ця “над загроза” від “над зброї” повинна адекватно відобразитись в “над літературі” [16].

Мистецтво може виконати свою роль гармонізації людини і суспільства лише тоді, якщо воно не уникатиме гострих проблем моральності, соціальної справедливості. Його “катарсисна” функція не може бути абстрактною. Вона конкретна щодо кожного покоління, яке прагне каяття, самоочищення, а це є виявом гуманізму.

1. Гулыга А.В. Принципы эстетики. – М.: Политиздат, 1978. – С.162.
2. Толстой Л.Н. Собр. соч. В 20-ти томах. – М., 1964. – Т.15. – С.85-86.
3. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – М., 1974. – С.299.
4. Гете И.В. Об искусстве. – М., 1975. – 250 с.
5. Там само. – С.236.
6. Гулыга А.В. Принципы эстетики. – С.171.
7. Тавризян Г.М. Проблема приемственности гуманистического идеала человека в условиях современной культуры // Вопросы философии. – 1983. – №1. – С.78.
8. Рабле Ф. Гигантство и Пантагрюэль. – М., 1961. – С.185.
9. Гулыга А.В. Принципы эстетики. – С.188.
10. Гуревич А.Я. Пространственно-временной “континуум” “Песни о Нибелунгах” // Традиции в истории культуры. – М.:Наука, 1978. – С.112-127.
11. Данилова И.Е. О категории времени в живописи Средних веков и раннего Возрождения // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – С.164-170.
12. Дюрер А. Дневники. Письма. Трактаты. В 2-х томах. – Т.2. – Л.-М., 1957. – С.184,187.
13. Шахназаров Г.Х. Грядущий миропорядок. О тенденциях и перспективах международных отношений. – М.: Политиздат. 1981. – С.116.
14. Дудинцев В. Генетика совести // Советская культура. – 1987. – 17 февраля.
15. Бурлацкий Ф. Перестройка: философский аспект // Советская культура. – 1987. – 2 апреля.
16. Адамович А. Против правил? // Литературная газета. – 1987. – 1 января.

Babij L. T.

#### ART IN THE CONTEXT OF CULTURE

The article deals with the problems of art in the context of culture. It is pointed out of the structural elements (spheres) of culture. Historical forms of artistic representation of reality are but historical forms of sensitivity, inseparable from types of culture. Contemporarily, nuclear -space “chronotop” of culture set before art a number of problems related to forming new thinking, its moral principles.

Д.М. Скальська

## ПРИРОДА ЕСТЕТИЧНОГО В ПЕРСОНАЛІСТСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ Е. МУНЬЄ ТА М. НЕДОНСЕЛЯ

Сьогодні під культуротворчими явищами розуміють виміри досягнень людської історії, розглядаючи, в першу чергу, діапазон і силу людських почуттів. А тому очевидним є факт звернення до мистецтва, художньої творчості і природи естетичного загалом. Важко не погодитись з міркуваннями Назіпа Хамітова, який стверджує: “Наступність Я духовного і форм тілесності впродовж життя людини – сам феномен індивідуальності – наповнює нас думкою про те, що за індивідуальністю криється щось більш глибоке й вічне. Це щось прийнято називати персоною” [1, с.150].

Дуже чутливим в окресленому плані виявився французький персоналізм, котрий оголосив духовний світ людини трансцендентним і здійснив розгляд людської діяльності як рух від внутрішнього змісту до зовнішнього самовираження: “Розвиток поняття “персона” демонструє процес інтеріоризації, руху від зовнішнього до внутрішнього, яким визначається зовнішнє” [2, с.143]. Виступивши проти відчуження особистості, проголосивши метою мистецтва гуманізацію суспільства, персоналізм не вийшов за межі індивідуалізму, однак, можливо, саме це дало йому змогу гостро відчувати ситуацію, що склалась на межі сторіч. Людина, занурена в стан тотальної техноінформації, почала втрачати здатність задовольняти свою почуттєвість шляхом уявлення чи “безпосереднього” бачення істини. Сила абстракції, знаків, шифрів перекрила інтелектуалізовану сферу життя. Персоналізм, не вказуючи конкретно на розв’язання життєвих колізій, не проповідуючи відверто ідеї безсмертя, чи не найбільш органічно серед філософсько-антропологічних вчень усе ж наблизився до вирішення проблем досконалості. Власне, шлях до самоздійснення та самовдосконалення людини представлено творчістю Е.Муньє та М.Недонселя на теренах естетики.

Християнський варіант екзистенціалізму в поєднанні з християнським соціалізмом надає можливості французькому поборникові “філософії особистості” Е.Муньє (1905-1950) відстоювати ідеали гармонії та миру. Його хвилюють економічні, політичні, духовні модуси особистісного буття, він критикує капіталізм, фашизм, колоніалізм і вітає боротьбу, яка гарантує розвиток особистості в “безконфліктній співдружності”. Природа “естетичного”, на його думку, має перевагу в тому, що вона закладена в будь-якій людській діяльності і специфічно проявляється то як “раціональне”, то як “поетичне”. Творчість цього філософа завжди своєчасна вже тому, що він керується думкою про спільну спрямованість у становленні людини-особистості та руху людської історії до цивілізованого способу буття в культурі.

У вступі до “Маніфесту персоналізму” (1936), яким Е. Муньє розпочинає працю, написану десятиліттям пізніше “Що таке персоналізм?” (1946), мислитель пропонує досвід, набутий ним на основі власної практики, – не сприймати персоналізм як завершену систему поглядів чи тим більше як засіб політичної боротьби. Він підкреслює, що сам термін “персоналізм” вказує на визначену перспективу дослідження людських потреб. При цьому немає необхідності зрікатися попередніх бажань бути християнином, соціалістом чи комуністом. Персоналізм приймає всі позиції, якщо вони закладені на фундаментальних цінностях і пробуджують у людства почуття цілісності. Вказуючи на марксизм, екзистенціалізм та персоналізм як “революційні філософії”, “мобільні загони” в дії, Муньє висловлює прогресивну думку про вірність людському абсолюту і поступальному історичному розвитку, що закладені в антропосферному бутті.

Втягування (engagement) як термін, що має на увазі присутність людини у світі та трансцендування в значенні самовизначення людини, проектує в концепції Муньє активну, осмислену, відповідальну та орієнтовану на Абсолют поведінку як окремої особистості, так і всієї культурної історії. В “Ескізі персоналістської естетики” автор заострює увагу на центральному моменті особистісного життя як “життя в поезії”, що не асоціюється ні з гурманством, ні зі сп’янінням, не зводиться також до чистого споглядання ідеї чи здатності розуму до уяви. Воно, з одного боку, повинно бути “хлібом насущним”, з другого ж, йому притаманна “піднесеність”, воно – частина тієї самої трансцендентності. Звичний об’єкт освітлюється божественним сяйвом, створюючи насправді основу чуттєвого безкорисливого інтимного існування індивіда. При цьому, на думку автора, традиційне уявлення про реалізм стає предметом дебатів та засвідчує ознаки глибокого нігілізму епохи. Муньє немовби передбачив сьогодишню ситуацію, перевантажену складними логічними конструкціями і соціальними перипетіями. “Так звана “реальність”, самозадоволена та вульгаризована, – це компроміс, зазвичай низький, призначений скоріш для нашого утвердження в дійсності. Мистецтво, безумовно, – протест проти її облуди в ім’я тотальної реальності, що виявляється в її маргінальному досвіді” [3, с. 140]. Мислитель висловлює тривогу за долю мистецтва, оскільки вбачає в ньому найбільш природний шлях у комунікативній системі антропосфери.

Драматизм пошуку форм самопрояву мистецтва полягає, на думку Муньє, в тому, що воно перебуває в антиномічному статусі між “реалістичним” та “абстрактним”, а це пов’язано з його трансцендентним характером. Усаміненість, складність, загадковість почуттєвого у своїй трансцендентності передаються лише через “непрямі знаки”, що веде до визнання існування чогось надлюдського. Таким чином, персоналізм зближується з неотомізмом, хоча насправді вирішує проблеми екзистенціальні.

В естетичних поглядах Муньє спостерігається не тільки вболівання за духовний образ класичної європейської людини, тут відчутні революційні

мотиви для перетворення цього “відчайдушного світу”. Оперуючи історичними фактами та персоналіями, Муньє піддає глибокому аналізу сучасне століття, яке намагається втримати рівновагу та гармонію людської цивілізації. Маркс, Фрейд, Ніцше, кожен у своєму софістичному ключі, викрили недоліки епохи: від економічного хаосу, через прихований під психологізмом “конгломерат” інстинктів до проголошення всезагального європейського нігілізму. Кожна з цих тем розвинулась, на жаль, до своїх крайніх форм, у тому числі проявів абсурду та відчаю. Муньє з гіркотою конкретизує: “Сьогодні європейський нігілізм поширюється та організується, витісняючи великі вірування, які допомагали вистояти нашим батькам: віру християнську, релігію науки, розуму і обов'язку” [4, с.141].

Історичну ситуацію напередодні нового сторіччя прогресивні вчені та філософи оцінюють не лише як кризовий стан вирішення глобальних проблем, а більш приголомшливим терміном – “антропологічний крах”, тобто загибель ноосфери, яка, по суті, тільки розпочала свою самоідентифікацію та захист прав на всіх рівнях. Муньє спостерігає ряд трансформацій, що відбулися в колективній свідомості відносно людини, якій приписують всемогутність та всездозволеність. Саме “дозволена неупередженість” дій людини відносно людини іншої призвела до трагічних наслідків, серед яких жахають не тільки дві війни, а й символ Бухенвальда як кінця історії. Песимістичний прогноз Муньє виливається в те, що: “Всі ігри, які могли нас відволікти від неполадок, вичерпали свою добротність або ж межують з перенасиченістю” [5, с.141]. Автор підводить до думки, що марно система Гегеля втілила в собі шедевр гри ідей та ознаменувала завершення філософії як наукового прикриття від життєвих негараздів. Настав час оголосити “смерть Бога” і далі надіятись на “повтор Відродження”, як це було в XIV столітті. Мислитель вважає, що існує принципова різниця між колективним та соціальним, і не тільки в рамках держави, а й у житті кожної окремо взятої людини. Тож не варто, мабуть, персоналістський індивідуалізм відносити до недоліків та пережитків. У ньому якраз і збережено корені “антропологічного повороту”, повороту людини до людини обличчям, а, може, й серцем, навіть якщо він підсилений ідеалізованою “поезією” божественного.

“Культура – це не сектор, а глобальна функція особистісного життя”, – стверджує Муньє в одному з розділів книги “Персоналізм” [6, с.142]. Під нею автор розуміє такий рівень, коли відбуваються глибинні зміни суб'єкта, тобто культура завжди діяльна, однак не піддається “дресируванню”, ортодоксії та декретам. Вона потребує колективної підтримки, і тут Муньє схиляється до джерел, які виходять від народу, від поняття художника як частини народної культури, навіть якщо його творчість вимагає безпосереднього усамітнення, бо в ній закладені також і трансцендентність, і випередження свого часу.

У персоналізмі, як уже зазначалось вище, чітко проступає особистісний підхід, однак він не склався б у такий послідовний ряд “переродження особистісного” та здатності творити майбутнє, засіявши в землю “божественну”, якби не враховувались фізична, біологічна, “земна” природа індивіда, який обов'язково якийсь час “замкнутий в собі”, занурений у світ власного “Я”. Персоналістські моральні настанови тому й суперечливі і мають явний відтінок релігійності: “Переорієнтована” на релігійний лад естетична свідомість людей, “дух людини”, знаходить себе, за переконанням персоналістів, у проміжку між божественною надреальністю та реальністю земною” [7, с.47].

У нарисах під назвою “Надія тих, хто у відчаї” (1948-1950) Муньє аналізує творчість А.Мальро, А.Камю, Ж.-П.Сартра, Ж.Бернаноса як художників-літераторів, які зосередились над сенсом людської діяльності, – по суті, центральною проблемою в “особистісній філософії” персоналізму. Виходячи з переконання, що кожна людина у своєму пориванні, намаганні та ритмі самовираження є “мандрівником”, причому таким, якою уявляється жива, пульсуюча думка, задум Муньє полягав в тому, щоб подати надію, порозумітися, повірити в самоспасіння, а основне – віднайти тих, у кого потрібно повчитися, сприйняти духовний досвід. Такою впливовою для Муньє людиною виявився Шарль Пегі (1873-1914) – французький поет, філософ, публіцист, прихильник оновленого християнства. Згідно з його “концепцією діяльності”, призначення людини в тому, щоб божественну волю виконати на рівні людських можливостей та здібностей. Аналізуючи світ людської почуттєвості та здатності до творчості, виходячи з різнопланових модифікацій естетичного переживання буття у творах Мальро, Камю, Сартра, Муньє переконаний: “Вічне в людині, його збереження та передача з покоління в покоління – ось що завжди живить мистецтво” [8, с.57].

Естетичні позиції персоналістів послідовно виклав у своїй книзі “Вступ до естетики” (1953) Моріс Недонсель – католицький священник, який повну “довершеність особистості” вбачав у єдності “людино-божественного”. Висловлюючись про мистецтво, цей мислитель наділяє його здатністю комунікативної штучної мови, яка, не маючи конкретного алфавіту, виступає ідіограмою, зрозумілою одночасно всім. Твір мистецтва вирізняється раціональністю, “живим розумом”. Наділяючи твори мистецтва здатністю побутовати у вигляді фіксованих “відкритих шифрів”, естетик стверджує, що вони здатні проходити через віки та простір. Автор засвідчує існування світу вічних цінностей на прикладах негритянської маски чи китайського храму, собору чи кантати: “Перебуваючи в їх присутності, ми отримуємо ауру таємниць, виходимо за межі самих себе і нашої обмеженої реальності” [9, с.144]. Далі Недонсель торкається інтимності людського “Я”, що прагне до самовиявлення і може досягти цього через витвір мистецтва, який панує над часом та обставинами.

Недонсель вживає слово “стратосфера” у значенні того пласту, де свобода людського творіння знаходить своє логічне завершення, однак тут мистецтво виступає абстрактним, надуманим, майже фантомом, а справжній художник залишається на землі. Не слід “під страхом банкрутства естетики” художникові змагатися з Богом, тобто видобувати з небуття матерію, форму, норму чи інше, а треба змагатися зі світом, в якому існуєш і запалюєш вогонь надії, як Прометей.

Недонсель заангажований вирішенням проблеми досконалості вже навіть тому, що у своїй праці заявляє про есхатологічний аспект мистецтва. Правда, підхід його залишається в площині індивідуалізму, власної інтуїції та особистої долі художника. Однак те, що характерне для всіх філософсько-антропологічних вчень, у концепції Недонселя яскраво проступає. Чи стосується воно художнього твору, чи кредо усамітненого художника, природа естетичного завжди залишається вкоріненою в людське буття, хоча й висвічує над ним ореол божественності як ідеалу досконалості. Скажімо, якщо Пігмаліон, на думку Недонселя, створює не чудовисько, неприйнятне для нашої планети, а жінку, подібну до всіх жінок, то формує він її відповідно з тим ідеалом, який спостерігає у Венері і завдяки якому випереджує та уникає посередності й почасти буденної невибагливості. У результаті теоретик вказує на поєднання трьох основ для естетичної зрілості: бажання скульптора, обрисів природи та Божого благовоління.

Розробляючи вчення про естетичну категорію “прекрасного”, Недонсель асоціює її із зв'язком, який виникає між мистецтвом та досконалістю, і при цьому вказує на досвід художника не як почерпнутий з містичного і таємниці Бога, а як набуте, сповнене сенсом відчуття живої дійсності. У роздумах персоналіста про мистецтво та досконалість знаходимо чітко сформовану думку про те, що: “Прекрасне – це вияв найбільш індивідуального з того, що притаманне індивідам, а мистецтво – це прагнення створити риси індивідуальності” [10, с. 147]. Такі інтенції підкреслюють в персоналізмі його глибинну антропологічну структуру, здатність, за висловом М. Мамардашвілі, бути “голосом і слухом” своєї епохи.

Варто віддати належне інколи шокуючій відвертості Недонселя щодо апіорій морального вигляду мистецької продукції. Не кожен, хто буває втягнений в цей демонічний світ, може розрізнити, що веде до божественного, а що – до прокляття. У цьому й полягає відмінність естетики від моралі, що вона утримує в полі зору людський суб'єкт в його цілісності. У його естетичних реакціях відразу проступають всі інші рефлексії, у тому числі й розрізнення добра та зла, а це завжди вибір індивідуальний. Мистецтво Недонсель підносить до розуміння священності, тому що воно більш наближене до релігійного пророцтва, ніж до містики. Однак естетична ілюзія існує, вона полягає в естетичній емоції, у суб'єктивному характері мистецтва. Більшість

шедеврів породжуються не із сфабрикованих фактів, а з власного пережитого досвіду, вони є драмами та сповідями. Ось чому справжній художник повинен бути екстравертом, відкритим до світу, тоді його художня місія буде місією спасіння та надії. Якщо в III тисячолітті передбачається свого роду діагноз кліюциду (крах історії), то в персоналістській концепції стратегія побудована на тому, що теорія особистості виступає не як об'єкт для здійснення операцій пізнання, а як “центр переорієнтації об'єктивного Всесвіту”. “Персона” вільна лише в тому, щоб іти шляхом добра чи збочити з нього, поводитися зразково (нормативно) чи спокуситись і вийти за нормативну межу. Особистість (як поняття й актуальна реальність) з'являється лише в результаті набуття індивідом свідомої здатності до саморефлексування, до обґрунтування із себе і собою духовного вибору, соціальної поведінки, життєвого шляху” [11, с. 148]. Тож не дивно, що філософський персоналізм покладає такі надії на дієвість мистецтва як одну з альтернатив спасіння буття у Всесвіті.

1. Хамітов Н. Персоналізм і ідея безсмертя // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 5-6. – С. 150-155.
2. Панченко В.І. Мистецтво в контексті культури. – К., 1998. – С. 143.
3. Муньє Э. Персоналізм. Emmanuel Mounier. Le Personalisme. Paris, 1972 // Куликова И.С. Эстетическая мысль XX века, часть I. – М., 1992 – С. 140.
4. Там само. – С. 141.
5. Там само. – С. 141.
6. Там само. – С. 142.
7. Западноевропейская эстетика XX века. Випуск 2. – М., 1991. – С. 47.
8. Муньє Э. Надежда отчаявшихся. – М., 1995. – С. 57.
9. Недонсель М. Введение в эстетику. Maurice Nedoncelle. Introduction A L'esthetique. Paris, 1973. // Куликов И.С. Эстетическая мысль XX века, часть I. – М., 1992 – С. 144.
10. Там само. – С. 147.
11. Панченко В.І. Мистецтво в контексті культури. – К., 1998. – С. 148.

Skalska D.M.

#### CHARACTER OF AESTHETICAL NOTION IN MUNJE E. AND NEDONSEL'S CONCEPTIONS OF PERSONALITY

The article under consideration throws light on the origin of aesthetics in philosophic conceptions of French personalists E. Mounier and M. Nedoncelle.

The corner-stone of their philosophic theory is a phenomenon of perfection and a category of excellence. The article reveals the role of art and artist's mission in society from the point of view of the personalistic theory.

В.М. Фомін

## РОЗДВОЄННЯ ЛЮДИНИ: ДРАМА І НАДІЯ

Про суперечливу суть людини добре відомо. Принаймні антропософську тезу щодо цього сформулювали ще мислителі античної доби (Аристотель, Платон, Плотін, Сократ...), а пізніше культивували найвідоміші ідеологи християнства та письменники.

Роздвоєння зумовлене самою специфікою людського життя, його спрямованістю до ентропії та еволюції. І хоч людина є біосоціальною цілісністю, вона несе у собі обидві можливості і нерідко як рівновеликі. Крім смерті, як даності, її невідворотності і страху перед нею, відома воля до смерті. Вона може не поступатися інстинкту самозбереження (волі до життя). Все залежить від того, як співвідносяться ці два вектори розгортання сутнісних сил людини, наскільки вони впливають на становлення багатоманітних форм життєдіяльності й творчої активності.

Дихотомічність життєвого процесу на рівні розвинутої свідомості і адекватного самосприймання породжує вічне незадоволення собою аж до страждання і згасання інстинкту життя. Людина наділена больовою свідомістю, тобто здатністю творити і вдосконалювати саморефлексію – надзвичайно складну “інфраструктуру” чуттєвих відношень до відображуваного світу і метафізичних цінностей.

Найбільш повно все це представлено у понятті “душа” – понятті, яке цілком легітимне для сприймання цілісного образу людини. Того, наприклад, хто позбавив життя іншу людину з тих чи інших егоцентричних, корисливих мотивів, прийнято називати убивцею. Але синонімом у такій ситуації є також слово “душоуб”. У соціально-економічних розрахунках розподілу ВВП повсюдно оперують словосполученням “... на душу населення”. М.В.Гоголь, як відомо, написав “Мертві душі”, П.Загребельний у “Голій душі”, Р.Роллан в “Зачарованій душі” також дають узагальнені типи людини.

Існує багато і досить простих висловлювань, які, однак, допомагають зазирнути в глибини людської екзистенції. Саме комунікативний напрям може виявити оптимальні якості людини, її цілі та суб'єктивні фактори самодетермінації, включаючи здатність управління власним саморозвитком. Так, у вислові “людина – духовна істота” людини-душі надають феноменального сенсу. Духовна людина рівна сама собі. Це родова істота. Бездуховність – альтернативна якість тієї істоти, яка з якихось причин не реалізувала себе як родова істота.

Бездуховність означає частинність людини, неготовність до вчинків, узгоджуваних з ідеальним, належним, досконалим. Це нагадує про можливість зворотного руху людини до попередніх форм існування і втрати внутрішніх імпульсів продуктивної, “мислячої” еволюції. Розвиваючи тезу, нагадаємо стереотипні вислови-оцінки: бездушне ставлення, бездушна людина, бездушне виконання і т. п. Вони свідчать про очевидну трансформацію базового поняття

духу, духовності у більш вузьке, функціональне значення, втрату ними своєї субстанційної цілісності, критеріальної якості. На рівні персоніфікації це цілком пов'язано з моральним розвитком особи.

“Душевна людина” віддає перевагу не фізичним, а моральним критеріям розвитку. Вона здатна до самооблагородження, тоді як “бездушна” постійно сповзає на найнижчі щаблі позитивного емоційного реагування на зовнішній світ і внутрішні психічні процеси. Все, що може відбуватися в структурах нерозвинутої суб'єктивності, вказує лише на потенціальність душі з її потужними моральними рефлексіями. У такому стані душа не болить, не страждає від недосконалості умов життя і негарздів у соціальних та міжособистісних відносинах. І слово “виродок” означає не просто вихід за межі людяності. Воно вказує, перш за все, на моральну оцінку індивіда, позбавленого якісної внутрішньої суті людини – розвинутих почуттів відповідального співіснування з іншими людьми. У контексті пізнання дуальної природи людини феномен душі набув стійкого пріоритетного значення не тільки в повсякденній комунікативній практиці.

Теоретичні проблеми роздвоєності також розв'язуються у напрямі “підпорядкування” плоті силам душі (розуму, почуттям, багатопластовій і, безумовно, пластичній структурі емоційного сприймання та відповідних переживань).

Аналіз праць Аристотеля, Платона, С.Франка, П.Флоренського, Е.Фромма, Ібн Сіні (Авіценни), багатьох інших мислителів, подвижників, сучасних науковців вказує на необхідність пошуку оптимальної антропософської парадигми пізнання людини в досить неординарних історичних умовах.

Це зумовлено насамперед безперервністю та прискоренням динамічних змін світу, в яких людина приречена ставати об'єктом природних, соціальних, педагогічних, пропагандистських, інших виховних впливів. Незважаючи на величезну сугестивну силу цих факторів, людина ніколи повністю не втратить бажання залишатися ще й суб'єктом карколомного руху буття. Як суб'єкт вона проявляє життєтворчу активність, здатна відстоювати свій відносний “духовний суверенітет” і, на основі поєднання зовнішніх, тілесних і морально-рефлексивних чинників, моделювати свій власний образ і способи самореалізації.

Дисонанси, неузгодженість між детермінацією і самодетермінацією неймовірно посилілись різкою і масштабною зміною світоглядних парадигм і етичних засад у контексті глобальних трансформаційних процесів. Нових обрисів набувають і стиль мислення, і способи соціального самоутвердження народів та осіб. Те, що сказав відомий психолог академік РАН освіти В.П.Зінченко стосовно психології, характерне для всього людинознавства, принаймні, в державах на пострадянському просторі. У дослідженнях, які так чи інакше виходили на людину, “в один клубок переплелися втрачені можливості, фальшиві аванси і примітивні концепції, легковажні моделі та реальні досягнення...” [1, с.6].

Добре відомо, що наука, яка перебувала, виживала в силовому полі ідеологічних міфологем, взагалі безпринципно нехтувала антропософською проблематикою. Про роздвоєння людини, як реальну проблему пізнання екзистенційних



модусів буття, про душу, як специфічну цілісну іпостась людини, говорилося мало і писалося ще менше. Лиш тепер на широкий комунікативний простір винесені в якості фундаментальних наукових дефініцій “духовність”, “душа”, “дихотомія”, “рефлексія”, “підсвідоме” тощо. Брак пов’язаних з цим наукових ідей та досліджень негативно позначається на всіх аспектах духовного становлення особистості, на розвитку філософії та етики самовдосконалення і вже не лише особистості, але й соціального середовища на мікро- та макрорівнях.

Свого часу М.О.Бердяєв назвав Вячеслава Іванова “віртуозом у заволодінні душами”. Ця неординарна і досить рідкісна характерологічна теза спонукає нас звернутися до окремих думок Вячеслава Іванова, які, безумовно, збагачують не тільки людинознавчі науки, а насамперед живу людину. Так, аналізуючи вельми філософські поезії І.Анненського, Вячеслав Іванов побачив у них “трагізм прикутого до земного пороху... безкрилого духу, полоненого землею” [2, с.171]. Цей трагізм обома поетами і мислителями усвідомлюється як феномен універсальний, тому що все життя людини є “остогидлим постилим ребусом буття”, який вона приречена розв’язувати, та ще й ускладнюючи його. І це її “камінь Сизифа”, її Голгофа.

“Трагічний пафос у драмах І. Анненського, – писав Вячеслав Іванов, – хотілося б визначити як “пафос відстані” між земним, людським, небесним, божественним, і зумовлений цим пафос ображеності людини і за людину; їх загальний зміст – як ідею нездійсненності на землі любові” [2, с.175], а тим більше – досконалості.

У роздумах про голгофську долю людини на землі Вячеслав Іванов, як ніхто, чутливо зреагував не тільки на феномен дихотомічного світовідчуття у світовій літературі. З усього видно, що ці складні екзистенційні переживання поетичних образів, естетичних явищ є прямою констатацією постійного відчуття метафізичних глибин духу, драматичної розколотості душі недосконалої і покинутої людини.

Не залишилися непоміченими наступні рядки, вилучені Вячеславом Івановим зі статті І.Анненського про М.В.Гоголя: “Нас оточують і, напевно, складають два світи: світ речей і світ ідей. Ці світи безмежно далекі один від одного, і в творенні тільки одна людина є їх ... логічно непримиренним поєднанням” [2, с.176]. Перед нами своєрідна космософська інтерпретація християнської доктрини роздвоєння людини.

Однак пересічна людина, навіть фанатично віруюча, не тільки картається. Вона схильна розуміти безвихідну духовну підлеглість тілесним потребам і потягам як фатальну недосконалість “онтологічного” походження. І це так, адже єдиним способом існування людини, як людини, є система її потреб і структури життєдіяльності, які дані потреби задовольняють і водночас, тим самим, віддаляють від святості (модусу непорочності). Як би не називали це – слабкістю, проданістю гріху, зіпсованістю – такий поворот мислення мінімізує ті духовно-творчі сили, яких вимагають від людини релігійна ж антропологія та християнська етика.

Прозорість і очевидність зв’язку між двомірністю світу, його реалій у часі та просторі, з одного боку, та роздвоєння людини безпосередньо, з іншого, – це водночас кара й індульгенція. Людина в своїй вищезначеній даності, людина, яка має бути “подолана” у процесі самовдосконалення і не в змозі цього зробити – такий же роздвоєний світ (мікрокосм). Потреби земного існування, любов до земного складають те ж саме “логічно непримиренне об’єднання” зі світом морально-естетичних ідей та ідеалів, а почуття повноти буття (земного щастя) з жаданням вічності.

Драматизм роздвоєння посилюється неузгодженістю сутнісних сил людини. “Об’єднання” світу речей (потреб біосоціальної самореалізації) і світу ідей, найповнішим втіленням якого є Істина, Добро, Краса, являє собою динамічну систему компромісів. У житті великою рідкістю є синтетичне світовідчуття. Істина, Добро і Краса так мало бувають разом. Їм бракує простору. Вони не вміщуються в одній людині. Тютчевське “О, вещь душа моя! // О, сердце, полное тревоги! // О, как ты бьешься на пороге // Как бы двойного бытия!..” до болю знайоме навіть непоетичній натурі. Кожній навіть незначній перемозі в життєвих випробуваннях, кожній миті щастливості або ж безнадії та відчаю властиво шукати спілкування з душею.

Складна, захоплююча поетична чи музична символіка роздвоєння світу породжує глибокі екстатичні рефлексії і вже не тільки щодо світу, а скоріше щодо власної дуальності. У цьому незбагненна, цілоша сила мистецтва. Не можна не надати принагідно сказане В.В.Оссовським про музику Й.-С.Баха. “...В який би момент ви не звертались до Баха, – писав критик, – яким би настроєм ви не були охоплені, в його творах ви напевне знайдете співзвуччя вашій душі і підете задоволені. Більше того. Якщо душа ваша роздвоєна і вам тяжко, Бах вас заспокоїть і, як цілісна людина, зцілить і вашу душу...” [3, с.246].

Як роздвоєння світу не виключає його гармонії, так і дихотомія людини ніколи не позбавить її кращих надій. Коли “в небесах торжественно и чудно, спит земля в сияньи голубом”, а людину мучать душевний біль та розгубленість перед невідомим і таємницею смерті, або коли ми раптом відчуємо млюсно-чипаморочливу велич, красу і страхаючу загадковість світобудови – тоді нам відкривається така ж неодномірність людини, її гармонія в роздвоєності, роздвоєння в гармонії.

Рефлексія на прояви душі – чи не найпотужніший стимул самоаналізу, самопізнання, без яких неможливе самовдосконалення. Спокійно і конструктивно реагувати на ці прояви – свідчення наближення до істинної духовності, високої культури почуттів, облагородження інтелекту. Якби людина не пізнала своєї здатності “витлумачити” із свого роздвоєння, всіх екзистенційних переживань позитивного і, перш за все, етичного сенсу, її не зацікавили б ні “зоряне небо”, ні “внутрішній моральний закон”.

Як ніщо інше переконує в цьому поетична інтуїція, витончені рефлексії мислителів і митців, великих подвижників духу. Прикладів того, як людина, приречена на подвійне світовідчуття, оперуючи поняттями “душа”, “серце”, “лю-

бов”, “благочинія”, “самозречення”, достатньо, щоб наповнити ними програми всіх рівнів суспільного виховання, а також збагатити досвід самовдосконалення.

Душа, як свідчать не тільки неординарна духовно-етична практика, але й щоденні подолання різних пожадливістей, готовність до розумних самообмежень у всьому, є уособленням феноменальної здатності і якості людини. Ставши суб'єктом свого духовного розвитку, людина “спілкується” з собою, запитує себе про себе. Вона шукає такого сенсу життя, для реалізації якого достатньо в разі крайньої необхідності цим “даром прекрасним і випадковим” навіть пожертвувати. Це надзвичайно важливий аспект проблем самовдосконалення.

У самоспілкуванні домінує моральна самокритика, яка не тільки пригнічує, але й допомагає хоч якоюсь мірою контролювати “свідомість іманентного трагізму життя” (С.Франк).

Концентруючись на системі особистісно визначених і прийнятих самообмежень у світі речей, людина приймає виклик долі – свідомо й мужньо стає “житлом обох світів”. Душа оберігає індивідуальність, “автономію морального духу” при всій пов'язаності людини емпіричної з земними проблемами, з динамічними умовами та вимогами соціального середовища. І це чи не найбільше толерує нас з вічністю в родовому загальнолюдському сенсі.

Репрезентативне соціологічне опитування (1500 осіб, 1999-2000 рр.) на Івано-Франківщині засвідчило певну тенденцію стійкого мотиваційного впливу “душі” на загальний умонастрій та поведінку. Респондентам було запропоновано відповісти на запитання: “Що з переліченого Ви схильні вважати найбільш тяжким випробуванням для людини?” (рекомендувалося виділити до трьох факторів).

Відповіді досить показові. Вони підтверджують в цілому дослідницьку гіпотезу. Варіанти відповіді, які відображають оцінку об'єктивних факторів вибрали 1735 осіб. Для 1008 респондентів – це “фізичні вади і втрата здоров'я”, а для 727 – “злидні”. Тут, як мовиться, коментарі зайві. Більш цікавими є відповіді, пов'язані безпосередньо з темою дослідження. Можна говорити про те, що духовний стан респондентів, їх морально-психологічні дискомфорти послідовно корелюються з проблемою роздвоєння. Варіанти відповіді на вказане запитання, які закономірно асоціюються з певним рівнем життєвої кризи, сумарно значно перевищують варіанти об'єктивних показників.

Позиція “роздвоєння душі” виявилась найбільш зрозумілою та прийнятною для 235 респондентів (біля 16% з опитуваних). Однак, нагадаємо, що особливо драматичною формою роздвоєння є “втрата інтересу до життя”. Саме з цим варіантом відповіді погодились 777 осіб, або понад 50% опитаних. Крім того, 17% респондентів вважають тяжким випробуванням “докори совісті”, майже 28% – “сімейні драми”, біля 15% – “духовну несвободу”.

Особливі асоціації та роздуми викликає варіант відповіді, який можна було б назвати морально-економічним. Йдеться про “спокусу та можливість нечесним шляхом розбагатіти”. Така, м'яко кажучи, реальність сучасного українського суспільства. У нинішньому його стані можна виділити три найбільш типові ціннісні орієнтації: 1) сприяння розвитку національної держави, 2) особ-

ливі моральні очікування, пов'язані з активізацією релігійного життя і 3) шалена пропаганда культу грошей та особистого збагачення.

Тривалі та всебічні спостереження за даними репрезентативних досліджень столичних і регіональних соціологічних центрів, матеріали правоохоронних органів, судових розглядів, типові факти мікросередовищ вказують на загрозливу тенденцію. Монетаризм, страхітливе нехтування етичними критеріями особистого добробуту стають домінантою людських стосунків і навіть духовного життя суспільства. Багато хто все частіше опиняється перед драматичною дилемою: красти чи не красти? спекулювати чи ні? фальсифікувати продовольчі та інші товари чи подумати і про ближнього? брати хабар за підпис, печатку, оцінку і т. ін., чи “не мазатись?”

Саме цей варіант відповіді (“спокуса і можливість нечесним шляхом розбагатіти”) залишається тяжким випробуванням душі, але й досить небезпечною формою роздвоєння суспільної моралі. За рахунок цього роздвоєння буде і надалі інтенсивно “падати” соціально-етичний рейтинг “докорів совісті”, “духовної свободи”, громадянської честі і гідності, навіть патріотизму, як духовно-етичної цінності. Наслідком, розвитком цієї тенденції може бути лише одне – поглиблення системної кризи суспільства. Тоді поняття здорового способу життя, порядності, як і зусилля, спрямовані на самовдосконалення, цілком набувають метафізичного сенсу.

Характер роздвоєння та рівень його ціннісного осмислення зафіксовано в іншому запитанні соціологічного проекту. Респонденти мали відповісти на запитання: “Що б Ви порадили людині, як собі, для подолання трагічного стану, душевного відчаю, конфліктної ситуації?” У цій статті ми називаємо тільки два варіанти відповіді, які надто переконливо репрезентують значення фактору суб'єктивності (душі) та самовдосконалення, як морального і конструктивного способів подолання роздвоєння. На першому місці за кількістю виборів виявилась порада “відкрити душу найближчій людині” (понад 63% респондентів). Друга позиція (біля 60%) – “визначити причину кризового стану, змінити середовище, свою поведінку, деякі свої погляди та звички” [4]. Ці та інші варіанти відповіді свідчать про те, що роздвоєння є реальною і, без перебільшення, драматичною проблемою людини. І напруженість її зростає не стільки в рамках традиційної опозиції тіла та душі, скільки в переході на більш високий рівень власне духовного буття, у своїм змісті еквівалентного самовдосконаленню.

1. Зинченко В. П. Кризис или катастрофа? // Вопросы философии. – 1993. – № 5.
2. Иванов В. И. О поэзии Иннокентия Анненского // Родное и вселенское. – М., 1994. – 428 с.
3. Оссовский А. В. Музыкально-критические статьи (1894–1912). – Ленинград, 1971. – 374 с.
4. Матеріали соціологічного проекту, використані у статті, зберігаються в Івано-Франківському відділенні Соціологічної Асоціації України.

Fomin V.M.

#### BIFURCATION OF HUMAN: DRAMA AND HOPE

The article deals with development of the existential idea of man's split personality in the context of self-consciousness and self – perfection problems.

## ПСИХОЛОГІЯ ОСОБИСТОСТІ І МІЖОСОБИСТІСНИХ ВІДНОСИН

Л.Е. Орбан-Лембрик

### КОМУНІКАТИВНИЙ ПРОСТІР МІЖОСОБИСТІСНИХ ВІДНОСИН

Складний процес обміну інформацією, налагодження взаєморозуміння між учасниками комунікації і досягнення діалогу та результату спілкування передбачає наявність певного комунікативного простору, тобто соціально-психологічного середовища, де можлива побудова адекватної комунікативної моделі. Йдеться про таку психологічну парадигму, в якій би були реалізовані формуючо-розвивальна, змістовно-смілова, уточнюючо-результативна функції комунікації. Це можливе завдяки врахуванню у загальній психологічній парадигмі відповідних парадигм інформування (впливу), взаємінформування (налагодження механізму зворотного зв'язку, створення загального інформаційного поля), діалогу (взаєморозуміння). В цій моделі має послідовно втілюватися розуміння комунікатора і реципієнта як реальних учасників комунікативного процесу, унікальних індивідуальностей, суб'єктів інформації з відповідним комунікативним потенціалом.

На суб'єктів спілкування комунікативний простір впливає не тільки безпосередньо, загальною інформацією, яка утворилася в процесі її обміну, але й через засоби комунікації (вербальні чи невербальні), встановлені в конкретному соціально-психологічному середовищі правила спілкування, моральні норми взаємодії, звичаї, мовленнєві ритуали тощо. Взаємозв'язок учасників комунікативного процесу з комунікативним простором виражається, по-перше, в безпосередньому зв'язку і постійній залежності між ними, що відбивається на системі кодування і декодування знаків, змісті повідомлення; по-друге, у цілеспрямованому впливі суб'єктів спілкування на комунікативний простір і останнього на них, що спричиняє до змін і розвитку кожного з них; по-третє, у виникненні суперечностей і антагонізмів між комунікативним простором і особою у випадку відсутності в ньому умов для задоволення інформаційних потреб особи; по-четверте, у виникненні в комунікативному просторі механізмів, які сприяють або не сприяють взаєморозумінню між суб'єктами інформації; по-п'яте, у впливі комунікативного процесу на комунікативний простір і навпаки, що веде до змін кожного з них; по-шосте, у виникненні суперечностей між учасниками комунікативного процесу і комунікативним простором у випадку відсутності в останньому умов для ефективного обміну інформацією, налагодження взаєморозуміння та діалогу.

Дж. Морено, американський соціальний психолог, аналізуючи систему зв'язків, у яку включені суб'єкти комунікації, показав, що психологічне благополуччя особистості визначається її місцем у системі міжособистісних

Л.Е. Орбан-Лембрик. Комунікативний простір міжособистісних відносин

відносин. Учений розробив метод соціометрії для виявлення прихованої від зовнішнього спостерігача структури цих відносин, що визначається емоційними зв'язками, взаємними симпатіями і антипатіями, притяганнями та відштовхуваннями [1]. Для характеристики взаємозв'язку суб'єктів інформації результати дослідника важливі як з огляду впливу учасників комунікативного процесу один на одного, так і з боку корекції цих взаємостосунків (розв'язання конфліктів, подолання психологічних бар'єрів, суперечностей у ході обміну інформацією тощо) шляхом цілеспрямованої зміни становища особистості у комунікативному процесі та в структурі міжособистісних відносин.

Виходячи з розуміння того, що комунікативний простір міжособистісних відносин – це складне утворення з певною системою зв'язків, його можна вважати таким, який наділений відповідними системними властивостями: цілісністю (мірою комунікативної рівноваги), структурністю (об'ємом, інтенсивністю і складністю взаємозв'язку між компонентами), автономією структурних компонентів чи їхньою функціональною однорідністю (місцем кожного компонента в системі комунікативного процесу, а також кількістю можливих кроків вільного вибору, якими наділені суб'єкти комунікації у виборі засобів і способів передачі інформації та досягнення мети спілкування). Водночас він має власне соціально-психологічні властивості: наявність взаємовідносин суб'єктів інформації, системи певних оцінок, уявлень та образів партнерів; в координатах комунікативного простору реалізуються основні якісні переходи такі, як: кодування значень у символи і повідомлення інформації, декодування значень, трансляція смислу повідомлення, усвідомлення (чи не усвідомлення) інформації реципієнтом тощо; формування загального інформаційного поля та створення загального смислу; формування комунікативних позицій і диспозицій партнерів, що вступають у діалог, та інше. Загалом, комунікативний простір міжособистісних відносин – це простір: намірів і цілей учасників комунікативного процесу; відносин і позицій партнерів; взаємозв'язків, взаємозалежностей, взаємовпливів, взаєморозуміння; зворотного зв'язку та загального інформаційного поля; засобів повідомлення та каналів передачі інформації; норм спілкування, мовленнєвих цінностей; загального смислу (див. рис. 1). У комунікативному просторі величина, форма і вид інформації завжди суб'єктивно сприймаються і мають різний ступінь суб'єктивної актуальності, тобто кожний учасник комунікативного процесу на основі своїх комунікативних знань і вмінь, розуміння ситуації спілкування інтерпретує повідомлення комунікатора, вступає у діалог. Комунікативна компетентність та комунікативний досвід суб'єктів інформації також створюють певний комплекс установок, умов, що опосередковують відмінності у суб'єктивному сприйнятті інформації. І як результат, комунікативний простір міжособистісних відносин може мати різні значення комунікативної комфортності для учасників спілкування.

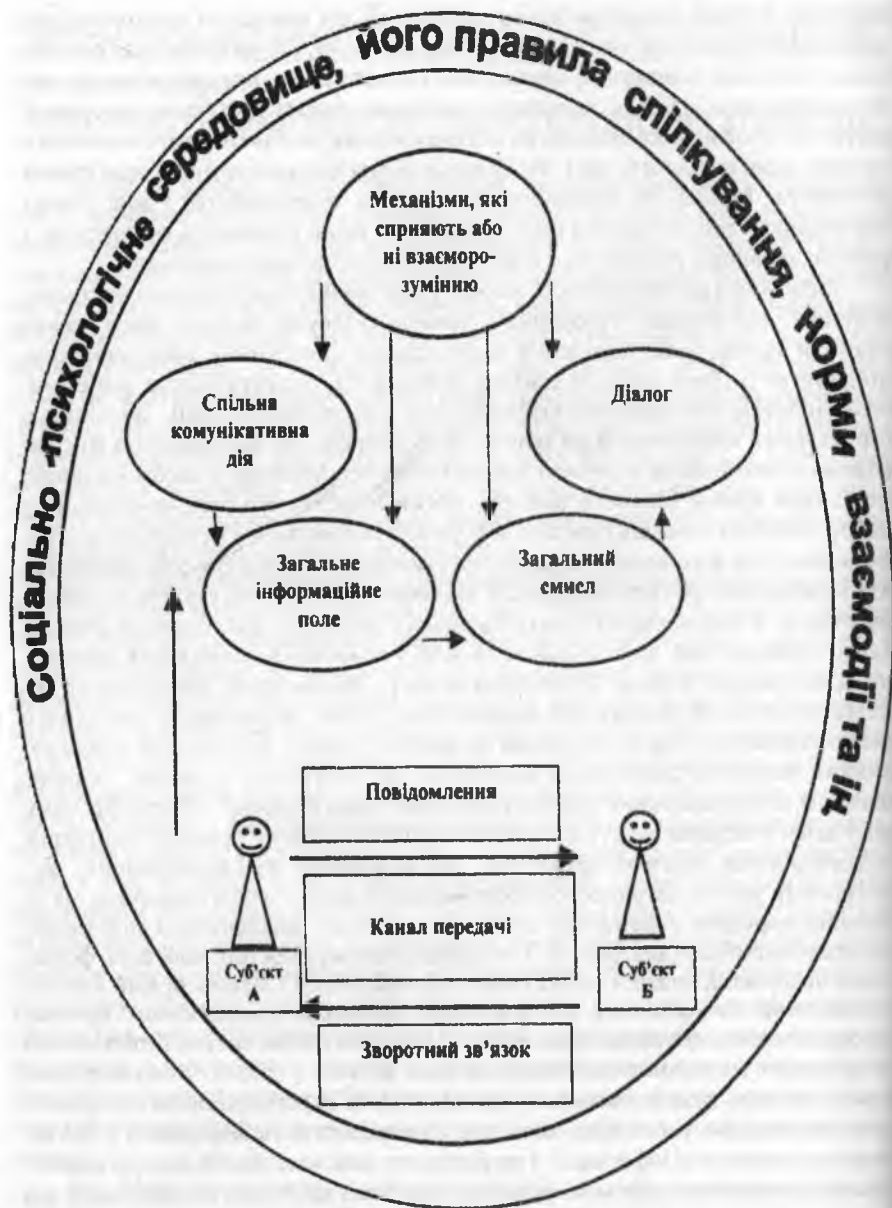


Рис. 1. Взаємозв'язок компонентів комунікативного простору

Комунікативний простір важливо розглядати у соціокультурному та етнопсихологічному контексті, адже комунікативна культура, як було показано вище, являє собою важливу сферу впливу на свідомість людини, її вчинки, помисли і бажання; знання її є одним із вирішальних чинників успішного інформаційного обміну.

Розгляд компонентів комунікативного простору міжособистісних відносин передбачає відповіді на питання: Хто є суб'єктами комунікації? На що спрямована активність суб'єктів? Яким є механізм створення загального інформаційного поля? В чому сутність зворотного зв'язку? Які канали передачі інформації? Із яких конкретних дій суб'єктів комунікації складається процес обміну інформацією? Які засоби передачі інформації? Який загальний соціально-психологічний фон спілкування: мета, функції, правила спілкування, мовленнєві норми, ритуали, традиції тощо? Що являє собою результат обміну інформацією (створення загального смислу, взаєморозуміння, діалог та ін.)?

Щодо суб'єктів комунікації, то ними є якнайменше двоє людей, які в комунікативному просторі виступають не кожен окремо, хоч автономність, унікальність кожного передбачаються, а саме разом у діаді. На етапі початкового обміну інформацією ця єдність ледь помітна, вона проявляється лише в тому, що один виголошує інформацію, а інший намагається її досягнути. Тим не менше, незалежно від того, в чому є вихідна єдність, вже така вона існує у вигляді процесу і вказує на наявність комунікативного потенціалу учасників спілкування. Реальний комунікативний процес дозволяє комунікативним властивостям суб'єктів інформації із потенційних перетворитися в актуальні. Суб'єкти комунікації за допомогою вербальних та невербальних засобів передачі інформації здійснюють процес взаємозв'язку. При цьому за допомогою мови здійснюється кодування і декодування інформації, тобто комунікатор у процесі говоріння кодує, а реципієнт у процесі слухання декодує цю інформацію. І хоча послідовність дій того, хто говорить, і того, хто слухає, описана в літературі достатньо детально, все ж таки доречно її нагадати. Отож, у схемі К – П – Р (комунікатор – повідомлення – реципієнт) зміст інформації для комунікатора випереджає процес кодування у символи (виголошування), оскільки той, хто говорить, спочатку має певний замисел і лише потім втілює його у систему знаків. Тобто для комунікатора послідовність у виголошуванні інформації наступна: інтенція, зміст, кодування, текст. Для реципієнта зміст одержаного повідомлення розкривається майже одночасно з декодуванням, а далі настає процес інтерпретації інформації.

Із наведеної моделі передачі інформації від відправника до одержувача чітко проглядається відповідь на питання про те, на що спрямована активність учасників комунікативного процесу: суб'єкти комунікації вступають у взаємозв'язок для спільної комунікативної дії. Особливістю спільної комунікативної дії є те, що в ній "схрещуються", "переплітаються", "пересікаються" потреби

людей в тій чи іншій інформації. Саме в спільній комунікативній дії або за нею прихована можливість задоволення цих потреб.

Спільна комунікативна дія суб'єктів спілкування передбачає наявність зворотного зв'язку, тобто інформації про те, як реципієнт сприйняв комунікатора і його повідомлення, оцінив його поведінку і слова. Механізм зворотного зв'язку полягає в тому, що комунікатор лише тоді зрозуміє, що його інформація проінтерпретована вірно, коли відбудеться зміна ролей: коли реципієнт перетвориться на комунікатора і своїм висловлюванням дасть знати, що він зрозумів зміст інформації. При цьому надзвичайно важливо не зводити міжособистісну комунікацію до простої суми окремих актів передачі інформації. Навіть тоді, коли партнер відреагував на зауваження співрозмовника поглядом чи мовчанням, обмін інформацією відбувся: той, хто виголошував інформацію, отримав від слухача комунікативний знак у вигляді відсутності видимої реакції або якоїсь невербальної знакової системи. Тобто відношення до комунікатора та його слів може бути в різній мірі завуальованим, однак воно присутнє в єдності вербальних і невербальних засобів передачі інформації: у репліці і таких невербальних знаках, як постава, міміка, жест, інтонація тощо. Отож, канал зворотного зв'язку є присутнім у будь-якому спілкуванні. Його мета – сприяти поліпшенню взаєморозуміння. Саме завдяки зворотному зв'язку комунікація набуває ваги, психологічного, соціального, соціально-психологічного контексту. За умов діалогу, коли послідовно змінюються ролі учасників комунікації (комунікатор перетворюється на реципієнта і навпаки), зворотний зв'язок допомагає збагаченню і розвитку інформації.

Коли інформація проходить від одного суб'єкта до іншого і повертається назад, вона пов'язує партнерів у загальне інформаційне поле. Інформація, яка зародилася у результаті обміну (уточнення, доповнення тощо), набагато глибша від первинної. Вона може відрізнитися від попередньої за змістом. Більше того, загальне інформаційне поле містить загальний настрій, дещо про особистості кожного суб'єкта, певне ледь помітне відношення один до одного. Водночас, виникнення загального інформаційного поля ще не розв'язує проблеми, яка веде до взаєморозуміння.

Намагаючись прийти до діалогу, загального смислу, партнери змушені пройти через ряд механізмів і феноменів, котрі сприяють чи гальмують взаєморозуміння. Назвемо окремі з них: якщо зворотний зв'язок передається у формі, яка не приймається партнером через різкість, недобррозуміливість, то він сприймається не як зворотний зв'язок, а як критика, тиск, образа із усіма наслідками для спілкування, які з цього випливають; якщо комунікатор відчуває негативний настрій партнера, але не розуміє його причин, то спілкуванню важко розвиватися ефективно; якщо партнери, не приховуючи, називають ті відчуття, які виникають при обміні інформацією, використовують

порівняння, аналогії для уточнення і прирощування інформації, то взаєморозуміння і прийняття інформації дійсно наступлять; – інформація приймається лише в тих випадках, коли вона не викликає внутрішнього дискомфорту, когнітивного дисонансу, а також задовольняє певні потреби партнера та ін.

Результатом комунікації є реально досягнутий при обміні інформацією рівень інтеграції комунікатора і реципієнта як суб'єктів комунікації, рівень розвитку спільної комунікативної дії, міра перетворення її в дійсний діалог. Іншими словами, результатом успішної комунікації є створення загального смислу, налагодження діалогічних відносин, які ведуть до прирощення і прийняття (неприйняття) інформації. Коли йдеться про виникнення загального смислу, про досягнення відповідного рівня розвитку спільної комунікативної дії, то, по-перше, мається на увазі рівень інтеграції у вигляді єдності мотивації та спрямованості, предметно-цільової і ціннісної єдності учасників міжособистісних відносин. Тобто важливим є не тільки і не стільки те, що криється за формою (як висловлюю думку) і значенням (що намагаюся сказати), скільки мотив і особистісний смисл, який стоїть за ними (навіщо і чому говорю). Адже саме внутрішній смисл партнери намагаються донести один до одного. Таким чином, комунікатор буде вважати, що взаєморозуміння досягнуто, якщо реципієнт відреагував не на його манеру говорити, не на слова, а на смисл сказаного. Л.Виготський говорив, що сама думка породжується не з іншої думки, а з мотивуючої сфери нашої свідомості, яка охоплює наші потреби, інтереси, емоції та ін., що повне розуміння чужої думки стає можливим тільки тоді, коли ми розкриваємо її дійсну, афективно-вольову причину [2]. Йдеться про рух від думки до слова, в якому втрати неминучі з обох сторін. Саме тому загальний смисл, який зародився у результаті спільної комунікативної дії, спільного інформаційного обміну, різниться від замислу автора та його первинної інтерпретації партнером. У загальній теорії інформації є поняття “семантично значуща інформація”. Це та кількість інформації, яка дана не на “вході”, а на її “виході”, причому на “вході” її завжди більше, аніж на “виході”. На мові людської комунікації інтерпретація цього поняття виглядає таким чином: семантично значуща інформація – це інформація, яка виникла у ході створення загального смислу. Саме вона має сенс, може бути прирощена у ході діалогу, прийнята співрозмовниками, а отже, може впливати на їхню поведінку.

По-друге, психологічна єдність, взаєморозуміння є ще одним показником рівня інтеграції суб'єктів комунікації. По-третє, рівень інтеграції суб'єктів комунікації проявляється у вигляді погодженості, впорядкування комунікативних дій. Так, міра погодженості дій суб'єктів комунікації у ситуації прийняття ними відповідних ролей (то комунікатора, то реципієнта) поперемінно залежить від їх включення в загальний контекст спілкування загалом і конкретної спільної комунікативної дії зокрема. При цьому ефективність

інформаційного обміну залежить від успішного розв'язання проблеми співвіднесення мовних засобів із змістом повідомлення. До того ж рівень взаєморозуміння ускладнюється особистісними прийняттям партнерів один одного. Для прикладу, відомо, що з більшою довірою сприймається повідомлення, яке передається комунікатором із більш привабливою зовнішністю, професійним і віковим статусом, аніж людиною, яка ближча до реципієнта за соціально-психологічною ідентичністю. Загалом, досягнутий рівень інтеграції суб'єктів комунікації за конкретних умов обміну інформацією може бути надзвичайно різним: від високого позитивного, коли спільна комунікативна дія набуває форми діалогу з високим рівнем взаєморозуміння і погодженості, з високим рівнем результатів комунікації, або достатнього, з рівнем задоволеності учасників комунікативного процесу, до негативного, коли має місце дезінтеграція суб'єктів комунікації, порушення спільного інформаційного поля і в цілому порушення міжособистісних відносин. Таким чином, зв'язок результатів комунікації і рівня інтеграції суб'єктів спілкування очевидний: чим вищим є рівень інтеграції комунікатора і реципієнта, тим повніше задоволені потреби обох сторін в обміні інформацією, глибшим і повнішим є загальний зміст повідомлення, змістовнішим є діалог між співрозмовниками.

1. Морено Дж. Социометрия / Пер. с англ. – М.: Инлит, 1958. – 285 с.
2. Выготский Л.С. Мышление и речь / Собр. соч. – Т.2. – М., 1982. – С. 355-357.

*Orban-Lembryk L.E.*

#### COMMUNICATIVE SPACIOUSNESS OF HUMAN INTERRELATIONS

In this article the author shows componentry characterization of communicative field in interpersonal relations. It is also shown that achievable development level of mutual communicative function the degree of change in real dialogue is the result of communicate.

*З.С. Карпенко*

### ПСИХОЛОГІЯ ВІКТИМНОЇ ОСОБИСТОСТІ В ПСИХОТЕРАПЕВТИЧНИХ ПАРАДИГМАХ ПРОГРАМУВАННЯ І ВИБОРУ

Трансформаційні процеси в сучасному українському суспільстві з їх очевидними набутками і невідворотними втратами в економіці, політиці, культурі, науці та освіті супроводжуються зміною парадигмальних основ психології масової та індивідуальної свідомості. Звичною стала екзистенційно-гуманістична риторика, пов'язана з обґрунтуванням доцільності певного гуманітарного нововведення на кшталт особистісно-орієнтованого підходу до виховання

та навчання підростаючого покоління. Водночас пропонується підхід, що входить у суперечність з жорсткою системою традиційних соціальних інститутів (сім'я, дитячий садок, школа), що самовідтворюються, опираючись на власне етнокультурне підґрунтя, і розвиваються паралельно "модній" доктрині. Зміна вивісок ("школа" на "гімназія", "училище" на "коледж" тощо) не гарантує переструктурування змісту освіти і виховання на засадах самодіяльності, творчої активності, особистої відповідальності, екзистенційного вибору, що, власне, і передбачає особистісно-орієнтований підхід.

Окрім зазначеного виявляється, що подальше моделювання ситуації з практичним утіленням даного підходу наштовхується на вади самої наукової рефлексії. Йдеться про одностороннє захоплення проєктантами від освіти якимось одним напрямом, ігноруючи багатовекторність розвитку особистості з її різноплановими (субординаційними та координаційними) зв'язками. Натомість вимога холистичного мислення передбачає суміщення в єдиній площині аналізу як "горизонтального", каузально-діяльничного, так і "вертикального", ціннісно-цільового, телеологічного виміру. Координатна сітка, що при цьому утворюється, дозволяє обсервувати поведінку людини в усій складності її довірливих ціннісних устремлінь, життєвих перспектив і мимовільних, зумовлених адаптацією до середовища, діяльнісних опосередкувань. Відтак антиномія гуманітарних парадигм – каузально-діяльничної та екзистенційно-телеологічної – відійде у сферу недалекогоглядної політики, а психологічна наука і педагогічна практика відновлять свою первісну єдність і взаємодоповнюваність на новому витку цивілізаційного розвитку.

Метою даного дослідження є демонстрація можливостей холистичного мислення стосовно такої ж зловбоденної, як і вічної, проблеми формування психології жертви і, відповідно, віктимної поведінки особистості. На наш погляд, дана проблема не може бути задовільно й остаточно вирішена однією з психотерапевтичних парадигм – парадигмою програмування чи парадигмою вибору, як би ми їх означили в контексті попередніх міркувань.

До прикладу, світовідчуження жертви формує грубе батьківське домінування, авторитаризм, невідповідне порівняння особистості з іншими, генералізовані негативні висловлювання про неуспішність дитини і т. ін., що, кажучи мовою трансактного аналізу, означає превалювання его-стану "Контролюючий Батько" на фоні решти его-станів вихователя (батьків, педагогів). У контексті індивідуальної свідомості це веде до закріплення життєвої позиції "я – поганий" з різними доповнюючими "вкрапленнями": "ти – хороший і вони – хороші", "ти – хороший, а вони – погані", "всі погані", "ти – поганий, аледесь є і хороші" тощо.

Будучи загалом детерміністською, психотехнологія трансактного аналізу все ж містить лакуну: в его-стані "Дорослий" людина приймає зважені рішення, здійснює відповідальні вибори. Але чи є ці вибори аутентичними, конгеніаль-

ними духовній конституції даної унікальної особистості? Трансактний аналіз залишає це питання без відповіді. Натомість пам'ятається яскрава метафора Е.Берна, який уподібнює людське життя до перебування живої істоти у пробірці, яка, зазвичай, не здогадується, що з неї є вихід у вигляді незапаяного кінця. Его-стан "Дорослий", подібно до інстанції "Его" в З.Фрейда, не може забезпечити індивіду свободу від програмування, особливо раннього сімейного впливу, що прирікає людину в широкому, екзистенційному, сенсі на позицію жертви, продукту детермінуючих обставин. "Дорослий", як і "Его", відчуває на собі тиск інфантильних, ірраціональних, біогенних імпульсів, з одного боку, і орієнтувально-обмежувальних, направляючих інструкцій, приписів, дозволів старших, з іншого боку.

Однак позицію жертви ще треба прийняти, раціонально вмотивувати чи знайти їй вище виправдання на рівні сакрального. В трансактному аналізі говорять про ранні екзистенційні рішення, наприклад: "Мені ніколи не доbitися успіху, бо я – жінка" або "Світ ворожий до мене, я – ніщо". Видається спірним називати подібні констатації екзистенційними рішеннями – це лиш вербалізація наявних у досвіді людини причинно-наслідкових зв'язків між припиненням гідності, агресивністю оточення і відчаєм та безнадією як ними зумовлених емоційних станів. Таке внутрішнє прийняття позиції жертви означає примирення з реальністю, пристосування до неї за допомогою захисних механізмів раціоналізації, заперечення (свободи), проекції тощо. Всі ці психотехнічні "прийоми" особистість застосовує з метою вкоренити себе у пласт "горизонтальних" умовностей, самозакабалення причинами, яких завжди вдосталь, що, в результаті, веде до відмови від поставання (так буквально перекладається латинський термін "екзистенція") себе шоразу в новій творчій іпостасі життєздійснення.

Виникає запитання – чи можливе інше, телеологічно обґрунтоване, прийняття позиції жертви? Якщо жертвують кар'єрою задля кращого виховання дітей чи, навпаки, дітьми задля успішної кар'єри. Що є тим критерієм, що відділяє самозречення від самовідречення? Імовірно, тут маємо справу з усвідомленням різноспрямованих альтернатив, відрефлексованістю мотивів особистістю, загалом, розмірністю її ціннісно-сміслові свідомості. Однак не "кібернетичний" перебір варіантів і вибір одного з множини можливостей є показником справжнього екзистенційного рішення. Тільки творчий синтез усвідомлюваних життєвих перспектив (телеологічний вектор) та умов їх реалізації (каузальний вектор) веде до здійснення автентичного екзистенційного вибору. Такий вибір недиз'юнктивний, так само як неадитивний, оскільки означає з двох присутніх альтернатив народження третьої, компромісної та інноваційної ідеї, що "знімає" первісно представлену полярність мотивів. Щодо наведених прикладів екзистенційне рішення може

виглядати так: "Успішна кар'єра батьків – найкращий аргумент у вихованні дітей".

І все ж, особисте і громадське життя людей містить не лише епізоди жертвовної поведінки, а й саме може осмислюватися як жертва. Адже смисл як психологічна категорія має "смісл" тільки у співвіднесенні з іншими смислами, тобто у "вертикальній" площині аналізу (за Б.С.Братусем) або ж репрезентує співвідношення мотиву і цілі (за М.О.Леонтєвим), тобто прокреслює вектор (знов-таки вертикальний) від досяжного предмета задоволення потреби до її бажаного, ще не реалізованого стану. Отже, жертвовна поведінка тільки тоді набуває сенсу, коли співвідноситься з вищими, межовими цінностями буття (жертвувати собою задля утвердження принципів справедливості, моралі, самого життя тощо). Коли ж вона стає самоціллю, замикається на собі в силу недостатнього співвіднесення з цінностями і можливостями їх задоволення, то носій такої поведінки – віктимна особистість – скалічена в духовному плані істота, нездатна прийняти виклики життя й почути власні творчі інтенції.

Віктимна особистість не вибирає, вона регулярно втрапляє у психотравмуючі ситуації, відчуваючи компульсивну потребу у фрустрації, непродуктивному напруженні і духовній стагнації. Існування такої особистості – неаутентичне, оскільки відтворює сценарій, написаний для неї значущими іншими. Вектор її існування – горизонтальний: цілі задані і не переглядаються, духовні намагання знецінені, життєва перспектива відсутня.

Адекватна терапія для віктимної особистості – побудова екзистенційно спроможного наративу, що передбачає "збирання" продуктивно функціонуючої особистості з осмислення епізодів її творчої поведінки в минулому, перспективної реатрибуції людини з метою плекання внутрішнього, ієрархічно влаштованого стержня цінностей-цілей. Неухильне трансцендування особистості, розширення сфер її діяльності і волевиявлення ведуть до розбудови смислової вертикалі особистості, яка втягує у свою орбіту соціальні норми, стандарти, кліше; втягує, щоб творчо асимілювати і призвести не лише до самозміни індивіда, а й до переструктурування цілісної соціальної ситуації, яка стає середовищем його життєвого світу і полем життєздійснення...

Безперечно, психологія людини-жертви має багато інших аспектів – соціальних, патопсихологічних, криміналістичних і т. д., про які у даній статті не говорилося. Методологічний ракурс вивчення цієї проблеми дозволяє виокремити дві парадигми її інтерпретації – парадигму програмування (каузально-діяльнісну) і парадигму вибору (телеологічно-екзистенційну). Обидві парадигми мають своє численне представництво в сучасній психотерапії, на деякі напрямки якої ми спиралися у цій статті.

2. Братусь С. Б. Аномалии личности. – М.: Мысль, 1998. – 301 с.
3. Гуманістична психологія: Антологія. Том 1: Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. – К.: Університетське видавництво "Пульсари", 2001. – 252 с.
4. Карпенко З. С. Аксиопсихологія особистості. – К.: ТОВ "Міжнар. фін. агенція", 1998. – 220 с.
5. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.

*Karpenko Z.S.*

#### THE PSYCHOLOGY OF VICTIM PERSONALITY IN PSYCHOTHERAPEUTICAL PARADIGMS OF PROGRAMMING AND CHOICE

The article reveals the psychology of victim personality in the psychotherapeutic paradigms of programming and choice.

*В.І. Сметаняк*

#### ОСОБИСТІТЬ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОЇ ПСИХОЛОГІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Однією з центральних проблем психології є проблема особистості. Вона привертала і привертає до себе увагу багатьох дослідників.

Поняття "особистість", як і багато інших психологічних понять, не має однозначного визначення, і в руслі різних теоретичних підходів включає в себе різний зміст. Серед радянських і російських учених проблему особистості вивчали К.О.Абульханова-Славська, Б.Г.Ананьєв, О.Г.Асмолов, А.В.Брушлінський, О.М.Леонтьєв, В.С.Мухіна, А.В.Петровський, М.Г.Ярошевський, В.В.Петухов, С.Л.Рубінштейн та інші. Серед зарубіжних психологів можна виділити З.Фрейда, К.Юнга, А.Маслоу, Г.Олпорта, Г.Меррея, К.Роджерса, Р. Кеттела, В.Штерна, Р.Мея, Ф.Лерша.

Великий інтерес до особистісної проблематики проявляється і в українській психологічній науці. Г.С.Костюк, П.М.Пелех, В.А.Татенко, З.С.Карпенко, Л.Е.Орбан-Лембрик, В.П.Москалець, І.Д.Бех, О.Ф.Бондаренко, В.А.Роменець, О.В.Киричук внесли певний вклад у розробку даної проблеми.

Як відзначалося, поняття "особистості" не має однозначного визначення. І.Д.Бех справедливо зауважує з цього приводу: "... у сучасній проблематиці особистості складається досить парадоксальна ситуація: кількість визначень поняття "особистість" наближається до кількості справді духовно багатих особистостей серед людської популяції" [1, с.22]. Цей стан речей він пов'язує з надзвичайною складністю даного психологічного утворення, а також методологічними проблемами в сучасній психології. Дійсно, в психологічній науці особистість – це і "людина, яка досягла певного, достатньо високого рівня

свого психічного розвитку" (Л.І.Божович), і "загальна сума того, що особистість може назвати своїм" (В.Джемс), і "цілісне утворення, яке є відносно пізнім продуктом суспільно-історичного і онтогенетичного розвитку людини" (О.М.Леонтьєв), і "суспільний індивід, об'єкт і суб'єкт історичного процесу" (Б.Г.Ананьєв), і "цілісність вроджених і набутих психічних властивостей, що характеризують індивіда і роблять його унікальним" (Е.Фромм), і "трансцендентальний духовний суб'єкт, носій ноументальних визначень людини, а також її феноменальних, атрибутивних репрезентацій (З.С.Карпенко). Як бачимо, у визначеннях, перелік яких можна було б продовжити, присутні різні, а часто і протилежні характеристики. Тому дослідник, який вивчає особистість, повинен зайняти в цьому питанні певну позицію. За цієї умови можна отримати теоретичний ключ до пояснення певних конкретних особистісних явищ.

При першому підході можна помітити кілька полюсів, опозицій, в просторі яких розміщуються різні концепції особистості. Одну з найглибших суперечностей у множині теорій особистості відзначає В.О.Богданов: "З одного боку, існують і розвиваються уявлення про будову особистості, елементами якої виступають так звані риси або властивості, що відображають об'єктивну сталість у поведінці людей та її нормативну соціальну оцінку" [2, с.45]. Характерне для цього підходу визначення "Особистість – сукупність системних якостей, які набуваються і розвиваються індивідом у процесі спілкування і предметно-практичної діяльності" [3, с.163]. Цей напрям пов'язується з природничо-науковою парадигмою. Прикладом розуміння суті особистості з точки зору цього підходу може бути факторна модель Р.Кеттела. До виокремлення певних рис, властивостей особистості призвела їхня повторюваність, тому цей підхід пов'язаний з діагностичними методиками типу тестів.

Другий підхід В.О.Богданов називає ортодоксально-гуманітарним. Його прихильники виступали проти розглянутого вище "колекціонерського" підходу, який "опускає високе звання особистості до суми ознак – якостей" [2, с.45]. Однак інструментальний набір гуманітарного підходу недостатньо сформований. Описані підходи є виразниками каузальної і телеологічної парадигм у науці.

Іншими полярними поглядами на сутність особистості є конституціоналізм (особистість формується генетичними та біологічними факторами) і інвайронменталізм (фактори розвитку – соціальні і культурні впливи). Боротьба між цими підходами має довгу історію і проходить з перемінним успіхом. Представники біогенетичних теорій (С.Холл, К.Бюлер, Х.Вернер, З.Фрейд, Г.Айзенк) розглядають розвиток особистості як дозрівання. Соціальні фактори можуть лише допомагати або заважати цьому процесу, не впливаючи на нього суттєво. Розвиток особистості відбувається відповідно до записаного в генах плану. Навіть вищі, духовні утворення особистості розвиваються з біологічних задатків. Такій точці зору протистоїть соціогенетичний підхід, ортодоксальні



представники якого повністю ігнорують значення біологічних факторів. Розвиток особистості залежить від соціальних факторів, від середовища, інших людей. Ці погляди висловлювали Е.Дюркгейм, П.Жане, Дж.Уотсон.

Нині наука відкидає категоричне обумовлення розвитку особистості якимось одним фактором. У психології робилися спроби “зняти” цю суперечність, “примирити” два фактори (наприклад, теорія конвергенції В.Штерна). Проте і тепер більшість учених надають перевагу одному з чинників. Традиційно радянська психологія шукала сутність особистості у зовнішніх умовах – суспільних відносинах, діяльності. Вважалося, що особистістю не народжуються, а стають: “Базовим для вітчизняної психології можна вважати положення про соціальну сутність особистості, властивості, що формується прижиттєво в індивіда як біологічної істоти” [7, с.146]. Особистість виявляється і формується в процесі свідомої діяльності і спілкування і є тим більш значущою, чим більше в індивідуальному заломленні в ній представлене загальне, суспільне.

Отже, особистість розглядається в єдності індивіда і умов соціального середовища, це посередник, через який зовнішні впливи пов’язані з психічними феноменами. Виникнення особистості як системної якості зумовлено тим, що індивід у сумісній діяльності змінює світ і через цю зміну перетворює і себе, стаючи особистістю.

У зарубіжній психології послідовниками конституціоналізму виступають представники гуманістичної психології (А.Маслоу, К.Роджерс). Вони вважають, що людині властива певна внутрішня сила – тенденція до самоактуалізації, яка сприяє найповнішому розгортанню закладених у ній потенційних можливостей, сил, здібностей. Ця тенденція позитивна за своєю суттю. Розвиток особистості – це розгортання того, що було у психіці вже закладено. Найбільш послідовним прихильником преформізму є К.Роджерс. Він вважав, що зовнішні впливи, соціалізація тільки заважають розвитку особистості. В людини є задана біологічна природа, в якій закладені певні потенції, зокрема “тенденція до самоактуалізації”, що задає напрям розгортанню цих можливостей. Під час формування особистості в людини утворюється ще одна структура – “Я” і прагнення до реалізації цього “Я”. Напрямок цього прагнення не завжди співпадає з “тенденцією до самовизначення”. Тоді виникає конфлікт, що може перешкодити актуалізації. Тому потрібно повернутися до природної мудрості і прислухатися до біологічних спонук.

А.Маслоу не надто акцентує біологічні передумови розвитку, але говорить і про тенденцію до самоактуалізації, яка закладена від народження. Проте він вважає, що культурні впливи є важливим фактором розвитку, які можуть переважити інстинктивні потреби. Виховання і суспільні норми здатні примусити людину забути про власні почуття або потреби і прийняти нав’язані іншими цінності. Тому можливості людей задовольнити основні потреби дуже часто бувають обмежені, що перешкоджає виникненню і задоволенню потреб більш

високого порядку. Отже, суспільство проявляє тенденцію до нівелювання особистості.

Протилежних поглядів на природу особистості дотримуються представники екзистенціальної психології (Р.Мей, О.Марер), яку часто вважають розділом гуманістичної. Послідовники цього напрямку вважають, що розвиток особистості залежить виключно від вибору, який вона робить. Це означає, що не існує ніякої біологічно заданої природи особистості (існування передуює сутності). Людина творить себе сама, і лише вона своїм вибором вирішує, як їй розвиватись. Ця ідея взята з екзистенціальної філософії і є основною тезою екзистенціальної психології. Особистість сама відповідальна за своє життя, і лише вона винна в невдалій самореалізації, і лише її заслуга в досягненні високих життєвих цілей. Подібні думки висловлював В.Франкл. Критикуючи концепцію Маслоу, він вказав, що в людині є задатки як хороші, так і погані. Тому не всі потенції варто реалізовувати. Лише особистість відповідальна за вибір того, які потенції вона реалізує, а які залишить нереалізованими.

Ще однією суттєвою відмінністю екзистенціальної та гуманістичної психології є ставлення до ролі зовнішніх умов, інших людей у розвитку особистості. Якщо гуманістична психологія зовнішні фактори розглядає лише як умови розвитку, позиція екзистенціалістів протилежна. Неодмінною “умовою само-реалізації є конструктивний діалог, спілкування, контакт з іншою людиною, яка сприймається у всій її цілісності” [6, с.44]. Такі ж погляди висловлювали М.Бубер, М.М.Бахтін, В.Франкл. Людина з народження перебуває у світі, що містить потенційні смисли, які вона повинна відшукати. “Присвоюючи” певні смисли шляхом здійснення життєвих виборів, особистість будує себе. Тому предметом екзистенціально орієнтованої психотерапії є не стільки особистість клієнта, скільки проблеми стосунків зі світом, у той час, як гуманістична терапія повинна допомогти клієнту відшукати свою природну сутність і потреби. В.Франкл з цього приводу писав: “Якщо людина хоче прийти до самої себе, її шлях лежить через світ” [8, с.120].

Таким чином, екзистенціальна психологія виходить з активної життєвої позиції особистості, незважаючи на трагізм людського існування.

Наступною опозицією в аналізі поняття “особистість” є полуси “холізм – елементаризм”. Послідовники елементаризму вважають, що розуміння поведінки людини може бути досягнуте тільки шляхом дослідження кожного з її фундаментальних аспектів, незалежно від решти. В рамках цього підходу створювались різноманітні теорії інтелекту, мислення, емоцій, сприймання, поведінки. Проте часто, вивчаючи окремі психічні функції, дослідники не бачили власне особистості.

Представники холізму вважають, що особистість потрібно вивчати як систему тому, що вона як ціле більша, ніж сума її частин (елементів). У рамках підходу було створено ряд системних концепцій особистості. Вважається, що

холістичний підхід при вивченні особистості дає можливість дослідити фундаментальні, визначальні властивості особистості, адже остання в багатьох теоріях визначається як система.

Отже, особистість як об'єкт психологічного дослідження – складне і багатопланове утворення. Нині існує кілька десятків підходів до розуміння природи особистості. Це свідчить про багатогранність цього психологічного феномена. На основі більшості підходів створені ефективні психотерапевтичні, навчальні техніки. В сучасній психології помітна тенденція до синтезу різних підходів. Така еклектичність є перспективним шляхом у вивченні особистості.

1. Бех І.Д. Духовні цінності в розвитку особистості // Педагогіка і психологія. – 1997. – №1. – С. 22-37.
2. Богданов В.А. Причинный и целевой подходы в развитии теории личности // Вопросы психологии. – 1991. – №3. – С.45-53.
3. Божович Л.И. Избранные психологические труды / Под ред. Д.И.Фельдштейна. – М.: Международная педагогическая академия, 1995. – 212 с.
4. Братусь Б.С. Проблема человека в психологии // Вопросы психологии. – 1997. – №5. – С.3-19.
5. Карпенко З.С. Психологічні основи аксіогенезу особистості / Автореферат дис. на здобуття наук. ст. доктора психологічних наук. – К., 1999. – 40 с.
6. Леонтьев Д.А. Что такое экзистенциальная психология? // Вопросы психологии. – 1993. – №4. – С.43-58.
7. Улыбина Е.В. Психология обыденного сознания. – М.: Смысл, 2001. – 263 с.
8. Франкл В. Человек в поисках смысла. Сборник / Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – С.368.

*Smetaniak V.I.*

#### PERSONALITY AS A SUBJECT OF SCIENTIFIC PSYCHOLOGICAL REFLEXION

In the article we examine the personality as object of scientific research. We did a review of psychologic approaches to the study of a personality.

## ПСИХОЛОГІЯ УПРАВЛІНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

*Л.С. Возняк*

### СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В УПРАВЛІННІ

У нових соціально-економічних умовах господарювання проблема відповідальності всіх суб'єктів управління набуває особливої ваги і значущості. Саме відповідальність посідає значне місце в структурі особистості керівника, який покликаний приймати важливі рішення, скеровувати діяльнісний механізм усіх ланок організації, виступати гарантом добробуту, морально-психологічної захищеності підлеглих і держави в цілому.

На керівних посадах усіх ієрархічних рівнів відповідальність буває головним джерелом психологічного навантаження не тільки протягом усього робочого часу, але й у позаробочий час. Тому в умовах зростання вимог до управлінської діяльності всі аспекти відповідальності набувають ваги.

На рівні психологічного аналізу відповідальність – одна з найбільш загальних властивостей особистості, яка поєднує в собі компоненти афективно-мотиваційної, інтелектуальної та діяльнісно-поведінкової сфер людини як тілесно-душевно-духовної цінності. К.Мудзибаєв стверджує, що відповідальність – це “результат інтеграції всіх психічних функцій особистості: суб'єктивного сприймання навколишнього світу, оцінки власних чуттєвих ресурсів, емоційного ставлення до обов'язку, волі” [4, с.19].

Е.Фромм пише, що недоречно зводити розуміння відповідальності тільки як до почуття обов'язку, оскільки “обов'язок – поняття зі сфери несвободи, тоді як відповідальність – поняття зі світу свободи” [11, с.281]. Відповідальність – не нав'язливий зовні обов'язок, а моя відповідь на звернене до мене прохання, яке я відчуваю як свою турботу [там само, с.87]. Бути “відповідальним” – значить, бути вільним і готовим відповісти [там само, с.124].

Відповідальність, на думку С.Л.Рубінштейна, є втіленням глибокого і принципового ставлення людини до життя. Це здатність детермінувати події, вчинки у момент їх здійснення, у ході їх виконання до радикальної зміни життя. Відповідальність не суперечить свободі особистості, а є логічним наслідком, що об'єднує низку вчинків у життєвий шлях особистості [9]. Вона як моральна якість особистості проходить певні стадії свого розвитку.

Психолог К.Хелкана, опираючись на теорії Л.Колберга, детально дослідив і описав стадії розвитку відповідальності [1].

На першій стадії об'єктивної відповідальності критерієм виступає конформність стосовно зовнішніх правил. На другій стадії суб'єктивної відповідальності її критерієм є визнання негативних намірів центральними. Третя стадія – це стадія автономної відповідальності. Критеріями виступають осо-

бисті мотиви дії, незалежність поведінки індивіда від впливу оточуючих груп. Намір на цій стадії визначається центральним, визначальним моментом дії. На четвертій стадії відповідальності як соціальної повинності критеріями виступають почуття обов'язку, свободи (як дещо протилежне соціальному тиску) як мотив та розуміння об'єктивної необхідності. П'ята стадія перехідної відносної відповідальності характеризується тим, що тут критеріями є усвідомлення норм і правил поведінки відповідно до мотивів та намірів. Сама відповідальність залежна від того, яким чином вона визначається самою особистістю, виходячи з її моральних переконань. Шоста стадія обґрунтованої відповідальності має своїми критеріями незалежність та переконаність. Усвідомлення моральної норми залежить від прийняття людиною моральних принципів, що дає їй моральну автономію та можливість самостійного вибору рішень [1].

Багато авторів (К.Хелкана, Л.Колберг, Дж. Лавінджер, Т.Ліксона та ін.) відзначають, що сформованість внутрішньої відповідальності є головним критерієм оцінки рівня моральної зрілості особистості в цілому. Дослідниками підкреслюється необхідність вивчення прийняття суб'єктом відповідальності особистості залежно від умов реальної дії.

Відповідальність є показником соціально зрілої особистості і саме ця якість відрізняє її від соціально незрілої особистості. В психології поширена концепція про два типи відповідальності (теорія локусу контролю). Відповідальність першого типу – це той випадок, коли особистість покладає на себе всю відповідальність за те, що відбувається з нею в житті. Відповідальність другого типу пов'язана з ситуацією, коли людина схильна вважати відповідальними за все, що відбувається з нею, інших людей або зовнішні обставини, ситуацію.

Поняття локусу контролю в його сучасній інтерпретації було введено в психологію представником американської вітки біхевіоризму Дж.Роттером. При цьому допускалося, що існує континіум, крайніми точками якого є індивіди з яскраво вираженими зовнішніми або внутрішніми стратегіями атрибуції. Решта людей займає проміжні позиції між цими крайностями. Відповідно до того, яку позицію займає в континіумі індивід, йому приписується певне значення локусу контролю. Говорячи про локус контролю, звичайно мають на увазі схильність людини бачити джерело управління своїм життям або переважно у зовнішньому середовищі, або в самому собі. Вслід за Дж.Роттером ми будемо говорити про два типи локусу контролю: екстернальний та інтернальний.

За даними К.Мудзибаєва, існує позитивна кореляція між інтернальністю і наявністю смислу життя: чим більше суб'єкт вірить, що все в його житті залежить від його власних зусиль і здібностей, тим у більшій мірі знаходить він у житті цілі і смисл. Екстерналів відрізняють підвищена тривожність, стурбованість, менша терплячість до інших і підвищена агресивність, конформність, менша популярність. Все це, звичайно, природним чином пов'язано з їх залежністю від зовнішніх обставин і нездатністю керувати своїми справами

Відомими є дані про більшу схильність екстерналів до обману і здійснення аморальних вчинків [8, с.93].

Ряд емпіричних досліджень (Брокхауз Р., Міллер Д.) підтвердили гіпотетичну думку про те, що успішність управлінської діяльності залежить від сформованості інтернального локусу контролю керівника.

У дослідженнях М.Савчина підкреслюється, що відповідальність може набувати властивостей своєрідного центру, головного смислового принципу, тобто володіти абсолютною і безумовною владою з'єднувати добро і зло, об'єктивне та суб'єктивне, значущість і незначущість тощо, деякою мірою завершувати становлення внутрішніх основ поведінкових актів, осмислень та вольових рішень. Таке розуміння відповідальності дає можливість визначити це поняття як смислове утворення особистості, як загальний принцип співвіднесення (особистісної саморегуляції) мотивів, цілей та засобів життєдіяльності, що не зводиться до правил поведінки, не є її конкретним мотивом або сукупністю. Цей смисловий принцип, за М.Савчиним, специфічно реалізується в кожній конкретній ситуації життєвого простору людини [10]. Стосовно діяльності керівника, то Л.Е.Орбан-Лембрик стверджує, що це може бути:

– прийняття незалежності, необхідності, зобов'язання, обов'язку з-поміж різних варіантів внутрішньої позиції та поведінки;

– добір, оцінка чи відсіювання засобів досягнення цілей, виконання зобов'язань тощо;

– зміна або зміщення цілей;

– зміна обсягу відповідальності;

– припинення самої діяльності, поведінки, незважаючи на її успішний хід;

– зміна внутрішньої позиції, смислу наміру щодо сушого і наявного [5, с.290].

В багатомірній категорії відповідальності вчені виокремлюють етичний, правовий, економічний, соціальний і психологічний аспекти, оскільки відносини відповідальності реалізуються за допомогою сукупності особистих властивостей особистості, соціальних, правових, економічних і етичних норм [5].

Психологічний аспект відповідальності базується на можливості вибору, тобто свідомої переваги певної лінії поведінки. При цьому вибір може здійснюватися як в умовах співпраці, взаєморозуміння, так і в складних умовах конфронтації, конфлікту, де стикаються інтереси окремої особистості, групи або цілої організації.

Об'єктом соціальної поведінки є соціальні норми і рольові функції, а суб'єктом контролю можуть виступати як сама людина, так і її соціальне оточення.

Юридична відповідальність в управлінській діяльності завжди виражається у неприємних, небажаних, невідповідних для самої особи наслідках, у застосуванні до індивіда, якщо останній порушив закон, державних санкцій та заходів, громадського осуду, примусового обмеження або позбавлення певних благ. Вона завжди супроводжується моральним осудженням людини,

яка порушила норму, права, закон. Економічна відповідальність (матеріальна) є відповідальністю юридичною і настає за майнові збитки, заподіяні установі, організації, підприємству.

Сукупність названих аспектів відповідальності (моральний, правовий, економічний, соціальний та психологічний) інтегрується в поняття “професійна відповідальність” управління, яка являє собою міру усвідомлення особистістю своїх професійних обов’язків, добровільного слідування їм, а також певним чином і міру провини особистості за невиконання професійних обов’язків.

Соціальна відповідальність може стосуватися не тільки особистості керівника, але й самої організації.

Під терміном “соціальна відповідальність” розуміють ті зобов’язання, які фірма несе перед суспільством, в якому вона працює. Інтерпретація соціальної відповідальності відрізняється трактуванням ряду суттєвих положень. Так, Р.М.Ходжеттс [2] вказує, що найчастіше організації вважають складовими відповідальності такі галузі, як забезпечення рівних можливостей (зокрема, законодавство, працевлаштування національних меншин та інвалідів, дискримінація жінок), вирішення екологічних проблем, розвиток конс’юмеризму.

Оригінальним є тлумачення соціальної відповідальності як трирівневого поняття: соціальне зобов’язання, соціальне реагування, соціальна чутливість.

Соціальна відповідальність як соціальне зобов’язання вбачає основним акцентом поведінки організації її економічну та правову відповідальність перед суспільством. Вважається, що організація включається у соціально відповідальну діяльність, коли прагне до максимізації прибутку і діє відповідно до законів, вироблених суспільством.

Соціальна відповідальність як реагування на соціальні норми та очікування визначає соціальну відповідальність як реакцію організації на очікування суспільства. Бізнес повинен зважати на екологічну ситуацію, соціальні витрати, вносити свою частку у вирішення соціальних проблем, безпосередньо непов’язаних із даним бізнесом. Ця інтерпретація розділяє діяльність організації на таку, що необхідно здійснювати відповідно до вимог законодавства, і таку, що ініціюється добровільно.

Соціальна відповідальність як соціальна чутливість розглядає поведінку організації як попереджувальну, профілактичну, запобігаючу. Соціально відповідаюча організація активно шукає шляхи вирішення соціальних проблем (будівництво житла, зайнятість молоді і т.п.).

Зазначені три визначення належать до різних рівнів розуміння відповідальності перед суспільством, в якому вона працює. Окрім цього, слід усвідомити, що вона змінюється з часом та залежить від обставин. М.Х.Мескон, М.Альберт, Ф.Хедоурі наводять такі аргументи на користь і проти соціальної відповідальності:

За:

а) сприятливі для бізнесу довготривалі перспективи;

б) зміна потреб і очікувань широкого загалу;

в) наявність ресурсів для надання допомоги у вирішенні соціальних проблем;

г) моральне зобов’язання поводити себе соціально відповідально.

Проти:

а) порушення принципу максимізації прибутку;

б) витрати на соціальні потреби перекладаються на споживачів підвищенням цін;

в) недостатній рівень інформації для громадськості;

г) недостатнє вміння вирішувати соціальні проблеми.

Відповідальність керівника невіддільна від його особистості, потребово-мотиваційної сфери, морально-психологічної орієнтації, інтелектуально-емоційного потенціалу. У професійній управлінській діяльності часто постає питання моральної мотивації системи, що становить не просто суму різних мотивів, а є спрямовуючою і організовуючою цілісною системою. Сформована мотивація є важливим результатом морального простору, причому її якість проявляється тільки у моральній діяльності, співставленій з основами моралі у вигляді конкретного вчинку, лінії поведінки.

При вивченні мотивації відповідальної поведінки керівників-підприємців учені виокремлюють такі групи мотивів: а) прагматичні мотиви, які передбачають насамперед особисту користь; б) соціальні мотиви, метою яких є принесення користі державі; в) мотиви самопізнання, саморозвитку, самоаналізу, саморегуляції, самореалізації, зумовлені потребою реалізувати свої управлінські можливості й здібності у конкретній спільній справі, пов’язані з необхідністю пізнати себе, оцінити свої сили, намагання; г) мотиви морального самоствердження, пов’язані з прагненням утвердити себе в статусі керівника - моральної особистості; д) правові мотиви – намагання розглядати свою управлінську діяльність і ту відповідальність, яка покладена на керівника, з точки зору правових норм і закону, що діє в державі; е) мотиви спілкування і взаємодії – покликані потребою спільної управлінської діяльності; є) мотиви егоїстичного самоствердження – пов’язані з намаганням привернути до себе увагу, продемонструвати свою перевагу над іншими; ж) мотиви, що пов’язані зі специфічними особливостями керівника. Керівник діє відповідально, тому що відчуває страх покарання за невиконане завдання. Залежність керівника від вищого управлінського апарату, намагання уникнути критики, осуду тощо.

Домінуючими в структурі мотивів є прагматичні і соціальні мотиви, що свідчить про те, що більшість керівників у спільній управлінській діяльності діють відповідально тоді, коли одночасно задовольняють свої власні потреби і потреби суспільства [5].

Відповідальність у групі має свою специфіку, іншими словами, девальвується. Колективна відповідальність “розмиває” індивідуальну відповідальність, що призводить до безвідповідальності.

Високий рівень відповідальності керівника є показником професійно зрілої особистості, що дозволяє людині не тільки свідомо вдосконалюватися, але і значно інтенсифікувати свою діяльність, досягти високих професійних вершин [7]. Свобода та відповідальність одночасно з добром і злом є основними взаємопов'язаними полюсами морального простору особистості. Свобода людини є основною умовою її відповідального життя.

Взаємодія особистості з іншими (на рівні зв'язку "Я – Ти", "Я – Ми", "Я – Вони") стимулює комунікативні процеси, сприяє формуванню високого рівня реалізму, відповідальності, ціннісно-світоглядної орієнтації, мудрості у соціальної стратегії. Продуктивність взаємовпливу підвищується, якщо врахувати не тільки індивідуальні інтереси, стиль мислення людини в процесі спілкування, але й організованість у взаємодії, нормативне зміцнення, упорядкування зв'язків. Саме соціальні норми забезпечують узгодженість дій, регулювання поведінки, соціальний контроль, захист певних інтересів, відображають загальні вимоги суспільства до поведінки особи, групи в їх взаємовідносинах один з одним, соціальними інститутами, суспільством.

1. Helkana K. Toward a cognitive-developmental theory of attribution of responsibility. – Helsinki, 1981. – 203 p.
2. Hodgetts R.M. Management Theory. Process and Practice. CH. 17. Social Responsibility: Continuing Challingt. Consumerism. – Orlanda USA. – P.666-687.
3. Мескон М.Х., Альберт М., Хедоури Ф. Основы менеджмента / Пер. с англ. – М.: Дело, 1992. – С.144-146.
4. Мудзыбаев К. Психология ответственности. – Л.: Наука. 1983. – 240 с.
5. Орбан-Лембрик Л.Е. Психология управления. Навчальний посібник. – Івано-Франківськ: Вид-во "Плай", 2001. – 695 с.
6. Орбан-Лембрик Л.Е. Психологічна обумовленість соціальної поведінки особистості // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Вид-во "Плай", 2002. – Вип.7. – 4.1. – С.4.
7. Психологія професійної діяльності і спілкування // За ред. Л.Е. Орбан, Д.М. Гриджук. 1997. – 192 с.
8. Реан А.А., Коломинский Я.Л. Социальная педагогическая психология. – СПб.: Питер Ком, 1999. – С.92-93.
9. Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии – М.: Педагогика, 1976. – 423 с.
10. Савчин М.В. Психологія відповідальної поведінки. – К.: Україна-Віта, 1996. – 130 с.
11. Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 430 с.

Vozniak L.S.

#### SOCIAL-PSYCHOLOGICAL PECULIARITIES OF RESPONSIBILITY IN MANAGEMENT

In this article the author deals with the problem of responsibility in management activity. He distinguishes constituent parts of the responsibility and attention to the psychological responsibility of a manager. The author shows factors which determine the formation of within the managers personal structure.

О.І. Гринчук

#### ОСОБЛИВОСТІ АДАПТАЦІЇ МАЙБУТНІХ КЕРІВНИКІВ ДО УМОВ ПРОФЕСІЙНОЇ УПРАВЛІНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Наше суспільство переживає відповідальний історичний етап – становлення ринкових відносин. Він пов'язаний зі змінами не лише у сфері економіки, а й усієї системи соціальних відносин, які залежать від неї. Прискорення науково-технічного прогресу, інтенсифікація та глобалізація виробництва, встановлення широких експортно-імпорتنих відносин і заключення міжнародних ділових угод висувають щораз жорсткіші вимоги до фізіологічних, психофізіологічних та психологічних характеристик людини, змушують її активно пристосовуватися до швидкісних змін середовища, а отже, й адаптуватися.

Щоденна поведінка особистості – це послідовний ланцюг пристосувань до умов життя та праці. А щоденна поведінка керівника – це діяльність, яка характеризується високою складністю, динамічністю, полідетермінованістю. Науковці (А.Філіпов, Е.Ільїн) описують її як сукупність постійно змінних умов і обставин, відносин людей і позицій, в яких доводиться діяти керівнику. Отож, зрозуміло, що керівна управлінська діяльність – це діяльність, яка супроводжується постійними адаптаційними процесами в різних напрямках (чи то зміна зовнішніх по відношенню до організації умов, чи внутрішні організаційні зміни, чи власне особистісні зміни керівника).

Тому ми можемо стверджувати, що поведінка керівника, як і будь-якої особистості, характеризується індивідуальною комбінацією прийомів, які дозволяють справлятися з проблемами. Ці прийоми можуть розглядатися як форми адаптації (adaptation). На відміну від поняття "пристосування" (adjustment), яке стосується того, як організм пристосовується до вимог специфічних ситуацій, адаптація відноситься до більш стабільних рішень – добре організованих способів справлятися з типовими проблемами, до прийомів, які кристалізуються шляхом послідовного ряду пристосувань [6, с.81].

Зрозуміло, що всі перераховані вище процеси диктують необхідність удосконалення управлінської діяльності, висувають більш високі вимоги та стандарти до діяльності керівників. У даний час зміни в управлінській діяльності пов'язані не лише з ускладненням технічних, технологічних, соціальних та соціально-психологічних завдань, а в першу чергу з докорінними економічними та політичними перетвореннями, що спричинили якісну зміну структури та функцій управління.

Наслідком таких об'єктивних змін та вимог до управлінської діяльності керівника й за відсутності його відповідної психологічної підготовки є зниження працездатності керівників, збільшення кількості відмов займати керівні посади, зниження рівня мотивації посадового росту, велика кількість помилок, а в результаті – загальне зниження ефективності управлінської діяльності.

Дотримуючись ідеї безперервної освіти керівників, яку у своїх наукових дослідженнях розвивали такі вчені, як Л.Е.Орбан-Лембрик, В.В.Третьяченко, І.С.Семенов, В.М.Дюков, Г.Ф.Похмелькін, Л.С.Возняк, та зважаючи на низьку ефективність систем підготовки управлінських кадрів (починаючи з організації системи доузівської підготовки, включаючи вузівську підготовку майбутніх спеціалістів і завершуючи системою підвищення кваліфікації кадрів управління), вважаємо доцільним у даній науковій роботі звернутися до питання управлінської адаптації, яке виступає одним із важливих компонентів професійної управлінської діяльності.

Необхідно зазначити, що управлінську адаптацію в даному випадку ми розглядаємо як процес, з яким стикається особистість на певному щаблі розвитку, в конкретний період своєї життєдіяльності, на певному етапі свого професійного становлення. Це такий вид адаптації, який базується на успішно пройдених попередніх етапах та включає їх: біологічну, фізіологічну (сенсорну), психологічну, соціальну, соціально-психологічну, професійну, виробничу адаптації; виступає їх логічним продовженням, але не стає завершальним, а лише перехідним етапом в адаптаційній ланці.

Розглянемо детальніше управлінську адаптацію, для чого звернемося до короткого аналізу процесів соціально-психологічної, професійної та виробничої адаптації.

Психологічна адаптація – це процес пристосування психіки людини до якісно мінливих умов середовища, де основним завданням залишається збереження рівноваги із середовищем [1].

Як зазначено в Енциклопедії сучасної України, соціальна адаптація тісно пов'язана з процесом соціалізації, інтеріоризації норм та цінностей нового соціального середовища, способів предметної діяльності, форм соціальної взаємодії та ін. Механізмом соціальної адаптації виступає зближення ціннісних орієнтацій індивіда та групи, засвоєння ними норм, традицій і звичаїв навколишнього культурного середовища, визначення своєї ролі в поведінці в ньому.

Т.Шибутані зазначає, що поведінка людських істот, так само, як і інших живих організмів, – це послідовний ряд пристосувань до умов життя. Але людина сприймає своє оточення, як і саму себе, з точки зору групи, в якій бере участь. Отже, пристосування включає в себе згоду зі самим собою. Люди звичайно живуть відповідно до групового стандарту, бо останній є критерієм, який вони самі для себе встановили [6, с.223]. Отож, соціально-психологічна адаптація особистості в колективі включає в себе, з одного боку, самовизначення особистості в даному колективі – прийняття групових норм, принципів, стандартів та прояв власної індивідуальності, а з іншого боку, вияв узгодженої поведінки, що сприятиме функціонуванню колективу як єдиного цілого в умовах спільної діяльності.

У своїх дослідженнях процесу соціально-психологічної адаптації американські психологи виділяють три типи чинників, які визначають успішність соціально-психологічної адаптації до соціальних змін. По-перше, здатність людини до зміни своїх ціннісних орієнтацій і Я-концепції, по-друге, вміння знаходити певний “баланс” між своїми ціннісними орієнтаціями і соціальною роллю, по-третє, орієнтація не на конкретні соціальні вимоги, а на прийняті універсальні системи цінностей [2, с.40].

Отже, основною функцією соціально-психологічної адаптації особистості загалом і особистості керівника зокрема, є формування засобів та знаходження таких умов, методів і форм у соціальному середовищі, які б сприяли нормальному ефективному розвитку особистості. Успішне протікання процесу соціально-психологічної адаптації залежить також від таких соціальних категорій, які стосуються становища особистості в групі: соціальний статус, положення в колективі та в системі міжособистісних відносин, професійне самовизначення, сформованість соціально значущих здібностей та ін. Важливе значення відіграють характерологічні властивості та якості особистості, можливості вияву власної індивідуальності й активності.

Одним із видів адаптації особистості до нових соціальних умов підприємства чи організації є професійна адаптація, яка в психології розглядається в кількох напрямках: 1) адаптація людей різних поколінь до самостійної продуктивної творчої діяльності; 2) процес або результат процесу пристосування працівника в початковий період його роботи на конкретному підприємстві до особливостей робочого місця та організації праці на виробництві. В багатьох наукових дослідженнях та сучасних нормативних документах професійна адаптація розглядається як заключний етап процесу профорієнтації (Т.Вершиніна, В.Герчиков, І.Назимов, К.Платонов, Г.Голубев та ін.) [3].

Розглядаючи процес професійної адаптації майбутніх спеціалістів до діяльності, вчені виділяють [3; 5] чотири етапи проходження даного процесу: підготовка молоді до праці на рівні загальноосвітньої школи, безпосередній вибір професії, професійна підготовка та навчання, початок трудової діяльності. Вірним, можливо, буде припущення про те, що профорієнтаційна робота, проведена серед школярів, мотиви вибору учнем професії, а також формування ставлення до професійної діяльності у шкільному віці є надзвичайно важливими соціальними, психологічними та соціально-психологічними факторами, на яких буде базуватись успішна професійна адаптація. Але необхідно зауважити, що з початком трудової діяльності професійна адаптація не завершується, оскільки працівник протягом усього періоду своєї професійної діяльності може змінювати професію, сферу діяльності і т. ін. У такому випадку професійна адаптація може тривати до виходу працівника на пенсію, а інколи і на пенсійному етапі діяльності особистості.

Відповідно до сучасної світової тенденції неперервної професійної освіти професійна адаптація виступає не одноразовим етапом у трудовій діяльності людини. Це тривалий процес, що набуває нових ознак залежно від зміни соціально-економічних умов, ускладнення технологічних процесів, вікових, психологічних і фізіологічних особливостей працівника, його попереднього соціального та трудового досвіду, рівня професійної майстерності. Професійна адаптація включає такі компоненти [3]:

- адаптацію до фізичних умов та режиму праці на робочому місці (фізіологічна адаптація);
- адаптацію до специфічних культурних норм та цінностей установи, фірми, корпорації (соціальна адаптація);
- адаптацію до специфічних міжособистісних взаємин у первинній робочій групі (соціально-психологічна адаптація).

Враховуючи все вищесказане стосовно професійної адаптації, доречним буде виділення чотирьох основних етапів адаптації людини до професійно-трудової діяльності [3]:

1) передбачає формування базового психофізіологічного, морального та інтелектуального потенціалу, необхідного для ефективної професійної трудової діяльності; профорієнтацію учнів і молоді; допрофесійну підготовку;

2) охоплює пошук найприйнятніших робочих місць з урахуванням особистісного трудового потенціалу та кон'юнктури на ринку праці; професійний відбір підприємствами претендентів на певні робочі місця; укладання трудової угоди, що регламентує умови праці на першому робочому місці;

3) здійснюється входження особистості в колектив, пристосування до режиму та організації праці, соціально-психологічних взаємин у робочій групі; оволодіння професійними навичками, характерними для даної установи; інтеріоризація основних культурних цінностей і норм організації;

4) передбачає горизонтальну та вертикальну мобільність у середині підприємства, між підприємствами та між професіями; входження адаптанта у систему безперервного професійного зростання та професійної трудової творчості.

Зрозуміло, що особистість, тобто адаптант, не є пасивним спостерігачем у процесі адаптації, вона виступає активним суб'єктом, який своїми особистісними властивостями та якостями здатний впливати на швидкість, якість та ефективність проходження даного процесу. В даному випадку мова йде про такі якості людини, які матимуть позитивний вплив та сприятимуть швидшому проходженню адаптації до нових соціально-психологічних, соціально-економічних, політичних, соціокультурних умов, а це: професійна та адаптаційна мобільність, конкурентоспроможність, активність, творча ініціативність, психологічна готовність до ділового суперництва, здатність йти на компроміс, прагнення до постійного самовдосконалення, самоосвіти, оволодіння новими

технологіями, вдосконалення професійної майстерності, готовність до навчання протягом усієї трудової діяльності, комунікабельність, уміння встановлювати ділові контакти, толерантність та терплячість, повага до думки, інтересів і творчості інших тощо.

Багато наукових праць присвячено вивченню виробничої адаптації (Т.А.Кухарева, А.Л.Свенцицький, Н.А.Єрмоленко, А.В.Сахно та ін.), у якій вчені виділяють дві сторони: 1) набуття професійних знань, умінь та навичок, оволодіння відповідними трудовими операціями і пристосування до умов праці (професійна адаптація); 2) включення в даний виробничий колектив як повноправний його член на основі інтерналізації як офіційних, так і неофіційних соціальних ролей (соціальна адаптація) [5]. Як бачимо, за такого підходу виробнича адаптація включає в себе як професійну, так і соціальну адаптацію, які тісно взаємопов'язані. Адже засвоєння особистістю певних професійних знань, розвиток умінь, набуття навичок здійснюються під впливом одночасного процесу входження її в соціальне середовище організації. Ми розглядаємо виробничу адаптацію як адаптацію особистості, яка оволоділа певною професійною діяльністю і розпочинає свою трудову діяльність на виробництві. Тобто у вузькому розумінні – це адаптація до умов виробництва та діяльності людини у виробничому колективі, яка поєднує в собі інші сторони та види адаптації.

Слід зауважити, що зі зміною типу провідної діяльності один вид адаптації змінюється іншим. Коли навчання змінюється трудовою діяльністю, відбувається виробнича адаптація, коли ж навчання чи трудова діяльність змінюється управлінською діяльністю, проходить управлінська адаптація.

О.Г.Молл із позицій системного підходу виділяє три рівні адаптації: структурний, функціональний та інформаційний. На її погляд, управлінська адаптація включає культурно-географічну, суспільну, соціально-психологічну, організаційну, техніко-технологічну та посадову (рівневу і функціональну).

Актуальною на даний час для психологічної науки є проблема критеріїв управлінської адаптації. Найбільшого поширення як критерії адаптації отримали такі психологічні фактори: задоволеність роботою (М.Лойт, М.Нуйа, Т.Кітвель та ін.), продуктивність, повнота та нормативність діяльності (А.Китов, О.Зотова, І.Кряжева та ін.). Деякі дослідники вважають, що адаптація є самостійною властивістю керівника і передбачає його вміння (здібність) адаптуватися до швидких змін умов зовнішнього середовища, освоєння цього середовища (А.Китов) або ж наголошують на наявності в особистості керівника адаптивної гнучкості, яка забезпечується загальною гнучкістю адаптивних механізмів (А.Налчаджян).

Провідний вплив на процес проходження та характер адаптації, на продуктивність, повноту діяльності та задоволеність нею чинить "мотиваційне

ядро" особистості, міра його відповідності змісту, меті та умовам діяльності (Н.Свиридов). В якості одного з найбільш значущих факторів мотиваційного ядра детермінуючого процес та характер адаптації особистості вчений виділив професійно-кваліфікаційну ознаку [5, с.251].

До показників управлінської адаптації можна також віднести такі фактори як: особливості поведінки особистості в умовах психічної напруги, стресових станів чи конфлікту особистості (внутрішньоособистісного, міжособистісного) (Т.Юферова); особливості мотиваційної структури особистості та її індивідуальних особливостей (Мерлін); умови життя і діяльності особистості та ін.

Для розвитку особистості керівника найбільш значущим є адаптаційний процес, пов'язаний із включенням його в управлінську діяльність. Було виявлено [4], що якщо об'єм знань, отриманих у навчальному закладі, достатній, то молодий керівник у більшості випадків задоволений своєю спеціальністю, змістом роботи, організацією та умовами праці, своєю участю в управлінні виробництвом. Переадаптаційний період, який забезпечує відповідну підготовку до діяльності, наявність системи необхідних знань та індивідуально-психологічних рис особистості, вся сукупність стартових умов можуть прискорити процес адаптації.

Важливе значення для ефективної адаптації в початковий період управлінської діяльності мають взаємовідносини з безпосереднім керівництвом, а також задоволеність молодих керівників змістом і умовами праці. В даний період необхідна діяльність керівництва спрямована на розкриття перспектив посадового росту молодих керівників, організацію праці, її активізацію й стимулювання.

У дослідженні процесу адаптації особливе місце займає система мотивів, які пов'язані з прагненням звільнитися, змінити місце роботи, вид професійної діяльності. Подібна система мотивів виникає у молодих керівників у тому випадку, коли вони оцінюють роботу, яку виконали нище рівня своїх здібностей та кваліфікації, коли відчувають недостатню підготовку в керівництві колективом.

Незадоволеність роботою, своїми діями і вчинками, стійкий поганий настрій є показниками неповної адаптації до управлінської діяльності. Молодий керівник не може справитися з труднощами, не бачить шляхів їх вирішення. Він або звільняється, змінює місце роботи, тобто здійснюється пошук більш сприятливого зовнішнього середовища, або включаються так звані захисні механізми, які дозволяють відмежувати особистість від посягань на її цілісність та стійкість. Психологічні захисні механізми проявляються в таких типах поведінки молодих керівників: компенсації, регресії, втечі, негативізмі, агресії, мріїх і фантазії, апатії і лінії. Перших три захисних механізми визначають неповноту діяльності, чотири наступних – низьку продуктивність. Це підтверджує відсутність адаптації [4, с.290].

Практика свідчить, що розкриття перед молодими керівниками перспектив посадового росту, розширення їх участі в управлінні виробництвом, удосконалення взаємодії з безпосереднім керівництвом чинять вирішальний вплив на укріплення їхніх організаційних позицій, а отже, сприяють адаптації.

Підсумовуючи сказане, можна зробити такі висновки. Адаптація особистості до професійної управлінської діяльності є послідовним, комплексним та тривалим процесом. У даному процесі особистість адаптанта є активним суб'єктом, який здатний чинити як позитивний, так і негативний вплив. Зрозуміло, що молоді керівники стикаються з великою кількістю проблем, які заважають успішній адаптації. Тому, звертаючись до питання розробки рекомендацій щодо успішної управлінської адаптації, слід враховувати такі фактори: формування цілісної управлінської діяльності, включення в діяльність знань, умінь і навичок, пов'язаних із спілкуванням, міжособистісною взаємодією, формування ціннісно-мотиваційної сфери, формування спрямованості на управлінську діяльність, розвиток інтегральних здібностей та ін.

1. Балл Г.А. Понятие адаптации и его значение для психологии личности // Вопросы психологии. – 1989. – № 1. – С.92-100.
2. Белинская Е.П., Тихомандрицкая О.А. Социальная психология личности. Учебное пособие для вузов. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 301 с.
3. Енциклопедія сучасної України. Том 1. – К., 2001.
4. Молл Е.Г. Психология управленческой карьеры / Дисс... докт. психол. наук: 19 00.05. (Санкт-Петербургский гос. ун-т). – Санкт-Петербург, 1994. – 485 л.
5. Организационная психология / Сост. и общая ред. Л.В.Винокурова, И.И.Скрипюка. – СПб.: Питер, 2000. – 512 с.
6. Шибутани Т. Социальная психология / Пер. с англ. – М., 1999. – 544 с.

Gryncuk O.I.

#### ADAPTATION PECULIARITIES OF FUTURE MANAGERS TO CONDITIONS OF PROFESSIONAL MANAGEMENT

In this article the author shows the peculiarities of adaptation process of future managers to the condition of professional management activity. It is also shown that management adaptation is a complex formation which is based on social-psychological, social-economic, social-cultural and personal factors and is a main condition of effective professional activity.



*Н.В. Абдюкова*

**СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ДЕТЕРМІНАНТИ  
ЗЛОЧИННОСТІ НЕПОВНОЛІТНІХ**

Однією зі складних проблем сучасності, що потребує негайного вирішення, є проблема злочинності неповнолітніх.

Сама злочинність як найбільш суспільно небезпечна частина правопорушень існує стільки ж, скільки живе і розвивається людство. Як не парадоксально, але вона виступає поки що невід'ємною складовою соціального буття. Постійний аналіз цієї проблеми, розробка шляхів боротьби з нею і заходів профілактики не зменшують її актуальності. Навпаки, як свідчить практика, протягом останніх років вона набуває дедалі більшої масштабності та гостроти звучання. Підтвердженням цього можна вважати збільшення кількості злочинів, що скоюються сучасним підростаючим поколінням.

Злочинність неповнолітніх обумовлена взаємним впливом негативних чинників зовнішнього середовища і особистості самого неповнолітнього [1, с.382]. Серед перших, які умовно можна поділити на макро – і мікрорівень, особливого значення набувають наступні: на макрорівні – явища “подвійної моралі”, розбіжності декларованих і реальних норм та цінностей, відсутність чіткої альтернативи щодо знищеної соціалістичної моделі процесу становлення особистості тощо; на мікрорівні – втрата провідними інститутами соціалізації значного потенціалу виховних можливостей у забезпеченні і керівництві даним процесом. Проблеми макро – і мікрорівня існують як невід'ємні, причому останні можуть розглядатися в багатьох аспектах як похідні від перших. Вони ускладнюють процес пристосування підростаючого покоління до соціального оточення, приводять до його певної поведінкової дезадаптації, негативно впливають на формування здатності до саморегуляції, знижуючи її рівень.

Опираючись на результати проведеного нами дослідження (1998 – 2000 рр.), серед несприятливих чинників мікрорівня можна виокремити [2, с.181]:

1) в умовах сім'ї – збільшення кількості розлучень, неповних і вторинних сімей; висока трудова зайнятість батьків і зменшення в зв'язку з цим часу, який відводиться на виховання дітей; тенденція до одностаттності і т.д.;

2) в умовах школи, училища – зниження авторитету вчителя і педагогічної діяльності в цілому; слабка організація позаурочної діяльності учнів і відхід від організованих форм суспільно корисної діяльності; низький професійний рівень молодих педагогів та ін.;

3) в умовах позашкільного середовища – малоефективність реалізації морального потенціалу підліткових і молодіжних організацій та об'єднань при одночасній відсутності у більшості неповнолітніх бажання бути їх членами;

зубожіння сфери культурного дозвілля; збільшення кількості стихійно утворених неформальних груп тощо.

До негативних чинників особистісного характеру, які при відсутності спеціальних заходів корекції можуть обумовлювати різноманітні відхилення у поведінці неповнолітніх, відносять [1, с.388-390]:

1) деякі кризові явища, властиві здебільшого підлітковому віку і пов'язані з прискореним та нерівномірним розвитком організму в період статевого дозрівання, з одного боку, а також із змінами в характері стосунків як з дорослими, так і з ровесниками, з іншого. Саме ці кризові явища обумовлюють відому важковихованість підлітка;

2) відставання в розумовому розвитку, олігофренію, що обумовлена органічною обтяжливістю вродженого або набутого характеру (як наслідок черепно-мозкових травм і захворювань центральної нервової системи, перенесених у віці до 2 – 3 років);

3) фізичні недоліки: дефекти мовлення, зовнішня непривабливість, недоліки конституційно-соматичного характеру, які виступають причинами негативного ставлення до дітей і призводять до їх відчуження, ізоляції в дитячих колективах;

4) збочені біологічні погребі, які зустрічаються у неповнолітніх менше, ніж у дорослих злочинців, і які пов'язані з гіперсексуальністю, що не сублімувалася в соціально активні форми діяльності, а закріпилася на рівні поганих звичок (потреба в алкоголі, наркотиках);

5) акцентуації характеру як крайні прояви норми, після яких починаються патологічні явища, психопатії.

Таким чином, відхилення у поведінці неповнолітніх, які часто набувають криміногенного значення, зумовлені взаємодоповнюючими впливами соціальних і біологічних чинників. Як зазначає М.І.Снікєєв, злочинність як дуже індивідуальне явище виникає внаслідок складної взаємодії об'єктивних і суб'єктивних чинників, загальних і окремих причин, передумов і умов [3, с.323].

Говорячи про злочинність неповнолітніх, слід пам'ятати, що вона виступає наслідком порушень нормального протікання процесу соціалізації особистості, а точніше, наслідком її десоціалізації. Соціалізація, як відомо, передбачає, з одного боку, входження індивіда в соціальне середовище шляхом засвоєння соціального досвіду, системи соціальних зв'язків і стосунків, а з іншого, – активне відтворення цієї системи. Вона має безліч аспектів і триває безперервно протягом життя людини. Порушення норм закону пов'язане, як правило, з прогалинами в такому аспекті соціалізації, як правова соціалізація, яка передбачає включення в ціннісно-нормативну систему особистості тих цінностей, які оберігаються правом.

Сучасна реальність дає право стверджувати, що правова соціалізація підростаючого покоління відбувається в складних і суперечливих умовах, не

досягаючи в повному обсязі закладених в її зміст цілей. Так, однією з найважливіших цілей правової соціалізації є інтеріоризація особистістю правових норм і формування позитивного ставлення до їх виконання, що виступає запорукою її правослухняної поведінки. В дійсності ж можливість досягнення цієї цілі набуває ймовірного, умовного характеру. Така ситуація детермінована домінуванням стихійності процесу правової соціалізації. Мовиться про те, що збагачення ціннісно-нормативної системи неповнолітніх знаннями правових норм не відбувається цілеспрямовано і систематично. Навпаки, воно відбувається стихійно і, як свідчить практика, здебільшого опирається на засоби масової інформації. Це, в свою чергу, призводить до неповного, обмеженого, а часто й викривленого розуміння неповнолітніми правової системи суспільства. На фоні загальної зневіри у правосуддя, занепаду авторитету правоохоронних органів успішний розвиток їх правосвідомості дещо сповільнений. Тому правомірним буде висновок про те, що його якісний рівень на сьогодні значно нижчий порівняно з рівнем розвитку правосвідомості неповнолітніх попередніх поколінь.

Як відомо, індивідуальна правосвідомість має три рівні розвитку. На елементарному рівні вона проявляється в узгодженні конкретної правозначущої діяльності з емпіричними уявленнями про норми правомірної поведінки. Більш високі рівні правосвідомості проявляються при усвідомленні окремих конкретних правових ситуацій, правових інститутів і правового статусу людини в даному суспільстві. Найвищий рівень правосвідомості характеризується сукупністю поглядів на правову систему, усвідомленням соціальної значущості права, оволодінням правовою ідеологією. Це концептуальний рівень правосвідомості [3, с.229-230]. Розвиток правосвідомості сучасних неповнолітніх знаходиться на елементарному рівні. Більшість з них у своїй поведінці керується не стільки засвоєними правовими нормами, скільки побутовими уявленнями про них. Більше того, потрапляючи в різного роду правозначущі ситуації, неповнолітні здебільшого опираються на інтуїтивне розуміння правильного виходу з них. Але навіть якщо інтуїтивний компонент замінити раціональним, це б все одно не давало позитивних результатів, оскільки, як відомо, знання правових норм ще не виступає запорукою їх дотримання (до прикладу, рецидивісти дуже добре обізнані і з нормами закону, і з тією мірою відповідальності, яка виникає після їх порушення, однак це не стає для них перешкодою у злочинній поведінці). Отже, не самі знання правових норм, а позитивне ставлення до їх виконання є вирішальним чинником правослухняної поведінки. Таке ставлення, зрозуміло, формується під виховуючим впливом найближчого соціального оточення індивіда.

Як зазначає С.А.Тарарухін, понад 70% злочинів неповнолітні скоюють у групі [5, с.223]. Тобто індивідуальна злочинна поведінка в цьому віці – явище менш розповсюджене. І це закономірність, що детермінована віковими психо-

логічними особливостями, зокрема – прагненням до угруповань, до домінуючої уваги щодо думок ровесників.

Вибір неповнолітнім референтної групи (з соціально схвалюваною спрямованістю або ж із антисуспільною) залежить від наявності в ній реальних можливостей для його самоствердження. Успішність самоствердження в свою чергу визначається двома головними умовами:

- 1) діяльність у групі, яка найбільше відповідає здібностям дитини;
- 2) наявність визнання результатів цієї діяльності з боку значущих осіб.

Прогалини хоча б в одній із перелічених умов слугують рушійним чинником у пошуку неповнолітнім нового середовища чи групи. І якщо її діяльність за своїм змістом є далекою від суспільно схвалюваної (а саме в таких умовах і найлегше досягти самоствердження), то його поведінка з великим ступенем ймовірності набуде спочатку асоціальних, а потім антисоціальних та суспільно небезпечних рис. Даний механізм формування злочинної поведінки є типовим для більшості неповнолітніх правопорушників.

Психологічні особливості дітей цього віку (недостатність соціального досвіду, імпульсивність, сугестивність, підвищена емоційна збудливість, загострене почуття незалежності, активність та ін.) дають змогу говорити про характерні для них поведінкові стереотипи. Найбільш поширеними серед останніх є [3, с.314-316]:

- 1) реакція опозиції (проявляється як максимально негативна реакція на вимоги дорослих);
- 2) реакція імітації (проявляється в наслідуванні певної особи чи взірця. Інколи взірцем може стати і антисоціальний герой. Це твердження є особливо актуальним сьогодні, коли пропаганда кримінального романтизму заповнила всі засоби масової інформації);
- 3) реакція негативної імітації (поведінка, яка навмисно протиставляється нав'язуваній моделі);
- 4) реакція компенсації (заповнювання невдач в одній галузі підкресленими успіхами в іншій);
- 5) реакція гіперкомпенсації (наполегливе прагнення до успіху в найбільш важкій для себе галузі діяльності);
- 6) реакція емансипації (прагнення позбутися нав'язливої опіки дорослих, самоствердитися);
- 7) реакція групування (об'єднання в групи ровесників);
- 8) реакція захоплення (проявляється в найрізноманітніших хобі: музиці, одязі, спорті і т.д.).

Таким чином, характер соціального впливу, що має місце в головних інститутах соціалізації неповнолітніх, виступає дуже суттєвим чинником їх формування: в одних випадках він пом'якшує перелічені вище поведінкові реакції, в інших – ускладнює їх. Недаремно антисоціальний вплив і соціальна

неконтрольованість вважаються головними причинами злочинності неповнолітніх.

Як уже зазначалося, злочинність неповнолітніх – це явище здебільшого групове. Його виникнення можна відносно легко спрогнозувати чи передбачити, простеживши за особливостями життєдіяльності групи. Так, аналіз наукової літератури, присвяченої даній проблемі, дозволяє зробити висновок, що злочинні групи неповнолітніх утворюються швидше стихійно, ніж організовано, спеціально [4; 6; 7 та ін.]. Як правило, все починається з безцільно проведеного часу, зі сфери дозвілля. Далі порушуються певні соціальні, моральні, етичні норми; скоюються поодинокі незначні правопроступки. А закінчується все спільним скоєнням різного роду злочинів. Підтверджуючи цю думку, дослідники виокремлюють такі взаємопереростаючі типи особистісної деформації:

- соціальна деформація особистості та поведінки;
- соціально-моральна деформація;
- соціально-морально-правова деформація.

У динаміці утворення і розвитку злочинних груп неповнолітніх виділяють [6, с.15-26]:

1. Докримінальні або асоціальні групи (це стихійні групи, що виникають за місцем проживання і для яких характерним є проведення часу без певної мети з проявами ситуативної соціально несхваленої поведінки (азартні ігри, вживання алкоголю і т.д.). Група в повному складі правопорушень ще не здійснює, оскільки для цього їй не вистачає згуртованості та єдності).

2. Нестійкі або криміногенні групи (від незначних правопорушень члени таких груп переходять до більш суспільно небезпечних дій, однак заздалегідь підготовленої і організованої злочинної діяльності в них ще нема. Хоча вже спостерігається схильність до скоєння злочинів окремими членами групи).

3. Стійкі кримінальні чи злочинні групи (це об'єднання неповнолітніх, що сформувалися для спільного здійснення злочинів (крадіжки, пограбування та ін.). Вони мають чітку організаційну структуру, власні норми і санкції. В основі їх функціонування закладений принцип “кругової поруки”).

Зрозуміло, що не кожна соціальна чи навіть соціально-моральна деформація особистості і поведінки однозначно переростає у злочинну. Те ж відбувається і з групами: не кожна асоціальна група стає кримінальною. Однак в описаній вище динаміці можна побачити ключ до попередження злочинності неповнолітніх. Мовиться про те, що чим цікавішим, насиченішим соціально корисним змістом буде вільний час у цьому віці, тим меншою стає потенційна можливість правопорушень.

В.Л.Васильєв виокремлює і описує наступну (близьку за змістом до зазначених вище) типологію об'єднань неповнолітніх із девіантною поведінкою і антисуспільною свідомістю [1, с.399-400]:

1) випадкова група – це група неповнолітніх, для якої характерні неписані групові норми і стандарти поведінки, а також ціннісні орієнтації, які хоч і не носять яскраво виражений асоціальний характер, усе ж межують з ним. Членство в такій групі зберігається через примітивну мотивацію: можливість позбутися соціального контролю з боку дорослих. Найпоширенішим правопорушенням для них є порушення громадського спокою і порядку;

2) ретристська група – це група, що характеризується самоізоляцією від соціуму і прагненням уникати життєвих труднощів. Членство в такій групі пов'язане з можливістю задоволення потреб в алкоголі, наркотиках тощо;

3) агресивна група – це група із жорсткою ієрархічною структурою, жорсткими нормами поведінки, за порушення яких передбачені каруючі санкції, а також із крайньою відособленістю від оточуючого середовища, основою якої є різке протиставлення: “ми – вони”.

Як зазначає автор, кримінальну спрямованість групи характеризують такі кількісні і якісні характеристики: наявність у групі раніше засуджених учасників, які не працюють і не вчаться, зловживають алкоголем і наркотиками, захоплюються азартними іграми, а також наявність у групі визнаного лідера, авторитарний стиль керівництва групою, формування власної субкультури (жаргон, клятви, особливий ритуал поведінки і т.д.) [1, с.400-401].

Кожна з описаних В.Л.Васильєвим груп може стати відправним пунктом у “злочинній кар'єрі” неповнолітнього. І змінити ситуацію вже буде дуже важко. Недаремно вважають, що злочинність неповнолітніх є джерелом злочинності дорослих. Так, Г.Міньковський зазначає, що близько половини дорослих злочинців здійснили свій перший злочин саме в період неповноліття. В.Васильєв називає ще більшу цифру: приблизно 85% особливо небезпечних рецидивістів уперше скоїли злочин у віці до 18 років. Ці дані примушують задуматися над проблемою можливості ефективної ресоціалізації.

Правомірно припустити, що неповнолітні злочинці, яких карають позбавленням волі, здебільшого не повертаються в соціум повноцінними (в соціальному і психологічному аспектах) особистостями. Найбільший парадокс ув'язнення як міри покарання полягає в тому, що, переслідуючи мету ресоціалізації, воно, як правило, поглиблює десоціалізацію. Так, позбавляючи людину волі, її хочуть навчити активно і соціально схвалювано поводитись, але при цьому утримують в умовах жорсткого режиму і розпорядку дня, що викликає зворотний ефект – пасивність. Їй хочуть повернути або відновити втрачені позитивні якості, риси, позитивні звички, але утримують в середовищі її подібних. І, нарешті, прагнуть її ефективною адаптації на волі, а натомість ізолюють від соціуму. В таких суперечливих умовах перевиховання і виправлення засуджених набуває ймовірного характеру.

Серед усіх категорій злочинців саме неповнолітні і жінки найважче переносять неволю і найгірше пристосовуються до життя на волі. Саме серед них зустрічається найбільша кількість суїцидальних спроб.

Таким чином, щоб реально зменшити рівень злочинності неповнолітніх, необхідно, з одного боку, провести реформування пенітенціарної системи, а з іншого, – переглянути стратегію і тактику виховання підростаючого покоління. Без таких кардинальних змін суспільство без злочинності – це лише мрія.

1. Васильев В.Л. Юридическая психология. – СПб.: Изд-во "Питер", 2000. – 624 с.
2. Абдюкова Н.В. Тенденції процесу соціалізації підлітків в умовах мікросоціуму // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Вип. II, 2001. – С.176-181.
3. Еникеев М.И. Основы общей и юридической психологии. – М.: Юрист, 1996. – 631с.
4. Долгова А.И. Социально-психологические аспекты преступности несовершеннолетних. – М.: Юридическая литература, 1981. – 159 с.
5. Юридична психологія: Підручник для студентів юридичних вищих навчальних закладів і факультетів / За заг. ред. Я.Ю.Кондратьєва. – К.: Видавничий Дім "Ін Юре", 1999. – 352 с.
6. Башкатов И.П. Социально-психологические особенности развития криминогенных групп подростков // Психология и профилактика асоциального поведения несовершеннолетних / Под ред. С.А.Беличевой. – Тюмень: ТГУ, 1985. – С. 15-26.
7. Миньковский Г.М. Профилактика правонарушений среди молодежи. – К.: Вища школа, 1985. – 56 с.

*Abdyukova N.V.*

#### SOCIAL-PSYCHOLOGICAL DETERMINANTS OF JUVENILE DELINQUENCY

The article is dedicated to actual problem to criminality infant. It is considered its social-psychological determinants, as well as psychological particularities, that are accompanied the processes the desocialization and the resocialization in this age.

*О.В. Двіжона*

#### ПРИЧИНИ І УМОВИ АСОЦІАЛЬНОЇ ПОВЕДІНКИ НЕПОВНОЛІТНІХ

Вікові особливості особистості входять і починають діяти в "механізмі" асоціальної поведінки не автоматично, а при бездоглядності, у конфліктних ситуаціях, стимулюючи прояви кримінальної мотивації. Неповнолітні часто невірно розуміють, що значить бути дорослим, сміливим. А це за певних умов сприяє формуванню мотивів хуліганських дій та інших асоціальних вчинків і виникненню причин для них. Але вплив вікових особливостей і їх крайнє вираження "дитяча мотивація" характерне не для асоціальної поведінки неповнолітніх. Щодо поведінки, яка переростає у злочинну, а саме: тяжкі насильницькі злочини, розбій, квартирні крадіжки, "дитяча мотивація" прослідковується за вибірковими даними лише в 1/10 випадків. Переважає егоїстично-споживацька мотивація. Вона є причиною більше як половини всіх зареєстрованих злочинів неповнолітніх, враховуючи пограбування, крадіжки, розбої тощо.

*О.В. Двіжона. Причини і умови асоціальної поведінки неповнолітніх*

У формуванні особистості неповнолітніх і безпосередньому формуванні асоціальної поведінки вирішальну роль відіграють такі обставини:

#### 1. Негативний вплив сім'ї.

Суттєвими недоліками сімейного виховання є неправильне формування особистості і подальшого переходу на шлях, в якому домінує асоціальна поведінка підлітків. За деякими даними, приблизно кожна 10 сім'я, яка виховує дітей, виявилася неблагополучною в прямому розумінні цього слова (передача асоціального досвіду старшими).

У 30-40% випадків протиправних діянь неповнолітніх встановлено інтенсивний негативний вплив прикладу з боку батьків та інших старших членів сім'ї (зловживання алкоголем, грубість і жорстокість, стиль життя, який не відповідає легальним прибуткам, та ін.).

Деякі дослідження доводять, що типовими для батьків неповнолітніх з асоціальною поведінкою є низька культура та споживацькі настанови, які в дечому зумовлюють таку поведінку батьків чи неправильну виховну позицію у ставленні до дітей. Це стосується значної частини сімей "нових підприємців" і зумовлює підвищений ризик дітей з цих сімей до асоціальної поведінки.

#### 2. Відсутність у батьків у кризовій ситуації можливості забезпечити мінімально необхідні потреби дітей.

За даними на кінець 1997 року, майже 30% населення мали прибуток нижчий прожиткового мінімуму, ситуація ускладнювалася затримкою заробітної платні. Ймовірно, що в таких сім'ях зароджується безнадія, соціальна заздрість і озлобленість через важкий матеріальний стан. При відсутності соціальної допомоги ці обставини формують мотивацію асоціальної поведінки – крадіжок, хуліганських дій та ін.

#### 3. Негативний вплив найближчого оточення – побутового, шкільного та іншого з боку ровесників чи дорослих.

Групуючись для спільного проведення часу, підлітки намагаються наслідувати лідерів у всьому, зокрема за зовнішнім виглядом та поведінкою. Поряд із цим розповсюджується і "взаємне ураження" (феномен юрби) під час рок-фестивалів, інших масових заходів.

Крім прямого негативного впливу алкоголіків, хуліганів та ін., негативний вплив на поведінку підлітків можуть мати спостереження дій та ситуацій, які породжують у них невірне уявлення про "допустимість" і безкарність за деякі протиправні вчинки (наприклад, незаконні дії учасників "тіньового" злочинного бізнесу, побутове хуліганство); дій, які свідчать про несумісність слів і вчинків самих вихователів.

#### 4. Підбурення з боку дорослих, які, за даними деяких досліджень, проявляються не менше ніж у 30% випадків, хоч у більшості все ж є латентним. Це нерідко пов'язано з попереднім залученням до алкоголю, азартних ігор, інших форм "дозлочинної" асоціальної поведінки, а також пропагандою "пере-

ваг" у житті осіб з такою поведінкою. Слід відзначити, що цілеспрямований і "супутній" вплив асоціального середовища на підлітків інтенсифікується: більшого розповсюдження набувають жаргони і звички "зони"; здійснюється цілеспрямоване залучення у спортивні секції, які контролюють злочинці, та ін.

5. **Тривала відсутність конкретних занять у неповнолітніх**, які залишили навчання, також зумовлює виникнення асоціальних поглядів та звичок, що можуть реалізуватися в ситуативних злочинах і залучати до асоціальних груп.

6. Вхідження у молодіжне середовище, наприклад, через засоби масової інформації, **стандартів повсякденної поведінки, які не сумісні з ціннісними орієнтаціями нашого суспільства** (культ сили, жорстокості, культ наркотиків, статевої розпусти як норми сучасного підлітка та ін.). Особливу роль відіграє дисгармонія в соціальному і психологічному співвідношенні реклами, що нав'язує маргінальним підліткам культ збагачення всіма шляхами, споживацькі запиги, які неспіввідносні з можливостями, неправильне розуміння критеріїв престижу і в зв'язку з цим – соціальну заздрість і готовність використовувати будь-які способи залучення до "гарного життя" [2, с.252].

На взаємодію з вищезазначеними чинниками, які формують асоціальну поведінку і її прояви у неповнолітніх, суттєво впливають:

а) **бездоглядність** як відсутність необхідного контролю з боку сім'ї та навчальних закладів за поведінкою, зв'язками, дозволами неповнолітніх.

Вона констатується не менше ніж у 4-5 випадках проявів асоціальної поведінки цієї групи. Бездоглядність може бути як наслідок невміння, небажання батьків виконувати свої обов'язки стосовно виховання дітей чи внаслідок об'єктивної неможливості виконувати їх (стан здоров'я батьків, неповна сім'я та ін). На сьогодні найбільшу роль відіграє зайнятість батьків підробітками;

б) **бездоглядність** майбутніх неповнолітніх потерпілих призводить до створення ситуацій і приводів для злочинів. Це – нерозбірливість у знайомих, спільне зловживання алкоголем, використання для зустрічі горищ, підвалів, розв'язна поведінка, агресивність тощо;

в) **різкі зміни в системі ціннісних орієнтацій**, сповільнення і труднощі їх засвоєння виховним середовищем; небезпека у зв'язку із впливом на дітей та підлітків соціально негативної інформації;

г) **низький рівень роботи навчальних закладів** (формальність, нечесність, непрофесійність; недотримання вимог щодо індивідуального підходу та ін.).

Серед причин асоціальної поведінки, яка проявляється як наслідок прорахунків у роботі школи та інших навчальних закладів, можна виділити такі:

- слабка боротьба з другоріччям;
- відрив навчання від виховання;
- недостатня професійна і морально-етична підготовка викладачів;
- слабкий зв'язок навчальних закладів із сім'єю;

– відсутність індивідуального підходу і диференційної роботи з дітьми та підлітками;

– використання неправильних методів виховання і профілактики.

Внаслідок цього не формується громадянська відповідальність учнів (або, навпаки, формується відчуженість від загальноприйнятих цінностей), вони не отримують навичок адекватної самооцінки і керування своєю поведінкою. Пригнічується зацікавленість навчанням, формується неправильний рівень погреб та інтересів особистості [2, с.253];

д) **розвал системи працевлаштування** підлітків і виховання в трудових колективах. Мова йде про зупинення дії в умовах структурної перебудови економіки традиційної системи адміністративного бронювання місця для підлітків; про відсутність певних пілг для підприємств, установ та організацій, які беруть їх на роботу; про обмеження у зв'язку з цим можливостей влаштувати осіб у віці від 14 до 18 років, які не встигали у навчанні, чи тих, які закінчили школу і не продовжують навчатися; про слабку профорієнтацію, неправильне ставлення до працюючих неповнолітніх (відсутність піклування про їх залучення до вечірніх і заочних навчальних закладів та до професійного навчання). Збільшилася кількість порушень законодавства щодо праці неповнолітніх; ряд підприємств, які намагаються досягнути максимального прибутку в умовах переходу до ринкової економіки, в свою чергу, скорочують підлітків як "невигідних" працівників. Проте підлітки та їх батьки звертають увагу в першу чергу на заробіток, а не на відповідність умов праці до потреб формування особистості;

е) відсутність **клубних закладів** для підлітків і припинення через зменшення допомоги роботи гуртків, секцій за місцем проживання. Відсутність піклування про закріплення в них (а не просто про формальне "залучення") неповнолітніх, які знаходяться у неблагополучних умовах життя і виховання. Забезпечення необхідної кількості місць в установах, що організують культурне дозвілля неповнолітніх, а також і влітку, які відповідали б динаміці неповнолітніх, їх віковій структурі, інтересам;

є) збільшення кількості дітей та підлітків з **відхиленнями у розумовому та вольовому розвитку**. Це, в основному, діти, в яких батьки алкоголіки. Їх ризик полягає в тому, що вони легко потрапляють під негативний вплив. Стан озлобленості в зв'язку з негативізмом з боку оточуючих, нестриманість у них у 3-5 разів більші, ніж у ровесників [3, с.254];

ж) різке збільшення кількості захворювань венеричними хворобами серед неповнолітніх тощо.

Соціальні конфлікти, які призводять до асоціальної поведінки, можуть відображати незадоволення своїм соціальним статусом, не отриманою освітою, умовами в сім'ї, колективі та ін.

Такі конфлікти небезпечні насамперед непередбаченістю поведінки неповнолітнього, що значно ускладнює їх попередження. Нерідко в цих умовах

втручання працівників міліції не запобігають, а навіть прискорюють проти-правні діяння.

Таким чином, формуванню асоціальної мотивації і її проявів у поведінці неповнолітніх суттєво сприяють також недоліки організаційно управлінського характеру у правовиховній та правоохоронній діяльності.

Суттєво послабилася діяльність органів, на які покладені безпосереднє попередження і боротьба з асоціальною поведінкою неповнолітніх. До них належать: зниження нагляду за виконанням законів про виховання і охорону прав підростаючого покоління, недостатній розвиток спеціалізованих служб соціального захисту неповнолітніх, невпроваджуваність у цій сфері відповідних стандартів міжнародних договорів і пактів, перш за все Конвенції про права дитини (1989 р.). Неповністю виявлено неповнолітніх, які потребують особливого захисту, а також підлітків з "важких" сімей, схильних до асоціальної поведінки; несвоєчасність і недостатність вжиття заходів соціальної допомоги і впливу щодо них, неповнота реєстрації і несвоєчасність розкриття злочинів, застосування невідповідних засобів покарання, завчасне звільнення зі спеціалізованих установ; ігнорування необхідності подальшого спостереження за поведінкою осіб, звільнених з виховних колоній, умовно засуджених; слабка робота шефів і соціальних вихователів та ін. Сповільнено боротьбу з проявами асоціальної поведінки та бездіяльністю у застосуванні нормативних актів у боротьбі з пияцтвом у середовищі неповнолітніх. 4 з кожних 5 підлітків, які скоїли протиправні діяння, до цього протягом значного періоду скоювали менш значні порушення, тяжкість та інтенсивність яких поступово посилювались.

На рецидивний прояв асоціальної поведінки неповнолітніх впливає розповсюдженість фактів необґрунтованого застосування умовного засудження або застосування цих засобів без відповідного роз'яснення їх змісту і без забезпечення інтенсивного контролю за поведінкою внаслідок чого у підлітків виникає уявлення про свою "невловимість". Разом з тим законне і обґрунтоване призначення та виконання названих засобів дозволило б зменшити рецидив. У випадках помилування неповнолітніх, коли особистість та її позиція чітко вивчаються, рецидив неможливий.

Таким чином, результати дослідження дають підставу стверджувати, що сучасність породжує нову соціокультурну ситуацію і відповідну їй культурну реальність в Україні. Відсутність будь-яких моральних критеріїв стосовно духовних цінностей на шпальтах масових газет, деяких сайтах в Інтернеті, нових комп'ютерних іграх, у кінофільмах, особливо відеофільмах, сприяє зростанню проявів асоціальної поведінки, розбещує молодь. Тому доцільно ввести певні заборони на друк творів засобами масової інформації та демонстрування програм і кінофільмів, які культивують жорстокість, порнографію, ворожнечу між народами. Як відомо, такі заборони давно вже існують у розвинутих країнах.

1. Жигарев Е.С. Криминологическая характеристика социальных аномалий в среде несовершеннолетних и их предупреждение. – М., 1992. – 254 с.
2. Криминология: Учебник / Под ред. Н.Ф. Кузнецовой, проф. Г.М. Миньковского. – М.: Издательство БЕК, 1998. – 566 с.
3. Криминология и организация предупреждения преступлений / Под ред. Э.И. Петрова. – М., 1995. – С. 121.
4. Оржеховська В.М. Профілактика правопорушень серед неповнолітніх: Навчально-методичний посібник. – К., 1996. – 352 с.
5. Худик В.А. Психология аномального развития личности в детском и подростково-юношеском возрасте. – К.: Здоровье, 1993. – 144 с.

*Dvizhona O. V.*

#### SOCIAL-PSYCHOLOGICAL PREMISES OF ANTISOCIAL CONDUCT OF UNDERAGED PERSONS

The author gives the circumstances description which will play the decisive role in formation of underage personality and following formation of antisocial behaviour. It is mentioned that social conflicts which result to antisocial behaviour can reflect displeasure with their social status, unreceived education, conditions in the family, staff and so on.

The motives of antisocial behaviour are analysing.

*Г.М. Федоришин*

#### ВИВЧЕННЯ ФЕНОМЕНА ШКІЛЬНОЇ ДЕЗАДАПТАЦІЇ В РІЗНИХ ГАЛУЗЯХ ПСИХОЛОГІЧНОЇ НАУКИ

Глумачення феномена шкільної дезадаптації в різних галузях психологічної науки передбачає висвітлення саме тих сторін зазначеного процесу, які складають предмет відповідних галузей, і ролі, яка відводиться науковому осмисленню та управлінню цим процесом. Оскільки шкільна дезадаптація відбувається під впливом різноманітних чинників, то залежно від того, які з них є об'єктом розгляду і дослідження, виокремлюють психологічний, психофізіологічний, етнопсихологічний, акмеологічний, соціально-психологічний, психолого-педагогічний, юридично-психологічний підходи у розв'язанні зазначеної проблеми.

Педагогічна психологія спрямовує зусилля на вивчення психолого-педагогічних закономірностей цілеспрямованого виховання і формування особистості, умов і чинників, що порушують цей процес; диференційна і загальна психологія – психологічних проблем самодетермінації; вікова психологія – вікових особливостей процесу шкільної дезадаптації. Соціальна психологія розглядає формування соціального досвіду особистості у процесі взаємодії з найближчим оточенням; етнопсихологія вивчає етнічні особливості психіки, національний характер, закономірності формування і функції національної самосвідомості, знання яких сприяє подоланню дезадаптації особистості;

акмеологія досліджує закономірності формування психологічної готовності особистості до набуття умінь і навичок, досвіду в тій чи іншій діяльності, зокрема, досвіду саморегуляції поведінки та діяльності як умов ефективної соціальної адаптації. Юридична психологія – порушення процесу адаптації, що проявляються у злочинних, карних діях.

Дефініція “шкільна дезадаптація” розкривається через поняття адаптації (приспособування живого організму до умов середовища). Цей термін був екстрапольований в суспільствознавство і став означати процес пристосування людини до умов соціального середовища. Так виникли поняття соціальної і психічної адаптації, предметом якої є пристосування особистості до різних соціальних ситуацій, мікро- і макрогруп.

Важливий вклад у розробку цього поняття вніс Ж.Піаже. Згідно з його концепцією, адаптація у психології розглядається як єдність протилежно спрямованих процесів: акомодатії і асиміляції. Перший з них (його позначають терміном “адаптація” у вузькому розумінні як “адаптація до середовища”) забезпечує модифікацію функціонування психіки в цілому і окремих психічних систем відповідно до властивостей середовища. Другий процес змінює ті чи інші компоненти цього середовища, переробляючи їх згідно зі структурними компонентами психічної діяльності суб'єкта. Зазначені процеси тісно взаємопов'язані і визначають один одного, що не виключає у кожному конкретному випадку провідної ролі котрогось з них. “Як немає асиміляції без акомодатії (попередньої або поточної), так немає і акомодатії без асиміляції” [1, с.8]. Таким чином, адаптація виступає як процес і як результат, тобто визначена організація. Розуміння адаптації як єдності цих протилежно спрямованих напрямів є важливою умовою використання даного поняття в якості категорії, що відіграє суттєву роль у поясненні будь-якого активного функціонування.

На адаптивність – неадаптивність – дезадаптивність у процесуальному плані і адаптованість – неадаптованість – дезадаптованість у результативному вказує А.В.Фурман [2, с.15-17]. На думку вченого, соціально-психологічна адаптація є: процесом і результатом активного пристосування індивіда до видозміненого середовища за допомогою найрізноманітніших інтеріоризованих соціальних засобів (дій, вчинків, діяльності); компонентом дійового ставлення індивіда до світу, провідна функція якого полягає в оволодінні ним порівняно стабільними умовами і обставинами свого буття; складовою осмислення і розв'язання типових репродуктивних задач і проблем завдяки соціально прийнятним чи ситуативно можливим способам поведінки особистості. Це конкретно виявляється в наявності таких психологічних феноменів, як оцінка, розуміння і сприйняття особистістю навколишнього середовища, його будови, вимог, завдань. Водночас особистість, вступаючи у численні соціальні взаємини, формує сукупність уявлень не тільки про світ, а й про себе, мисленнєво виокремлює ставлення до власного внутрішнього світу та

його різних характеристик, формує самооцінку та утверджує установки як усвідомлену й емоційно забарвлену готовність суб'єкта сприймати світ і себе в ньому певним чином (конструктивно або деструктивно). Всі ці психічні процеси внутрішньо зорганізуються у вигляді такого складного утворення особистості, як її Я-концепція, тобто всієї сукупності уявлень особи про саму себе, яка отримує когнітивну складову – образ Я; оцінкову складову – самооцінку; поведінкову складову – реакцію або конкретну дію [3].

Л.В.Дзюбко розглядає дезадаптацію особистості як полідетермінований, психосоціальний за своєю суттю процес, який визначається сучасною специфікою соціальної ситуації. Якщо загальна дезадаптація виражається у неможливості відповідати повністю, тобто успішно справлятися з рівнем і змістом завдань і проблемних ситуацій, які висуває соціальна ситуація розвитку, то шкільна дезадаптація характеризує нездатність дитини виконувати запропонований обсяг і досягти бажаної якості навчальної, соціально-психологічної, поведінкової, ігрової та іншої діяльності, без здійснення якої вона не може відповідати соціальній позиції школяра. Таким чином, шкільна дезадаптація є явищем, яке не дозволяє зайняти позицію школяра по суті. Автор експериментально доводить, що психологічні відмінності дезадаптованих дітей носять набутий характер, психосоціальним джерелом виникнення яких є неусвідомлені вчителями підкріплення й підтримка дітей з конформною поведінкою; казуальна атрибуція, під впливом якої дітям приписуються психологічні відмінності й особливості, що характеризуються загальною ознакою “дезадаптація”. Показниками шкільної дезадаптації є збільшення соматично ослаблених і мотиваційно неготових до навчальної діяльності дітей; соціально-психологічна деформація шкільного середовища, яка є змінною величиною, зумовленою передусім соціальною дестабілізацією суспільства [4].

Психолого-педагогічні особливості феномена шкільної дезадаптації, а також поширеність і причини його виникнення в сучасній популяції дітей вивчалися Н.В.Вострокнутовим. Він розглядав шкільну дезадаптацію як сукупність трьох взаємодоповнюючих складових: невстигання у навчання, уривчастість і вибіркковість загальноосвітніх знань, навчальних навичок (когнітивний компонент); порушення емоційно-особистісного ставлення до окремих навчальних предметів, навчання в цілому, вчителів, а також перспектив, пов'язаних з навчанням (емоційно-оціночний, особистісний компоненти); систематичне порушення поведінки в шкільному середовищі і поза ним (поведінковий компонент). У більшості дітей можуть спостерігатися всі три вказані компоненти. Проте переважання серед проявів шкільної дезадаптації якогось одного з них залежить, з одного боку, від віку та етапів особистісного розвитку, а з іншого – від причин, що лежать в основі формування шкільної дезадаптації [5].

На залежність характеру адаптаційних – дезадаптаційних процесів від стадій онтогенезу вказувало багато вчених. Л.І.Божович, зокрема, зазначала,

що на його ранніх етапах “психічні особливості і якості виникають шляхом пристосування дитини до вимог оточуючого середовища. Виникнувши таким чином, вони набувають самостійного значення і шляхом зворотного впливу починають визначати наступний розвиток” [6, с.438-439].

Специфіка прояву адаптаційних та дезадаптаційних процесів на різних стадіях особистісного розвитку передбачає висвітлення статево-вікових та індивідуально-психологічних особливостей дитини, підлітка, які зумовлюють їхню нестандартність, важковиховуваність. Проблема шкільної дезадаптації особистості розглядалася на різних вікових етапах онтогенезу. Суттєва зміна складових соціальної ситуації розвитку призвела до збільшення кількості дітей початкових класів, які відчувають стан дезадаптації (О.Б.Бовть, М.Р.Бітянова, Г.В.Бурменська, І.В.Дубровіна, Л.В.Дзюбо, М.М.Заваденко, О.І.Захаров, В.М.Оржеховська та ін.). Цей стан дослідники пов'язують не стільки з проблемою здоров'я або успішності, скільки із соціально-психологічним входженням дитини у шкільне життя, в колектив класу, в систему шкільних відносин. В окремих дослідженнях констатується, що саме в підлітковому віці виникають значні адаптаційні труднощі. Шкільну дезадаптацію підлітків пов'язують з:

- порушенням взаємостосунків з дорослими і однолітками (С.А.Белічева, Н.Ю.Максимова, С.Ф.Устименко, Д.І.Фельдштейн);
- зниженням успішності (Н.В.Вострокнутов, Т.В.Драгунова, Х.Ремшідт);
- фрустрацією значущих потреб особистості підлітка (Т.Г.Бочкар'єв, К.Е.Ігошев, Е.П.Ільїн, В.Ф.Пирожков, О.Г.Солодухова);
- виникненням правопорушень (О.Г.Антонов, В.П.Васильєв, В.І.Войтко, Е.І.Драніщева, О.І.Зотова, В.Т.Кондрашенко, В.О.Татенко, С.І.Яковенко);
- проявом суїцидних явищ та агресивності (Л.Я.Жезлова, В.О.Тюріна, О.Б.Бовть, Р.Охрімчук);
- негативними внутрішніми переживаннями, психогенними реакціями невротичного і соматичного характеру (А.І.Захаров, Т.П.Мозгова, А.М.Прихожан, В.Є.Каган, Н.Н.Толстих);
- акцентуаціями характеру (Е.В.Заїка, Н.П.Крейдун, О.Е.Личко, К.Леонард, С.І.Подмазін, А.А.Реан, А.С.Ячина);
- труднощами статевої адаптації (Г.С.Васильченко, А.Д.Гадасіна, І.С.Кон, В.Є.Каган, Д.В.Колесов, Н.Б.Сельверєва, О.В.Сечейко).

Аналіз наукової літератури показує, що за своєю природою і характером шкільна дезадаптація розмежується на стійкі, тимчасові, нестійкі форми. Стійкі форми можуть виникнути за рахунок таких індивідуально-психологічних особливостей як акцентуація характеру, неадекватна самооцінка, порушення емоційно-вольової та емоційно-комунікативної сфер. До тимчасових нестійких форм шкільної дезадаптації можна віднести перш за все психофізіологічні особливості кризових періодів розвитку і кризи підліткового віку.

Тимчасові форми можуть також викликатися різними конфліктними ситуаціями у школі, вдома, з однолітками, переживаннями першої закоханості тощо.

У сучасних умовах все більшого поширення й застосування набуває етнопсихологічний підхід у розв'язанні проблем адаптації та дезадаптації підростаючої особистості. Адже врівноваженість і взаємодія особистості з навколишнім середовищем різних груп та народів має свою специфіку. Л.Е.Орбан-Лембрик зазначає, що національно-психологічні особливості є тим фундаментом, на якому існує ця специфіка, оскільки вона лежить в основі поведінки конкретних людей тієї чи іншої національності. Оперуючи знаннями національної психології, працівники освітніх закладів можуть знаходити нові аргументи у справі підвищення якості виховної роботи [7].

Нові перспективи наукових досліджень у галузі вивчення феномена дезадаптації відкриває зв'язок вікової і педагогічної психології з акмеологією. Традиційно акмеологія розглядає феноменологію, закономірності та механізми розвитку людини на стадії її зрілості. В той час, як зауважує Л.Е.Орбан-Лембрик, розвиток умінь і навичок, набуття соціального і морального досвіду, що є невід'ємними показниками майстерності і професіоналізму, закладаються ще в дитинстві. Зрілою людиною не народжується, на стан зрілості “працюють” всі попередні етапи розвитку особистості. Таким чином, йдеться про корекцію деяких вихідних наукових даних, зокрема про розширення прийнятих вікових рамок (про включення дошкільного і шкільного віку в галузь акмеології) [8, с.12-13]. Адже опанування секретами майстерності, навичками набуття і засвоєння нових знань, формування психологічної готовності здійснювати ту чи іншу діяльність, зокрема навчальну, ефективно і результативно, бачення і розуміння шляхів, що ведуть до професіоналізму, мають сьогодні як теоретичне, так і практичне значення. Непрофесіоналізм, відсутність умінь та навичок набуття нормативного соціально-культурного досвіду людства, знань не тільки перешкоджають становленню, адаптації підростаючої особистості, а й сприяють зростанню психологічного дискомфорту невизначеності, апатії і в результаті соціальної дезадаптації [8, с.11]. Актуальність поставленої проблеми очевидна, адже соціально-економічні процеси, що відбуваються в Україні, загострили проблему раннього формування в особистості професійних основ її життя, які допоможуть забезпечити стійкість особистості в екстремальних умовах. Тому одним із провідних завдань, що їх розв'язує акмеологія, повинно стати виявлення та формування характерних рис у дошкільному віці, молодшому шкільному, в роки юності з тим, щоб особистість, яка розвивається, змогла всебічно виявити себе на щаблі зрілості, а також розробку відповідної організації її життя, реалізація якої дала б змогу їй всебічно й оптимально самореалізуватися, професійно адаптуватися.

Соціально-психологічний підхід до проблеми шкільної дезадаптації передбачає висвітлення тих соціально-психологічних детермінантів соціалізації



підростаючої особистості, які перешкоджають повній її інтеграції в соціальну систему, ускладнюють її пристосування. У результаті несприятливого безпосереднього впливу умов мікросередовища (родина, оточення знайомих і одноліток, система реальних відносин, в якій перебуває підліток) та опосередкованого (характер і система виховання, засоби масової комунікації, норми поведінки, що задаються соціальними умовами, релігійні догми, навички культури) виникає шкільна дезадаптація, що проявляється у порушенні норм моралі і права, в асоціальних формах поведінки і деформації системи внутрішньої регуляції, референтних і ціннісних орієнтаціях, соціальних установках.

Шкільна дезадаптація підлітків виникає під впливом детермінант у першу чергу зовнішнього середовища (особливо мікросередовища). Проте вагомим чинником виникнення зазначеного процесу є індивідуальні особливості підростаючої особистості, які зумовлюють її індивідуальне реагування на різні "життєві невдачі". Окремого ґрунтовного аналізу вимагають порушення емоційної сфери особистості: невротичні психогенні реакції учнів (шкільні неврози). У вузькому психіатричному розумінні під шкільними неврозами слід розуміти особливий випадок неврозу страху, пов'язаного або із страхом розлуки з матір'ю (фобія школи), або з побоюванням труднощів у навчанні (шкільний страх), що зустрічається переважно у молодших школярів. Шкільні неврози більше відомі педагогам, аніж лікарям. Оскільки батьки через свою необізнаність звертаються до лікарів дуже рідко. В широкому значенні шкільні неврози розуміють як особливі, викликані шкільним навчанням типи неврозів (зумовлені самим процесом навчання – дидактогенія; пов'язані з неправильним ставленням педагогів – дидаскалогенія), і ускладнюючі шкільне навчання і виховання форми неврозів, незалежно від їх походження. Хоч і в цьому випадку, на думку В.Є.Кагана, поняття шкільні неврози не охоплює всієї проблеми і претендує на нозологічну самостійність. Він вводить нове поняття "психогенні форми шкільної дезадаптації", або коротше – "психогенна шкільна дезадаптація", маючи на увазі психогенні реакції, психогенні захворювання особистості дитини, що порушують її суб'єктивний і об'єктивний статус у школі та сім'ї і ускладнюють навчально-виховний процес. Це дозволяє виокремити психогенну шкільну дезадаптацію як складову частину шкільної дезадаптації в цілому і диференціювати її від інших форм дезадаптацій, пов'язаних із психозами, психопатіями, несприятливими розладами на ґрунті органічного ураження головного мозку, гіперкінетичного синдрому дитячого віку, специфічних затримок розвитку, легкої розумової затримки, дефектів аналізаторів тощо.

Комплексне розуміння шкільної дезадаптації з урахуванням зазначених моментів утворює той мінімум, без якого не можливий ефективний підхід до її профілактики і корекції. Важливими їх напрямками є педагогічно вірне виховання особистості, яке включає використання набутих знань з даної проблеми медичної психології, зокрема таких її розділів, як психогігієна та

психотерапія, а також суміжних галузей психологічної науки. Однею з умов профілактики та корекції шкільної дезадаптації є чітке розуміння того, що вона відображає не недоліки дитини, сім'ї та школи, а порушення відносин у системі "школа – дитина – сім'я".

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що кожна галузь психологічних знань розглядає феномен соціальної адаптації – дезадаптації і шкільної дезадаптації зокрема, залежно від того, яке завдання вона ставить для вирішення даної проблеми. Загалом, висвітлені нами напрями у розв'язанні шкільної дезадаптації зінтегровані у таблиці.

Таблиця

Визначення феномена шкільної дезадаптації у науковій літературі

Напрями	Визначення поняття "шкільна дезадаптація"	Детермінанти	Автори
1	2	3	4
Психологічний	Індивідуальні реакції особистості на життєві труднощі, зумовлені ставево-віковими та індивідуально-психологічними особливостями дитини	Фрустрація просоціальних потреб і наявність особистісних диспозицій вибору асоціальних засобів задоволення потреб Несформованість досвіду саморегуляції особистістю своєї поведінки Порушення емоційної сфери Затримка розумового розвитку Патологія біологічних потреб	Ю.М.Ковалевська, В.М.Оржесховська, Є.П.Львів, Ф.Патакі  М.Й.Боришевський, І.М.Гулян, В.І.Ілійчук, С.Д.Максименко І.А.Веденєв, Т.В.Землякова, В.Є.Каган, Г.А.Аванесов, А.Є.Личко В.М.Бенюмов, О.Р.Костенко, Н.Н.Толстик, К.М.Флоренцова
Соціально-психологічний	Відчуження індивіда від інститутів соціалізації, що є носіями моральних, правових норм суспільства	Безпосередній вплив мікросередовища (родина, кола знайомих і одноліток, системи реальних відносин, в які включена людина) Опосередкований (засоби масової комунікації, норми поведінки, навички культури, релігійні догми, характер і система виховання)	М.І.Алексєєва, І.А.Белінська, С.А.Белічева, О.М.Максимович, Н.Ю.Максимова, К.Л.Мілютіна, М.Н.Аплетасєв, І.М.Гоян, Л.Е.Орбан-Лембрик, О.Б.Старовойтенко, І.С.Кон, А.Маслоу, А.М.Прихожан

## Продовження таблиці

1	2	3	4
Психо-фізіологічний	Відхилення у поведінці та свідомості індивіда, зумовлені органічними ураженнями центральної нервової системи та інших життєво важливих систем людини	Генетичні Конституційні Сукупність соматичних, нейродинамічних та нейрогуморальних властивостей особистості Стан психічного здоров'я	А.Адлер, А.Фромм, А.Г.Асмолов, А.І.Захаров, Т.П.Мозгова, В.М.Русалов  Т.В.Ахутіна, Н.В.Вострокнутов, М.С.Логінова
Акмеологічний	Несформованість умінь та навичок набуття соціально-позитивного досвіду поведінки, діяльності та його використання у повсякденному житті	Відсутність соціально-позитивних взірців набуття досвіду Нехтування педагогами у навчанні та вихованні учнів питання формування психологічної готовності до майбутньої професії Недоліки роботи психологічної служби у виявленні характерних рис особистості та при потребі їхньої корекції для засвоєння умінь і навичок у тій чи іншій діяльності	Л.Е.Орбан-Лембрик, Б.Г.Ананьєв Д.М.Гриджук, А.А.Деркач, Н.В.Кузьміна, Н.А.Рибніков  Л.І.Макарова, Н.І.Пов'якель
Етнопсихологічний	Втрата свого національного коріння, відірваність від традицій, звичаїв, способу життя свого народу, що призводить до появи маргіналів серед неповнолітніх	Відсутність родинно-національних та соціально-побутових традицій у сім'ї Недостатнє врахування педагогами у вихованні етнічних, регіональних та місцевих ознак Недостатнє використання здобутків національної культури засобами масової комунікації	Т.Ф.Алексєєнко, В.Г.Постовий, М.Г.Стельмахович  Є.І.Головаха, В.І.Костів, Т.М.Титаренко, Н.А.Шульга  Л.Е.Орбан-Лембрик, С.О.Тяглін, В.Д.Хрущ

## Продовження таблиці

1	2	3	4
Психолого-педагогічний	Неспроможність учнів виконувати запропонований обсяг і досягти бажаної навчальної, соціально-психологічної, поведінкової та іншої діяльності, без здійснення якої він не може відповідати соціальній позиції школяра	Недоліки в організації навчального і виховного процесів Низький креативний потенціал педагогів Низька референтна значущість класного колективу	В.Г.Лихолоб, П.П.Блонський  Д.В.Колесов, Н.Б.Сельверова А.В.Петровський, Д.І.Фельдштейн
Юридично-психологічний	Вчинки, діяльність неповнолітніх, що не відповідають встановленим у даному суспільстві нормам і проявляються у злочинних, карних діях	Соціальна, матеріальна нерівність Негативний вплив асоціальних особистостей та груп Деформація внутрішньої регуляції поведінкою, антисуспільна спрямованість  Втрата ментальності	Б.А.Душков, В.М.Піча Н.В.Абдюкова, С.А.Белічева, Н.Ю.Максимова Л.І.Аувєярд, А.Ф.Зеленський, В.П.Васильєв, Г.М.Міньковський О.І.Коваленко, В.П.Філонов

Узагальнення існуючих висновків дає можливість відтворити цілісну картину процесу шкільної дезадаптації підлітка, сутність якої полягає у невідповідності між цілями навчально-виховного процесу школи і результатами діяльності учня, що супроводжується порушенням оволодіння особистістю норм, вимог найближчого соціального оточення, тобто порушенням інтеріоризації зовнішніх механізмів регуляції поведінки та діяльності у внутрішню самоорганізацію особистості – саморегуляцію.

1. Балл Г.А. Понятие адаптации и его значение для психологии личности // Вопр. психологии. – 1989. – № 1. – С.92-99.
2. Фурман А.В. Психодіагностика особистісної адаптованості: Наукове видання. – Тернопіль: Економічна думка, 2000. – 197с.
3. Бернс Р. Развитие Я – концепции и воспитание. – М.: Прогресс, 1986. – 422 с.
4. Дзюбо Л.В. Психологічні особливості ранньої шкільної дезадаптації і шляхи її подолання / Автореф. дис. канд. психол. наук. – Київ, 2000. – 18 с.

5. Вострокнутов Н.В. Школьная дезадаптация: ключевые проблемы диагностики и реабилитации // Школьная дезадаптация. Эмоциональные и стрессовые расстройства у детей и подростков. – М.: Педагогика, 1995. – С.8-11.
6. Божович Л.И. Личность и её формирование в детском возрасте. – М.: Просвещение, 1968. – 464 с.
7. Етнопсихологічні орієнтири сімейного виховання. Навчально-методичний посібник / За ред. Л.Е.Орбан. – Івано-Франківськ, 1996. – 96 с.
8. Орбан-Лембрик Л.Е. Соціальна психологія: досвід, тенденції та перспективи розвитку // Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во "Глай" Прикарпатського університету, 2000. – Вип.4. – Ч.1. – С.3-15.

*Fedoryshyn G.M.*

#### INVESTIGATION OF SCHOOL DISADAPTATION PHENOMENON IN DIFFERENT BRANCHES OF PSYCHOLOGICAL SCIENCE

The author dedicates her article to the research of psychological factors of the school disadaptation of teen agers. The author analyses the approaches of different branches of psychological science to treating the nature and determination of the object of investigation.

## ПРОБЛЕМИ ЗАГАЛЬНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

*Л.П. Овсянецька*

### СПВІВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ "ДІЯЛЬНІСТЬ" І "ТВОРЧІСТЬ" (ПСИХОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ)

Психічне життя – це процес зміни двох форм внутрішньої і зовнішньої активності: творчості і діяльності. Але для того, щоб творити, людина повинна включитись у свідому діяльність, засвоїти її нормативну систему.

Дослідник, який торкається даної теми і вивчає природу відносин творчості і діяльності, не може не помітити, що вони є принципово протилежними формами людської активності. На цю різницю наголошували і наголошують ряд вчених (Г.С.Батіщев, В.М.Вільчек, В.М.Пушкін, Я.А.Пономарьов, В.М.Дружинін і ін.). Якщо виходити з того, що активність виступає найбільш загальною категорією, а поведінкова активність є зовнішнім проявом активності психіки у взаємодії суб'єкта з об'єктом, то можна постулювати наявність двох форм взаємодії – адаптивної і перетворюючої (В.М.Дружинін).

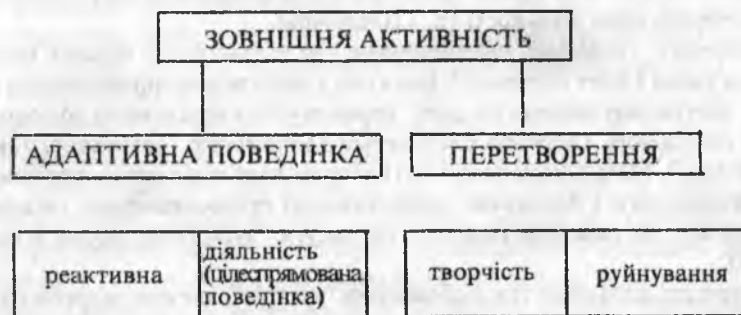
Перетворюючими можна вважати два підтипи:

- а) творчу поведінку (конструктивна активність);
- б) дезадаптивну поведінку (руйнування).

Адаптивна поведінка поділяється на:

- а) реактивну (реакція на зміну середовища);
- б) цілеспрямовану.

#### Класифікація типів активності



Всі типи людської поведінки в однаковій мірі є спеціалізованими і опосередкованими або зовнішніми, або внутрішніми засобами. К.А. Абульханова-Славська під діяльністю розуміє суспільно необхідний, суспільно організований, соціально регулюючий, нормуючий процес. Вимоги до діяльності, її характеристики й умови – часові, просторові, технічні співвідносяться з певними психічними якостями особистості через саму особистість, яка і надає їм

цілісності. З одного боку, людина виробляє комплекс психологічних режимів діяльності в залежності від свого стану, здібностей, відношення до задачі, з іншого, – визначає свою стратегію і тактику, ще з іншого, – виявляє динаміку вимог і фрагментів діяльності [2]. Суб'єкт діяльності прагне досягнути відповідності результату меті. На єдність і цілеспрямованість діяльності наголошував С.Л.Рубінштейн, який вважав, що у кожній дії людини слід вбачати загальну мету – одночасно узагальнену і особистісно значущу, заради якої особистість і діє.

Діяльність – це свідомий процес, при якому усвідомлюються мотиви, засоби і цілі, результатом якої виступає продукт діяльності. Хід людської діяльності зумовлений перш за все об'єктивною логікою задач, у вирішення яких включається людина, а її будова – співвідношенням цих задач [3]. Вирішальне місце у процесі діяльності належить мотивам. Крім мотиву, діяльність має ще мету – усвідомлюваний образ передбачуваного результату зусиль, які докладає людина, щоб чогось досягти. Мотив спонукає діяльність, мета надає їй цілеспрямованості. Дія виступає складником діяльності, що підпорядковується меті (П.А.М'ясоїд).

Цілісний процес діяльності постає у своїх численних динамічних проєкціях: у зовнішній динаміці індивіда, у його фізичних рухах, у внутрішній динаміці – еволюції свідомості, постійних змінах оточуючих індивіда речей і людей. Кожен із цих параметрів у відповідний момент характеризується раптовим предметним “наповненням” – конкретною формою єдності наявного і цільового, даного і заданого. Оскільки діяльність спонукає відповідна мотивація, то і функціонує вона за типом “негативного зворотного зв'язку”: досягнення мети вичерпує цикл діяльності (В.Д.Шадриков).

Творчість – довільна, ірраціональна і не піддається (у момент творчого акту) регуляції з боку свідомості. Вона має у своїй основі ірраціональну мотивацію – відчуження людини від світу і спрямовується прагненням до подолання даного відчуження. Творчість реалізується з допомогою “позитивного зворотного зв'язку”. Механізмом творчості виступає взаємодія активного домінуючого несвідомого з пасивною (рецептивною) субдомінантною свідомістю. Творчий акт, як складова творчого процесу, є “зустрічню творця зі світом” (Р.Мей).

У процесі діяльності теж відбувається “зустріч”, але вже потреби з її предметом – фіксація на предметі, який може її задовольнити. З моменту “зустрічі” активність стає спрямованою, потреба – мотивом, який може усвідомлюватись. Одиниця аналізу діяльності – дія. Успіх діяльності залежить від взаємодії трьох компонентів: знань, умінь і мотивації. Основними характеристиками діяльності є предметність і суб'єктність. Специфіка предметної визначеності діяльності в тому, що об'єкти зовнішнього світу не впливають на суб'єкта безпосередньо, але тільки будучи перетвореними у процесі діяльності, завдяки чому

досягається велика адекватність їх відображення у свідомості. Предметність проявляється у соціальній зумовленості діяльності особистості, у її зв'язку зі значеннями, фіксованими у схемах дії, у поняттях мови, цінностях, у соціальних формах та ролях. Суб'єктивність діяльності виражається у таких аспектах активності суб'єкта, як зумовленість психічного образу минулим досвідом, потребами, установками, емоціями, цілями, мотивами, які визначають спрямування і вибірковість діяльності, в особистісному змісті – “значенні для себе” [4].

Діяльність є життя свідомості. Психологічний механізм діяльності зводиться до взаємодії активної, домінуючої свідомості з рецептивним, пасивним, субдомінантним несвідомим [5].

Для творчості ж навпаки, осяяння приходить у момент переходу від роботи до відпочинку. Свідомість потребує послаблення внутрішнього контролю, заглиблення у світ фантазій та мрій.

Для творчого процесу характерні такі поняття, як: творчий інсайт (Е.Гетчинсон), осяяння, визрівання (Г.Воллес), інтуїтивне мислення (П.Енгельмасер), дивергентне мислення (Дж.Гілфорд) та ін.

У процесі діяльності важко допустити, щоб осяяння із глибин несвідомого прорвалось у свідоме [6]. У ході конкретної діяльності перед суб'єктом постає завдання композиції і принципу дії, її конкретних задач і цілей та їх підпорядкування, послідовності, стратегії і тактики діяльності. Простими прикладами можливих стратегій є вироблення цілей, попереднє формулювання плану дій і перспектив його реалізації. Особистості, як суб'єкту діяльності, характерні і такі особливі індивідуальні здібності, як здібність до організації часу, антиципації діяльності, її програмування, визначення її ритмів. Суб'єкт прогнозує свою діяльність, підпорядковує і встановлює послідовність трудових операцій. Програмування дозволяє особистості, по-перше, типовим і зручним з точки зору її психологічних можливостей способом пов'язати послідовність задач, що вимагаються на початку, в кульмінаційний момент, і на завершення; по-друге, дозволяє визначити точно момент і форму максимальної напруги активності, перерозподіляти суб'єктивний час, що призводить до його економії [2]. На відміну від діяльності, яка є плановою, творчий акт характеризується своєю раптовістю, що відрізняє його від методичного мислення. На роль несвідомого у творчому процесі звертали увагу вчені, які вивчали його етапи. Зокрема, Пуанкаре А. відмічав роль несвідомої роботи у математичній творчості, наголошуючи на почерговій зміні свідомої і несвідомої роботи [7].

На принципову різницю творчості і предметної діяльності наголошує Я.А.Пономарьов, який вважає основною ознакою діяльності як форми активності потенційну відповідність мети діяльності її результату, тоді як для творчого акту характерне протилежне: невідповідність мети (замислу, програми) результату. Творча активність, на відміну від діяльності, може виникати у процесі здійснення останньої і пов'язана з породженням “побічного про-

дукту”, який і є творчим результатом. Суть креативності як психологічної властивості зводиться, за Я.А.Пономарьовим, до інтелектуальної активності і чуттєвості (сензитивності) до побічних продуктів власної діяльності. Для творчої особистості найбільшу цінність мають побічні результати діяльності, дещо нове і незвичне, для нетворчої – важливі результати з досягнення мети (доцільний результат), а не новизна [8].

М.В.Вільчек підкреслює глобальну різницю між діяльністю і творчістю. “Людина ніколи не бореться за право трудитись – навіть якщо і виступає під лозунгом за право на працю. Насправді вона бореться за право мати засоби на існування і за свій соціальний статус. Проте за право на творчість, за створені ними ідеї, образи люди йшли на вогнище. Будь-які сурогати, підробки створюються за гроші, і тільки шедеври – задаром... Великі творіння духу – наукові, художні – створюються і годі, коли за них розраховуються не з автором: часом бідністю, втратами; часом свободою, життям, тому що творчість, будучи діяльністю, абсолютно необхідною для існування суспільства, це в той же час і самоцінна, споживацька діяльність, заміна втраченого інстинкту” [1].

Творчість, на відміну від різних форм адаптивної поведінки, відбувається не за принципом “тому що” або “для того щоб” (каузального і теологічного), а “не зважаючи ні на що”, тобто творчий процес є реальністю, яка спонтанно виникає і завершується.

На думку В.М.Дружиніна, для творчості необхідні особистісні пізнавальні зусилля. Проте якщо взірці адаптивної поведінки дискредитовані, а до творчості людина не підготовлена (відсутність взірців творчості), вона зривається у прірву руйнації. Творчість, як і руйнування, емотивна, спонтанна, безкорислива і самодостатня. Це не цілеспрямована діяльність, а спонтанний прояв людської сутності. К.Роджерс наголошував: “У тій самій мірі, в якій індивід відмовляється усвідомити значну частину свого досвіду, продукти його творчості можуть бути соціально шкідливі (патологічні). І, відповідно, якщо індивід відкритий власному досвіду, а всі почуття і відчуття його організму доступні його усвідомленню, нові продукти взаємодії індивіда з навколишнім світом будуть швидше продуктивними і для нього самого, і для оточення” [9].

Головною у творчості є не зовнішня активність, а внутрішня – акт створення “ідеалу”, образ світу, де проблема відчуження людини і середовища вирішена. Творець переживає особливий стан, який характеризується зміною стану свідомості (розширення свідомості).

У процесі творчості при задіяній роботі несвідомого виникає ефект “безсилля волі”, коли творець під впливом натхнення перебуває у стані піднесення, коли “народжується” те, що сильніше за саму людину і “невідомою силою” скеровує даний процес у “вільний” політ думки, продукуючи результат. Це стан самозречення, коли відсутнє відчуття особистісної ініціативи і особистісної заслуги у створенні творчого продукту. Виникає байдужість до власних творінь.

При виконанні діяльності присутній протилежний ефект – “ефект вкленої діяльності”. Чим більше індивід затратив зусиль на досягнення мети, виробництво продукту, тим більшої емоційної значущості цей продукт для нього набуває. Творчий акт супроводжується збудженням і нервовою напругою, а вже розум надає закінчену, соціально прийнятну форму продуктам творчості, відкидаючи зайве.

Свідомість (свідомий суб’єкт) пасивно сприймає творчий продукт, тоді як несвідоме (несвідомий творчий продукт) активно породжує творчий продукт і надає його свідомості.

При здійсненні раціонально і свідомо управляючої діяльності, яка завжди є цілеспрямованою, реалізується інше відношення: активність свідомості і рецептивна роль несвідомого, яке “обслуговує” свідомість, надаючи їй інформацію (В.М.Дружинін).

Діяльність чітко регламентована, вона визначається і чіткими нормативними вимогами праці, які жорстко фіксовані у системі “людина-машина”, “людина-людина”, “людина-природа” та ін. Говорячи про активність особистості в діяльності, К.А.Абульханова-Славська виокремлює її форми: працездатність особи, її дієздатність тощо. Рівень активності особистості в діяльності залежить як від погодженості і оптимальних поєднань різних компонентів (емоційного, мотиваційного та ін.), так і від способу, з допомогою якого особистість як суб’єкт включається у рішення задач діяльності, від позиції, яку вона займає в цій діяльності. Так, людина може приступити до діяльності на основі високого рівня своїх домагань, переоцінюючи при цьому свої можливості і складність справи. Проте якщо в індивіда виражена недостатня мотивація досягнень, наполегливість (здатність до ризику), тоді відносно просту справу виконує гірше, ніж людина, яка реально оцінює свої можливості.

Творчість, на думку А.Маслоу, є глибоко індивідуальний процес, в якому особистість творця перебуває сам на сам із процесом творення. Групова робота (колективна праця) часто перешкоджає акту творення як глибинному особистісному процесу.

З креативністю пов’язані дві особистісні якості: інтенсивність пошукової мотивації і чуттєвість до побічних утворень, які виникають у процесі мислення (Я.А.Пономарьов). Виокремлюючи специфіку психічної регуляції процесу творчості, К.С.Станіславський висунув думку про зверхсвідомість як вищу концентрацію духовних сил особистості (момент творення).

У процесі діяльності відбувається передача досвіду; суспільна організація діяльності (норми, умови, часові режими) не виключає її індивідуальну регуляцію людиною (саморегуляцію). Особистість прагне до оптимального погодження зовнішніх і внутрішніх умов своєї діяльності, показником оптимальності якої є її продуктивність: при оптимальному погодженні відбувається зростання, примноження психічної й особистісної активності. Це залежить

від того, в якій мірі особистість стає істинним суб'єктом діяльності. Міра відповідності задач можливостям суб'єкта (важкість, пропорційність, своєчасність) виступає критерієм якості здійснення діяльності (К.А.Абульханова-Славська).

Локально у житті людини домінує процес діяльності, індивід ставить перед собою мету і прагне досягти її. Проте епізодично у людині пробуджуються особливі пориви, які стимулюють її до творчих актів, дають вихід чомусь новому, що прагне ввійти у її життя і стати особистісним досвідом.

Постановка питання про співвідношення понять "діяльність" – "творчість" висвітлює діаметрально протилежний підхід у трактуванні і баченні цих феноменів. Проте це не означає такої "синхронності" у науковому баченні проблеми, а навпаки, дає можливості на існування й інших точок зору. Так, на думку В.А.Петровського, зовсім по-іншому розгортається діяльність, коли розглядати її у діахронічному аспекті. Тут вона трактується через призму породження нових, ідеально не передбачених індивідом "сторін": нової телеології, яка розкривається з розвитком діяльності, що виходить за межі заданої речі. Таким чином, діяльність можна розглядати з двох діапазонів. На одному з них контури діяльності чітко окреслені, виокремлюються суб'єкт і об'єкт, діяльність тут виступає як усвідомлюваний процес, відкритий для спостерегача. Це – портрет діяльності, яка виступає з боку реалізації індивідом наявної у нього мети, тобто процесу цілеспрямованої активності. На іншому полюсі – контури діяльності втрачають чіткість, оскільки зливаються риси суб'єктності, об'єктності діяльності, що перебуває у динаміці [10].

Характеризуючи діяльність людини, А.М.Леонтьєв, вказував на те, що діяльність є багатша, більш істинна, ніж випереджуюча її свідомість. Це положення узагальнило і разом з тим стимулювало особливе бачення діяльності, яке проявило себе у предметно-пізнавальній сфері як "побічний продукт". Дана закономірність може бути простежена і на прикладі аналізу предметно-перетворюючої діяльності, результат якої виявляє свою несумісність із початковим задумом (може бути як бідніше, так і багатше його) і таким чином вміщує в собі несподіваний ресурс, що стимулює продовження і розвиток діяльності.

Загалом, проблема співвідношення понять "діяльність" – "творчість" є дискусійною у науці, що не применшує при цьому її актуальності. Цікавим щодо об'єкта дослідження може бути саме поєднання даних процесів на рівні їх синтезу – творчої діяльності. Проте навіть і при такому підході все ж слід розуміти, що не кожна діяльність є творчою.

Зроблена спроба розгляду даних дефініцій з позицій їх аналізу як форм людської активності. У полі зору дослідника залишаються ще недостатньо вивченими питання про можливості проникнення самого творчого акту у процес діяльності, аналіз самого феномена творчої діяльності, а також

психологічних умов, що забезпечували б розвиток та формування творчого ставлення до власної праці.

1. Дружинин В.Н. Психология общих способностей. – Санкт-Петербург, 2000. – 368 с.
2. Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. – М.: Мысль, 1991. – 299 с.
3. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – СПб.: Питер Ком, 1998. – 688 с.
4. Словарь практического психолога / Сост. С.Ю.Головин. – Минск: Харвест, 1998. – С.133-135.
5. Дружинин В.Н. Деятельность, подражание, творчество // Школьный психолог. – 2001. – №14.
6. Мэй Р. Мужество творить: Очерк психологии творчества. – Львов: Инициатива; Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2001. – 128 с.
7. Пуанкаре А. Математическое творчество // Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления / Под ред. Ю.Б.Гиппенрейтера, В.В.Петухова. – М.: Изд-во Моск.ун-та, 1981. – С.356-366.
8. Пономарев Я.А. Психология творчества // Тенденция развития психологической науки. – М.: Наука, 1988. – С.21-25.
9. Роджерс К.К. Взгляд на психотерапию. Становление человека / Общ. ред. Исениной Е.И. – М.: Прогресс, 1997. – 608 с.
10. Петровский В.А. Личность в психологии: парадигма субъектности. – Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1996. – С.512.

*Ovsianetska L.P.*

#### CORRELATION OF NOTIONS "ACTIVITY" AND "CREATION" (PSYCHOLOGICAL CONTEXT)

Here arises the problem of correlation of two ideas: "creation"- "action"- which is considered from opposite positions.

*Н.І. Пов'якель*

#### ОСОБИСТІСНО-СТИЛЬОВА СФЕРА САМОРЕГУЛЯЦІЇ В КОНТЕКСТІ ПРОГНОЗУВАННЯ ТА ПСИХОКОРЕКЦІЇ ПРОФЕСІЙНОЇ ДЕЗАДАПТАЦІЇ У ПСИХОЛОГІВ-ПРАКТИКІВ

Проблема особистісно-стильової сфери саморегуляції розглядається нами в контексті можливостей прогнозування успішності/неуспішності професійної адаптації майбутніх практичних психологів, прогнозування та психопрофілактики виникнення в них симптоматики професійної дезадаптації при вирішенні фахових завдань.

Професійна адаптація, за визначенням Г.С.Нікіфорова, представляє собою єдність адаптації особистості до фізичних умов професійного середовища (психофізіологічний аспект), адаптації суб'єкта діяльності до професійних завдань, знарядь праці, дій, операцій, що виконуються (власне професійний аспект), адаптації особистості до соціальних компонент професійного середовища (соціально-психологічний аспект) [1].

Процес професійної адаптації дуже динамічний. Його ефективність у більшості випадків залежить від ряду об'єктивних та суб'єктивних умов, функціонального стану, соціального досвіду, життєвих цінностей та установок, місця професійної діяльності у визначенні сенсу життя і, нарешті, від енергетичної, емоційно-вольової, інтелектуальної здатності до професійної діяльності. Рівновага між людиною та професійним середовищем, що досягається в процесі професійної адаптації, не є статичною, і тому проблеми професійної дезадаптації можуть виникати як ситуативні і короточасні, так і відносно сталі та довготривалі.

Психологічні проблеми діагностування, прогнозування та своєчасної психокорекції таких станів, а іноді і кардинальних корекційних змін у професійній діяльності, в останні роки привертають увагу багатьох дослідників як у нас, так і за кордоном. Однак спеціальні дослідження, що пов'язують проблеми професійної дезадаптації та особистісно-стильової сфери саморегуляції, і насамперед у психологів-практиків, практично відсутні.

Професійна дезадаптація може виникати внаслідок як короточасних сильних впливів середовища на фахівця, так і під впливом менш інтенсивних, але довготривалих впливів, причому як внутрішніх або суто психологічних, так і зовнішніх, наприклад, організаційних тощо.

Дезадаптація та особливості її проявів залежать як від особливостей професійної діяльності і придатності людини до діяльності, так і від самої особистості і, нарешті, від комплексу зовнішньоорганізаційних і соціальних професійно-важливих вимог.

Професійно-психологічні завдання, що виникають у практиці психологічної роботи, відзначаються, за нашими теоретико-експериментальними дослідженнями, високим рівнем складності та багаторівневості поверхових та глибинних змістів проблем і психологічних ситуацій; високою різноманітністю статусних, культурних, гендерних, енергетичних відмінностей клієнтів психолога; підвищенням психогенності та конфліктогенності сімейного фактора та його ролі у виникненні, наприклад, дитячої нервовості, психосоматичних і нервових розладів дітей; високим психоенергетизмом віддачі в процесі практично всіх видів професійної діяльності практичного психолога; підвищеною схильністю фахівців до психофізичного "виснажування", емоційного та інтелектуального "вигорання" і, як наслідок, до професійної дезадаптації з різноманітними проблемними та професійно неадекватними особистісними і поведінковими проявами, в тому числі і в рівні продуктивності професійних рішень і успішності професійної діяльності.

Психологічний аналіз проведених нами спостережень та опитувань практичних психологів у різних прикладних сферах, у тому числі і в освітянській психології, та аналіз літературних джерел дозволяють визначити такі специфічні прояви професійної дезадаптації у практичних психологів:

– Зниження працездатності та порушення дисципліни професійної діяльності.

– Підвищення ступеня втомлюваності психологів, тривожності, роздратування, негативних переживань тощо.

– Зростання психосоматичної симптоматики (дискомфорт та біль у різних частинах тіла, головний біль, підвищення тиску, нудота, відчуття слабкості м'язів та ін.). Необхідно відмітити при цьому, що стан здоров'я та настрої, а психосоматичні прояви є одними з показників стану здоров'я, розглядаються фахівцями як провідні критерії успішності адаптації до життя взагалі та до професійної діяльності зокрема.

– Зниження продуктивності праці та її якості, зацікавленості працею та пошуковою активністю.

– Зниження емпатійності у відношенні до клієнтів та виникнення роздратувань, підвищення інтенсивності виникнення інцидентів, конфліктності поведінки, ситуативної агресивності, тяготіння до авторитаризму поведінки, неприйняття альтернатив та невизнання протилежної точки зору тощо. Високий рівень виникнення саме останніх проявів обумовлює вивчення умов професійної діяльності людей, узгодженості їх цілей та ціннісних орієнтацій, прийняття групових норм, культури, традицій, самовизначення в статусно-рольовій структурі групи і, нарешті, психологічної готовності до професії психолога.

– Зниження продуктивності пізнавальних процесів, творчих компонент у професійній діяльності, гнучкості рішень, підвищення егоцентричності та ригідності мислення при вирішенні професійних завдань.

За результатами проведеного нами комплексу досліджень (120 досліджуваних практичних психологів) визначилося, що у досить великій кількості практичних психологів має місце, по-перше, підвищена схильність до професійних стресів і виникнення граничних станів, до конфліктності реакцій, а по-друге, схильність до інтенсивного і спонтанного набуття технологічних, у тому числі і регулятивних, умінь і навичок отримання психологічної допомоги більш досвідчених фахівців з приводу психологічних проблем, дезадаптуючих внутрішніх та міжособистісних конфліктів і проблем, пов'язаних з труднощами у регуляції власних рішень та вирішенні психологічних проблем організації професійної діяльності.

На нашу думку, існує прямий взаємозв'язок між рівнем професійної зрілості психолога-практика та якістю його професійної діяльності. Однією з поширених компонент професійної зрілості психологів є розвинутість та продуктивність особистісно-стильової сфери саморегуляції, яка, базуючись на розробленій нами концепції саморегуляції професійного мислення, містить мотиваційно-цільову та ціннісну, емоційно-вольову, особистісну, когнітивну (інтелектуальну) й операціонально-технологічну складові або компоненти саморегуляції професійної діяльності та пізнавальних процесів [2].

Психолог, регулятивна сфера якого не розвинута в професійно необхідних межах, відчуває не тільки велику кількість індивідуальних психологічних труднощів і деструктуючих внутрішніх проблем, але й є неефективним у своїй професійній діяльності і, більше того, професійно неадекватним.

Стильова сфера саморегуляції особистості містить досить широке коло понять – стиль саморегуляції, індивідуальний стиль діяльності, когнітивний стиль, стиль життя тощо. Поняття, що відносяться до індивідуально-стильових відмінностей саморегуляції, різноманітні. У визначенні індивідуально-стильових відмінностей акцент робиться найчастіше саме на особистісних детермінантах і стиль описується через особистісні диспозиції в їх зв'язку з особливостями поведінки, реагування, особливості пізнавальних процесів [3; 4; 6].

Поняття стилю діяльності найчастіше описують через усталені індивідуальні особливості виконання діяльності, детерміновані властивостями індивідуальності різних рівнів та специфікою діяльності, в котрій стиль формується. Індивідуальний стиль діяльності звично визначається як усталена індивідуально специфічна система психологічних засобів, прийомів, навичок, методів, засобів виконання тієї чи іншої діяльності.

Особливість концепції індивідуального стилю діяльності полягає в тому, що:

– Під індивідуальним стилем діяльності розуміються не окремі елементи діяльності, а їх визначене сполучення (система прийомів та способів діяльності).

– Стиль обумовлений психологічно, але він не фатально детермінований індивідуальними особливостями суб'єкта, а формується як "інтегральний ефект взаємодії суб'єкта та об'єкта".

– Формування і розвиток стилю зв'язані з формуванням і розвитком визначених індивідуально-психологічних особливостей суб'єкта.

Поняття стилю поступово диференціювалося у зв'язку з його виділенням у різних видах практичної діяльності (стилі професійної, учбової, спортивної, виробничої, управлінської діяльності), а потім з розвитком уявлень про індивідуальні стилі різних видів психічної активності людини (стилі пізнавальної, емоційної, перцептивної, моторної активності та ін.).

Стильові прояви регуляторних процесів довільної активності людини вивчалися лише в окремих дослідженнях, хоча регуляторна роль індивідуального стилю саморегуляції в його взаємодії з оточуючим світом підкреслювалася багатьма дослідниками.

Таким чином, при досить значній кількості підходів до вивчення стильових проявів недостатня увага була приділена вивченню усталених індивідуальних особливостей в саморегулюванні довільної активності людини. В останні роки вже накопичено досить значний експериментальний матеріал щодо проявів цих особливостей як у лабораторних умовах, так і в реальній трудовій,

учбовій, спортивній діяльності. Видається надзвичайно важливим, що відносно до конкретної людини різні види довільної активності, а також процеси, що регулюють її, повинні мати свою специфіку. Ця специфіка визначається як індивідуальними психологічними особливостями людини, так і вимогами оточуючої дійсності. Вивчення цієї індивідуальної специфіки саморегуляції дозволить не тільки описувати індивідуальний стиль людини в конкретній діяльності, але й відповісти на питання, чому, в зв'язку з якими суб'єктними особливостями стиль склався та як буде змінюватися при оволодінні новими видами діяльності.

Отже, поняття індивідуального стилю саморегуляції та стильової сфери особистості застосовується нами для вивчення індивідуальних особливостей регуляторних процесів, що властиві фахівцю і проявляються у професійній діяльності, поведінці, вирішенні професійно-психологічних завдань. Індивідуальний стиль саморегуляції реалізується в індивідуальній свосвідності цілісної системи саморегуляції та описується різними комплексами її індивідуально-типологічних особливостей.

До стильових, індивідуально-специфічних особливостей саморегуляції відносяться, насамперед, індивідуальні особливості основних регуляторних процесів, а саме: планування та постановка мети, моделювання умов; програмування дій; оцінювання, контроль та корекція результатів [5].

Необхідно відмітити, що коли складовими індивідуального стилю діяльності є різні індивідуальні форми реалізації довільної активності (особливості рухів, операцій, засоби дій та ін.), то складовими індивідуального стилю саморегуляції виступають індивідуально-типологічні та особистісні властивості. Важливо також підкреслити, що структура індивідуального стилю діяльності пов'язана з особливостями конкретного виду діяльності, її технологіями, засобами, прийомами, а характеристика індивідуального стилю саморегуляції є більш узагальнений характер у силу універсальності застосування структури саморегуляції для різних видів довільної активності людини.

Стильові особливості набувають риси конкретного стилю саморегуляції діяльності в тому випадку, коли індивідуально-типові особливості саморегуляції, які детерміновані особистісними змінними, структуруються під впливом вимог конкретної діяльності. Особистісні змінні визначають індивідуально-типологічні особливості стилю, його характерологічні відмінності, в тому числі й акцентуйовані риси характеру.

Одним із показників специфіки стилю є його регуляторний профіль, який може бути продуктивним і непродуктивним. Регуляторний профіль стилю характеризує індивідуальну розвиненість основних регуляторних процесів, котрі, в свою чергу, реалізують функціональні складові цілісної системи саморегуляції. Продуктивність регуляторного профілю визначає ступінь продуктивності визначених вище складових процесів саморегуляції у вирішенні професійних завдань.



У зв'язку з цим нами та під нашим керівництвом (дипломні та магістерські роботи) був проведений комплекс психологічних досліджень індивідуально-стильових відмінностей саморегуляції при вирішенні професійних завдань майбутніми та працюючими практичними психологами. Результати проведеного комплексу досліджень покладені нами в основу розробки і впровадження концептуальної моделі формування психологічної культури саморегуляції професійної діяльності і мислення майбутніх практичних психологів у системі вузівської підготовки фахівців.

Психодіагностичний комплекс адаптованих методик складався з трьох блоків: методик на визначення індивідуально-типологічних стильових відмінностей та їх характерологічних і емоційно-вольових передумов; методик на визначення особливостей когнітивних стилів особистості; методик спостережень та аналізу самоописів досліджуваних щодо труднощів та особливостей у вирішенні професійних завдань. У даній статті нами викладаються узагальнені висновки із застосування першого (тестові методики Г.Айзенка, К.Леонгарда, О.Маклакова, С.Чермяніна, Дж.Роттера) та третього діагностичних блоків.

У результаті аналізу і узагальнення отриманих результатів дослідження, нами виділені такі типи саморегуляції психологів: 1 тип – продуктивний гармонійний стиль (спостерігається в екстравертів з автономністю стилю саморегуляції, високими адаптивними та енергетичними можливостями, емоційно-усталених психологів); 2 тип – непродуктивний енергетично-витрачальний стиль (спостерігається в екстравертів із залежністю стилю, низькими адаптивними можливостями та схильністю до нейротизму і “емоційного вигорання”, низькою емоційно-психічною усталеністю); 3 тип – продуктивний автономно-кумулятивний стиль (спостерігається в інтровертів з автономним стилем, досить високими адаптивними та енергетичними можливостями, високою емоційно-психічною усталеністю); 4 тип – непродуктивний обережно-слабкий стиль (спостерігається в інтровертів із напруженим та залежним стилем саморегуляції, обмеженими енергетичними ресурсами, підвищеною схильністю до виникнення станів втомлення, депресії та “психологічного виснаження”, що діють економно, обережно без визначних енергетичних витрат.

Крім того, поглиблений аналіз визначених типів та співвідношення означених типів з результатами застосування методики акцентуованих характерологічних типів серед означених стилів саморегуляції визначає так звані гармонійні профілі саморегуляції та акцентуовані. При гармонійному (“згладженому”) профілі саморегуляції всі основні регулятивні процеси (наприклад, цілеутворення або програмування) розвинуті приблизно на одному рівні. При акцентуованому (“пикоподібному”) профілі – регуляторні складові характеризуються різним ступенем сформованості у психологів, що перегукується з результатами інших дослідників на іншому контингенті досліджуваних [4].

Треба відмітити, що гармонійний профіль саморегуляції може бути сформований на різному рівні регуляції: на високому – всі складові будуть добре розвинуті та взаємопов'язані приблизно в рівній мірі, а на низькому – буде спостерігатися однакова слабкість їх розвитку та взаємозв'язку, і в такому разі стиль визначається саме як непродуктивний.

У свою чергу, акцентуований профіль саморегуляції характеризується не тільки загальним рівнем регуляції, але й ступенем розвитку окремих регуляторних складових, їх взаємозв'язком, а також наявністю компенсаторних відношень.

У проведеному нами дослідженні було виявлено з 120 досліджуваних працюючих практичних психологів (60 осіб) та майбутніх практичних психологів (60 осіб) наявність окремих особистісних акцентуацій у 100 досліджуваних, а комплексу особистісних акцентуацій, що можуть призводити до виникнення професійної дезадаптації у психологів-практиків – у 70 досліджуваних. Визначилося, що вплив особистісної акцентуації на індивідуальний профіль саморегуляції найкраще спостерігався в непродуктивних типах. Для продуктивного типу саморегулювання в більшій мірі характерний гармонійний профіль саморегуляції з відносно високим розвитком усіх регуляторних функцій. Стильові особливості саморегуляції у таких досліджуваних відрізняються більшою подібністю, їм властиві розвинуті уміння усвідомлено планувати і програмувати свою діяльність, адекватно оцінювати результати дій, вони не фіксуються на невдачах, самостійно, цілеспрямовано досягають своїх цілей, влучно і своєчасно коректують свої помилки.

Аналіз акцентуованих профілів і, відповідно, стилю саморегуляції дозволив виділити таку характеристику акцентуованих профілів, як відсутність або послаблення компенсаторних зв'язків між акцентуованими складовими саморегуляції, що в своїх крайніх проявах може призводити до порушення регуляції, перешкоджати постановці проміжних цілей та їх досягненню і призводити до виникнення професійної дезадаптації насамперед у пізнавальній та емоційно-вольовій сфері.

В умовах, коли професійна діяльність не пред'являє жорстких вимог до регуляції, найчастіше спостерігається стиль регуляції з акцентуацією окремих регуляторних складових, котрий може і не давати вкрай високої результативності та продуктивності професійної діяльності, але в меншій мірі сприяє розвитку ознак і проявів професійної дезадаптації.

У цьому зв'язку важливим є знання індивідуальних особливостей окремих регуляторних складових. Однією з таких складових саморегуляції є локус контролю особистості, котрий грає важливу роль у регуляції поведінки людини.

Узагальнення отриманих нами результатів за деякими методиками першого блоку дослідження в групі студентів дозволило відмітити, що:

– Найбільш поширеним акцентуйованим типом у цілому по групі є емотивний тип (24%), що, як відомо, характеризується підвищеною чутливістю та вразливістю, глибинністю переживань у галузі тонких емоцій та духовного життя. Іншими поширеними типами акцентуацій є афективно-екзальтований і циклотимічний типи (14% кожний). Досліджувані з афективно-екзальтованим типом акцентуації властивий більший діапазон емоційних станів, вони легко приходять у захоплення від радісних подій і в повний відчай від сумних. Досліджувані з циклотимічним типом акцентуації, як відомо, властива зміна гіпертимічних та дистимічних фаз. Оскільки емотивний тип є найбільш характерним і типовим для нашого відбору досліджуваних, то даний тип акцентуації характеру можна назвати провідним типом акцентуації наших досліджуваних.

– Спостерігається в більшості випадків не один, а декілька (два-три) типи акцентуацій в профілі кожного члена групи. Причому, набір типів акцентуацій у багатьох наших досліджуваних є несумісним з точки зору концепції К.Леонгарда про акцентуйовані особистості. Такі специфічні з цього погляду результати дають нам можливість припустити можливу наявність у досліджуваних суттєвих внутрішньоособистісних конфліктів.

– Найменш представлений в нашому відборі досліджуваних дистимічний тип характеру (3,7 %).

– У переважній більшості досліджуваних спостерігається екстернальний локус контролю за шкалою загальної інтернальності. Серед досліджуваних: 50% – виражені екстернали, 40% – середньо виражені екстернали, 10% – яскраво виражені інтерналі. Переважання екстернальності локусу контролю в галузі професійної діяльності є свідченням того, що такі психологи схильні приписувати відповідальність за результати своєї діяльності зовнішнім обставинам – керівникам, колегам, “поталанило – непоталанило”, що є ознакою суттєвих професійних проблем і може стимулювати виникнення професійної дезадаптації.

– Приблизно така ж ситуація спостерігається і за ситуативними субшкалами. Найбільшу вираженість екстернальності та, відповідно, найменшу вираженість інтернальності по групі можна спостерігати у субшкалах у галузі досягнень, здоров'я та хвороби, а також у галузі професійної діяльності і міжособистісних відносин. Це є свідченням того, що досліджувані приписують свої успіхи, досягнення і радощі зовнішнім обставинам – “поталанило”, “фортуна”, “допомога інших”. Такі досліджувані у більшості випадків вважають себе пасивними об'єктами дії інших людей та зовнішніх обставин.

– Розходження в показниках за субшкалами в галузі професійної діяльності та сімейних відносин є свідченням того, що мають місце різні підходи до відносин у сімейному житті та професійній діяльності. В сім'ї людина більш упевнена у власних силах, а у професійній діяльності досліджувані поклада-

ються також на вдачу, фортуна та, відповідно, менше впевнені в собі і вірять у свої сили.

Загалом, ми можемо говорити про подвійні наслідки цієї особливості локусу контролю: з одного боку, позбавлення себе від відповідальності за невдачі, тим самим досліджувані надають собі можливість зберігати емоційну рівновагу і позитивне ставлення до себе, а з іншого, – відкидають свій негативний досвід, не отримавши з нього нічого конструктивного, що повинно стати об'єктом психокорекції та самокорекції з метою запобігання професійної дезадаптації у психологів.

Порівнюючи показники локусу контролю за субшкалою інтернальності в галузі міжособистісних відносин з показниками за субшкалою професійної діяльності, ми зробили висновок про те, що у порівнянні з надто низьким рівнем суб'єктивного контролю по відношенню до професійної діяльності частина досліджуваних все ж таки вважає себе відповідальними за відношення з іншими людьми. Враховуючи специфіку майбутньої професійної діяльності досліджуваних, можна відмітити, що таке розходження за шкалами є свідомим явним протиріччя в образах реального та ідеального “Я” досліджуваних. Для психолога-практика надто важливо мати внутрішній локус контролю по відношенню до міжособистісних відносин. У даному відборі це недостатньо сформований такий тип локусу контролю, однак професія практичного психолога потребує не тільки вміння конструювати свої відношення з клієнтами та колегами по роботі, але й уміння організувати свою діяльність у цілому. Екстернальний локус контролю може виступати свідомим того, що досліджувані ще не в достатній мірі ідентифікують себе зі своєю майбутньою професією. При цьому не треба також забувати, що в даній групі виявлені дуже низькі показники за шкалою загальної інтернальності. Необхідно відмітити і те, що екстернальність корелює з тривожністю, депресією, з психічними захворюваннями. Підводячи підсумки вищесказаному, треба відзначити, що з цією групою необхідно проводити спеціальну психокорекційну та профілактичну роботу щодо подолання даних проблем.

Можна зробити загальний висновок про те, що екстернальність і, як наслідок її, неусталена “Я-концепція”, має зв'язок із суперечливим складом акцентуйованих рис у досліджуваних нашого відбору, що, в свою чергу, обумовлює, як ми вже зазначали, наявність внутрішньоособистісних та міжособистісних конфліктів у досліджуваних і потребує безумовної індивідуальної та групової психокорекційної роботи в процесі професійної підготовки практичних психологів. Одним із перспективних шляхів у цьому напрямку може стати за розробленою нами концепцією цілеспрямоване формування професійної саморегуляції та загалом регулятивної культури мислення і діяльності майбутніх практичних психологів у системі їх вузівської підготовки, а також стимулювання розвитку в них психологічних механізмів професійної саморегуляції, самокорекції та саморозвитку [2].

1. Практикум по психологии менеджмента и профессиональной деятельности / Под ред. Г.С.Никифорова, М.А.Дмитриевой, В.М.Снетковой. – СПб : Речь, 2001. – 448 с.
2. Пов'якель Н.І. Концептуальне обґрунтування моделі саморегуляції професійного мислення практичного психолога / Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Вид-во "Плай" Прикарпатського ун-ту, 2001. – Вип. 6. – Ч. 1. – С.66-79.
3. Климов Е.А. Индивидуальный стиль деятельности. – Казань: КГУ, 1969. – 278 с.
4. Морсанова В.И. Стилевые особенности саморегуляции личности // Вопросы психологии. – 1991. – № 1. – С.121-127.
5. Конопкин О.А. Психологические механизмы саморегуляции деятельности. – М : Наука, 1980. – 237 с.
6. Повякель Н.И. Когнитивный стиль // Психология личности: Словарь-правочник. – К.: Рута, 2001. – С.52-53.

*Pov'jakel N.I.*

**THE SPERE OF PERSONAL STYLE IN SELF-REGULATION IN THE CONTEXT OF PROGNOSIS AND PSYCHOCORRECTION OF PROFESSIONAL DISADAPTATION OF PSYCHOLOGISTS-PRACTICIANS**

The problem of self-regulation and style of self-regulation is investigated in the article in connection with professional adaptation/desadaptation of practical psychologists. The paper focuses on the results of psychological investigations of productive and disproductive styles characteristics self-regulation psychologists with different individual-typological, emotional and personal qualities. These results are investigated in connection with psychological help to future practical psychologists.

**ЗМІСТ**

**ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ**

<i>С.М. Возняк.</i> Загальнолюдське і національно-особливе у філософії.....	3
<i>А.О. Макарова.</i> Співвідношення понять "рівність" і "справедливість": контури їх змістовного розрізнення.....	9
<i>О.Б. Радченко.</i> Філософський дискурс постмодернізму.....	18
<i>В.В. Надурак.</i> Ноосфера: спроба визначення поняття.....	25

**ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА**

<i>О.Г. Гудзенко.</i> Культура Київської Русі як предмет історико-філософського дослідження: духовно-символічний аспект.....	31
<i>М.В. Дойчик.</i> Проблема зла в українській філософській думці доби Відродження кінця XVI – початку XVII ст.....	38
<i>Т.М. Чернега.</i> Іманентний трансценденталізм як філософське світорозуміння на прикладі творчості Сковороди.....	47
<i>Р.О. Пяткіаський.</i> Роль інтелігенції у успільному житті: українські філософські концепції кінця XIX – першої чверті XX століть.....	56
<i>Д.М. Штогрин.</i> Феномен української нації у соціально-філософських орієнтаціях національного радикалізму.....	65

**РЕЛІГІЗНАВСТВО**

<i>С.Р. Кияк.</i> Філософсько-богословські засади кордоцентризму українського греко-католицизму.....	72
<i>М.В. Олійник.</i> Й.Сліпий та ідея українського Києво-Галицького патріархату.....	80

**ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ**

<i>Г.Г. Гараніна, Й.С. Цимбрикевич.</i> Людина в сучасному світі науки і техніки.....	87
<i>В.М. Фіглевський.</i> Стиль наукового мислення і біоетика.....	95
<i>О.В. Стримбіцька.</i> Основні парадигми біоетики.....	103
<i>Л.Т. Бабій.</i> Мистецтво в контексті культури.....	110
<i>Д.М. Скальська.</i> Природа естетичного в персоналістських концепціях Е.Муње та М.Недонсея.....	118
<i>В.М. Фомін.</i> Роздвоєння людини: драма і надія.....	124

**ПСИХОЛОГІЯ ОСОБИСТОСТІ І МІЖОСОБИСТІСНИХ ВІДНОСИН**

<i>Л.Е. Орбан-Лембрик.</i> Комунікативний простір міжособистісних відносин.....	130
<i>З.С. Карпенко.</i> Психологія віктимної особистості в психотерапевтичних парадигмах програмування і вибору.....	136
<i>В.І. Сметаняк.</i> Особистість як предмет наукової психологічної рефлексії.....	140

**ПСИХОЛОГІЯ УПРАВЛІНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ**

<i>Л.С. Возняк.</i> Соціально-психологічні особливості відповідальності в управлінні.....	145
<i>О.І. Грилчук.</i> Особливості адаптації майбутніх керівників до умов професійної управлінської діяльності.....	151

**ПЕДАГОГІЧНА ТА ВІКОВА ПСИХОЛОГІЯ**

<i>Н.В. Абдюкова.</i> Соціально-психологічні детермінанти злочинності неповнолітніх.....	158
<i>О.В. Дайкона.</i> Причини і умови асоціальної поведінки неповнолітніх.....	164
<i>Г.М. Федоришин.</i> Вивчення феномена шкільної дезадаптації в різних галузях психологічної науки.....	169

**ПРОБЛЕМИ ЗАГАЛЬНОЇ ПСИХОЛОГІЇ**

<i>Л.П. Овсинецька.</i> Співвідношення понять "діяльність" і "творчість" (психологічний контекст).....	179
<i>Н.І. Пов'якель.</i> Особистісно-стильова сфера саморегуляції в контексті прогнозування та психокорекції професійної дезадаптації у психологів-практиків.....	185

CONTENTS

<b>THEORETICAL METHODOLOGICAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY</b>	
<i>Vozniak S.M.</i> Common mankind and nation peculiar notions in philosophy.....	3
<i>Makarova A.O.</i> Correlation of conception "equality" and "justice": their contextual differentiation.....	9
<i>Radchenko O.B.</i> Philosophical discourse of postmodernism.....	18
<i>Nadurak V.V.</i> Noosphere: an attempt to define the notion.....	25
<b>RESEARCHES IN PHILOSOPHY OF UKRAINE</b>	
<i>Hudzenko O.G.</i> Culture of Kyiv Rus as a Subject of Historically-Philosophical Research: Spiritual – Symbolical Aspect.....	31
<i>Dojchuk M.V.</i> The problem of "evil" in the Ukrainian philosophy in the Renaissance period (the end of 16 <sup>th</sup> century – the beginning of the 17 <sup>th</sup> century).....	38
<i>Chernega T.M.</i> Immanent transcendentalism as a philosophical world view (based on Skovoroda's works).....	47
<i>Pyatkivskiy R.O.</i> The role of intelligence in social life: Ukrainian philosophical conceptions (the end of 19 <sup>th</sup> century – the beginning of the 20 <sup>th</sup> century).....	56
<i>Shtogryn D.M.</i> The phenomenon of the Ukrainian nation in social philosophical orientations of national radicalism.....	65
<b>THEOLOGICAL STUDIES</b>	
<i>Kyiak S.R.</i> Philosophical theological basis of the cordocentrism of the Ukrainian greek-catholicism.....	72
<i>Olijnyk M.V.</i> Yosyp Slipyi and the idea of the Ukrainian Kyiv-Halich patriarchy.....	80
<b>PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF SCIENCE AND CULTURE</b>	
<i>Garanina G.G., Tsybrykevych Y.S.</i> Human in modern world of science and technics.....	87
<i>Figlevskiy V.M.</i> The style of scientific thinking and bioethics.....	95
<i>Strymbitska O.V.</i> Basic paradigms of bioethics.....	103
<i>Babij L.T.</i> Art in cultural context.....	110
<i>Skalska D.M.</i> Character of aesthetical notion in Munje E. and Nedonsel's conceptions of personality.....	118
<i>Fomin V.M.</i> Bifurcation of human drama and hope.....	124
<b>PSYCHOLOGY OF PERSONALITY AND HUMAN INTERRELATIONS</b>	
<i>Orban-Lembryk L.E.</i> Communicative spaciousness of human interrelations.....	130
<i>Karpenko Z.S.</i> The psychology of victim personality in psychotherapeutical paradigms of programming and choice.....	136
<i>Smetaniak V.I.</i> Personality as a subject of scientific psychological reflexion.....	140
<b>PSYCHOLOGY OF MANAGEMENT</b>	
<i>Vozniak L.S.</i> Social-psychological peculiarities of responsibility in management.....	145
<i>Gryncuk O.I.</i> Adaptation peculiarities of future managers to conditions of professional management.....	151
<b>PEDAGOGICAL AND AOE PSYCHOLOGY</b>	
<i>Abdjukova N.V.</i> Social-psychological determinants of juvenile delinquency.....	158
<i>Dvizhona O.V.</i> Social-psychological premises of antisocial conduct of underaged persons.....	164
<i>Fedoryshyn G.M.</i> Investigation of school disadaptation phenomenon in different branches of psychological science.....	169
<b>PROBLEMS OF GENERAL PSYCHOLOGY</b>	
<i>Ovsianetska L.P.</i> Correlation of notions "activity" and "creation" (psychological context).....	179
<i>Pov'jakel N.I.</i> The spere of personal style in self-regulation in the context of prognosis and psychocorrection of professional disadaptation of psychologists-practicians.....	185

**ВІСНИК**  
Прикарпатського університету

**ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ**  
Випуск IV

**BULLETIN**  
of the Precarpathian University named after V.Stefanyk

**PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY**  
ts № IV Issue

PLAI Publishers, Precarpathian University  
57, Shevchenko Str.,  
76000, Ivano-Frankivsk. tel. 59-60-51  
(Published in Ukrainian)

Старший редактор: БОЙЧУК О.П.  
Літературна редакція: ЛЕНІВ О.В., ОБОДЯНСЬКА Л.Н.  
Комп'ютерна правка і верстка: КУРІВЧАК Л.М.  
Коректура: СПЛАВНИК М.І.

Друкується українською мовою. Реєстраційне свідоцтво KB №435

Здано до набору 18.12.2002 р. Підп. до друку 10.01.2003 р. Формат 60x84/16.  
Папір ксероксний. Гарнітура "Times Neu Roman"  
Ум. друк. арк. 11,24. Вид. арк. 12,52. Тираж 300 прим. Зам.490.

Друкарня видавництва "Плай" Прикарпатського університету  
76000, м.Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57, тел. 59-60-51