Міністерство освіти і науки України
Державний вищий навчальний заклад
“Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника”

ВІСНИК

ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Філософські і психологічні науки

Випуск 19

Видається з 1995 р.

Івано-Франківськ
ДВНЗ “Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника”
2015

ББК 87-88
В53

“Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки” включено до Переліку наукових фахових видань № 261, затвердженого ВАК України 14.04.2010 р. № 1-05/3 МОН України, і підтверджено у Новому переліку № 37 від 18.11.2011 р.

Друкується за ухвалою вченої ради Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника від 26 травня 2015 р. (протокол № 6)

Редакційна рада: д. філол. н., проф. В.В. ҐРЕЩУК (*голова ради*); д. юрид. н., проф. В.А. ВАСИЛЬЄВА; д. фіз.-мат. н., проф. А.В. ЗАГОРОДНЮК; д. філол. н., проф. В.І. КОНОНЕНКО; д. іст. н., проф. М.В. КУГУТЯК; д. філос. н., проф. В.К. ЛАРІОНОВА; д. пед. н., проф. Н.В. ЛИСЕНКО; д. фіз.-мат. н., проф. Б.К. ОСТАФІЙЧУК; д. хім. н., проф. Д.М. ФРЕЇК; д. політ. н., проф. І.Є. ЦЕПЕНДА

Редакційна колегія: д. філос. н., проф. І.М. ГОЯН (*голова редакційної колегії*) (Прикарпатський університет); к. філос. н., доцент М.Ю. ГОЛЯНИЧ (*відповідальний секретар*) (Прикарпатський університет); к. психол. н., доц. С.Ю. ДЕВЯТИХ (Вітебський медичний університет, Республіка Білорусь); д. психол. н., доцент Л.Д. ЗАГРАЙ (Прикарпатський університет); д. філос. н., проф. М.В. КАШУБА (Львівська музична академія); д. психол. н., проф. З.С. КАРПЕНКО (Прикарпатський університет); д. соціол. н., проф. І.Ф. КОНОНОВ (Луганський університет); д. філос. н., проф. С.Р. КИЯК (Прикарпатський університет); д. філос. н., проф. В.К. ЛАРІОНОВА (Прикарпатський університет); д. філос. н., проф. М.Г. МАРЧУК (Чернівецький університет); д. психол. н., проф. В.П. МОСКАЛЕЦЬ (Прикарпатський університет); д. психол. н., проф. Л.Е. ОРБАН-ЛЕМБРИК (Прикарпатський університет); д. філос. н., проф. М.Ю. САВЕЛЬЄВА (Центр гуманітарної освіти НАН України); д. психол. н., проф. М.В. САВЧИН (Дрогобицький педагогічний університет); д. психол. н., проф. Н.В. ЧЕПЕЛЄВА (Інститут психології НАПН України)

Адреса редакційної колегії:
76018, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
Тел.: (0342) 59-60-15 (Івано-Франківськ). E-mail: prny_visnuk_filosofia@ukr.net

Вісник Прикарпатського університету
Філософські і психологічні науки. 2015. Вип. 19. 166 с.

У цьому випуску вміщено статті з історії філософії, філософської україністики, етики, актуальних питань логіки, соціальної психології, релігієзнавства і теології, а також з філософських аспектів етносоціології та культурології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

The Precarpathian University Journal
Philosophy and Psychology. 2015. Issue 19. 166 p.

This journal is a collection of articles on the history of philosophy, philosophical Ukrainian studies, ethics, current issues of logics, social psychology, religious studies and theology, philosophical aspects of ethnosociology and cultural studies.

For researchers, lecturers, post-graduate students and undergraduate students.

© Кафедра філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2015
© Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2015

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

Будз Володимир. Людиноцентризм досліджень української філософії…… 5
Голянич Михайло. Гуманістична спрямованість футурологічних пошуків Володимира Винниченка……. 12
Мах Олег. Особливості формування концепції конкордизму Володимира Винниченка……... 19
Ющишин Оксана. Мова як основа буття нації і засіб спілкування в сучасному науково-богословському дискурсі: українська проекція…….. 24

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Дойчик Максим. Метафізика гідності людської особистості у творчості Ф. Достоєвського…… 32
Єрмоленко Анатолій. Категоричний моральний імператив в історико-філософських парадигмах……. 39

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ЛОГІКИ

Гнатюк Ярослав. Аналітика філософських міркувань……... 48

ЕТИКА

Бігун Роман. Категорія милосердя: історико-етичний аналіз…….. 55
Винник-Остапишин Віта. Біоетика як шлях до гармонійного співіснування людини та природи……... 59
Михайлюк Світлана. Гуманістично-ціннісні засади та практична спрямованість біоетики…. 65
Рохман Богдан. Феномен свободи як невід'ємний базис морального становлення людини…. 71
Сисак Марія. Ціннісна основа світського гуманізму……. 77

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І ТЕОЛОГІЯ

Кияк Святослав. Подвижницька діяльність митрополита Андрея Шептицького в розбудові української церковної і духовно-суспільної ідентичності в першій половині XX ст. ……... 83
Гаврилюк Володимир. Гуманістичні та авторитарні ознаки авраамічних релігій…….. 89
Марціновська Дарина. Філософський та богословсько-релігієзнавчий досвід інтерпретації проблем кредології……. 96
Пришляк Микола. Екологічне виховання молоді згідно з ученням Католицької церкви…….. 104
Сабадуха Володимир. Генеза понять особи й особистості в християнстві……. 109

СОЦІАЛЬНА ПСИХОЛОГІЯ

Бошган Віктор. Соціальний контекст тривожності у психоаналізі, екзистенційній та гуманістичній психології……... 118
Боцвінок Світлана. Вплив соціальних практик на формування успішних життєвих стратегій у сучасної молоді…… 124
Вітюк Надія. Кібербулінг як загроза психологічній безпеці особистості школяра…… 129
Гринчук Олександра, Головата Анна. Специфіка гендерного впливу батьківської сім'ї на формування образу майбутнього партнера……. 138
Чуйко Оксана. Психологічна безпека в умовах конкурентної взаємодії студентської молоді…. 144

ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ ЕТНОСОЦІОЛОГІЇ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЇ

Кучера Ірина. Роль мови в конструюванні етнічної ідентичності…… 150
Костюк Ольга. Традиційні ініціації українців як засіб впливу на формування національної ідентичності в сучасній культурі……. 154

РЕЦЕНЗІЇ

Марціновська Дарина. Проблеми українсько-російського "братолюбія" в церковно-історичній ретроспективі (рецензія на монографію Миколи Шкрібляка "Церковний Переяслав" на тлі унійних колізій і політико-ідеологічних стратегій ранньомодерної України-Руси")……... 161

НАШІ АВТОРИ…… 164

CONTENTS

PHILOSOPHICAL UKRAINIAN STUDIES

Wolodymyr Budz. Centrism of a man of researches of Ukrainian philosophy…… 5
Mykhailo Holyanych. The orientation of Volodymyr Vynnychenko's futurological researches…. 12
Oleg Makh. Forming features conception of concordizm Volodymyr Vynnychenko……. 19
Oksana Yushchyshyn. Language as existential foundation of a nation and a means of communication in the modern scientific and theological discourse: Ukrainian projection……. 24

HISTORY OF PHILOSOPHY

Maxim Doychyk. Metaphysics of human dignity in F. Dostoevsky's works……... 32
Anatoliy Yermolenko. Categorical moral imperative in historical-philosophical paradigms……... 39

ESSENTIAL PROBLEMS OF LOGICS

Jaroslav Gnatiuk. The analytics of philosophical reasoning…… 48

ETHICS

Roman Bihun. Category of mercy: historical and ethical analysis……... 55
Vita Vynnyk-Ostapyshyn. Bioethics as a way to harmonious coexistence of man and nature……. 59
Svitlana Mykhailiuk. Humanistic and value tenets, practical orientation of bioethics……. 65
Bohdan Rokhman. Phenomenon of freedom as an essential basis moral formation of man…… 71
Maria Sysak. Basis of values of secular humanism……. 77

RELIGION AND THEOLOGY

Sviatoslav Kyiak. Selflesswork matripolitan Andrey Sheptytsky in bulding Ukrainian church, spiritual and social identity in the first half twentieth century……. 83
Volodymyr Havrulyuk. Humanistic and authoritarian features in abrahamic religions…… 89
Daryna Martsinovska. Philosophical and theological-religious experience problems of interpretation the kredology……. 96
Mykola Pryshlyak. Enviromental education youth under church teaching…….. 104
Volodymyr Sabadukha. Genesis of terms person and personality in Christianity…….. 109

SOCIAL PSYCHOLOGY

Viktor Boshtan. Social context of anxiety in psychoanalysis, existential and humanistic psychology…… 118
Svitlana Botsvinok. The impact on the formation of social practices successful life strategies….. 124
Alexandra Hrynchuk, Anna Holovata. The specificity of thein fluence of gender parent families on the image of a future partner……... 129
Nadiya Vityuk. Cyberbullying as a threat of the psychological security of the student's personality…… 138
Oksana Chuyko. Psychological safety in the competitive interaction between students…… 144

PHILOSOPHICAL ASPECT OF SOCIOLOGICAL AND CULTUROLOGICAL RESEARCH

Iryna Kuchera. The role of language in the construction of ethnic identity…….. 150
Olga Kostyuk. Traditional initiation of Ukrainians as a means of influence on the formation of national identity in contemporary culture…… 154

REVIEWS

Daryna Martsinovska. Problems of Ukrainian-Russian "the brotherly love" in Church-historical retrospective…… 161

OUR AUTHORS…….. 164

 ISSN 2312-1211

УДК 168.522: 140 (477)
ББК 87.216 (4 Укр)

Володимир Будз

ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМ ДОСЛІДЖЕНЬ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Українська філософія у своїй суті є людиноцентричною. Більшість проблем, які розглядаються в українській філософії, зосереджуються навколо людини та всіх сфер її життєдіяльності. Зокрема важливою сферою людського буття є моральна сфера, яку можна вважати підґрунтям суспільного буття. У цьому контексті пошук моральних рис української людини є провідною думкою української філософії минулого і сучасного.

Ключові слова: *людиноцентризм, українська філософія, моральні риси української людини, моральні якості.*

Особливість української філософії – людиноцентризм – була лейтмотивом науково-практичної всеукраїнської конференції "Українська філософська думка у контексті європейської філософії: історія і сучасність", яка відбулася 29–30 травня 2015 року (м. Івано-Франківськ – Гута) і була присвячена аналізу взаємодії української філософії з європейською. У конференції взяло участь багато науковців з різних навчальних закладів та наукових установ України. Особливу увагу викликали найбільш резонансні доповіді й повідомлення, які серед актуальних проблем української філософії виокремлюють її людиноцентричну зорієнтованість. Специфіка сучасної української філософії, як зазначають у своїх доповідях учасники конференції, залишається й надалі людиноцентричною з акцентом на морально-етичну проблематику.

Будь-яка справа, яка виконується людиною, – це справа ентузіастів і подвижників. На думку М.В. Кашуби, розвиток сучасної української філософії відбувся завдяки особистим якостям та подвижництву П.В. Копніна та В.І. Шинкарука, які сприяли розвитку сучасної української філософії та розробці її проблематики. Подібні міркування звучали в доповідях Т.О. Чайки та В.А.Малахова, які вели мову про важливу роль для розвитку сучасної української філософії П.В. Копніна та В.І. Шинкарука. Крім того Т.О. Чайка зазначила, що саме завдяки П.В. Копніну розпочав роботу в Інституті філософії В.С. Горський, який на початку 60-х років XX ст. вжив поняття "українська філософія", тобто наважився надати українській філософії статус національної. У цьому контексті особливістю української національної філософії є її людиноцентричний та морально-етичний характер. При цьому однією з основних проблем української філософії є пошук фундаментальних моральних рис, якими повинна керуватись у своєму житті людина.

На думку А.М. Єрмоленка, філософія схоплює ту чи іншу добу й завжди претендує на істину. Якщо цю тезу екстраполювати на сучасне українське суспільство, то основна проблема сучасної української дійсності – це проблема пошуку моральних засад української людини. Це підтверджують повідомлення учасників конференції, які працювали в різних секціях, але розвивали подібні мотиви та ідеї.

На конференції розглядалися різноманітні історико-філософські та етичні питання, які є актуальними не тільки для дослідження історії філософії, а й сьогодення. Більшість повідомлень учасники конференції зосереджували навколо моральних рис, якими повинна володіти українська людина для того, щоб вирішити проблеми українського соціуму і залишитись у світовій історії представником успішної нації. Так, на думку А.Ю. Морозова, українці – це, безперечно, історична нація, яка повинна подолати своїми власними зусиллями проблему Ніщо, яка випливає з бездуховності людини. У цьому контексті виникає проблема шляхів духовного вдосконалення українського суспільства, які мають моральний вимір.

 © Будз В., 2015

У доповіді О.В. Кундеревич "Ідея "конкретної етики" у філософських працях Дмитра Чижевського" зазначалося, що Д. Чижевський розвиває критику етичного формалізму, акцентуючи увагу на "живому" характері формування етичних категорій, не забуваючи при цьому про кордоцентричність, яка властива українській філософії. Етичний формалізм у своїй суті не враховує конкретні історичні обставини й не орієнтує людину на конкретну моральну дію. У цьому контексті зацікавлення викликали ідеї, висловлені в доповіді А.М. Єрмоленка. На його думку, щоб відповісти на питання "чому я повинен бути моральним?", "що ми повинні робити?" слід знайти нову формулу категоричного імперативу, який би був постулатом моральної свідомості та об'єднував онтологічні та етичні можливості людини, і був би водночас "золотим правилом моральності", задавав правила гри у суспільстві. Саме категоричний імператив є підґрунтям легітимації відносин між людьми. Водночас цей імператив повинен бути універсальним, бо нової моралі придумати неможливо. Провідним мотивом категоричного імперативу, на думку А.М. Єрмоленка, є рівноправність людей. Проте, яким би не був досконалим категоричний імператив, він все одно залишається тільки "формальним імперативом", своєрідною формулою поведінки, формально-логічним правилом, в яке можна вкласти розмаїтий зміст і розуміння. Тому в українському суспільстві слід розвивати не формальну етику, здійснювати не стільки пошук нового категоричного імперативу, а розвивати конкретну етику, яка б була спрямована на виховання чесної, відповідальної, солідарної, гуманної людини. Власне категоричним імперативом конкретної етики могло б претендувати таке правило: "Будь завжди при всіх обставинах свого життя чесним, відповідальним, солідарним, гуманним!" З одного боку, ці моральні цінності нікому не зашкодять, а з іншого, вони зекономлять суспільні зусилля на боротьбу з негативними явищами, зокрема корупцією, яка виникала в Україні саме через відсутність цих моральних рис в української людини.

Цієї проблеми торкався також М.Ю. Голянич у повідомленні "Співзвучність прогностичних ідей Олександра Кульчицького та Миколи Шлемкевича". Він наголосив на необхідності віднайдення на основі філософської спадщини українських мислителів ідеалу української людини, який міг би бути реалізований у майбутньому через принцип відповідальності. Саме через цей принцип (зокрема принцип відповідальності за майбутнє, який розвиває у своєму вченні німецький мислитель Ганс Йонас), можна було б досягнути соборності в Україні між Заходом і Сходом, а не через "огаличанення Сходу" чи "осхіднення Західної України". Криза українського суспільства та української людини полягає в тому, як писав М. Шлемкевич, що в душах українців не подолано роздвоєність, "малоросійство", імпульсивність, а також пасивність ("моя хата з краю", "якось буде"). При цьому доповідач підкреслив концепцію Шевченківської людини М. Шлемкевича, з її головними рисами порядності, шляхетності, здатності боротися проти зла за утвердження вищих людських цінностей. Тому необхідний пошук нових ідей щодо формування української людини, яка здатна відповісти на нові виклики історії і бути могутнішою за будь-яку зброю. В іншому випадку українське суспільство чекає довготривалий процес виходу із сучасної кризи.

Такі міркування є важливими, оскільки дійсно, українське суспільство – це фактично "українська людина". Зокрема я зазначав у своїй доповіді "Проблема самоорганізації суспільної дійсності в українській та зарубіжній філософії", що суспільна дійсність і суспільна реальність є тотожними саме в людині. Людина – це суспільна реальність, а всю суспільну дійсність можна звести до того чи іншого типу людини. Основою самоорганізації суспільної дійсності є людина, бо саме її проблеми і її моральні якості перебувають в основі самоструктурування соціальних інститутів. Тому вирішення суспільних проблем – це перш за все моральна проблема, проблема виховання моральних якостей в людині.

 ISSN 2312-1211

Про оптимальні моральні якості людини вела мову також М.В. Кашуба, яка в доповіді "Українське суспільство на сторінках "Євангелія учительського" Кирила Транквіліон-Ставровецького" наголосила на співзвучності його ідей про тодішню людину із українською сучасністю. Проблема моральних якостей людини була важливою для української філософії Відродження, яку репрезентує Кирило Транквіліон-Ставровецький. На думку М.В. Кашуби, в українській філософії наявне потужне ядро гуманістичних ідей, зокрема ідей громадянського суспільства. Як вважав мислитель XVII ст., основою появи громадянського суспільства може стати церква, заохочуючи українських мирян дотримуватися віри, християнських цінностей і прагнути до навчання. Ставровецький піднімає питання, як тут, на землі, жити, за християнськими чеснотами. Серед яскраво виражених моральних проблем є формування порядності людини, подолання марнославства, зловживання владою, запроданства, грошолюбства, адже милості і чесноти мають для людей більше значення, а не розмір багатства. Він осуджує всіх, хто не вчиться, не працює над собою. Такі риси української людини, безперечно, можуть слугувати орієнтирами для сучасного українського покоління, оскільки набуття українською людиною таких моральних рис є важливим завданням українського сьогодення.

У цьому контексті М.М. Сисак у доповіді "Громадянський гуманізм в українській філософії XVI–XVII ст." розкрила ідею націоцентризму в громадянському гуманізмі. На її думку, рівень національної самосвідомості в українських мислителів хоч і не був однаковим, проте відображав прагнення до утворення ідеї націоцентризму. Відображенням цих ідей у контексті громадянського гуманізму в Україні є категорія "спільне благо", зміст якої охоплює поняття національної свідомості, людської гідності, мужності й справедливості, що означає захист віри, мови, церкви і традицій культури. На думку М.М. Сисак, ідея націоцентризму, що розвивалася в контексті громадянського гуманізму, є особливо актуальною для сучасної України.

У подібному ракурсі зацікавлення викликала доповідь Т.О. Чайки "Мій учитель В.С. Горський: біля джерела", у якій ішлося, що головне для людини – це прожити щасливе життя, а для цього необхідно знайти гуманні принципи спілкування, які вона пропонує розглядати на прикладі життя В.С. Горського. Перш за все слід мати на увазі те, що при спілкуванні необхідно уявляти кожну людину як особистість (а щоб збагнути особистість, необхідно її уявити у всій цілісності, навіть впритул до того, як вона "шнурує своє взуття"). Ставлення до людини як до особистості створює підґрунтя для такої риси, як "споріднена увага", яка нагадує спорідненість душ. Споріднена увага – це вміння слухати іншу людину, незважаючи на розмаїті ідентифікації, а тому легко долати перешкоди спілкування незалежно від статків і соціального статусу, а також вміння бути уважним до іншої людини. Процес спілкування, навіть напружений, повинен перерастати у дружню розмову. Тобто споріднена увага означає бачити в іншому при спілкуванні перш за все людину й не принижувати почуття людської гідності. Саме цього ставлення із повагою один до одного, незважаючи на ідентифікації зараз бракує багатьом громадянам України, оскільки неповага – це причина ксенофобії та відповідно агресивних мотивів поведінки. Тому слід розвивати гуманні моральні якості у міжособистісних відносинах.

Усі моральні якості людини входять у структуру людської духовності. Саме цей лейтмотив аналізу духовності був притаманний творчості професора, доктора філософських наук С.М. Возняка, що впродовж кількох десятиліть працював на кафедрі філософії і соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Про його дослідження духовних цінностей українського народу та історії української філософії виступив Р.О. Пятківський, який зазначив, що філософія – це осереддя духовності, бо вона є носієм і відображає вселюдські й національні ідеали. Фі-

лософія для кожного народу – це засіб самоусвідомлення, це постановка і розв'язання смисложиттєвих проблем, бо вона наповнює світову культуру людськістю.

Подібний філософський мотив прозвучав у доповіді В.А. Малахова, який вважає філософію життєвою потребою, що має певний аспект самоорганізованого розвитку, над яким людина не владна. Філософія відображає спосіб буття людини, саморефлексію людини над власним досвідом, осмислення перспектив власного буття. На думку В.А. Малахова, філософія не тільки заглядає вперед у майбутнє, а осмислює те, що є "після майбутнього". Вона створює алгоритм розвитку людини і суспільства, пропонуючи їй певні цінності. Подібні міркування висловив у доповіді "Екзистенційно-онтологічний вимір історії філософії: людина vs буття" С.В. Возняк, котрий зазначив, що людина своєю свідомістю фактично протистоїть буттю, яке "заставляє" людину філософувати.

Якщо філософія, за словами А.М. Єрмоленка, схоплює ту чи іншу добу, то скоріше філософія схоплює не добу, а дух народу, а ще більш конкретно – дух людини, яка власне і є носієм духу. В цьому контексті Р.О. Пятківський зазначив, що основною особливістю української філософії є людиноцентричність. Подібний аспект бачення української філософії спостерігався в доповіді В.К. Ларіонової "Професійна (академічна) філософсько-етична думка в Україні", яка зазначила, що специфіка становлення академічної етичної думки в Україні в тому, що вона у центрі своїх досліджень бачить проблему людини, визнаючи принципове значення питань моральності. Ця сфера розглядалась як царина, де виявляється практична значущість загальнофілософських ідей. У цей період етика булла виділена як самостійна наукова дисципліна, яка в той же час нерозривно пов'язана із філософією.

На думку Р.О. Пятківського, філософії належить особлива місія у відродженні духовності будь-якого народу. Філософія – це не "архів", а "живі ліки", які можуть вплинути на дух народу. Крім того, провідною рисою поглядів С.М. Возняка, як зазначив доповідач, був національний ідеал, що ґрунтувався на двох чинниках – патріотизмі і гуманізмі. Саме цих духовних цінностей не вистачає багатьом сучасним українцям, тому чимало суспільних проблем виникає саме через відсутність цих людських якостей.

Разом із тим Р.О. Пятківський зазначив, що духовні цінності українського народу відображаються в категорії щастя. Цікаво, що Т.О. Чайка у своїй доповіді також вказувала на те, що головне для людини – це прожити щасливе життя, а для цього необхідно знайти моральні принципи спілкування. Певною мірою категорія щастя є загальнолюдською, оскільки людина, яка досягнула щастя, безперечно, є успішною, гармонійною, моральною. У цьому контексті українцям потрібно прагнути щастя через дотримання моральних цінностей, які є основою духовності суспільства. Моральне суспільство – це щасливе суспільство.

Центральним моментом доповіді В.А. Малахова був заклик до людини шукати свою "духовну батьківщину", яка наповнює людське буття радістю і теплом, нестача яких відчувається, а тому людина без "духовної батьківщини" не може розуміти іншу людину. "Духовна батьківщина" – це насамперед ті ідеали й цінності, які є основою людської мотивації і роблять людське життя змістовним та щасливим.

Щодо проблем щастя висловив міркування у доповіді "Етична концепція Володимира Винниченка в контексті європейської" О.Б. Мах. Він вважає, що основною філософсько-світоглядною засадою творчості В. Винниченка є філософія щастя. В. Винниченко гостро відчув суть трагедії українського народу та порушив питання про природу людського щастя. Щоб досягнути щастя, необхідно проявляти таку рису, як "чесність з собою", яка є основою реалізації принципу гармонії "слова і діла". В. Винниченко визначає щастя як тривалу, стійку радість життя, стан, коли людина досягає

 ISSN 2312-1211

злагоди та рівноваги між різними цінностями – багатством, славою, любов'ю, розумом. Щастя передбачає узгодженість (конкордизм) елементів буття. Головною перешкодою на шляху до щастя є розладженість елементів буття, бо це приводить до соціально-економічної нерівності, заснованої на приватній власності або на державній. Для досягнення щастя необхідно встановити колективну власність і суспільний лад колекторатії шляхом морального вдосконалення особи та суспільства.

Узгодженість елементів людського буття – це своєрідна гармонія людини і світу, гармонія із самим собою. Тому гармонійна людина – це центр суспільної гармонії. Продовжуючи такі роздуми О.Б. Маха, В.Р. Винник-Остапишин у доповіді "Ґенеза поняття гармонії у філософсько-етичних поглядах Володимира Винниченка" аналізувала співвідношення понять "гармонії" та "дисгармонії" у його спадщині. На її думку, поняття гармонії та дисгармонії у спадщині В. Винниченка перебувають у постійному внутрішньому психоемоційному конфлікті, ці категорії розуміються ним не ізольовано одна від одної, а як комплексна соціально-етична категорія. Гармонія – це збалансоване існування людини у всіх сферах. Вона проявляється перш за все у принципі "чесності з собою", який розкривається у відмові від ілюзій та бажанні не підкоритись інстинктивному бажанню пристосування у світі. Але бути у гармонії із самим собою – це взагалі нездійсненне завдання, бо людина – це нелінійна система, яка є надзвичайно динамічною і стохастичною, непередбачуваною і фактично автономною від суспільства, бо сама приймає рішення, а в інший момент відразу його відміняє. Тим більше, що у вік прагматизму та постмодернізму бути в гармонії із самим собою – це фактично бути пристосуванцем, утилітаристом та виправдовувати себе грою смислів. Для того, щоб будь-яке суспільство досягнуло прогресу, необхідні моральні складники взаємодій між людьми. Одним із важливих складників є справедливість, про яку вела мову у своїй доповіді А.О. Макарова "Поняття "справедливості" як складова навчальних курсів з філософії права Памфіла Юркевича". Доповідачка зазначила, що поняття "справедливості" у П. Юркевича можна розглядати в контексті розвитку вітчизняної філософської мови, її понятєво-категоріальної системи. Поняття "справедливість" є уособленням усіх чеснот та виявом таких якостей, як честь і гідність громадянина. Тобто "справедливість" є чеснотою, що узгоджується з принципами законодавства розуму та виявляється в застосуванні моральної компетенції на практиці. Таким чином, справедлива діяльність є такою діяльністю, що об'єднує сферу писаного та неписаного права.

У доповіді Т.Е. Василевської "Моральні чинники формування правосвідомості: у контексті ідей Богдана Кістяківського" було підкреслено, що саме мораль є регулюючим фактором права, адже першочерговим стримуючим фактором влади виступають не закони, які обмежують владу, а невід'ємні, непорушні, недоторканні права особи. Ці права не надаються державою, а є природними й обов'язково регламентованими. Така думка відображає ідеальне співвідношення моралі і права взагалі. Але якщо б мораль дійсно в тій чи іншій суспільно-політичній системі була регулюючим чинником права, то самого права вже було б непотрібно, оскільки мораль передує праву, а право починає діяти там, де моральні норми втрачають свій регулятивний потенціал. Якщо б всі керувались у своїх діях ідеєю справедливості, яка є ідеєю права, то відповідно право і мораль були б тотожними.

Р.В. Бігун у доповіді "Основні концепції розвитку милосердя в українській етичній думці" зазначає, що в різних культурних традиціях милосердя осмислюється як фундаментальна основа людського співіснування та як фундаментальна основа моралі. В українській філософії поняття милосердя аналізується крізь призму "філософії серця" та розглядається в трьох аспектах: психологічно-емоційному, релігійному та символіко-антропоцентричному. У цілому, думка цікава, проте милосердя – це фактично певна "збірна" етична категорія, оскільки до милосердя не готова кожна людина в тій чи іншій

ситуації, а передумовою милосердя є повага, гуманізм, толерантність та інші моральні якості людини. У цьому контексті У.Р. Винник у доповіді "Основні екзистенціали в контексті техносфери" зазначила, що людина підпадає під вплив техніки і втрачає безпосередню близькість спілкування, а це негативно впливає на формування моралі суспільства.

П.В. Пушик у доповіді "Соціальна довіра: етичний аспект" зазначив, що соціальна довіра є важливим чинником формування сучасного суспільства, оскільки сучасна конфліктна ситуація спонукає здійснювати пошук нових моделей взаємодії між владою та громадянами, які б були зорієнтовані на гармонію та соціальну довіру. Довіра дійсно є важливим чинником суспільства, оскільки її відсутність між людьми впливає на виникнення розмаїтих конфліктних ситуацій. Крім довіри важливим чинником розвитку суспільства є свобода людини. Про це у доповіді "Етико-філософський вимір свободи в екзистенціалізмі (Ж.-П. Сартр)" зазначив Б.М. Рохман. Він вважає, що людина може існувати як вільна особистість, спираючись на взаємну любов і довіру оточуючих її вільних людей. Але хто забезпечує людині волю?

У цьому аспекті виникає питання: хто ж, насправді, є суб'єктом моралі, якого торкається у доповіді "Проблема морального "перфекціонізму" та "мінімалізму" у вітчизняній і зарубіжній етико-філософській думці" В.В. Надурак. На його думку, проблема суб'єкта моралі постає дуже складною, вона набуває динамічного та комплексного характеру, оскільки тут взаємодіють різні моральні системи. Проте, якими б шляхами не формувалась мораль, суб'єктом моралі завжди є людина, яка є підґрунтям суспільного буття. Мораль не може розвиватися поза людиною, оскільки людина, яка не розвиває в собі моральні якості, залишається на маргінесі суспільства, а це є причиною суспільних конфліктів.

Однією із причин розвитку маргінальності суспільства є втрата етнонаціональної ідентичності. Про це, зокрема, зазначила у доповіді "Трансформація української національної ідентичності в сучасних умовах" А.В. Сініцина. Вона вважає, що подолання кризи етнонаціональної ідентичності можна вирішити шляхом створення політичної нації, і пропонує подолання кризи на засадах спільної громадянської ідентичності або ж на засадах мультикультуралізму. Проте національна ідентичність ґрунтується на національних та моральних цінностях, які є основою національного духу. Крім того, людина є суб'єктом, який є носієм цінностей. Тому криза національної ідентичності – це криза перш за все особистих ідентифікацій і цінностей, які має людина, зокрема українська.

Криза або втрата людиною моральних засад стає причиною регресивного розвитку суспільства. Суспільство розвивається динамічно і нелінійно. У ньому спостерігаються моменти морального регресу і прогресу. Цей мотив прозвучав у доповіді М.М. Рогожі "Життя та творча спадщина Ганни Арендт: життєвчення у світі після Освенциму", яка вважає, що спостерігається повторення ситуації моральної деградації після Освенциму, що свідчить про циклічність історичних подій, подібних до жахливих наслідків Освенциму, яка пов'язана з дилемою природної сутності людини. Так, людина чинить згідно з власними переконаннями, а вже зовнішню оцінку, добре це чи погано, здійснює суспільство. Моральна відповідальність за вчинений злочин завжди залишається за людиною, котра його здійснила, навіть керуючись наказом інших людей. Таким чином, мораль слід визначати не з точки зору індивідуалізму, а як універсальне поняття. Подібні тенденції деградації моральності спостерігаються в сучасній Україні, коли знищуються громадяни та зазнають знущань і приниження людської гідності. Внаслідок цього на маргінесі вже перебуває не окрема людина, а окрема частина суспільства чи ціле суспільство. Звідси людина є дійсно центром суспільного буття.

У доповіді "Маргінальність сучасного українського суспільства як перехід від бажаного до дійсного" О.Б. Радченко аналізувала питання соціальної мобільності в кон-

тексті маргінальності. Вона вважає, як не парадоксально, що маргінальність не є суто деструктивне явище, адже маргінальність є процесом перестановки соціальної картини, коли значні за обсягом людські маси переходять з одних соціальних груп до інших. Маргінальна людина – ключова особа в міжкультурних контактах, у формуванні нового типу особистості, стрижень прогресивних соціальних структур. Таке міркування є дискусійним, оскільки маргінальна людина у своїй суті є асоціальною істотою.

Проте в українському суспільстві маргінальність властива не соціальним групам, а окремим суб'єктам. В українському суспільстві соціальні групи відрізняються переважно розмірами статків, а не за світоглядними чи моральними принципами. Це чітко спостерігається, наприклад, на гендерних проблемах українського суспільства. На тему гендера з доповіддю "Майбутнє теорії гендера в Україні" виступила Т.О. Гайналь. Вона аналізувала дилему гендерних ролей та стереотипів і відзначила, що на даний час простежується взаємозв'язок стереотипних упереджень та гендерних ролей у суспільстві. Тому у формуванні гендерних теорій виникають суттєві труднощі. Проте, на нашу думку, теоретичні проблеми гендера виникають переважно в тих суспільствах, у яких відсутні інші фундаментальні екзистенційні питання, де життя є збалансованим і забезпеченим. У сучасній Україні життя громадян поставлене під проблему виживання, а тому гендерна проблематика не відображає суті теоретичних пошуків українського суспільства. Крім того в українській дійсності завжди було шанобливе ставлення до жінки. Таку думку висловила М.В. Кашуба, яка зауважила, що Кирило Ставровецький робив наголос на взаємодопомозі у відносинах між чоловіком і жінкою, у сім'ї, на духовній любові, захисті жінки як повноправного члена суспільства, яку він образно зображує як "серце чоловіка". Такі міркування щодо рівності чоловіка і жінки розвивались в українській філософії задовго до появи теоретичних основ гендера у європейській філософії.

Однак теоретичні проблеми стосуються не тільки окремих понять етики, окремих сфер чи окремого суспільства. Вони мають також глобальний вимір. Про це у доповіді "Етичний аналіз екологічної кризи у контексті сучасної української та зарубіжної філософії" наголосила М.Б. Турчин, яка зазначила, що екосвідомість має включати якісно нові аспекти. Серед них є "раціональний страх" на противагу існуючій бездумній надії та етика свідомості на противагу надідеалістичній етиці благочинності. Однак важливим принципом економічної свідомості є принцип відповідальності перед наступними поколіннями. Якщо відносини у суспільстві й ставлення до природи будувати тільки на принципах страху, то в них не буде спостерігатись прогресу.

Найбільш перспективними моральними принципами взаємин у суспільстві та з іншими об'єктами є принципи відповідальності, гуманізму, солідарності, толерантності. Такі міркування були властивими для переважної більшості учасників конференції, які в людиноцентричному спрямуванні акцентували увагу на пошуку моральних рис, якими повинна володіти сучасна українська людина для того, щоб подолати суспільно-політичну кризу й вийти на новий рівень розвитку українського суспільства.

Ukrainian philosophy in its essence is human-centric. Most problems which are examined in Ukrainian philosophy are concentrated on a man and all spheres of his vital functions. In particular, one important sphere of human life is a moral sphere which can be considered as a background of public life. In this context a search of moral lines of the Ukrainian man is leading opinion of Ukrainian philosophy in the past and modern.

Keywords: *Centrism of a man, Ukrainian philosophy, moral lines of the Ukrainian man, moral qualities.*

УДК 165.742: 133.529 (477)
ББК 87.3 (4 Укр)

Михайло Голянич

ГУМАНІСТИЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ ФУТУРОЛОГІЧНИХ ПОШУКІВ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

У статті висвітлено основні прогностичні ідеї В. Винниченка про майбутнє людини і людства, української нації та її державності, розкрито концепцію конкордизму та положення про нову світову систему об'єднання всіх народів з метою усунення боротьби між ними в майбутньому на моральних засадах і "встановлення міцного миру на Землі".

Ключові слова: *"гармонія з природою", дискордизм, конкордизм, нація, український націоналізм, Планетарна Економічна Федерація.*

Винниченкова творчість зацікавлює сучасних дослідників багатьох галузей гуманітарних наук. З усією вагомістю й змістовністю досліджень філософських поглядів, етико-естетичної, націологічної, історіософської концепцій, теорії конкордизму залишаються поза увагою прогностичні ідеї В. Винниченка. У пошуку "моделі ідеального громадянина" його "ідеал не втратив актуальності й сьогодні" (В. Горський).

Із загостренням глобальних проблем людства, ускладненням умов становлення й розбудови української держави в динамічному сучасному світі все більше актуалізується вивчення змісту й орієнтирів футурологічних пошуків видатного українського мислителя XX ст. В. Винниченка. Він у працях "Відродження нації", "Заповіт борцям за визволення" "Конкордизм", "Система будування щастя", "Про українську державність", "Про Радянську владу на Україні", "Рано втомлюватись", художніх творах "Сонячна машина", "Слово за тобою, Сталіне", "Нова заповідь" та інших висловив окремі передбачення щодо процесів національного визволення й державотворення в Україні та накреслював образ майбутнього людини та людства. Аналізуючи події Української революції та причини її поразки, звернув увагу на необхідність гуртувати внутрішні сили на боротьбу за українську державність у наступний період, бо в минулому Б. Хмельницький, І. Мазепа орієнтувалися на зовнішні сили й не досягли перемоги. Так само революція на початку XX ст. не справдила надії на визволення. Вона вибухнула за дійсним законом безупинного процесу змін, коли відмирало, як і все старе, самодержавство в Росії, що "з моменту злуки двох держав" протягом кількох століть планомірно всіма способами нищило Україну" і, щоб ніхто у світі не знав про неї, перейменовувало на Малоросію, переслідувало українців. Закон сили дужчої сторони діяв у минулому і не є "абсолютною формою для майбутнього", як вважав український мислитель. Хоча було "знищено зверхній прояв існування української нації… ограбований родич усе ж таки й притоптаний жив, дихав… він говорити не міг, волі не мав, прав не мав… але закони життя в йому одбувалися… бо… живий організм мусить виявляти себе в рухові" [1, с. 33, 34, 35, 36], – пояснював В. Винниченко, розкриваючи труднощі початкового періоду пробудження української нації, її боротьби за відновлення своєї державності, без якої нація буде залишатися "покаліченим організмом".

Українство повірило в "нову Росію" і проявило активність, як частина революційної Росії, щоб усіма силами будувати й боронити новий лад, розуміючи його так, що "всі нації, всі народи, всі демократичні класи їх мають не тільки право, але й обов'язок активно стати до праці над будованням і направленням нового ладу" через самодіяльність, самотворення й самоуправління, які вважалося для нашого народу найкраще вкласти у форму Автономії України" [1, с. 52].

Таку орієнтацію української демократії В. Винниченко пояснював з погляду на майбутнє, щоб "відірватись від Росії, не впасти в обійми якої сильної імперіалістичної держави", бо про незалежність ніхто нічого певного не може сказати в дану хвилю, а "які її форми можуть постати в далекій будуччині в силу необхідности, можна тепер мати відомі ідеали, які намічаються життям", тому не з примусу, а доброю волею буде

© Голянич М., 2015

ISSN 2312-1211

складатися Російська федерація і буде "участь в ній України яко рівного державного тіла" [6, с. 297, 298].

Але російська соціал-демократія не хотіла погоджуватись на пропоновану українцями автономію і "все руське громадянство, всі класи й групи його ставились без особливої прихильности та уважности до українського відродження", а Тимчасовий уряд Росії відкинув домагання вибраної Всеукраїнським Конгресом у квітні 1917 р. Центральної Ради про автономію України [1, с. 68, 58, 188], – оцінював В. Винниченко, що брав участь у переговорах. Він, аналізуючи подальші події, пов'язані з поразкою Української демократії, вказав на втрату прихильності трудящих до Центральної Ради, коли "ідеї большевизму стали широко розповсюджуватися в армії, серед солдатів, а через них і на селі", і тоді "наш селянин… пішов за ними, в обіцянках відібрати землю у поміщиків, фабрики, заводи, банки у капіталістів, знищити їх панування і розвивати громадянство на соціалістичних основах". Мислитель водночас констатував, що деякі соціалісти говорили про неготовність Росії і України переходити до соціалізму через нерозвиненість капіталізму, який "буде через якихось "сто-двісті літ; десь у далекій-далекій майбутности", і не думають, як, якими шляхами, через які етапи до цього дійде [2, с. 184].

Тим самим В. Винниченко підвів до цікавої думки про вирішальний вплив активно пропагованих ідей більшовиків, що закликали поза реальними можливостями в майбутнє, коли нібито буде побудований новий лад в ім'я інтересів усіх працюючих. Таким чином орієнтація на "краще майбутнє" стала використовуватись у політичній боротьбі за широкі верстви народу. При цьому мислитель, визначаючи помилковим розмежування національного і соціального визволення в українській революції, прогнозував поразку більшовиків – переможців, які вибрали тільки соціальну сторону, ігноруючи "національну визвольну справу на Вкраїні", бо "інтернаціоналізм руського видання виступав за одречення від своєї національности й розтворення себе в… абстрактній масі людськости", що було прихованою пропагандою самогубства менших націй [2, с. 328; 1, с. 73].

В. Винниченко, залишаючись під впливом ідей комунізму, що в майбутньому мав би принести визволення всіх через зміни суспільного ладу і самих людей та усунути всяке панування нації над іншими націями, проектував шлях української держави: "раніше чи пізніше та українська державність, яка властива природі нашої робітничої нації, державність, яка має як держава, як орган класового примусу й утиску, зникнути й перетворитися в громаду працюючих, соціально рівних, творчих і вільних людей, неминуче мусить бути і ***буде***" [6, с. 425; 3, с. 504].

Він, повіривши в таку можливість соціальних змін і національного життя українців на нових засадах, вирішив повернутися до України й своєю участю допомагати в будуванні української робітничо-селянської держави, вважаючи її прийнятною для соціального визволення, яке "тягтиме з собою й повне національне визволення" [3, с. 494]. Однак, побачивши справжню картину, переконався, що Радянська влада є системою абсолютного централізму і гальмує сили революції, бо "Совіти є декоративними установами, а держава мілітаризується. Уряд призначається з Москви, а КП(б)У принижена до рівня обласної організації РКП, "українізація" проголошена декларативно, відбувається посилене викачування матеріальних ресурсів з України". Тому мислитель із розчаруванням знову виїхав за кордон, зізнавшись у помилковості своїх намірів щодо співпраці з Радянською владою на Україні, про що писав в "Листі до української еміграції" в травні 1920 р. [6, с. 429, 432, 426].

Із песимізмом поглянув на майбутнє України, у яку "потоком пливуть брати-руські і так люблять її, що нізащо не хочуть відділити її від недєлімої", і тому робітництво без національного визволення буде "недорослком, попихачем у старшого брата,

ведеться на державність, культуру, душу, мову одвертий замах" [6, с. 371, 372]. Аналізуючи процеси розправи більшовиків над іншими політичними силами для встановлення своєї диктатури, вгадав початки жорстокого сталінського терору на Україні й пророкав: "З большевицького червоного яйця на очах вилуплюється фашизм. Уже можна бачити всі характерні прикмети його" [4, с. 126]. Реально оцінюючи довготривалість "світової революції", В. Винниченко, не виключаючи поразки демократичних сил, передбачав: "ще багато великих соціальних подій чекає на стару Європу", з якою пов'язана доля України, і "визволення українського народу ще ховає в собі багато труднощів, загроз і боротьби в прийдешню добу історії". Які б ще фази цієї доби не були попереду, українська трудова ***нація*** викувала "міцну зброю й соціальної й національної свідомости", не втратила породженого інстинктом життя національного чуття [3, с. 503, 504]. "Національна свідомість, національне почуття – це є вже абстракція часової реальності, це є передбачання дальшого, підрахунок минулого, скомбінування в щось одне всього минулого, сучасного й майбутнього" [1, с. 175], – висновував автор "Відродження нації", пояснюючи необхідність виникнення українського націоналізму та його особливості. Націоналізм виник не під час української революції, "не в опозиції до неї або страху перед нею, як то було з іншими тоталітаризмами, а навпаки: з великої національної гіркості, з пекучого гніву, з обурення за те, що вона, ота українська революція, на яку покладали стільки надій… не справдила своїх обіцянок". Однак емігрантські демократичні політики, на думку мислителя, не проаналізували як слід це своєрідне явище – наш, так званий "націоналістичний" націоналізм, узявши лише одну рису тоталітаризму, і поспішно визначили його як український "фашо-нацизм". Але на відміну від більшовизму, фашизму, нацизму з їх соціальним походженням і метою перебудови державного організму за своїм соціально-економічним інтересом, методом диктатури, терору, "український тоталітаризм є іншого… психолого-національного характеру", "його ціль… національна (… здобуття самої держави, якої, вони думають, немає), або українізація її, "… аби була Україна, Українська Самостійна Держава", –пояснював своєрідність українського націоналізму в праці "Заповіт борцям за визволення" [4, с. 67, 66]. При цьому критично оцінив негативний вплив на багатьох ображених, розчарованих українців Д. Донцова, який до революції писав антиукраїнські статті в "Русских ведомостях" і був виключений з української соціал-демократичної партії, а потім своєю проповіддю помсти, ненависті, звинуваченнями української демократії після її поразки, особливо коли почав "повчати Західну Україну, як треба було будувати Українську Державу за прикладом італійського фашизму, німецького нацизму", тобто орієнтуватися на зовнішні сили [4, с. 67, 70].

В. Винниченко критикував українські емігрантські кола, у т. ч. представників націоналістичних організацій, особливо тих "українських вождів", що не визнавали факту наявності атрибутів української державності навіть в умовах "русько-совєтського імперіалізму", хоч Україна вже входила в ООН, і тільки з допомогою Заходу бажали відновити під своїми прапорами українську державність, тим самим не визнаючи український народ спроможним суб'єктом свого державотворення. Це могло негативно позначитись у майбутніх міждержавних відносинах України і тому мислитель підкреслив: "Українська Держава була і є, її… створив народ, нація… захищав, захищає і буде захищати всіма силами своїми, фізичними й духовними. Не емігрантські вожді і "міністри", а Грушевські, Скрипники, Єфремови, Хвильові, навіть Любченки і всі підсвідомі підсовіцькі українці тисячами віддавали свою свободу, здоров'я і життя за неї, тисячами віддають і тепер, як у рядах партійних робітників, так і в рядах найактивнішої частини українського населення, яке зветься Українською Повстанською Армією" [4, с. 12].

Визнаючи, що форма української державності на тому відтинку історії не є задовільна, бо вона "не самостійна, не незалежна, а опанована Росією, В. Винниченко на-

голосив: "Але суть її Держави є, вона живе, вона береже в собі сили, які не дозволяють ворогам знищити її… тримають у собі ідею самостійности, які в слушний час вибухнуть, щоб здійснити її, – вони, а не хто інший, не якісь сили ззовні", "не крихітна купка емігрантів", коли "Совєтський Союз так чи інакше розвалиться" [4, с. 13, 11]. Мислитель закликав борців за визволення України у наступний період "перестати зневажати український народ і його тамошні бойові сили… орієнтацією на зовнішні сили", які немовби додадуть Україні визволення. "Без орієнтації на свій народ, без його участі в боротьбі, без його ***всебічного*** зацікавлення й ентузіазму зовнішні сили нас роздеруть і задушать ще на сотні років" [4, с. 18], – передбачливо застерігав автор "Заповіту борцям за визволення" і вказував головну мету – "відродження, розвинення нашої національности, будування нових кращих форм соціального, політичного й національного життя", назвавши основним засобом цього процесу – Українську Державу [6, с. 298].

Аналізуючи внутрішні й зовнішні умови державотворення в минулому та в нову добу української історії, спрямував увагу на майбутні зміни у світі і розширення можливостей для розвитку української нації, що може витворити й нові форми політичного устрою, соціального й економічного ладу на нових засадах. Такі засади обґрунтовував у книзі "Конкордизм", підкресливши передусім необхідність упроваджувати принцип концентрації сил, їх раціонального згуртування на основі нової моралі, ключовою засадою якої вважав "чесність з собою". Вічної моралі нема, а стара – розколювала людину і перешкоджала досягати щастя. Щастям вважав радість життя, що базується на здоров'ї, рівновазі сил в організмі, а хворобу називав: "кривовага, незгода сил", що призводить до нещастя. "Досі на землі щастя не було і немає. Чого ж воно має бути в майбутньому, як то обіцяють деякі мрійники?", – поставив питання мислитель, аргументувавши, що людською логікою та справедливістю "ідея майбутнього щастя може на перший погляд здатися несправедливою" [5, с. 33, 34]. Але ж і релігійні вчення обіцяють вічне життя в раю або покарання за порушення норм, хоча осягнути вічність людина не в змозі, бо "засоби людського пізнання "не можуть охопити всього явища в його минулому і майбутньому, і це ще не доказ того, що навіть частина того явища (майбутнє) є неможливою", – висловив важливе положення для футурології В. Винниченко, вказавши на дослідження підсвідомості тих людей, які "бачать" на відстані, можуть нібито заглянути в минуле і прийдешнє, на різні підходи до пояснення майбутнього, виокремивши песимістичні та оптимістичні оцінки стосовно майбутнього людства подібно до поділу на "скигліїв", "пасивників", що не вірять у можливість щастя і пливуть у потоці життя, і тих, що хочуть творити своє життя і щастя [5, с. 40].

Соціалісти, які першими помітили, на думку мислителя, що через соціально-економічну нерівність поширюється нещастя, і з пошуками позитивного вирішення проблеми майбутнього спробували усунути нерівність. Нерівність значно зросла при капіталізмі, що є найбільшим виявом "дискордизму" – розладу в суспільстві подібно до "кривоваги" в людському організмі, і спричиняє хвороби. Капіталізм є формою хвороби дискордизму і людство не має в ньому необхідності. Людина хвора може в подальшому стати здоровою, якщо повернеться до природного годування, бо "панське з розкошами приводить організм до розбалансування сил. Особливо небезпечним є отруєння від "диктатури наркотизму", тобто надмірність годування, неприродність шкідливих звичок, вживання засобів збудження організму (алкоголь, паління тощо) задля приємности, що перетворюється в могутню силу, рабом якої стають люди із розладом фізичних і психічних сил", як пояснював мислитель, назвавши також соціальні наркотики: багатство, влада, славолюбство. Із хворих людей не може утворитися здорова спільнота, тому й поширюється дискордизм, мораль якого панує донині за принципом егоїзму – "живи ***для себе***, борись, гризись, розштовхуй, пролізай, захоплюй найкраще місце під сонцем, топчи слабших" [5, с. 90], – з гіркотою розкривав інстинкт егоїзму в

праці "Конкордизм". Хвороба гіпертрофії егоїзму посилюється надзвичайно швидко в дискордистському суспільстві, а особливо це виявилось у другій планетарній війні, в бунтах, революціях пролетаріїв та "пролетарських націй не за нове годування, а за кількість того старого, звичного годування, яке було в інших" [5, с. 131]. "Війна, на нашу думку, є постійний, хронічний, необхідний вияв хвороби дискордизму… Мирних, себто не пройнятих хворобою народів немає, вони існують тільки в деклараціях дипломатів. Різниця між народами є тільки та, що в одних умови, сприятливі для гіпертрофії егоїзму, є дужчими, а в інших – слабшими… Війна страшним дамоклевим мечем висить над людством, бо "всі народи хворі" [5, с. 271, 273], – заявив В. Винниченко, пропонуючи лікувати не тільки переможених, а й переможців. Він застерігав від того шляху, що "соціалісти" оголошують "гарні слова", а насправді диктатура пролетаріату є тільки спекуляцією на людському горі. "Союзом є та ж Росія – "єдина – неділима" "тюрма народів" і за соціалістичною вивіскою – нова соціальна нерівність, нові класи визискувачів, панів і поневолених, прояви насилля і терору, всезагального деспотизму, зневаження свободи і приниження гідності людини, а передчасна смерть мільйонів засвідчила ще гіршу, ніж за часів царизму, соціальну нерівність. Це – "все та ж сама кривовага сил, себто нещастя, хоч соціалісти, а надто російські комуністи, обіцяють, що коли буде знищено на світі приватну власність на засоби продукції й запанує на землі інтегральний соціалізм чи комунізм, то настане таке багатство на землі, що кожний член нового світового суспільства матиме все, що йому треба буде для життя … настане соціальна рівність і з нею щастя людей на землі" [5, с. 45, 250, 251].

Однак насильна ліквідація приватної власності не усуває зло, і така обіцянка комуністів СРСР є страшною загрозою, як застерігав В. Винниченко. "Припустімо, що після другої, тяжкої, кривавої соціальної війни в усьому світі нарешті було б установлено майже соціалістичний лад. Уявімо собі, що люди кінець кінцем от-от досягали б уже отого обіцяного мільйонерського матеріального багатства. Але з фізичного боку люди, як і тепер мільйонери, мали б кривовагу й ослаблення сил, хвороби, дегенерацію, а з психічного – ще дужче хворобу егоїзму". Тому "такий соціалізм чи комунізм, ***таке*** багатство принесуть людству ще більше фізичне і психічне збіднення, ще більше посилення хвороби егоїзму, а через те із соціального боку – відновлення в нових формах того самого насильства і експлуатації людини людиною" [5, с. 251], – розмірковував мислитель, припускаючи появу нових революцій, боротьби, повстань. "Звичайно, тепер важко передбачити ті форми насильства та експлуатації, в які хвороба ослаблення і кривоваги сил вилилась би за соціалізму чи комунізму. Форми ці могли б бути найнесподіванішими і найнеможливішими з нашого теперішнього погляду… Чи міг Фур'є або Маркс уявити собі, що той соціалізм, який, на їхню думку, мав принести світові рівність, свободу, багатство, здоров'я, щастя, буде імітовано такою страшною своєю протилежністю, як, наприклад, націонал-соціалізм або сталінізм? Те саме може трапитися (і трапиться неминуче), якщо розвиток соціалізму буде далі йти в дискордистському його розумінні. Можуть появитися нові форми дискордизму, під новими назвами, а залишатимуться елементи нещастя "при старій дискордистській моралі, себто ставлення до природи, до себе, ближніх, до колективу і колективу до індивіда та до інших колективів", не зважаючи ні на матеріальні багатства чи "драконівські контролі" [5, с. 253], – розмірковував В. Винниченко.

Він передбачав, що навіть під виглядом соціалізму "приховані капіталістичні держави, а надто диктаторські, через цілу низку внутрішніх і міжнародних причин … вдаючи себе за противників капіталізму… запроваджують т. зв. націоналізацію засобів продукції" і замість класу приватних капіталістів постає державний капіталізм [5, с. 255, 256]. Це буде закамуфльованим підтримуванням соціальної нерівності й обманом при дискордистському способі життя. Релігійні вчення, що підтримують

 ISSN 2312-1211

розлад сил, особливо догматизм у релігіях може виявитись у тероризмі, коли страхом кари, примусом "гіпнотизують людей". Так український мислитель прогнозував появу тероризму на релігійній основі та попереджував про його небезпеку для міжнародних відносин і загрозу свободі людини.

Продовження дискордизму приведе світ до катастрофи, врятуватись від якої людство зможе завдяки конкордизмові – "системі лікування та реорганізації сил сучасного людського організму (чи то індивідуального, чи то колективного), сил як фізичних, так і психічних, систему, базовану на рівновазі та погодженні цих сил, – визначав В. Винниченко, аргументуючи оптимістичний погляд на майбутнє. "Тільки в далекому майбутньому, коли людство не лише в одиницях, а все в цілому звільниться від дії цього гіпнозу і зможе озирнутися ясними, розгіпнотизованими очима на самого себе в минулому… зможе побачити, наскільки було хворе" [5, с. 86, 82].

Першою умовою "розгіпнотизування" мислитель вважав визнання людиною, що вона є не "цар природи" та усвідомлення необхідності боротьби з дискордизмом, відновлення цілковитого узгодження людини з природою, Всесвітом, і відповідно виразне поставлення цілі, визначення способів і засобів діяльності й "так само правил поводження під час виконування програми, себто ***моралі***". Так переконував у можливості змінити на етичних засадах майбутнє людства і людини. Запоруку цього бачив у тім, що люди в більшості "не безнадійно", а "надійно хворі", що хочуть вилікуватись від дискордизму. "Перше, що може й повинна робити людина, – це найтісніше погоджувати ("конкордувати") себе з природою, з її законами. Це буде корисніше для неї, ніж "завоювання", бо поки що є пізнання людиною кількох законів загальної природи… зрозуміння деяких сил її, використовування їх для своїх потреб". Претензії на "царювання" людини і завоювання природи є мізерними й жалюгідними, адже "сил природи, ще невідомих людині, є стільки, що на саме тільки зазнайомлення з ними у майбутнього людства не вистачить віку в мільйони років" [5, с. 100, 101], – розмірковував В. Винниченко, підкресливши необхідність погодження діяльності людей із природою, висловив прогностичну ідею про загострення екологічної проблеми і першорядність пошуку прийнятних шляхів її розв'язання.

Розмежовуючи "погодження" з поняттям "гармонії", яке має в собі субпозицію злиття в одне ціле елементів, що гармонізуються, загублення ними самостійності" [5, с. 101], випередив на кілька десятиліть авторів ідеї так званого "сталого розвитку людства", поставивши на перше місце сили й закони природи, багато з яких не пізнані й тому їх вплив залишається непередбачуваним і тим самим є непереконливими твердження про "сталий розвиток" людства, тим більш у майбутньому, бо не виключено в ньому повторення геологічних глобальних катастроф (зміни клімату, всесвітній потоп, землетруси тощо), які в минулому "трусили Землю", або виникнення нових. Тому мислитель наголосив на стихійному прагненні людини погоджувати себе з природою, а не на опануванні природи сучасним людством, щоб досягти "сталого розвитку". Це словосполучення є, на нашу думку, вираженням "влади слова в дискордистському суспільстві", бо воно є аналогічним до вживання В. Винниченком словосполучення "гарячий лід", тому замість "сталий розвиток" доцільніше б уживати "збалансований", тобто "збалансована діяльність людства з природою", або Винниченківське "погодження з природою", тобто "погоджений з природою розвиток людини і людства" глибше виражає сутність цього процесу.

Для людства найбільшим ворогом є дискордизм, а його найкривавішим і найзгубнішим виявом є війни, що стримують поступ людства, а "майбутня третя планетарна війна буде ще згубнішою" від всіх попередніх проти вищих людських цінностей і "якщо не знищить людство, то зведе його до незмірно більшого економічного зубожіння", тому виключати війни насправді з життя людства потрібно "не в якомусь даль-

шому чи ближчому майбутньому, а ***негайно***", – закликав мислитель, пропонуючи провести Планетарний Референдум за цілковите роззброєння народів, скасування імперій і колоній для встановлення міцного миру на Землі" [5, с. 283, 273, 274].

Оскільки основними причинами війн В. Винниченко вважав економічні, то й пропонував передусім "знищити нерівність і різність інтересів", дати задоволення потреб усім народам через встановлення рівноправності, погодженості економічних інтересів шляхом утворення "Світової Економічної Федерації з єдиним планетарним господарським планом" та Федеральною Радою, у розпорядженні якої були б усі природні ресурси, технічні, наукові, робочої сили для розподілу за потребами всього "планетарного колективу та окремих націй" [5, с. 274]. Таким бачив український мислитель шлях об'єднання всіх народів Землі для усунення боротьби між ними і захисту планети від якихось несподіваних загроз.

Реальна, а не формальна, Планетарна Економічна Федерація мала б гарантувати "Самостійність кожного народу", у т. ч. українського нарівні з іншими. Економічною основою нової світової системи буде, за проектом В. Винниченка, "економічна колективократія" (влада колективу), де дійсним власником і розпорядником господарства стане колектив, що забезпечуватиме найвищу продуктивність праці кожного індивіда і всього підприємства при погодженні індивідуального і колективного інтересів. Тільки в цих умовах продуктивність кожного учасника господарчого органу може бути (і буде колись) максимальною, і… може бути (і буде колись) досягнуто виділення кожним індивідом… максимальної енергії", – провіщав мислитель [5, с. 259].

При цьому піддав критиці "колгоспи" в СРСР, назвавши їх гіршими зразками примусових інституцій, і допускав у майбутній Економічній Федерації свободу соціально-економічних режимів, щоб кожна нація сама їх змінювала, а не чужа держава [5, с. 279]. Свободу вважав основним принципом для "колектократизованого господарства" і головною умовою рівноваги в суспільстві. Однак, визнаючи "абсолютну свободу" сутнісною рисою демократії, В. Винниченко бачив деякі обмеження, бо "свобода ***дії*** має вирішуватися більшістю колективу, так само як форми політичного співжиття різних угруповань – справами суспільства", навіть допускав "відняття свободи у деяких занадто хворих елементів", насильство "величезної більшості над маленькою меншістю" для забезпечення свободи і щоб "цю свободу було після забезпечення негайно повернено навіть противникам" [5, с. 266, 267].

Програму конкордизму мали б здійснювати "Показові Конкордистські Колективи", а почати "конкордистську економіку" легше буде на прикладі аграрних колективів, бо характер сільськогосподарської праці і продукції найбільше відповідає правилу "погодження з природою", а вже потім об'єднання з фабричною працею і розв'язання проблеми сучасних міст. "У конкордистському суспільстві не буде ні міст, ні сіл у теперішньому розумінні цих слів. Усі території будуть являти собою суцільні сади, серед яких будуть розкидані палаци праці, спочинку, наук, мистецтва та окремі індивідуальні чи спільні житлові будинки. При розвинених засобах сполучення у майбутньому відстань одних центрів від інших не відіграватиме жодної ролі…", і буде викорінено джерела отруєння здоров'я і життя людей "сучасного міста з його задушливістю і всякою протиприродністю" [5, с. 308], – мрійливо прогнозував мислитель. При цьому висловив цікаву думку про підсвідомий, безперестанний потяг людини до погодження з природою, що виявляється у заняттях спортом, передбачивши зростання його ролі й поширення серед людей як стихійне виконання ними законів природи [5, с. 108].

Конкордистська революція означатиме процес оздоровлення не тільки в економіці, а й у всіх проявах людського існування, загоювання людства від дискордизму "без крові, без самокатування, а шляхом перевиховання". "Мораль, право, наука, література, мистецтво, шлюб, родина – все від верху до низу неодмінно має набрати ін-

шого характеру, ніж у суспільстві дискордистському" [5, с. 312]. Конкордизм радикально змінюватиме й соціально-економічні взаємовідносини, і політику, і першочергово лікуватиме такі вияви хвороби дискордизму, як поділ людей на класи, розходження слова і діла, допоможе всім людям творити в майбутньому нове життя, утверджувати працю як вищу моральну цінність для радості життя. Тоді, коли більшість роботи буде виконувати "техніка, принесена з дискордизму" й організм при погодженні сил і здоров'я із насолодою витрачатиме енергію "в роботі-грі, перестане бути творчість, талановитість, геніальність привілеєм, випадком у окремих щасливчиків і стане поширеною якістю усіх "мешканців планетарного раю". "… І тоді реально настануть справжнє братерство народів, справжня рівність… свобода народів, рас, націй, справжня ***рідність людей***…" і сформується "раса щасливих велетнів", "планетарна раса неолюдей", – провіщав В. Винниченко. Він прогнозував також реальність "зносин людства з іншими світами", але не для завоювання, а для "радісного виконання великого закону сполучення і погодження сил, що імперативно діє у Всесвіті" [5, с. 340, 341].

Таким чином, Винниченківські гуманістично спрямовані прогностичні ідеї про Україну, про ближнє й віддалене майбутнє всього людства, запропоновані ним підходи до проектування майбутніх змін у суспільстві й особливо до утвердження нових моральних засад суспільних відносин та ставлення людей до природи слугують глибшому розумінню витоків і ролі футурології та необхідності розробки методологічних основ дослідження майбутнього.

1. Винниченко В. Відродження нації. Ч. І / Володимир Винниченко. – Репринтне відтворення видання 1920 року. – К. : Вид-во політ. л-ри України, 1990. – 348 с.
2. Винниченко В. Відродження нації. Ч. ІІ / Володимир Винниченко. – Репринтне відтворення видання 1920 року. – К. : Вид-во політ. л-ри України, 1990. – 328 с.
3. Винниченко В. Відродження нації. Ч. ІІІ / Володимир Винниченко. – Репринтне відтворення видання 1920 року. – К. : Вид-во політ. л-ри України, 1990. – 542 с.
4. Винниченко В. Заповіт борцям за визволення / В. К. Винниченко. – К. : Криниця, 1991. – 128 с.
5. Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя : етико-філософський трактат / Володимир Винниченко ; передм. Т. І. Гундорової. – К. : Укр. письменник, 2011. – 335 с.
6. Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9 т. Т. 6 : 90-ті роки XIX – 20-ті роки XX ст. / упоряд., прим. Т. Гунчака, Р. Сольчаника. – К. : Дніпро, 2001. – 520 с.

The article highlights V. Vynnychenko's main prognostic ideas about the future of Man and mankind the Ukrainian nation and its statehood. The article deals with the concept of a concordism and the provision of a new global system of all nations unity to eliminate the struggle between them in the future on moral foundations and the establishment of lasting on the Earth.

Keywords: *"harmony with nature", "discordism", "concordism", "nation", "Ukrainian nationalism", Planetary Economic Federation.*

УДК 17.023.34: 140
ББК 87.731.7

Олег Мах

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПЦІЇ КОНКОРДИЗМУ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

У статті висвітлюються головні передумови формування концепції конкордизму, розробленої В. Винниченком, розкривається її суть та значення.

Ключові слова: *конкордизм, дискордизм, мораль, рівновага, щастя, винниченкознавство.*

Людина постійно перебуває у невтомних і наполегливих пошуках чогось нового, насамперед того, що змогло б покращити її життя, полегшити його й зробити щасливим. Діапазон цих пошуків дійсно широкий: починаючи від пошуків свого місця та

призначення у світі, сенсу буття, і закінчуючи пошуками в екологічній сфері, які, зокрема, пов'язані зі спробою вирішити глобальні екологічні проблеми сучасності, забезпечити сприятливі умови свого існування у навколишньому світі, людина бажає знайти певні відповіді, якомога ефективніше використати їх на практиці. Навіть ті люди, які, начебто, не потребують нічого нового, і цілком задовольняються тим, що мають, називаючи себе консерваторами чи прихильниками наявного стану речей, прагнуть віднайти дієві методи та шляхи збереження того, що в них вже є, обумовлення тенденції руху до сталості і стабільності. Одним із дієвих поштовхів до ініціювання подібного роду пошуків, їх мотиваційним підґрунтям можна вважати працю Володимира Винниченка "Конкордизм", у якій автор дав вагомий привід для роздумів над моделлю побудови щастя усіх людей.

Але для того, щоб збагнути провідну суть думок, відображених у вищезгаданому філософському трактаті, головний лейтмотив запропонованої в ньому моделі побудови людського щастя, необхідно визначити спочатку основні передумов формування ним тих ідей, які лягли в основу його етичного вчення, зокрема концепції конкордизму. Її автор В. Винниченко вважається одним із найбільш значних, популярних, хоча водночас і трагічних осіб в історії вітчизняної філософської культури та українського національно-державного відродження. Масштаби творчості митця надзвичайно великі – письменник-романіст, автор новел та драматичних творів, поет, філософ, публіцист, маляр. Він – один із найвідоміших і найвизначніших громадсько-політичних діячів, який не лише по-мистецькому зобразив свою добу, а й був активним її творцем.

Отож, В. Винниченко був різнобічною особистістю, ідеї та інтелектуальні можливості якої не замикались в одній, чітко заданій сфері публічного життя (літературі, філософії чи політиці), але поширювались на декілька з них, "розливаючись", так би мовити, рівними частинами і наповнюючи їх усі. А відтак він не тільки своїми думками, ідеями та словом, які тією чи іншою мірою знайшли своє відображення в літературних і філософських працях мислителя, обґрунтовував слушність і логічну доцільність своїх позицій та міркувань. Але й намагався життєвим прикладом і власними діями безсумнівно підтверджувати власну віру і впевненість у правдивість того, про що писав і чого навчав, подібно, як Сократ, який наприкінці свого життя не відмовився від своїх ідей, а навпаки, через них помер, щоб залишатись послідовним до кінця [2, с. 109]. Наявність подібних життєвих орієнтирів та цінностей у характері мислителя суттєво вплинула на його життєвий і творчий шлях, а також призвела до того, що зацікавила й привернула увагу багатьох дослідників і вчених до постаті цього визначного українського мислителя, письменника й політика. Як наслідок, закономірно виникла ціла галузь знань, яка займається вивченням та оцінкою його внеску в літературну, філософську і навіть політичну спадщину України і називається винниченкознавством.

На основі критичного опрацювання наукового доробку винниченкознавства та аналізу його творчості можна стверджувати, що зміст творчої спадщини В. Винниченка має екзистенційно-антропологічний характер і спрямований на філософські пошуки та осмислення проблеми людини. У ранній творчості письменника постає той основний світоглядно-етичний принцип, який пізніше знайде своє втілення в трактаті "Конкордизм": навколишній світ "мучить" і "кривдить" людину, тому мислитель переконаний, що людей слід навчити бути щасливими. Пошук такої універсальної філософії об'єднує всі праці раннього періоду митця й набуває нового осмислення в написаних ним романах і п'єсах.

Головною ж проблемою, що виникає під час розгляду й аналізу творчих здобутків В. Винниченка як філософа, письменника і громадсько-політичного діяча, є та обставина, що його твори далекі від однозначної оцінки й не позбавлені низки категоричних висловлювань з боку критиків. Неоднозначне розуміння і витлумачення

Винниченкового спадку значною мірою були спричинені його власними ідейно-художніми пошуками, постійними й поетапними спробами урівноважити контрастні філософсько-світоглядні та естетичні домінанти доби, у якій він жив і писав.

Від самого початку своєї творчої діяльності В. Винниченко цікавився проблемами етики, політичної філософії, філософії людини, а особливо проблемами щастя й гармонії у світі. Звернення до проблеми щастя і сенсу життя є свідченням певної незадоволеності, яке виникає внаслідок зневіри, розчарування, однак веде до утворення чогось нового, оригінального.

З іншого боку, творчість письменника демонструє тяжіння українського світогляду до екзистенційно-ірраціональної складової. Адже їх автор заперечує всезагальність розуму, вказуючи на закинутість "комашки-людини" у всесвіт, який дещо по-іншому упорядкований, ніж людина може зрозуміти. На його думку, основну мотиваційну та рушійну роль у житті людини, в її світогляді відіграють не розумово-раціональні сили, а скоріше сили її емоцій та почуття. Усвідомлюючи незбагненність потойбічного, трансцендентного буття, письменник звертається до ірраціональних засобів пізнання світу та людини.

Зважаючи на те, що В. Винниченко завжди прагнув пізнати закони життя, зрозуміти, звідки береться нещастя і як його позбутися, знайти внутрішню гармонію із суспільством, з природою, закласти основи суспільного ладу так, щоб людина змогла розкрити себе як особистість, а головне – бути щасливою, він активно зайнявся створенням моделі побудови людського щастя. Зокрема почав нагромаджувати величезний особистий досвід, студіювати праці видатних мислителів, внаслідок чого прийшов до власних філософських принципів конкордизму (від лат. *concordia* – погодження, згода).

В. Винниченко, за словами С. Погорілого, "не знайшовши в політиці та громадській діяльності відповіді на свої питання... присвятив себе глибокому вивченню філософії, моралі, філософії релігії, етики, естетики та психології" [4, с. 178]. А тому в пошуках відповідей на головні питання свого життя він звернувся до творчості таких визначних філософів, як Ж.М. Ґюйо ("Мораль Епікура"), А. Берґсона ("Двоє джерел моралі та релігії"), А. Бейє ("Ідея добра"), Леконта дю Нуї ("Людина та її призначення"), Ш.О. Бонтана ("Людина перед лицем церкви"), Жана Фіно ("Наука щастя") [4, с. 178].

Вершиною усіх філософсько-етичних пошуків, здійснених В. Винниченком упродовж досить тривалого періоду, понад десять років (1938–1948 рр.), стала двотомна праця під назвою "Конкордизм – система будування щастя", яку він хотів залишити по собі як висновок усього свого фізичного й духовного життя і в якій вбачав щось набагато цінніше, аніж усі свої літературні твори. "Конкордизмом ми називаємо систему лікування та реорганізації сил сучасного людського організму (чи то індивідуального, чи то колективного), сил як фізичних, так і психічних, систему, базовану на рівновазі та погодженні тих сил", – писав митець [1, с. 86]. В. Винниченко стверджує, що людство майже у вселенському масштабі страждає від недуги, яку він називає "дискордизмом", на основі чого доходить висновку, що воно глибоко нещасне. Мислитель тлумачить абсурд як дискордизм. Тож насамперед людина має перебудувати себе, мусить оновитися духовно, морально і фізично.

Сходинкою до "Конкордизму" був трактат "Щастя (Листи до юнака)" (1928–1930), де представлений один із винниченківських проектів влаштування життя на засадах гармонії, а відтак вимріяний образ нової людини, що ґрунтується на принципах простоти та природності її життя. Згаданий трактат був вагомою передумовою до написання автором на схилі свого віку найважливішої та центральної праці усього його життя, а саме "Конкордизм", у якому В. Винниченко вибудовує цілісну картину щастя, відшуковує шлях до нього. Із цієї точки зору всі його попередні твори, включаючи й ті,

що були написані до еміграції, пройняті філософським змістом, у той чи інший спосіб намагаються дати відповідь на головне винниченківське питання, а саме: що ж є джерелом щастя, за яких умов воно можливе і чи людина взагалі може бути щасливою вповні.

Концепції щастя, побудовані Демокрітом, Сократом, Арістотелем, св. Томою Аквінським, І. Бентамом, З. Фройдом, утворили підґрунтя, яке дозволило В. Винниченку створити і свою концепцію щастя. "Єдине, що ми маємо право констатувати з абсолютною певністю, – пише філософ у "Конкордизмі", – це те, що, незважаючи на всякі наші теоретичні розходження, ми всі (хочемо того чи ні) мусимо підлягати законові прагнення щастя" [3, с. 143].

Щастям можна назвати стан певної задоволеності. Але при цьому оцінюється така задоволеність індивідуально. Людина постійно мусить вибирати: або між задоволеннями, або між задоволеннями і стражданнями, бо ці поняття пов'язані (за задоволенням може приховуватися страждання або через страждання можна досягти задоволення), або вибір може бути між особистими інтересами і загальним благом.

Сам же В. Винниченко визначає щастя як тривалу, стійку радість життя, стан, коли людина досягає злагоди та рівноваги між різними цінностями – багатством, славою, любов'ю, розумом тощо. Щастя передбачає узгодженість (конкордизм) елементів буття. Головною перешкодою на шляху до щастя є розладженість елементів буття, бо це приводить до соціально-економічної нерівності, заснованої на приватній власності або на державній. Для досягнення щастя необхідно встановити колективну власність і суспільний лад колекторатії шляхом морального вдосконалення особи та суспільства. Таким чином, завдяки встановленню колектократії, на думку філософа, буде подолано гіпертрофію егоїзму – основу нерівності, породжену біологічними, геофізичними передумовами, що супроводжують людину з її народження і сформовані під впливом релігії. Гіпертрофії егоїзму протиставляється етика конкордизму, що веде до урівноваження та узгодженості фізичних і психічних сил людського організму (індивідуального чи колективного), до утвердження рівності між людьми, з усіма живими істотами на Землі і всією навколишньою природою. Поряд із цим він стверджує ідеали свободи, демократії, гарантом яких є економічна колекторатія, Світова Економічна Федерація. У світогляді В. Винниченка чітко виявився гуманізм української ментальності. Адже він намагався захистити людину від зла, несправедливості та смерті. Мислитель не зупинявся на простій констатації трагічності людського буття, а активно шукав вихід з такого стану речей, пропонуючи реальні, практичні настанови. Поради філософа, запропоновані в "Конкордизмі", можуть сприяти пробудженню в людини прагнення до боротьби зі злом, насиллям та несправедливістю.

У своїй філософії щастя В. Винниченко виходить із тієї думки, що людське пізнання обмежене й що існує багато явищ, "яких нам зовсім несила зрозуміти" [3, с. 142]. Він, як і Сократ, вважав, що людина повинна бути погоджена сама з собою, а тому одним з основних принципів його філософії є принцип "чесності з собою". Разом із тим він, як і Л. Файєрбах, був переконаний, що людина не може бути щасливою вповні, якщо вона позбавлена Батьківщини, або на її рідній землі наявні якісь страждання і нещастя. Важливо, що В. Винниченко рішуче заперечує теорію утилітаризму. Натомість він каже, що щастям не можемо вважати володіння якимись цінностями (багатство, влада, здоров'я, кохання), бо вони є відносними й за певних обставин їх значення може змінюватися (для одного це цінність, для іншого – ні, зараз це добро, завтра – зло). А тому, отримуючи насолоду від цих цінностей, можна не пізнати щастя і навіть бути нещасним.

В. Винниченко доходить висновку, що всі ці компоненти, як і цінності, які вони позначають, повинні бути погоджені між собою та із силами ззовні, адже тільки їх рівновага може створити стан, що називається щастям. А з іншого боку: розлад цих сил

 ISSN 2312-1211

між собою всередині нас або із силами, що поза нами, неодмінно дає те, що ми звемо нещастям [3, с.144].

У житті відпущено певну кількість часу на радощі, страждання, і від рівноваги нікуди не втечеш. Отже, рівновага – це головна умова для того, щоб людина стала щасливою, як вважає філософ.

Що повинна робити людина, щоб досягти щастя? Тут можна помітити певну спорідненість із поглядами Демокріта. На думку В. Винниченка, щастя можна досягти, коли людина приділяє однакову кількість часу і сил усім своїм інтересам (культурним, сексуальним, інтелектуальним і т. ін.). Або існує інше розв'язання цієї проблеми: приділення уваги всім інтересам, але не однаковою мірою. Наприклад, великий художник, приділяючи найбільше уваги малярству, може займатися плаванням, літературою тощо. Так було у В. Винниченка. Він приділяв увагу всьому: активно займався політикою, наукою, малярством, громадською діяльністю, господарством, і в кожній із названих сфер був суцільним або ж частково відсутнім, однак саме література завжди залишалася його єдиною найбільшою справою.

Однак відкритим залишається ще одне питання: чи можна, маючи рівновагу, не почуватися щасливим? Г. Сковорода із цього приводу наголошував, що праця за покликанням становить умову щастя. В. Винниченко намагається узгодити природу й розум, установити баланс духовних і фізичних потреб. Тому "Конкордизм" містить правила, що стосуються внутрішньої гармонії, правильного харчування, статевих стосунків тощо. Ці принципи не є постулатами, обов'язковими для виконання, а скоріше порадами, що охоплюють усі сфери життя людини й стосуються її внутрішньої моральності. "Конкордизм, – пише мислитель у своїй однойменній праці, – є система методів і правил боротьби з нещастям, яке панує над людством протягом величезної частини його історії" [4, с. 179].

Філософська спадщина В. Винниченка не була лише теоретичним ученням, а навпаки, як свідчать його щоденникові записи, він намагався жити за правилами конкордизму, адже головною умовою щастя для нього було погодження у слові й ділі. Зокрема автор "Конкордизму" перебудовує своє життя й систему харчування. З 1932 року В. Винниченко разом із дружиною запровадив новий режим життя. Вони почали вживати овочі, фрукти, горіхи, відмовилися від їжі, пов'язаної з убиванням живих істот і навіть здебільшого від вареної їжі. Так, наприклад, працюючи над перекладом роману "Лепрозорій", митець описує свій робочий день і харчування так: "О 8-ій годині нашвидку з'їдаємо свої яблука й молоту пшеницю і знову за роботу до 12-ої. По 12-ій пшениця, салат – і Коха (так він називав свою дружину Розалію Ліфшиць. – *І. К.*) йде на працю до міста, а я працюю дома. О 7-ій Коха вертається, знову: пшениця, яблука плюс редька й цибуля" [4, с. 77].

Величезних зусиль, як писав В. Винниченко, вимагала відмова від тютюну. Сім'я Винниченків не вживала ніяких спиртних напоїв навіть у святкові дні. Така зміна режиму харчування й способу життя принесла легкість і рівновагу у творчу працю письменника. У щоденнику він писав: "Лепрозорій – 20. Кінець. Отже, за два місяці написано роман у 476 (писаних рукою) сторінок. Так тільки колись було написано "Чесність з собою", але тоді з курінням трохи не сотні цигарок у день, з горінням голови, нервів, з безсонням. А тепер – спокійно, весело, легко, просто непомітно. Ніякого горіння, ніяких цигарок, ясна, радісна робота" [4, с.75].

Отож при формуванні В. Винниченком концепції конкордиму визначальну роль відіграли особливості життєвого шляху й особистого характеру мислителя, що були відображенням його переконливої позиції у житті, якої він наполегливо дотримувався, а також був чесним із собою та людьми, для яких писав і творив, у тому числі й свою філософію щастя. Запропоновані ним принципи конкордизму спрямовані на віднов-

лення рівноваги, яку потрібно осягнути всередині людини, між людиною і суспільством та між людиною і природою. Усе, що людині потрібно зробити, щоб стати принаймні щасливішою і наблизити цю довгоочікувану мить, – це прийняти вольовео рішення жити за принципами конкордизму, не зважаючи навіть на те, чи інші її підтримають у цьому, чи ні (звісно, в ідеальному варіанті конкордист бажає і зацікавлений у тому, щоб його рішення підтримав колектив з метою осягнення щастя сповна).

1. Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя : Етико-філософський трактат / Володимир Кирилович Винниченко. – К. : Укр. письменник, 2011. – 335 с.
2. Історія філософії. Т. 1 : Антична і середньовічна філософія / Татаркевич В. – Львів : Свічадо, 2006. – 456 с.
3. Лащик Є. Винниченкова філософія щастя / Є. Лащик // Філософська думка. – 1998. – № 1. – С. 138–154.
4. Погорілий С. Неопубліковані романи Володимира Винниченка / С. Погорілий. – Нью-Йорк : УВАН у США, 1981. – 212 с.

The article deals with the main pre-conditions of forming conception of concordizm worked out Volodymyr Vynnychenko, opens up her essence and meaning.

Keywords: *concordizm, discordizm, moral, equilibrium, happiness, Vinnichenkostudies.*

УДК 161.2; 248.154; 215
ББК 81.411.1+86.37

Оксана Ющишин

МОВА ЯК ОСНОВА БУТТЯ НАЦІЇ І ЗАСІБ СПІЛКУВАННЯ В СУЧАСНОМУ НАУКОВО-БОГОСЛОВСЬКОМУ ДИСКУРСІ: УКРАЇНСЬКА ПРОЕКЦІЯ

У статті розглядається взаємозв'язок і взаємозалежність мови та життя народу в процесі його націєтворення з огляду на сучасні українські реалії.

Ключові слова: *мова, націєтворення, буття, взаємозв'язок та взаємозалежність.*

Мова, як і все, що пов'язане з проблематикою її постання та розвитку, є невід'ємним атрибутом національного буття, а також надзвичайно важливим культуротворчим чинником. Через те вона є особливо значущою для кожного народу та будь-якої епохи в його житті. Так, незалежній Україні на сучасному етапі її цивілізаційного поступу, коли після кількох сторіч бездержавності вона намагається вести мовну політику відповідно до нових вимог, доводиться долати доволі важкі наслідки русифікації, а також ті процеси і тенденції, частковим відображенням яких стали події з листопада 2013 року і які мають різне регіональне забарвлення. У цьому контексті, на нашу думку, неабияк актуальними є питання, у яких розкривається взаємообумовленість і взаємозалежність мови та націєбуття на всіх його рівнях, не оминаючи й тих аспектів довколомовної проблематики, що, кажучи словами В.М. Москалюк, означували б вихід із "квазітеодицеї національного буття" [6, с. 117].

Для досягнення поставленої мети та розв'язання завдань, що потребують різних методологічних підходів, ми обрали провідним дескриптивний метод як спосіб висвітлення матеріалу, що здається тематично найпридатнішим і дозволить актуалізувати неперехідні роль і значення мови в житті народу, а також спроектувати особливості мовно-національної взаємодії та взаємозалежності на сучасні українські реалії.

У цьому зв'язку маємо насамперед уточнити, що, послуговуючись загальновідомими поняттями "мова", "буття", "людина", "націєбуттєвість", під мовою будемо розуміти абстрактну, але дієву силу, яка в креаціоністському сприйнятті має надприродне походження і здатна/покликана матеріалізовуватися (= набувати матеріальної форми вираження) як творчий акт буття, що дорівнює факту існування матеріалізованого слова та ототожнюється з дієвою потугою мови. Що ж до людини, то вона вважа-

© Юрчишин О., 2015

ISSN 2312-1211

тиметься найдосконалішою субстанцією буття й заодно втіленням мовної сутності в процесі націєбуття як того духовного і матеріального рівня життя нації, під яким розумітимемо сукупність людей зі спільним походженням, мовою, усталеною самосвідомістю, тобто тим комплексом ознак ідентичності, які включають спільність історичної долі, національних, матеріальних і духовних цінностей, національної символіки, почуття та культурно-економічної єдності. Тоді як буттєвість означуватиме безперервний процес матеріалізації мови людиною, у якій поєднані вічний космос і тимчасова екзистенція в безкінечному розмаїтті конкретно-історичних, національно заданих та індивідуально неповторних форм вияву.

З доволі значного числа як іноземних, так і вітчизняних досліджень, присвячених висвітленню мовної проблематики, вважаємо за необхідне виділити праці Арістотеля, Й. Ґердера, В. фон Ґумбольдта, Г. Штайнталя, Б. Уорфа, В. Лісового, Д. Донцова, Є. Сепіра, І. Огієнко, О. Потебні, П. Ситник, Ф. де Сосюра, Д. Дорошенка, І. Бичка, Т. Возняка, М. Драгоманова, А. Шептицького, О. Тимошевського, І. Франка, М. Грушевського, Ю. Лотмана, О. Гриніва, О. Пінчука, Б. Успенського, О. Забужко, І. Іваньо, В. Москалюка, О. Федика, І. Фаріон, М. Бровка, Р. Кіся, А.Федь, О. Вусатюка, А. Дербака, Р. Калько, В. Кононенка, І. Дзюби, В. Іванишина, Л. Костенко, А. Погрібного, В. Жайворонка, О. Барабаш-Ревака, В. Конобродської, Н. Данилюка, Л. Лисиченка, Т. Космеди, О. Сімович, Й. Мацькевича, С. Єрмоленко, В. Німчука, Ю. Шевельова.

Зрозуміло, що, досліджуючи ті чи інші аспекти мовної проблематики та її всебічний зв’язок з національною субстанцією, кожний учений, спираючись на ідейно строкаті та методологічно порізнені здобутки попередників, по-своєму обґрунтовував взаємозв’язок мови і буття, мови та мислення, мови як способу світобачення й світотворення. І такий стан речей значною мірою пояснюється світоглядними настановами вчених та різними методологічними підходами до висвітлення витоків мови, її глибинних зв’язків з національною ментальністю, душевною організацією народу, національними почуваннями, процесом націєтворення. При цьому маємо усвідомлювати, що в принципі не існує позамовного чи ж неомовленого буття, мова – це основа основ. Спільні дії людини і її народу загалом базовані на мові, якою і з допомогою якої нація думає і відповідно творить себе і свою буттєвість. У цьому сенсі історія мови й історичний розвиток духу народу – взаємопроникаючі категорії буття: “Доля мови, – зазначає з цього приводу Т. Возняк, – формує долю народу” [1, с. 249.], а народ визначає мовне життя в межах нації, даючи/не даючи мові можливість діяти, творити, формувати, виховувати. На це наприкінці минулого сторіччя вказувала також Оксана Забужко, яка підкреслювала, що “духовна криза, яка опанувала українське суспільство, є насамперед кризою українського мовомислення”, а “боротьба за мовну емансипацію є не чим іншим, як боротьбою з тоталітаризмом на щонайінтимнішому з його плацдармів – на терені людського духу” [3, с. 135]. Мова, – уточнювала дослідниця, – не лише “засіб спілкування”, тобто передачі “вже готових думок”, як нас усіх учили в імперській школі. Куди серйозніша її місія – бути способом народження тих думок: коли “нема мови”, людині просто-напросто “нема чим думати” [3, с. 102–103].

Суголосними з вищенаведеними твердженнями здаються розмірковування відомого мовознавця Олексія Зінчука, який буттєвість нації ставить у пряму залежність від мови. “Наша мова, – зазначає вчений, – не лише засіб спілкування, а й знаряддя, інструмент духовної діяльності людини і водночас – продукт цієї діяльності (кожен з нас – мовотворець). То ж чи варто дивуватися нашій “докапіталістичності” в усьому – від рівня державності та забезпеченості прав людини до рівня духовності та виробництва й споживання. Вслухайтесь: як ми говоримо? – Отак і живемо”. А далі, розвиваючи думку, констатує: “Мова – не стільки інструмент відтворення, моделювання дійсності, скільки інструмент творення, моделювання неіснуючої, потенційної дійсності. Завдяки

мові людина мисляча – це насамперед людина фантазуюча. Без такої здатності, підкреслює мовознавець, ми не мали б не лише трагедій Евріпіда і Шекспіра, гетевського «Фауста» й гоголівського «Вія», а й... теорії Ейнштейна та всіх матеріальних надбань цивілізації – від простого колеса до комп'ютера. Адже перш ніж матеріалізуватись, усе це було сфантазовано, змодельовано за допомогою мови в голові людини. Ото ж – слава Слову!" [13, с. 178]. На безпосередній зв'язок мови й стану буття нації вказує також Олександр Пономарів, підкреслюючи, що стан державної мови, рівень володіння нею, поширеність її у різних сферах життя – усе це показник цивілізованості суспільства. Тобто першопричина і першооснова націєбуття, як феномена і як явища (маємо на увазі сучасну українську даність – факт, реалії), лежить, на думку вченого, насамперед у площині мови.

Звичайно, підкреслюючи важливість слова як лінгвосакраліс, ми не можемо обійти увагою й Книгу Книг, тобто Біблію, зі змісту якої випливає, що *все* постало через дію Слова-Логоса. А це означає, що Слово є Могутньою Силою, Первнем Буття, його першопричиною і сенсом. Підтверджується така думка і в Новому Заповіті, а власне у першій главі Євангелія від Йоана: "Споконвіку було Слово. І з Богом було Слово, і Слово було – Бог. З Богом було воно споконвіку. Ним постало все, і ніщо, що постало, не постало без нього. У ньому було життя, і життя було – світло людей" [Ів. 1.1–4]. А відтак, якщо "... Слово стало тілом, і оселилося між нами..." – то акт найменування світу рівнозначний актові світобудови. З того, принаймні, можемо вивести, що засаднича Йоанова теза містить абсолютну гармонію внутрішнього і зовнішнього змісту – духу та форми матерії. Під таким оглядом, якщо виходити з креаціоністської теорії світотворення, то маємо підстави розглядати природу мови як чисто духовний феномен, у контексті якого слову відводилася будівнича функція із застереженням трансцендентного значення. У цьому сенсі, співвідносячи проблему вербалізації Абсолюту, для розв'язання якої нерідко використовується ціла низка відповідників на кшталт "Слово": "Мисль", "Сила", "Дія" [2], вважаємо за слушне солідаризуватися із твердженням Р. Калько про те, "що у давніх мовах, до яких відносяться і євангельські мови, названі слова є синонімічними, і дія є тільки варіантом Слова. І хоч у сучасній мові ці значення далеко розходяться і стають чи не антонімічними" [4, с. 107], зрозуміло, що первинний їх сенс залишається незмінним. Тому, продовжуючи і розвиваючи біблійну логіку, можемо узагальнити: якщо Словом творився Всесвіт – грандіозна, надзвичайно складна система, з усіма її підсистемами і законами, за якими вони безперервно функціонують, якщо Словом творилася людина – образ і подоба Творця – істота розумна, мисляча, творча, вільна, то тим більше Словом твориться нація як спільнота людей, однакових за мовною ознакою, тих, хто володіє однією знаковою системою й кому апріорі відомі її коди на підсвідомому рівні для пізнання Істини, світу і самої себе та співдії з ними.

Вагомим аспектом нашого дослідження уявляється біблійна розповідь про Вавилонську вежу, у якій стверджується, що "вся земля мала одну мову й одні слова…" (Буття 11: 1–9), однак під час будівництва міста й вежі з верхом до неба Творець помішав мови. Адже в цьому переказі містяться, по суті, два положення для обґрунтування тези про мову як першооснову нації й націєбуття, їх органічну цілісність та взаємообумовленість: по-перше, теорії про прамову та поділ її на мовні групи Самим Абсолютом, а по-друге, трансцендентне походження національностей, які об'єднувалися і вирізнялися з-поміж інших саме за мовною ознакою. Окрім того, у цьому уривку є сентенція: "І мовив Господь: "Оце вони один народ і мова в них усіх одна... тож що вони не задумають, не буде їм важко зробити" (Буття 11: 1.6), яка, по суті, може слугувати заключною тезою ірраціонального підходу: "Мова – запорука сили і величі нації, її добробуту і процвітання". Біблійний народ не зміг збудувати величне місто і вежу, оскільки був позбавлений мови. І тільки спільноти, які мали одну мову, осідали на певній

території, створювали свій ейдос, будували окремий іншосвіт на основі своєї самобутності, національності.

Аналогічної позиції на межі XX–XXI сторіч дотримується мовознавець О. Федик у праці "Мова як духовний адекват світу (дійсності)": "Мова, – зазначає дослідниця, – найважливіший національний ідентифікатор, завдяки якому кожна нація вирізняється з-поміж інших, усвідомлюючи себе самодостатнім та самочинним суб'єктом історії" [12, с. 13]. Дослідження Ольги Федик заслуговує на виняткову увагу ще й тому, що авторка розглядає мову як "систему духовного життя людини", як "ідеальну дійсність", як "національний зображально-гносеологічний та адоративний адекват" у форматі її мовознавчого, філософського, психологічного й теологічного вимірів. Не дивно, що такий аналіз дозволив ученій проникнути в ті таїни феномену, в контексті яких мова є духовним проводирем людини та "ідеальною другою дійсністю" [11, с. 119.] або, кажучи інакше, в розрізі яких здійснюється національне буття Духа і яка це буття Духа здійснює. При цьому поняття "адекват" означує мову як цілісний духовний відповідник світу з його анропо-, тео- та націєцентричними надбаннями. У цій же площині наукового дискурсу вчена розглядає провідну функцію мови як духовної екзистенції, мотиваційним рушієм якої виступає функція біеволюції, фазового самоотоожнення та духовної апеляції (звернення до Бога), спрямованої на збереження Духа. Прикметно, що, виокремлюючи теологічну сутність і націєтворче начало як базові конструкти, авторка тяжіла до накладання діяльнісної (energia) функції мови на українські культурно-історичні реалії і під тим оглядом зауважувала, що "саме з мовної проблеми декілька разів починалося відродження нації. "Ця закономірність, – слушно наголошує Ірина Фаріон, – виявила себе у добу, коли в 1989 році було засновано Товариство української мови імені Тараса Шевченка, яке започаткувало новітнє відродження України як держави". Хоча при тому спостережлива дослідниця не оминула й феноменальної "психології індивідуумів-геніїв", яким в особах Т. Шевченка та/чи М. Шашкевича вдалося через Слово зрушити "природний розвиток історико-культурних умовин" та змінити вектор розвитку нації" [11, с. 119]. Зрештою, полишаючи осторонь дослідницької уваги інші й не менш значущі аспекти дослідження О. Федик, тільки зазначимо, що розкриття нею "адоративного" (втаємниченого) характеру власне української мови може вельми прислужитися осмисленню тих чинників, що пов'язані із сакральним захистом нації і які детермінував "мовний терор" упродовж кількох століть бездержавності.

Водночас, вказуючи на ті чи інші способи взаємозв'язку й взаємозалежності мови та нації в щонайширшому спектрі їх дослідницького вияву, не варто нехтувати й тим, що попри новизну теоретичного обґрунтування, вони нерідко перегукуються з лінгвістичними напрацюваннями великих попередників. До таких, зокрема, відносимо видатного вітчизняного мовознавця другої половини XIX ст. О. Потебню (1836–1891), який, між іншим, зазначав, що мовний спосіб поєднання та передачі уявлень не є загальнообов'язковою формою людської думки або, кажучи конкретніше, що в різних мовах по-різному осмислюються тотожні фрагменти позамовної дійсності. А це означає, що кожна мова становить унікальну й неповторну картину світу, національний сегмент якої формує тип ставлення людини до світу, задає норми її поведінки, а виражені за її допомогою значення становлять єдину систему поглядів, своєрідну колективну філософію, що властива всім мовцям. У цьому сенсі виняткової ваги набуває афористичне твердження О. Потебні, згідно з яким "мова – містичне ядро нації, тобто щось об'єктивно дане, що живе у підсвідомих глибинах етнографічної маси, те, що може видобутися на поверхню свідомості й стати керманичем усіх національних змагань у всіх ділянках життя" [14, с. 3]. Зрештою, запобігаючи збідненню уявлення про масштаб напрацювань із заявленої теми та чітко усвідомлюючи неможливість їхнього охоплення,

дозволимо собі насамкінець бодай покликатися на деякі з висловлювань, які мають пряму чи ж опосередковану дотичність до порушеної проблематики.

“Мова... – наголошує П. Мовчан, – річ не матеріальна, але постійно матеріалізована. Мова – це живе функціонування народного духу, а не одних мертвих знаків” [5, с. 116.], а на думку О. Федик, мова – це спосіб урівноваження реального і трансцендентного світів – вона їхній сполучник [12, с. 227].

На переконання американського лінгвіста Едварда Сепіра “Мова, будучи суспільним продуктом, являє собою таку лінгвістичну систему, у якій ми виховуємося і мислимо з дитинства. Через це ми не можемо повністю усвідомити дійсність, не вдаючись за допомогою мови, причому мова являється не тільки побічним засобом вирішення деяких приватних проблем спілкування і мислення, але й наш “світ” будується нами несвідомо на основі мовних норм. Ми бачимо, чуємо і сприймаємо так чи інакше, ті чи інші явища залежно від мовних навиків і норм свого суспільства” [9, с. 578].

“Людина значною мірою, – стверджують автори гіпотези мовної відносності Е. Сепір та Б. Уорф, – залежить від впливу конкретної мови... Цілком помилковою є думка про те, що людина насправді орієнтується, не вдаючись до мови, і що мова є просто випадковим засобом для розв’язання специфічних проблем спілкування і мислення” [10, с. 37].

“Мова, – зауважує І. Огієнко, – є найбільш людським явищем, що пов’язане із ”духом”, “душею народу”, самобутністю його культури, яка зумовлює буттєвість цього народу, національний світогляд, а відтак становить суть самого єства людини, її свідомості та практичної діяльності.

“Мова, – кажучи інакше, але словами щойно цитованого вченого, – це форма нашого життя, життя культурного й національного, це форма національного організування. Мова – душа кожної національності, її святощі, її найцінніший скарб…” [8, с. 301].

Звичайно, проектуючи сказане на українські історичні та нинішні реалії, ми маємо неодмінно зважати на те, що Україна за віки бездержавності пережила справжній лінгвоцид. Особливо це стосується російських самодержців, які, починаючи з 1654 р., вдавалися до справжнього мовного терору супроти української мови, а також радянської доби, коли політика русифікації в колишньому СРСР набула доволі вишуканих, але сутнісно тотальних форм. Певно, що такий мовно-культурний визиск та обмеження значною мірою детермінували денаціоналізацію українства, обумовили ті звички й залежності, від яких Україна потерпає й дотепер. Таким чином, маємо зважати на те, що:

- багатовікове ярмо підлеглості чужинцям зумовило трагізм долі як народу українського, так і його слова, що віки поспіль потерпали від поневолювачів, у тому числі від спольщення та русифікації;

- розуміючи, що доки існує мова – існує й самосвідомість, поневолювачі нещадно й свідомо нищили осередки культури, прекрасно знаючи, що мова як “ціннісний генотип нації” та найменовуючий початок світу в діалектичній єдності космічного та екзистенціального початків становить “мовний соціокод” національного буття, а відтак і необхідну умову його існування.

Отже, на основі вищенаведених наукових обґрунтувань і положень можемо резюмувати:

- у релігійному сенсі Слово має надприродне походження і є першопричиною буття;

- Слово, в контексті якого людина виступає мовленнєвою істотою, має феноменальну здатність “апелювати до всіх змислів” фізичного і трансцендентного світів;

- обов’язковою умовою здійснення мови є людина, континуум буття якої складає “фізичний” дім – рідна мова, місце життєвого звершення;

 ISSN 2312-1211

- у мові живе метафізична ідея цього національного дому, яка виступає його буттєвою умовою, робить можливим саме його існування як національного цілісного об'єкта;

- мова й естетичний світ нації, як окремі та самодостатні феномени, складають разом ту єдність, котра постійно здійснюється буттям кожної окремої людини, нації, людства;

- мовна пам'ять поколінь окремо взятого народу – чи не єдине його реальне безсмертя, втрата цієї пам'яті є різвнозначною духовній смерті людини, народу, нації;

- мова – це система духовного життя людини, яка, повсякчас матеріалізуючись, творить "ідеальну дійсність";

- мова є основою, ядром чуттєво-емоційної, раціональної та ірраціональної сфер людини і нації;

- мова є тією сутністю, яка створює неповторне лінгвокреативне естетичне середовище нації;

- мова є не тільки побічним засобом вирішення деяких приватних проблем спілкування і мислення, але наш "світ", який будується нами несвідомо на основі мовних норм;

- у кожній існуючій на Землі мові закладений своєрідний, властивий тільки йому, погляд на світ, і відмінність між картинами світу та їх буттєвість тим більша, чим більше відрізняються між собою мови;

- мова – найважливіший національний ідентифікатор, завдяки якому кожна нація вирізняється з-поміж інших, усвідомлюючи себе самодостатнім та самочинним суб'єктом історії (В. Москалюк);

- історія мови й історичний розвиток нації – взаємопроникаючі категорії буття: доля мови формує долю народу, а народ визначає мовне життя в межах нації, даючи/не даючи мові можливість діяти, творити, формувати, виховувати. Багатство і цінність мови сприймається лише тоді, коли вона здійснюється реально, повноцінно функціонує на всіх рівнях буттєвості нації;

- мова – не лише засіб передачі "вже готових думок", її місія – бути способом народження тих думок: коли "нема мови", людині просто-напросто "нема чим думати" (О. Забужко);

- мова є надзвичайно важливим інструментом націєбуття, вона є не лише способом комунікації між людьми, а передовсім засобом творення самобутньої культури, того емоційно-психічного осереддя, яке врешті-решт і обумовлює долю окремої людини і всієї нації, до якої ця людина належить;

- мова є тією сутністю, яка об'єднує людей у народ, а народ – у націю. Саме у спільній/рідній мові – витоки національного єднання і добробуту;

- кожна людина, кожна нація є неповторним творінням часу, власної історії та культури і в кожної нації – особлива, національно зароджена, національно виношена й вистраждана мова;

- національне почуття, висловлене в мові, є проявом любові до історично-духовного образу свого народу;

- у національній мові міститься віра в силу рідного народу, його призначення і місію, бо вона об'єднує всіх українців у націю – український народ;

- у національному почутті шани до рідної мови гніздяться витоки гідності народу. Мовна сфера буття народу забезпечує почуття глибокої прихильності до своєї домівки, землі, де народжувались і вмирали пращури, і той духовний акт, котрим народ творить свою мову, свою духовність, свою культуру;

- у мові через дію ментальної матриці, властивої тому чи іншому народові, відбувається глибоке й тонке осмислення загальнолюдського і національного буття, а відтак і справжнього націєтворення;

- відчуття, бачення навколишнього світу певною людиною і нацією є індивідуальним, безмежним і ця індивідуальна неосяжність акумулює особливі тенденції національного розвитку в певні генетичні формули, узагальнення і закони, котрі концентруються і зосереджуються у суголосній, гармонійній єдності, яку являє собою системне утворення "мова – буття – людина – націєбуття". Динамізм і непорушність цієї системи полягають у закладеному в ній глибокому традиціоналізмі і водночас – оригінальності, неповторності, національній самобутності;

- мова – це неоціненний скарб народу, найголовніший літопис його життя.

У глибинах мови – філософський розум, витончений естетичний смак, справді поетичне чуття, праця зосередженої думки, надзвичайна чутливість до найтонших переливів у явищах природи, сувора логіка, високі духовні злети. І щоб оволодіти цим скарбом, людина мусить постійно докладати зусилля, усвідомлюючи, що існує складна наука рідної мови (В. Москалюк).

Як бачимо з вищевикладеного, теоретичне обґрунтування значення мови як ціннісного національного генотипу, як ядра національного естетичного світу є необхідним для збереження культурного спадку України, так і, на наш погляд, втілення теоретичних обґрунтувань на практиці є необхідним для творення власної української буттєвості, а інакше, немає сенсу його збереження. А це означає, що українці, як і будь-які інші національності, не можуть скопіювати чиєсь, національне: німецьке, італійське чи японське буття, яким би прекрасним воно не було, і запустити його в українському суспільстві, ані тим більше, неприпустимим є насаджування на українському ґрунті іншомовних основ, що призводитиме й надалі до спотворення, ентропії, квазітеодицеї, бо це протиприродньо. Існування української нації, мови, ментальності, традицій – це задум Творця неба і землі, водної стихії і повітря, сонця і зір. Ми абсолютно усвідомлюємо, що коли одне з них зникає – це катастрофа фізичного світу, зникнення ж нації, цілого іншосвіту – це руйнування світової соціогармонії.

Проте сучасні українські реалії переконують, що поважні наукові напрацювання ще не стали в цілому набутком українського громадянства й потрібні чималі зусилля, щоб вони стали частиною їхньої свідомості. Тому наразі маємо виходити з розуміння:

- коли у найважливіших видах діяльності людину змушують обходитись без національної мови, що неодноразово мало місце в історії українського народу й частково триває дотепер, відбувається деструкція національного світобуття;

- позбавлення національної культури хоча б одного напряму і виду діяльності усуває з інтелектуального горизонту притаманні лише даній етнокультурі реалії і форми їх смислового осягнення, і практично обриваються зв'язки з нефункціональною культурою пращурів, звужується критичний рефлексійний план національної свідомості;

- інтелектуальний горизонт національного буття, яке позбавляється хоча б одного з напрямів самостійної соціоетнічної діяльності, потрапляє в поле дії законів спрощення, у культурі наростають ентропійні процеси, а доля такої нації набуває рис трагічності;

- у ширшому контексті, кажучи про мову як націєтворчу категорію, як єдиний універсальний прояв духу народу, маємо завжди пам'ятати, що мова зникає не лише тому, що її не вивчають інші, а передовсім тому, що нею не говорять ті, хто її знає, або ж ті, щото зобов'язані знати (Х. Арце), як громадяни суверенної й незалежної держави Україна, як вказувала Леся Українка, що мову слід більше берегти, ніж кордони, а

Вільгельм фон Гумбольдт стверджував, що абсолютно ніщо не є таким же важливим для культури нації, як її мова.

Доля української мови – то є водночас і доля української держави й нації. Від захисту, розвитку й збагачення рідної мови (отриманої як дар від Творця Всесвіту), поширення її як засобу спілкування на всіх рівнях суспільної комунікації залежить сучасне і майбутнє української нації, її розквіт, утвердження та процвітання.

1. Возняк Т. Відродження івриту та української мови / Т. Возняк // Тексти та переклади. – Х., 1998. – 345 с.
2. Гете. Фауст / Гете. – К. : Держ. вид-во худ. літ. УРСР, 1955. – 500 с.
3. Забужко О. Філософія і культурна притомність нації : Мова і влада / О. Забужко // Хроніки від Фортінбраса. – К., 1999.
4. Калько Р. М. Теоретичні та методичні основи засвоєння іноземної мови в ранньому шкільному віці / Р. М. Калько. – Луганськ, 2009. – 129 с.
5. Мовчан П. Мова – явище космічне / Павло Мовчан. – К., 1994.
6. Москалюк В. М. Мова як естетичне середовище національного буття / В. Москалюк // Філософські дослідження : зб. наук. праць Східноукр. нац. ун-ту. Вип. 7. – Луганськ, 2006. – 240 с.
7. Москалюк В. М. Проблема мови в естетичному світі українства : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук : спец. 09.00.08 "Естетика" / Москалюк Валентина Михайлівна ; Східноукр. нац. ун-т. – Луганськ, 2010. – 38 с.
8. Огієнко І. Українська культура / Іван Огієнко. – К. : Наша культура і наука, 2002. – 342 с.
9. Сепир Е. Положение лингвистики как науки / Е. Сепир // Звегинцев В. А. История языкознания XIX–XX веков в очерках и извлечениях. – М., 1964. – Т. 1. – 465 с.
10. Sapir E. Conceptual categories in primitive languages / E. Sapir // Science. – 1931. – Vol. 74. – P. 578.
11. Фаріон І. Д. Мова як спосіб життя / Ірина Фаріон // Українська мова. – 2009. – № 1. – С. 118–129.
12. Федик О. Мова як духовний адекват світу (дійсності) / О. Федик. – Львів : Місіонер, 2000. – 298 с.
13. Цит за: Українська мова – основа культури українського народу : українська та зарубіжна культура : навч.-метод. посіб. для самост. вивч. дисципліни / Р. М. Вечірко, О. М. Семашко, В. В. Олефіренко та ін. – К. : КНЕУ, 2003. – 367 с.
14. Чехович К. Думки О. Потебні про національність / К. Чехович. – Львів, 1931.

In "Language as existential foundation of a nation and a means of communication in the modern scientific and theological discourse: Ukrainian projection" is considered the relationship and interdependence of language and life of the people in the process of nation-building given the current Ukrainian realities.

Keywords: *language, nation-building, life, relationship and interdependence.*

УДК 17.026.4: 1(091)
ББК 87.731.6

Максим Дойчик

МЕТАФІЗИКА ГІДНОСТІ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ У ТВОРЧОСТІ Ф. ДОСТОЄВСЬКОГО

У статті аналізується розуміння гідності людської особистості у творчості видатного мислителя XIX ст. Ф. Достоєвського. Гідність визначається Ф. Достоєвським як виняткова властивість вільної, самовладної, самодостатньої особистості. Стверджується, що підставою гідності людини, за Ф. Достоєвським, є її свобода, розум, доброчесність і здатність діяти принципово.

Ключові слова: *гідність, свобода, любов, цінність, людина.*

Для формування життєствердної гуманістичної позиції громадянина сучасного демократичного суспільства вкрай необхідним є осмислення ідейного здобутку видатного мислителя XIX ст. Ф. Достоєвського, зокрема його поглядів на гідність людини.

Моральна рефлексія Ф. Достоєвського була предметом уваги багатьох відомих етиків, зокрема таких, як Т. Аболіна [1], Р. Апресян, А. Гусейнов [3], І. Євлампієв [7; 8], В. Лімонченко [12], В. Малахов [13] та ін. У методологічному сенсі це зумовлює характер розгляду окресленої проблеми.

У першій половині XIX ст. під впливом філософії Г. Гегеля остаточно розвіюється та ірраціональна теплота, що зберігалася у християнстві з часів середньовіччя. З об'єктивістських позицій людина поставала знаряддям досягнення цілей Світового Духу. Поступово набирала сили й інша тенденція: наукове пізнання в цей час остаточно звільнилося від влади філософії. Позитивізм запропонував погляд на людину як незначний елемент буття, визначений тими ж законами, що і вся природа, який у самій цій природі має несуттєве значення. Уявлення про безсмертну людську душу було визнано "застарілим" і "ненауковим", а духовна складова особистості була сприйнята як сукупність електричних імпульсів, що розповсюджуються нервовими волокнами.

На цьому фоні й народився пристрасний протест супроти применшення значення окремої особистості, проти приниження емпіричної людини до рівня знаряддя Світового Розуму або комбінації механічних чи електромагнітних процесів. Проте більшість тих, хто намагався протидіяти панівній тенденції, дивилися не в майбутнє, а в минуле; на захист прав окремої особистості висувалася вимога до відродження традиційних цінностей, традиційної (середньовічної) релігійності. І тільки деякі, особливо проникливі, мислителі розуміли, що слід іти вперед, а не назад, не просто заперечувати нові тенденції, а й долати їх шляхом включення у більш широкий контекст, шляхом розвитку більш складного й глибинного світогляду, у якому ці тенденції знайдуть собі гідне місце. Значення Ф. Достоєвського полягає якраз у тому, що він заклав основи цього світогляду, основи нового бачення людини, гідності людської особистості.

Метафізична глибина нової цілісної, в той же час парадоксальної, моделі гідності людської особистості Ф. Достоєвського отримала свій вияв і критичне осмислення лише на початку XX ст., у час розквіту російської релігійної філософії (М. Бердяєв, В. Іванов, Л. Шестов).

У метафізичній конструкції, на якій базується світогляд Ф. Достоєвського, ми бачимо спробу зрозуміти емпіричну людську особистість у всій її життєвій конкретності як прояв абсолютного начала, спробу зрозуміти особистість, певною мірою тотожну цьому началу. Він наважується прямо визнати цю тотожність. Відштовхуючись від метафізичного дуалізму земного і божественного, активно вживаючи терміни "Абсолют" і "Бог", що є традиційними для класичної філософії, Ф. Достоєвський надає їм

© Дойчик М., 2015

ISSN 2312-1211

радикально нової, "некласичної" інтерпретації, що знімає вказаний метафізичний дуалізм і допомагає поставити конкретну людську особистість у центр основної метафізичної конструкції [8, с. 111].

У своїй творчості Ф. Достоєвський намагався обґрунтувати систему ідей, згідно з якою конкретна людська особистість сприймається як дещо абсолютне, значуще, первинне. Бог постає іманентною основою окремої емпіричної особистості; Бог – це потенційна повнота життєвих проявів особистості, її потенційна абсолютність, яку кожна особистість покликана реалізовувати в кожному моменті свого життя. Це обумовлює первинне значення образу Ісуса Христа для Ф. Достоєвського. Христос для нього – це людина, що довела можливість реалізації тієї повноти життя й тієї потенційної абсолютності, які закладені в кожному з нас, які кожен може хоча б і частково, але розкрити у своєму бутті. Саме в цьому полягає сенс Боголюдськості Христа, а зовсім не в тому, що він поєднав у собі людське начало з певною позалюдською божественною сутністю [7, с. 94].

В основних положеннях метафізичної концепції гідності людської особистості Ф. Достоєвського можна побачити прямий вплив І. Канта. Можна навіть стверджувати, що Ф. Достоєвський доводить до логічного підсумку той "коперніканський переворот" у філософії, який започаткував видатний німецький мислитель. Суть цього "перевороту" полягає в тому, щоб поставити в центр метафізики людську особистість; у цьому сенсі вже І. Кант покладає в основу твердження "людська особистість є Абсолютом" [9; 10]. Але при цьому він вносить двозначність у розуміння гідності людської особистості: людина в нього володіє двома вимірами – феноменальним і ноуменальним, вона абсолютна тільки в ноуменальному вимірі, яке навряд чи хтось визнає головним у своєму бутті.

Натомість Ф. Достоєвський обґрунтовує своє бачення гідності людської особистості на принципі "емпірична (феноменальна) людина є Абсолютом", і в цьому сенсі вона створює новаторську метафізику гідності, яка немислима в межах класичної філософії й у формі традиційного філософського міркування, викладеного раціональним чином. Вірогідно, це і є однією з причин, чому Ф. Достоєвський надавав своїм думкам форми філософського роману, а не філософського трактату.

Розуміння гідності людської особистості у Ф. Достоєвського перебуває у прямій кореляції з його інтерпретацією образу Ісуса Христа, що є центральною ідейною лінією оповідань та романів мислителя, в історії Кириллова [4] і в Легенді про Великого Інквізитора [5]. У "Бісах" Кириллов опосередковано піддає критиці Ісуса Христа за сподівання на зовнішню щодо людини божественну силу. Кириллов приймає той ідеал людини і людського життя, який демонструє Христос, але відмовляється визнавати, що шлях до втілення цього ідеалу може пролягати крізь надії на божественну силу, зовнішню щодо людини. Для Кириллова цей шлях пов'язаний із граничними зусиллями самої людини у вдосконаленні свого буття. І у цьому сенсі Киррилов Ф. Достоєвського намагається стати носієм "нового заповіту" – заповіту боголюдини [4]. В особистості Ісуса і в його житті актуалізується можливість відкривати в собі і робити творчо значущою ту глибину, яка міститься в кожній особистості й визначає її потенційну абсолютність. Саме вияв абсолютності окремої особистості і є визначальним здобутком Ісуса, що здолав відмінність між людиною і Богом.

Людська особистість потенційно є ключовим елементом світової гармонії, центром цілісного світового буття, і вона може й повинна розкрити це своє значення; тимчасовий характер плину життя є неперервним процесом "становлення" абсолютних підстав людської особистості, його переходом із потенційної форми в актуальну. Людина існує як відносна й емпірична істота тільки тому, що вказане "становлення абсолютного" в ній ніколи не завершується, але одночасно вона існує як емпірична особистість, як образ Абсолюту у світі тільки тому, що в кожну мить її життя перед нею стоїть

вимога кінцевої та повної актуалізації свого абсолютного змісту. Людина – немовби втілене протиріччя, обумовлене парадоксальним характером тієї "неповноцінної" абсолютної підстави, яка складає її сутність; це немовби неперервне зусилля абсолютного до повноти свого буття, його неперервне занурення у відносний і потенційний стан [7]; не випадково Кириллов веде мову про свої "п'ять секунд": "Є секунди, їх всього зараз приходить п'ять чи шість, і ви раптом відчуваєте присутність вічної гармонії. Досконало досягнутої. Це не земне; я не про те, що воно небесне, а про те, що людина у земному вигляді не може пережити. Слід змінитися фізично або померти" [4, с. 350]. Тільки одна людина спромоглася у своєму житті до реалізації повноти своєї абсолютності, і, тим самим, стала прикладом і взірцем для нас – це Ісус Христос.

Після смерті людину чекає інше буття, але це інше буття не є "райським", досконалим, божественним. Воно залишається таким самим "відкритим" і сповненим різних можливостей. Досконалість повинна бути реалізована у кожну мить земного життя зусиллями самої людини; і тільки ці зусилля можуть зробити життя гідним, досконалим – і тепер, і після смерті.

Смерть – тільки відносна межа між окремими формами вічного життя особистості, і вона не несе ні досконалості, ні раю. Коли людина перестає лякатися смерті й зважати на неї, вона розуміє, що в її житті кожна мить має те саме значення, яке раніше вона надавала смерті, і тоді вона зможе стати досконалою і вільною хоча б на мить, як це зумів зробити Кириллов у свої "п'ять секунд" [4].

Для Ф. Достоєвського страх смерті, а не сама смерть є головною ознакою недосконалості, ницості нашого буття. Страх смерті паралізує людину, і тому не дозволяє їй усвідомлювати, реалізовувати всю свою довершеність, усю свою нескінченність, не дає людині по-справжньому стати самою собою, розкрити себе. Подолавши страх смерті, вона зуміє розкрити повноту свого буття, і тоді для неї відкриється, що смерть не така страшна, як їй здавалося, – це не абсолютне переривання її життя, а умовна межа, відносна межа між сферами, або зрізами буття. Смерть – це перехід у новий світ, де людину чекають нові важливі звершення і завдання; наявність і неминучість смерті – це не ознака нашої радикальної недосконалості, а свідчення відкритості, нескінченної динамічності і незавершеності людського життя (вічного життя) [7].

Відомо, що у певний період творчості Ф. Достоєвський перебував під впливом ідей філософа В. Соловйова, однак не всі погляди молодого мислителя знайшли своє відображення у творчості Ф. Достоєвського. Для нього неприйнятний соловйовський ідеал всеєдності, де смерть кінцево й абсолютно подолана, де цілковито нівельоване все зло, негативне, кінцеве, низьке, оскільки в такій досконалості особистість повинна втратити ці визначення і пов'язані з ними риси [14]. Але ці риси є істотними для кожної особистості, втративши їх, кожен із нас втратить певну частину себе. Головною з таких негативних якостей, що конституюють особистість, є смертність, тому, як це не видається дивним, Ф. Достоєвський не може прийняти безсмертя без смерті. Люди ідеального суспільства з оповідання "Сон смішної людини" [6] знають, що після смерті набудуть нову форму буття, більш досконалу, ніж їх теперішнє буття; послідовно рухаючись від однієї такої форми до іншої, від одного "життя" до іншого, вони рано чи пізно досягнуть стану абсолютної досконалості, тобто абсолютної всеєдності. Таким чином, усі "життя" особистості, розділені умовною межею смерті, усі форми її буття – зокрема і теперішнє, земне життя людини – повинні втратити сенс на фоні досягнутої абсолютної гідності, таким чином заперечується прожитий людиною час, заперечується свій власний шлях до своєї абсолютності. Якщо у В. Соловйова всеєдність розуміється як втілення всезагальних, надлюдських цінностей, як онтологічно реальний Абсолют [14], то у Ф. Достоєвського це тільки ідеал, який ніколи не може стати реальністю. Ф. Достоєвський, на відміну від В. Соловйова, на шляху до ідеалу на перше місце

ставить не "виправдання добра", а "виправдання" і визнання гідності окремої емпіричної особистості [6]. Це принципова відмінність у розумінні цінності людської особистості між В. Соловйовим і Ф. Достоєвським.

В оповіданні "Сон смішної людини" герой із захопленням розповідає про людей ідеального суспільства, у світ яких він потрапив після смерті. Він відкриває жахливу істину – ідеальне суспільство виявляється крихким, неспроможним чинити супротив зовнішнім негативним впливам. Як "атом чуми", герой оповідання заразив ідеальних людей егоїзмом і злом, "розбестив" це суспільство, перетворив у підсумку в точну копію нашого земного суспільства. Але найбільший парадокс полягає в тому, що у своєму "розбещеному" і недосконалому стані ці люди і це суспільство виявилися навіть більш гідними любові, ніж у стані ідеалу. "Я ходив між ними, заломлюючи руки, і плакав над ними, але любив їх, можливо, навіть ще більше, ніж тоді, коли на їх обличчі ще не було страждання, і коли вони були невинними і такими гарними. Я полюбив їх сплюндровану ними землю ще більше, ніж коли вона була раєм, лише за те, що на ній з'явилося горе" [6, с. 48].

Однак і самі люди колись ідеального суспільства, втративши невинність, порівнюючи свій новий стан зі старим, не бажали повертатись у стан ідеалу, підтверджуючи тим самим, що у стані недосконалості вони стали в чомусь багатшими, ніж раніше: "… якщо б тільки могло так статися, щоб вони повернулись у той невинний і щасливий стан, який вони втратили, і якщо б хтось раптом їм показав його знову і запитав їх: чи хочуть вони повернутися до нього? – то напевно вони б відмовились" [6, с. 45]. При цьому вони виправдовувались такими словами: "Нехай ми брехливі, злі й несправедливі, ми знаємо це і плачемо про це, і мучимо себе за це самі, і знущаємось із себе і караємо більше, ніж навіть, можливо, той милосердний Суддя, який буде судити нас, імені якого ми не знаємо. Але в нас є наука, і через неї ми знову віднайдемо істину, але приймемо її вже свідомо. Знання вище відчуття, усвідомлення життя – вище за життя…" [6, с. 45].

Ф. Достоєвський дає вкрай парадоксальні відповіді на всі важливі питання, які він ставить перед собою і перед своїми героями; його міркування просякнуті дивними протиріччями і в цьому сенсі нічого спільного не мають з раціональними й однозначними твердженнями професійних філософів, зокрема і В. Соловйова. Але в цих суперечливих міркуваннях міститься більш глибинна істина, ніж у довгих трактатах професійних філософів. Погоджуючись із красою і досконалістю ідеалу всеєдності, який пропонує як основу своїх "відповідей" В. Соловйов, Ф. Достоєвський категорично заперечує можливість його втілення в нашому житті, до того ж, він вважає, що надто наполегливе прагнення втілити цей ідеал небезпечне. Ідеал повинен залишатися тільки ідеалом, не зважаючи на наше підсвідоме бажання зробити його реальним і заспокоїтись у ньому. Бо саме неспокій, прометеївське горіння, породжене прагненням до ідеалу, володіють справжньою і вищою цінністю людської особистості, що робить наше життя кращим і більш досконалим. Так влаштована людська природа, що, зазнаючи страждань самі, співпереживаючи і співчуваючи ближнім, ми хочемо заспокоєння і применшення своєї відповідальності за зло і тривоги світу. Але в тому-то й суть, що кожна людина – це центр світобудови, і ніхто не зможе зняти з неї ні крихти відповідальності [8, с. 81].

"Виправдання людини", за Ф. Достоєвським, – це визнання за нею абсолютної відповідальності за майбутнє світу і долю кожної іншої людини, проте ніякої однозначної і благої перспективи цього майбутнього Ф. Достоєвський не передбачає. В останніх реченнях оповідання "Сон смішної людини" герой таким чином визначає "мораль" усього того, що відбулося з ним; ризикнемо стверджувати, що ці слова точно висловлюють думку самого письменника: "… нехай, нехай це ніколи не відбудеться, і не бути раю (бо я ж на цьому знаюся!), – але я все ж таки буду проповідувати. А між тим,

як це просто: в один день, в один і той самий час – усе б одразу склалося! Головне – любіть інших, як себе, ось що головне, і це все, більше нічого не треба: одразу ж усе й складеться" [6, с. 52]. Головне – "люби інших, як себе", і це стосується нашого земного життя, а не ідеалу, життя у часі, а не у вічності. Зусилля любові, у якому знімається егоїзм й одне людське "я" розчиняється в іншому, жертвується іншому, – ось те конкретне втілення ідеалу, яке вивищує окрему особистість, а не "знімає" її в безособовій єдності Абсолюту.

Отже, визначальним моментом розходження між Ф. Достоєвським та В. Соловйовим є визнання головною цінністю людської особистості з її свободою або, навпаки, – декларування особистості, залежної і підпорядкованої надлюдській всеєдності, Богу, Абсолюту [2]: "У Достоєвського немає нічого, окрім людини, все розкривається в ній і підкоряється лише їй" [2]. У першій із цих тенденцій відбувається радикальна переорієнтація традиційних тем релігійної філософії, оскільки Бог вже не може бути визнаний вищою метафізичною й етичною інстанцією, ніж людина (найбільш прямо це утверджується у філософії М. Бердяєва). У другій, навпаки, зберігається основа традиційної релігії і релігійної філософії – ідея всемогутнього, всеблагого і вічного Бога, що вивищується над людиною і земним світом, і своїм існуванням применшує абсолютну цінність людської особистості, позбавляє істотного сенсу її земне життя.

Аналіз особливостей розуміння гідності людської особистості у Ф. Достоєвського дозволяє дійти висновку, що саме у його філософії відбувається оформлення тієї концепції, яка пізніше стала основою європейського екзистенціалізму. У цілому, екзистенціалістська концепція людини характеризується двома ознаками: по-перше, визнанням особистості абсолютно самодостатньою, що не може бути зведена ні до якої вищої інстанції; по-друге, запереченням субстанційної сутності особистості, тобто визнання її змісту цілковито ситуативним, непередбачуваним, мінливим, плинним у часі [8, с. 81–82].

Легенда про Великого Інквізитора [5] є однією з найбільш значущих у творчості Ф. Достоєвського, і той сенс, який закладено у цій історії, надзвичайно важливий для розуміння його метафізики гідності. Іван Карамазов є тим героєм, через якого Ф. Достоєвський найбільш повно виявив свої погляди й своє розуміння значення справжньої віри для гідності людини.

Талант і велич Ф. Достоєвського виявляються в тому, що він не висловлює свої ідеї прямо у вигляді прозаїчних декларацій, зрозумілих кожному, а створює складні художні образи, у кожному з яких частинка цілого – ідеї. Спираючись на деталі, котрі формують ціле, можна розкрити філософсько-світоглядні уявлення письменника щодо гідності людської особистості.

Легенда про Великого Інквізитора виникає в контексті "бунту" Івана Карамазова [5, с. 162]. Слід визначити, що несе у собі цей "бунт" і яке місце він займає в системі ідей роману "Брати Карамазови".

Надзвичайно важливі слова Івана, як коментар думки Ф. Вольтера про те, що якби Бога не було, то його варто було б видумати: "І дійсно, людина видумала Бога. І не те дивно, що Бог насправді існує, але те дивно, що така думка – думка про необхідність Бога – могла прийти в голову такій дикій та злій тварині, як людина, до того ж вона свята, до того ж вона зворушлива, до того ж мудра, і до ж того робить честь людині" [5, с. 160].

У розумінні "бунту" Івана Карамазова найбільш проникливим читачем виявився А. Камю, який стверджував, що "бунт" є універсальною формою світосприйняття та прояву людської гідності, яку повинна виявити в собі і якимось чином здійснити кожна людина – якщо вона бажає набути справжню свободу, відповідальність і віру [11, с. 160–165].

Традиційна, догматична ідея Бога як абсолютної досконалості і пов'язане з цією ідеєю уявлення про райський стан світу і людини постають у вірі Івана Карамазова та Кириллова як ідеал, який людина здатна створити завдяки наявності в собі абсолютного виміру, проте недосяжного ні в емпіричному, історичному, ні в надемпіричному, метафізичному часі. Саме це і міститься в тезі Івана (і Кириллова) про те, що людина "видумує" Бога – це "видумування" складає невід'ємну сутнісну якість людини, що вивищує її над усім тваринним світом. Але цього мало. Найголовніше у "бунті" Івана – це заперечення недосконалого світу, тобто заперечення реальної недосконалості у світі ідеальної досконалості. Але сама можливість такого акту робить досконаліть у якомусь сенсі реальною. А точніше, цей акт заперечення і постає як реальність абсолютного, досконалого виміру дійсності, тобто як реальність Бога. Такий Бог виявляється нерозривно пов'язаним із людиною, виявляється його "виміром", який і присутній в акті заперечення світу, "бунту". Якщо би Бог був певною зовнішньою і вищою реальністю по відношенню до людини, у людини не було б сил і можливості для такого радикального виклику, для такого "бунту" [8, с. 88].

Саме тому герої Ф. Достоєвського можуть парадоксально стверджувати в різних контекстах і те, що вони вірять у Бога, і те, що вони не вірять у нього.

Отже, "бунт" Івана Карамазова можна розглядати як універсальну форму вираження абсолютності людської особистості, властивій кожній людині, хоча далеко не всі можуть виявити цей вимір у собі і зробити його значущим. Проблема розвитку людини полягає в тому, що більшість виявляється нездатною до цього. Саме цю слабкість людини має на увазі Великий Інквізитор, застосовуючи більше десяти разів у своєму монолозі до людського племені визначення "бунтарі", при цьому констатуючи, що вони жалюгідні й слабкі бунтарі. Тут можна визнати, що Інквізитор досить проникливо розуміє людину: він чудово усвідомлює і найвище призначення людини (її здатність до "бунту"), і її "слабкість", тобто нездатність бути гідною цього призначення [8, с. 89].

Гідність людської особистості проявляється передовсім не в її свободі, а у відповідальності, яку вона несе за свою долю в цьому світі і в прийдешньому безсмерті. Цю відповідальність людина не має права перекладати ні на Бога, ні на інших людей. Але часто саме для того, щоб узяти на себе всю повноту відповідальності, людині не вистачає сил. Про це розповідає Великий Інквізитор у своєму монолозі до Ісуса Христа. Те чудо, про яке він говорить Ісусу й через яке він "заспокоює" поклик людської свободи, є не що інше, як обіцянка раю, досконалого буття після смерті. Інквізитор від імені неіснуючого Бога обіцяє людям, що вони отримають досконаліть після смерті без зусиль і без тієї безмірної відповідальності, яку вимагає від них Ісус [5, с. 168–180]. Однак насправді він веде людей не до досконалості, а до смерті і небуття. Бо ж людина, котра відмовляється від своєї свободи, від відповідальності й від боротьби за досконаліть ще тут, у цьому світі, тим самим втрачає навіть ту гідність, яка була при ній. Втрачаючи залишки земної гідності, вона прирікає себе після смерті на абсурд, рівний небуттю. Саме про це говорить Інквізитор: "Тихо помруть вони, тихо згаснуть в ім'я твоє і за гробом віднайдуть лише смерть. Але ми збережемо таємницю і для їхнього ж щастя будемо манити їх нагородою небесною і вічною. Бо якщо б і було щось на тому світі, то вже, звичайно, не для таких, як вони" [5, с. 177].

Отже, центром життя, за Ф. Достоєвським, є людина, і все суттєве в житті залежить від неї. Людина містить у собі абсолютний вимір, і все її життя повинне стати боротьбою за повне й кінцеве розкриття цього виміру. Проте в ній повинен незмінно перебувати і протилежний вимір – вимір відносності, недосконалості, небуття. Усвідомлюючи вимір абсолютності у собі, людина створює образ Бога; так само, усвідомлюючи протилежний вимір, що складає другий бік її сутності, людина створює образ диявола – духа небуття. У людині, за Ф. Достоєвським, ці виміри рівноправні, їх

протиставлення ніколи не вирішиться перемогою одного над іншим. Тому Інквізитор звертається до Христа: "… Ти судив про людей надто високо, бо, у підсумку, вони невільники, хоч і створені бунтівниками. Озирнись і суди, ось пройшло 15 століть, йди подивись на тих: кого ти підніс до себе? Клянуся, людина слабшою і нижчою створена, ніж ти про неї думав! Чи може вона виконати те, що і ти? Настільки поважаючи її, ти вчинив, немов би припинивши їй співчувати, тому що надто багато від неї вимагав, – і це хто ж, це той, який возлюбив її більше за самого себе! Поважаючи її менше, менше би від неї і вимагав, а це було б ближче до любові, оскільки легшим був би тягар її" [5, с. 174–175]. Однак визнання людини бунтівником передбачає усвідомлення нею своєї абсолютності й можливості досягти досконалості, адже кожна людина безсмертна, і земне життя – лише мала частина її "мандрів" у її боротьбі за досконаліть. Тому не потрібно боятися страждань і самої смерті, земні страхи знищують людину; потрібно навіть у своїй слабкості й безсиллі віднайти крихту сили, крихту гідності. Віднайшовши її, людина, можливо, і не позбудеться нещасть цього світу, але ця крихта з часом, в іншій круговерті буття, перетвориться на камінь, на якому вона почне зводити свою божественну гідність.

1. Аболина Т. Г. Исторические судьбы нравственности: философский анализ нравственной культуры / Т. Г. Аболина. – К. : Лыбидь, 1992. – 196 с.
2. Бердяев Н. Собрание сочинений. Т. 3 : Типы религиозной мысли в России [Электронный ресурс] / Н. Бердяев. – YMCA-Press, 1989. – Режим доступа : http://predanie.ru/berdyaev-nikolay-aleksandrovich/book/134472-tipy-religioznoy-mysli-v-rossii/#toc6.
3. Гусейнов А. А. Этика : учебник / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. – М. : Гардарика, 2000. – 472 с.
4. Достоевский Ф. М. Бесы [Электронный ресурс] / Ф. М. Достоевский. – Режим доступа : http://royallib.com. – 419 с.
5. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы [Электронный ресурс] / Ф. М. Достоевский. – Режим доступа : http://royallib.com. – 488 с.
6. Достоевский Ф. М. Сон смешного человека / Ф. М. Достоевский. – М. : Правда, 1985. – 52 с.
7. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках / И. И. Евлампиев // Русская философия в поисках Абсолюта. – С. Пб. : Алетейя, 2000. – Т. 1. – С. 93–178.
8. Евлампиев И. И. Становление европейской некласической философии во второй половине XIX – начале XX века / И. И. Евлампиев. – С. Пб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. – 229 с.
9. Кант І. Критика практичного розуму / І. Кант ; пер. з нім., прим. та післям. І. Бураковського ; наук. ред. А. Єрмоленко. – К. : Юніверс, 2004. – 240 с.
10. Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму / І. Кант ; пер. з нім., прим. та післям. І. Бураковського ; наук. ред. А. Лой. – К. : Юніверс, 2004. – 464 с.
11. Камю А. Бунтующий человек : философия, политика, искусство / А. Камю. – М. : Политиздат, 1990. – 416 с.
12. Лімонченко В. Ф. М. Достоєвський та філософія російського Срібного віку / В. Лімонченко // Вісник Національного університету "Львівська політехніка". – 2009. – № 636. – С. 83–87.
13. Малахов В. А. Етика : курс лекцій / В. А. Малахов. – 3-те вид. – К. : Либідь, 2001. – 384 с.
14. Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания / В. С. Соловьев // Сочинения : в 2 т. / под ред. А. В. Гулыга, А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 339–350.

The article deals with the interpretation of human dignity in the philosophical works of the outstanding thinker F. Dostoyevsky. According to Dostoyevsky dignity is defined as the unique property of a free, self-ruling and self-sufficient personality. It's claimed that freedom, mind, virtue and ability to act with responsibility are the basis for human quality in Dostoyevsky's work.

Keywords: *dignity, freedom, love, value, human being.*

УДК 1(091): 14
ББК 87.3

Анатолій Єрмоленко

КАТЕГОРИЧНИЙ МОРАЛЬНИЙ ІМПЕРАТИВ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПАРАДИГМАХ

У статті розглядається розвиток моральних належностей відповідно до парадигмальних змін в історії філософії. На основі принципу універсалізації взаємності, що набуває історичних форм у Золотому правилі моральності та категоричному імперативі, здійснюється реконструкція стратегій обґрунтування моральних норм в онтологічній, рефлексивній та лінгвістичній парадигмах. Текст підготовлено на основі доповіді на ІІ науково-практичній всеукраїнській конференції "Українська філософська думка у контексті європейской філософії: історія і сучасність".

Ключові слова: *дискурсивна етика, золоте правило моралі, категоричний імператив, моральна свідомість, парадигма, практична філософія.*

У ракурсі проблем історії філософії важливо тематизувати питання моральної філософії через призму розвитку її приписів, адже етика насамперед є прескриптивною дисципліною. Норми не описують, а приписують. Це дається взнаки і через категоричний імператив, який має контрфактичний вимір як синтетичне судження апріорі, виконуючи регулятивну функцію.

Отже, важливим завданням дослідження постає створення феноменології моральної свідомості і дії на основі аналізу їхнього розвитку в єдності онто- і філогенезу. Тому потрібна також еволюціоністська теорія етики, яка розглядала б зміни моральних належностей в історичному процесі. Адже існує не тільки розмаїття етосів, а й велика кількість підходів до обґрунтування етики – від етики принципів до утилітаризму, від етики норм до етики цінностей. А тому варто усвідомлювати, що в цьому розмаїтті на нас чатує пастка морального релятивізму.

Аби її уникнути, варто здійснити пошук можливостей обґрунтування моральних норм через реконструкцію *принципу універсалізації взаємності*, що набуває історичних форм у Золотому правилі моральності та категоричному імперативі. Для цього треба також виявити суперечності телеологічної й деонтологічної етик, матеріальної етики цінностей і формальної етики норм, критично реконструюючи також історію етичних учень: від зародження моральних припісів у релігійних світоглядах та практичної філософії античності через модерну етику І. Канта, Ф.В.Й. Шелінґа, Ґ.В.Ф. Ґеґеля, до філософії символічних моральних форм Е. Касірера, теорії щаблів розвитку моральної свідомості Л. Кольберґа і, звісно, до сучасної етики дискурсу.

Тому й історичні модифікації категоричного імперативу слід розглядати через призму феноменології у розумінні Ґеґеля і Гусерля. Проте нам не впоратись із цим завданням без відповідної концепції історії філософії, а отже, й історії філософії моралі. Укотре тут виникає питання підходу до історії філософії, тим паче, що наша конференція присвячена історико-філософським проблемам.

Звісно, історію філософію можна тематизувати по-різному, зокрема й прив'язуючи її до певних суспільних форм, як це постає, скажімо, у філософії марксизму, а також у контексті основних епох європейської філософії (античність, середньовіччя, відродження, новий час, просвітництво, німецька класична філософія, сучасна філософія), як це постає у рубриках нашої конференції. І такий підхід певною мірою виправданий. Проте, якщо його абсолютизувати, то це призводить до надмірної соціологізації філософського знання. Адже філософія має не тільки відповідати історичній добі, а й бути істинною.

Проте, висуваючи такі домагання стосовно етики, згадаймо Канта, який, не претендуючи на створення нової моралі, справді підносить її на новий щабель розвитку. У передмові до "Критики практичного розуму" він пише: "Один рецензент, який хотів виповісти щось несхвальне про цей твір, зробив це влучніше, ніж сам міг гадати,

 © Єрмоленко А., 2015

сказавши, що в ньому подано не якийсь новий принцип моральності, а тільки нову формулу. Та хто ж би й зважився вводити якусь нову засаду всієї звичаєвості й немовби вперше її винаходити, неначе до нього світ не знав, що таке обов'язок, або мав до цього всуціль хибний погляд? Але той, хто знає, що значить для математика формула, яка цілком точно визначає те, що треба робити, щоб виконувати завдання, і не дає схибити, не вважатиме чимось незначним і безпотрібним формулу, яка робить це стосовно всякого обов'язку взагалі" [4, с. 13].

Отже, домагання істинності залежить від тих засобів пізнання, які застосовуються тієї чи тієї історичної доби. І ці засоби об'єднуються **концептом парадигми.** Скориставшись давньогрецьким поняттям парадигми, реконструйованим Томасом Куном у "Структурі наукових революцій" і запровадженим ним для дослідження історії науки, можна виявити й певні парадигмальні позиції, щаблі в розвитку і філософії, – а саме "буття", "свідомість", "мова". Тут я посилаюся на книжку Юрґена Габермаса "Nachmetaphysisches Denken", у якій він виокремлює такі парадигмальні способи мислення, як *онтологічний, рефлексивний* та *лінгвістичний* [18; S. 20]. Такий парадигмальний поділ усталений для сучасної філософії. Адже сам Габермас спирається на відповідні розробки цієї проблематики сучасними німецькими філософами Гербертом Шнедельбахом та Ернстом Туґендгатом [24, S. 7 ff.].

Подібну думку висловлює й Карл-Отто Апель, виокремлюючи такі парадигмальні фази в історії філософії: *онтологічну метафізику*, трансцендентальну *філософію свідомості*, або *філософію суб'єкта,* і, нарешті, *трансцендентальну семіотику,* інспіровану *аналітичним, прагматичним* та *герменевтичним* поворотом у сучасній філософії [8; 22]. Історично цими парадигмами позначався той чи той спосіб запитувань, домінування якого окреслювався тим, що Арістотель називав *першою філософією*.

Слід зазначити, що порівняно з Куном, який парадигмальні зміни як революції в науці розглядав історично, сучасна філософія, скажімо Апель, Габермас чи Вітторіо Гьосле, під парадигмами розуміє не певні історичні етапи розвитку філософії, а методологічні ознаки трьох фундаментальних запитувань. Тому це не означає, що перша парадигма не містила в собі теорію пізнання, мовленнєву прагматику чи семіотику, або новоєвропейський трансценденталізм цілковито залишив поза увагою тему інтерсуб'єктивності, а сьогоднішня філософія не переймається метафізикою та гносеологією. Йдеться тут про те, ***що са́ме*** з філософських дисциплін є рушієм розвитку всіх інших, тобто що є *першою філософією*. Сьогодні такою першою філософією і постає трансцендентальна семіотика.

Так, домінантою в першій парадигмі, властивій античній філософії, зокрема й Арістотелевій, було запитання про *буття сущого.* І хоча на противагу конкретним наукам це запитання було всезагальним, однак воно становило головний мотив запитувань цих наук, *безпосередньо* звертаючись до становища речей у світі, самої будови буття. Зокрема це позначається й на тому, що Кант і назвав формулою моралі. Наприклад, на запитання: "як поводитись зі своїми друзями?" Арістотель відповідає: **"Так, як би хотілося, щоб вони поводилися з вами".** Ця формула, як бачимо, дотична до того, що дістало назву "золотого правила", яке відбиває принцип взаємності в універсалізованому вигляді, запозичений античною філософією з провідних релігій.

І цей універсум не є суто західним здобутком. Він у незбагненний спосіб виникає у багатьох великих релігіях майже одночасно, за доби, яку Карл Ясперс назвав "осьовим часом". Окрім християнства, цей універсум позначається неґативною формулою такого імперативу у Конфуція (551–489 до н. е.): "не чини іншим людям того, чого не бажаєш, щоб чинили тобі"; юдаїзмі, Раббі Гіллел (60 до н. е. – 10 н. е.): "не чини іншим того, чого ти не хочеш, щоб вони чинили тобі"; в ісламі: "жодний із вас не є вірянином, доки він не бажає своєму братові того, чого він не бажає самому собі";

буддизмі: "стан, який неприйнятний або небажаний для мене, не повинен також бути і для нього; і стан, який неприйнятний або небажаний для мене, як я його можу вимагати від іншого"; в індуїзмі: "не стався до іншого у той спосіб, який не прийнятний для тебе самого"; і, нарешті, у джайнізмі: "людина повинна поводитися з речами у світі та ставитися до усього створеного у світі, як би вона хотіла б, щоб ставилися до неї самої" [22, S. 140].

Як бачимо, золоте правило моральності є універсальним здобутком людської культури. У зв'язку із цим наголосимо на трьох моментах: по-перше, попри те, що всі ці релігії спираються на досить субстанційно відмінні світоглядні системи, вони мають спільне ядро. На думку С. Айзенштадта, головним імпульсом усіх цих "осьових рухів" є прагнення трансценденції" [15, S. 13]. Важливим моментом цього прагнення став пошук позаемпіричних підвалин в обґрунтуванні етики, що й відобразилося в золотому правилі моральності.

По-друге, золоте правило є формальним, воно не приписує матерію людської поведінки, а є засобом тестування, перевірки будь-якого матеріального правила, вчинку, дії на універсальну значущість. Воно не заперечує всі інші приписи, наприклад, десять заповідей, які також є морально-значущими, як і багато інших. Але воно забезпечує їхню леґітимацію і граничне обґрунтування.

І, по-третє, що випливає з попередніх тверджень, золоте правило постає тут як категоричний імператив, що має приписувальний (прескриптивний), а не описувальний (дескриптивний) характер. Усюди тут маємо модальність, позначену словами "бажаеш", "хочеш" і т. д., яка виводить за межі емпіричного світу, що є основою для виникнення уявлення, без чого неможливе саме людське осягнення й освоєння світу. Зауважимо, пізніше Кант розроблятиме цей концепт на основі запровадження кон'юнктиву "als ob" (начебто, подумки), що є основою для трансцендування, виходу за межі суто емпіричного й виникнення сфери ідеального, а також можливості розумового експерименту.

Таким чином, золоте правило – це серцевина моралі та права. Саме з нього може розгортатися вся система морально-правових норм людських відносин як справедливих. Саме на його основі можна прагнути до реалізації ідеї справедливості в людських відносинах та у відносинах людини з природою. У зв'язку із сьогоднішньою екологічною ситуацією особливо важливою є настанова, висловлена в джайнізмі. Тут золоте правило поширюється не тільки на стосунки між людьми, а й на ставлення людини до всіх речей у світі, до всього сущого.

У другій парадигмі, підготовленій Декартом та англійськими емпіриками, яка отримала свій класичний прояв у філософії Канта, ставилося запитання про ***можливості та умови пізнання*** сущого як предметів свідомості, засадничених мисленням, самосвідомістю або розумом. Тому у Канта онтологію заступає трансцендентальна філософія, яка на місце речей загалом ставить синтетичне пізнання a priori. У практичній філософії, або філософії моралі це позначається в категоричному імперативі. Отже, йдеться тут про наступну морально-етичну революцію, яка за новочасової доби засадничується парадигмою суб'єктивності, що отримує свій прояв у категоричному імперативі І. Канта: ***"Чини тільки згідно з тією максимою, через яку ти повсякчас міг бажати, щоб вона стала всезагальним законом"*** [21, S. 51]. Як бачимо, Кант, по-перше, продовжує традицію "золотого правила", запроваджуючи "відповідну часові" й розвитку науки ***нову формулу.*** Про це свідчить модальність "повсякчас міг бажати". По-друге, ця модальність посилюється умовним способом дієслова, що в першій редакції передається кон'юнктивною формою дієслова *werden* ("Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kanns, dass sie ein allgemeinen Gesetz werde") [21, S. 51], а в другій – також кон'юнктивом, але позначеним словосполукою als ob (начебто): "Чини так, начебто максима твоєї дії через твою волю повинна була стати всезагальним **за-**

коном природи” (“Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum **allgemeinen** *Naturgesetz* werden sollte”) [21, S. 52].

Проте Кантова парадигма є монологічною і суб’єктивістською як автномна етика розуму. Вона піддавалася критиці ще в межах трансцендентального ідеалізму, зокрема Геґелем, який убачав не тільки обмеженість цієї парадигми, а й певні небезпеки підміни трансцендентального суб’єкта реальним, що незабарилося проявитися у якобінців. Але ще страшніше це постало за часів націонал-соціалізму, коли категоричний імператив Канта перетлумачується, набуваючи партикулярного змісту і позбавляється своєї універсалістської форми та спрямованості.

Така німецька руйнація політично-етичного універсалізму чітко простежується у книжці Ґ. Ритера “Смерть і диявол”, яка отримала 1935 року щойно засновану Альфредом Розенберґом премію “Наука NSDAP”. У цій книжці ідеолог націонал-соціалізму сформулював і відповідний категоричний імператив: **“Чини так, щоб ти міг очікувати, що напрям твоєї волі збігатиметься з головним напрямом законодавства арійської раси”** [Цит. за: 10, S. 193]. Як бачимо, гасло: “Категоричний імператив Канта – тільки для німців!” у нацистській Німеччині не видавалось якоюсь нісенітницею. Про таку натуралістичну (етнічну, расову і т. п.) хибу красномовно свідчить запитання-пастка Гітлера: “То народ для права чи право для народа?”

У повоєнний період виникає потреба переосмислити ці жахливі часи, що постає в сумнозвісних запитаннях: “хіба можлива філософія після Освенцима?”, з усім драматизмом порушеного Теодором Адорно в першому зі своїх “Медитацій із метафізики” в кінці “Неґативної діалектики” [5, S. 358], а також “чи можливе поняття Бога після Освенцима?”, ще драматичніше поставленого Г. Йонасом у книжці “Про поняття Бога після Освенцима. Юдейський голос” [20, S. 7]. На жаль, цей перелік запитань можна продовжити: “хіба можлива етика після Освенцима?” Чи можлива етика після ҐУЛаґу, після атомних бомбардувань, після 11 вересня і т. д. і т. п. І нарешті: “чи можлива екологічна етика після Чорнобиля?” Відповіді на ці запитання і прості, і складні водночас.

Так, Адорно висуває простий імператив: **“щоб Освенцим не повторився знову, щоб нічого подібного більше не сталося”** [5, S. 358]. І з огляду на те, що відбувалося за часів тоталітаризму в Радянському Союзі ми, слідом за Адорно, можемо сказати так: “щоб ҐУЛаґ не повторився знову, щоб нічого подібного більше не сталося”. І ми маємо докласти всіх зусиль, щоб так і було. Та, на жаль, це повторюється, здійснюється сьогодні в Росії, яка знову пішла по колу, реанімуючи те, що не мало б повторитися знову. Якось один із моїх колег, який хотів щось несхвально сказати про Канта, – як бачите, я тут навмисно рімейкую висловлювання Канта, – спотворивши Кантів категоричний імператив: “Чини так, щоб максима твоєї волі стала всезагальним законодавством”, сказав, що з нього випливає політика Путіна. Однак тут були пропущені модальність “бажаєте” та умовний спосіб дієслова (als ob).

Та попри ті загрози, які ми переживаємо сьогодні у нашій країні, треба не забувати, що ґлобальні загрози і проблеми не зникли й нікуди не поділися. Вони й надалі є ознаками ґлобального суспільства ризиків. Тому я хочу звернутися ще до одного великого філософа ХХ століття, до Ганса Йонаса. У своїй книжці ”Принцип відповідальності” з огляду на ці виклики й загрози він висуває відповідний часові імператив: **“Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі”** або в негативній редакції: “Чини так, щоб наслідки твоєї дії не були руйнівними для майбутньої можливості такого життя” чи просто: “Не завдавай шкоди умовам для беззастережного продовження існування людства на Землі” [3, с. 27–28]. Узагальнює цю концепцію Йонас вимогою “людство має бути!” Це приклад, так би мовити, реабілітації тієї парадигми, а саме онтологічної, яка, здава-

лося б, історично вже відійшла. Проте нещодавно знайдені його листи до Мартіна Бубера свідчать, що він тяжів і до діалогічної парадигми, до якої перейдемо нижче.

Третю парадигму як *першу філософію* можна зрозуміти, розглядаючи її під кутом зору трансформації і радикалізації Кантової трансцендентальної філософії, зокрема і загострення проблеми про трансцендентальну саморефлексію розуму як відповідь на запитання "як можлива трансцендентальна критика розуму?" На відміну від мовноаналітичного, мовнопрагматичного та мовногерменевтичного поворотів, що спираються на ідею *детрансценденталізації* повсякденного мовлення, а отже, контекстуалізм і мовну й культурну обумовленість нашого мислення, пізнання і моральної свідомості, заперечуючи їх універсальну значущість, годі вже казати про граничне обґрунтування, трансцендентальна семіотика, як перша філософія, прагне спростувати тотальну обумовленість нашого пізнання і моральних норм контекстом мовлення, культури та історії, висуваючи питання про граничне обґрунтування теоретичної та практичної філософій.

Із цього принципу, як критерію легітимації норм, Апель формулює й відповідну часові *формулу* категоричного імперативу, що має конкретизувати його Кантове визначення: **"Чини тільки згідно з максимою, виходячи з якої, ти на підставі реальної згоди з учасниками або їхніми представниками, або – замість цього – на підставі відповідного розумового експерименту в змозі припустити, що результати і побічні наслідки в задоволенні інтересів кожного окремого учасника, очікувані із всезагального дотримання цієї максими, можуть бути без примусу прийняті усіма"** [6, S. 231]. Така нова *формула* обґрунтована в дусі Канта, адже вона не претендує на якись абсолютно новий етичний принцип, даний раз і назавжди, проте вона конкретизує і золоте правило моральності, і категоричний імператив Канта відповідно до прадигмального мовно-прагмантичного повороту в практичній філософії. Те, що у Канта позначено як відповідність загальному закону, в Апеля постає як відповідність універсальному дискурсу, характеристиками якого є відкритість, неупередженість і невимушеність.

Проте існує конкретніше, більш вузьке розуміння цього поняття, значення якого зкеровано аналізом, "спрямованим на реконструкцію раціонального змісту мовленнєвих висловлювань і обертається довкола арґументації як діалогічної дії. Такий аналіз уможливлює дослідження насамперед структури арґументації як діалогічної метапрактики перевірки й виправдання домагань значущості, які передбачаються або висуваються в мовленнєвих актах" [12, S. 609]. Така реконструкція й перевірка набуває особливого значення в ситуаціях, коли такі домагання проблематизуються.

Тому для нас важливим є визначення цього поняття, запропоноване Ю. Габермасом: "дискурсом є форма комунікації, що визначається арґументацією, форма, у якій домагання значущості, що стали проблематичними, стають темою обговорення" [16, S. 214]. Звісно, Габермас не відкидає й інші тлумачення дискурсу, вибудовуючи його архітектоніку [19, S. 44–64]. Однак для нас важливим є таке розуміння дискурсу, у якому він постає суспільно-рефлексивною формою прояснення проблематичних смислів, практик, дій, інституцій. Як метаінституція, він інституюється за доби модерну. "Дискурсивна діяльність, – зазначає Ґунар Скірбек, – утілюється у визначальних інституціях модерного суспільства, зокрема в науці, а також у вигляді публічності, що виникли на засадах просвітництва, як передумови осмисленої (sinnvoller) демократії, – у політичній та правовій системах" [23, S. 441]. Він "вбудовується", а точніше, "надбудовується" в життєві світи, що забезпечують передрозуміння, без якого неможливе розуміння і досягнення порозуміння. Проте передрозуміння є тільки один зі складників розуміння. Як пише Д. Бьолер у статті "Дискурс і розуміння", "без передрозуміння ми взагалі не могли б щось розуміти, однак тільки за умов критичного застосування передрозуміння ми можемо правильно щось розуміти" [9, S. 985].

Отже, у комунікативній теорії методологічно дискурс постає інстанцією критичного прояснення розуміння, тобто правильного розуміння, а соціально він є суспільною метаінституцією, якому мають бути підпорядковані всі інші інституції, практики, проекти. Дискурс передбачає у своїй основі комунікативну дію, спрямовану на досягнення порозуміння, на противагу стратегічній дії як соціальній формі цілераціональної дії, спрямованої на досягнення певної мети. Слід зауважити, що в дискурсі сфера практичного повертається до свого первинного значення, долаючи вузький горизонт технічно-практичного й визначаючи його. У цьому первинному значенні *практичного* поєднується мовленнєва прагматика і етика, мовно-практичне з морально-практичним.

Як суспільна *метаінституція,* дискурс має супроводжувати будь-яку сферу практичного, що має позамовленнєві визначення – політику, економіку, науково-технологічне конструювання. "Жодна практика не повина здійснюватися без супроводу дискурсу. Оскільки він є конститутивним для визначення смислу і значущості практики" [13, S. 118]. Це стосується всіх сфер, що розвиваються за власною "логікою речей". Проте дискурс передбачає також *a priori* "Universe of Diskourse" (Дж. Г. Мід) трансцендентальної (К.-О. Апель, Д. Бьолер), або ідеальної (Ю. Габермас) комунікації. Таке *a priori* також робить дискурсивну етику своєрідним "ідеалістичним позитивізмом", який постає "по той бік" реалізму та ідеалізму (К.-О. Апель).

У соціальному аспекті дискурс інституціалізується як універсальний громадський дискурс і постає регулятивним принципом і соціальною інстанцією критичної перевірки аргументативно досягненого консенсусу. Як регулятивна ідея, він передбачає рівноправну участь *усіх людей* (зокрема й прийдешні покоління) у процесі обґрунтування соціальних, правових та моральних норм і невимушену (без примусу) згоду щодо легітимності цих норм. Такий процес спирається на *принцип універсалізації*, на підставі якого Габермас формулює принцип значущості норм: "Кожна значуща норма повинна відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, котрі здогадно виникатимуть із її *всезагального* застосування при задоволенні інтересів *кожного* індивіда, можуть бути без примусу прийняті *усіма* учасниками" [17, S. 219].

Дискурсивна етика укорінена в двох античних провідних мотивах: у сократівській ідеї діалогу і в християнській ідеї спільноти, регулятивним принципом якої є ідеальна, або трансцендентальна комунікація. Сократична ідея діалогу проявляється в тому, що не можна прагнути бути науковцем, тобто у своєму дослідженні прагнути до раціональності, і водночас серйозно стверджувати, що не існує жодної моральної норми.

Але як тоді бути з тим усталеним твердженням, що безпосередня орієнтація на моральні норми, на звичаєвість поклала б край об'єктивності науки, яка ґрунтується на її позаціннісній, позаморальній орієнтації? При цьому варто ще наголосити: засаднича моральна норма має стояти, так би мовити, за плечима дослідника. Вона полягає в тому, що, претендуючи своїм твердженням, теорією або гіпотезою на істину, науковець має передбачати, що вона має бути визнана всіма тими, хто в принципі може її перевірити. Це означає також, що він передбачає, що всі люди в принципі є розумними істотами. Тим самим він має визнавати всіх людей у принципі можливими розумними рівноправними учасниками дискурсу, тобто таким чином визвати їхні однакові права на домагання значущості своїх тверджень, а отже, і прагнень істини. Та це вже і є моральною вимогою. Відтак для нього діє основна вимога дискурсу, яку Д. Бьолер формулює так: **"Зважай на всіх інших як на рівноправних партнерів з рівними життєвими і ціннісними домаганнями, без чого вони не можуть стати і бути партнерами у дискурсі! Отже, будь співвідповідальним за те, аби вони могли стати і бути такими, щоб бути в змозі якомога краще здійснювати дискурси щодо будь-яких проблем і по можливості вирішувати їх"** [14, S. 28].

 ISSN 2312-1211

Вона також продовжує традиції післягеґелевої філософії інтерсуб'єктивності, переводячи концепт практичного розуму в площину мовленнєвої прагматики, яка на основі трансформації німецького трансцендентального ідеалізму доповнюється *трансцендентальною* прагматикою. "Етика дискурсу як *деонтологічна* етика трансформує *категоричний імператив* Канта таким чином, що вона обґрунтування матеріальних норм на основі *принципу універсалізації, пов'язаного з консенсусом,* делеґує *тим, кого це стосується* (Betroffenen) (або їхнім представникам)" [7, S. 60].

Інше джерело дискурсивної етики, а саме християнська ідея спільноти, передбачає те, що дискурс є не якоюсь анонімою інстанцією на кшталт Гайдеґерового "das Man", інституцій Ґелена або функціональних систем Лумана. Дискурс є *безпосереднім* спілкуванням людей одне з одним як рівноправних суб'єктів і досягнення в цьому спілкуванні згоди щодо того, що є науково-істинним, і щодо того, що є морально правильним. У цьому плані дискурс є також певною життєвою формою, проте такою, у якій провідною є парадигма "розумного життя" у своєму мовно-прагматичному вимірі.

Сама дискурсивна етика проходить певний шлях "від обґрунтування принципів до орієнтації дії", як це добре показано представником Берлінської трансцендентальної прагматики Міхою Вернером [25]. Наприклад, Вольфґанґ Кульман, один із представників дискурсивної етики, у своїх ранніх дослідженнях орієнтувався на двоступеневу модель застосування, розроблену Апелем, то останні його дослідження спрямовані на те, щоб "моральний принцип було безпосередньо застосовано до ситуації". У цьому контексті важливо зафіксувати той момент, що в дискурсивній етиці поступово змінюється предмет: від дискурс-етичного обґрунтування норм до специфічних способів дії, де ці норми застосовуються. Зараз лише зазначимо, що такий підхід уможливлює більшу операціоналізацію дискурсу, її застосування до конкретних типів практики.

Головне, про що вже йшлося, дискурс постає не тільки інстанцією обґрунтування моралних норм, а й інстанцією визначення леґітимності тих чи тих типів конкретних сфер людської активності. Відтак, виникаючи й розвиваючись, дискурсивна етика спершу була спрямована на обґрунтування максим (правил) і норм людської дії, потім поступово її домагання поширилися і на обґрунтування, виправдання та леґітимацію всіх проявів людської діяльності: максими, норми, правила, оцінки, плани, вчинки, проекти, твердження тощо.

Зокрема Д. Бьолер таким чином формулює категоричний імператив: **"Дбай про арґументи і такі рішення, дії яких отримали б консенсус і в ідеальній комунікативно-арґументативній спільноті; і дбай про те, щоб робити внесок у реалізацію таких відносин, які якомога більше наближались би до структур визнання і діалогу чистої комунікативної спільноти!"** [1, с. 96]. Необмежена арґументативна спільнота і є тією ідеальною, контрфактичною інстанцією, яка забезпечує досягнення істинного консенсусу щодо зазначених вище тверджень, планів, вчинків тощо.

Відтак універсальний дискурс – це й етична, *морально-практична категорія.* Адже його учасники розглядаються не як об'єкти, засоби, ресурси, що постають одне для одного довкіллям, а як рівноправні *суб'єкти* досягнення порозуміння. Отже, це й етика дискурсу, або дискурсивна етика. І в цих словосполучення подвійний смисл. Адже, з одного боку, це ті правила, за допомогою яких ми можемо досягати порозуміння одне з одним. І найперше серед цих правил – це визнання іншого рівноправним партнером, а отже, і повага до іншого, визнання його гідності. Це *етика* дискурсу, де наголос зроблено на першому слові. Ці правила за своєю сутністю етичні, адже вони виключають будь-яке інструментальне ставлення до іншого в межах дискурсу. З другого боку, ці правила самі визначаються дискурсом, тому це *дискурсивна* етика. У цьому плані й перетинаються дискурсивна практика і етика.

Дискурс слід поширювати на леґітимацію всіх проявів людської діяльності та її наслідків (політичні програми, господарські проекти, наукові дослідження тощо), які здогадно матимуть неґативний вплив на соціальне та природне довкілля. Д. Бьолер так визначає роль дискурсу в цьому процесі: "*Лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані леґітимними, які (за умови знання їх наслідків та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані усіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації"* [11, S. 265].

Як бачимо, ідеальний дискурсивний принцип тут править також і за *телеологічний орієнтир* для стратегічного завершення деонтологічного принципу дискурсивної етики етикою відповідальності, яка не тільки засадничується принципами, а й враховує ймовірні наслідки та побічні наслідки людської активності. Це означає, що дискурс може стати засобом перевірки не тільки значущості правил діяльності, а й імовірних наслідків цієї діяльності, а також імовірних побічних наслідків цієї діяльності і щодо людини, і щодо довкілля. А запровадження телеологічного виміру ідеального дискурсу, когерентного до Йонасової вимоги "збереження автентичного людського життя на Землі", дає можливість оцінювати ці наслідки не тільки з огляду на людські "близькі інтереси", а насамперед "далекі інтереси", що передбачають і "інтереси майбутніх поколінь", і "інтереси природи".

Відповідно до універсально-дискурсивного принципу можна сформулювати й етично-екологічний категоричний імператив: ***Чини лише згідно з максимою, спираючись на яку ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які здогадно виникатимуть із її всезагального застосування, будуть "прийнятними" для всього сущого, що немов би (als ob) бере участь у дискурсі як рівноправний партнер*** [2, с. 246]. Цей імператив висуваємо як *нову формулу* етичного, яка, по-перше, має відповідати сучасній ситуації у світі, ознакою якої є глобальна екологічна криза, по-друге, сформульована згідно з парадигмальним поворотом у філософії, пов'язаним із мовною прагматикою.

Відповідний часові імператив формулюємо на основі певного поєднання, точніше синтезу, онтологічної парадигми Йонаса та дискурсивної парадигми трансцендентальної прагматики. Однак, оскільки повернення до докантової метафізики за доби "постметафізичного мислення" сьогодні виглядає дещо антикварним, вважаємо, що трансцендентальна прагматика в такому формулюванні категоричного імперативу "знімає" в собі онтологічну парадигму Йонаса. Так само вона "знімає" парадигму філософії свідомості новоєвропейського трансцендентального ідеалізму. Місце Кантового "всезагального закону природи", що корелювався із трансцендентальним суб'єктом, заступає тут універсальний дискурс, у якому, на відміну від позиції трансцендентальної прагматики Апеля, представлена ще й природа як імовірний суб'єкт дискурсу, якого ми передбачаємо, вирішуючи екологічні проблеми.

1. Бьолер Д. Відповідальність за майбутнє з ґлобальної перспективи : Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу / Д. Бьолер ; [пер. з нім., післям., прим. Анатолія Єрмоленка]. – К. : Стилос, 2014.
2. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія : Гідність людини – шанування природи / А. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010.
3. Йонас Г. Принцип відповідальності : У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас ; [пер. з нім. Анатолія Єрмоленка, Володимира Єрмоленка]. – К. : Лібра, 2001.
4. Кант І. Критика практичного розуму / І. Кант ; [пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського ; наук. ред. А. Єрмоленко]. – К. : Юніверс, 2004.
5. Adorno Th.W. Negative Dialektik / Adorno Th.W. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1975. – S. 358.
6. Apel K.-O. Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden / Apel K.-O. // Kuhlmann W. (Hrsg.). Moralität und Sittlichkeit. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1986.

7. Apel K.-O. Praktische Philosophie als Diskurs- und Verantwortungsethik (Zweiter Vortrag) / Apel K.-O., Hösle V., Simon-Schaefer R. // Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. – Bamberg : Universitäts-Verlag, 1998.
8. Apel K.-O. Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der ersten Philosophie (Erster Vortrag) / Apel K.-O., Hösle V., Simon-Schaefer R. // Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. – Bamberg : Universitäts-Verlag, 1998.
9. Böhler D. Diskurs und Verstehen / Apel K. O. ; Böhler D. (Hrsg.) ; Funkkolleg // Praktische Philosophie. Ethik. Studientexte III. – Frankfurt a.M. : Fischer, 1984.
10. Böhler D. Die deutsche Zerstöhrung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des – heute (post-) modernen – Relativismus und Dezisionismus / D. Böhler // Zerstöhrung des moralischen Selbstbewustseins: Schance oder Gefärdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus / Hrsg. von Forum für Philosophie Bad Homburg. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1988.
11. Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten / D. Böhler // Ethik für die Zukunft.Im Diskurs mit Hans Jonas. – München : Beck, 1994.
12. Böhler D., Gronke H. Diskurs / Böhler D., Gronke H. // Historisches Wörterbuch für Rhetorik. B. 2. – Tübingen : Max Nimeyer Verlag, 1994.
13. Böhler D. Moral und Sachzwang / D. Böhler // Ethik im Management. – Zürich : Orel Füssli Ferlag, 2002.
14. Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas / D. Böhler // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M. Sapper, V. Weichsel (Hg). – Berlin : Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008.
15. Eisenstadt Sh. N. Die Bedingungen für die Enstehung der Kulturen der Achsenzeit / Eisenstadt Sh. N. (Hrsg.) // Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Veilfahlt. – Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1987.
16. Habermas J. Wahrheitstheorien / Habermas J. ; Fahrenbach H. (Hrsg.) // Wirklichkeit und Reflexion. – Pfüllingen : Neske, 1983.
17. Habermas J. Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform "rational"? / Habermas J. ; Schnädelbach H. (Hrsg.) // Rationalität. – Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1984.
18. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze / Habermas J. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1988.
19. Habermas J. Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung / Habermas J. // Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit K.-O.Apel / Hrsg. von Böhler D., Kettner M., Skirbek G. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2003.
20. Jonas H. Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme / Jonas H. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1987.
21. Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Immanuel Kant // Werke in zwölf Bänden. B. 7 : Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1977.
22. Küng H. Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft / H. Küng. – München ; Zürich : Piper, 1997.
23. Skirbek G. Religion und Moderne. Die Modernisierung des Bewusstseins und die Notwendigkeit der Religionskritik / Skirbek G. // Filosofia transcendentalpragmatica. Transzendentalpragmatische Philosophie. Skritti in onore di Karl-Otto Apel per il suo 85% compleanno. – Cosenza : Pellegrini Editore, 2007.
24. Tugendhat E. Logisch-semantische Propedeutik / Tugendhat E., Wolf U. – Stuttgart : Reclam, 1988.
25. Werner M. H. Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung / Werner M. H. – Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003.

In the article the development of moral necessities is analyzed according to the paradigmatic changes in the history of philosophy. The reconstruction of the strategies for justification of moral norms in ontological, reflexive and linguistic paradigms bases on the principle of universal reciprocity gaining historical forms in the Golden rule of morality and categorical imperative. The text bases on the report at the II scientific-practical Ukrainian conference "Ukrainian philosophic thought in the context of European philosophy: history and contemporaneity".

Keywords: *discourse ethics, the Golden Rule of morality, the categorical imperative, moral consciousness, paradigm, practical philosophy.*

УДК 111: 130.123.1
ББК 87.21

Ярослав Гнатюк

АНАЛІТИКА ФІЛОСОФСЬКИХ МІРКУВАНЬ

У статті розглядається логіка філософії, її структури і метафори. Головна увага звертається на SP-структури метафізичної логіки і DS-структури діалектичної логіки, метафоричний стиль метафізики і діалектики.

Ключові слова: *логіка філософії, метафізична логіка, діалектична логіка, суб'єктно-предикатна структура, дефінітивно-специфікативна структура, метафора будівлі, метафора ріки.*

Логіка як наука вивчає онтологічні, гносеологічні й семіотичні аспекти міркувань людей. Вона досліджує міркування як абстрактні об'єкти (онтологічний аспект), форми мислення (гносеологічний аспект) і мовні знаки (семіотичний аспект). Слова, речення і зв'язки речень у логіці є, відповідно, мовними знаками понять, суджень та виводів, що мають подвійний теоретичний статус і абстрактних об'єктів, і форм пізнання.

В історії логіки як науки виокремлюють три наукові парадигми: натуралістичну, трансцендентальну й аналітичну. Натуралістична парадигма логіки виникла в античності й стала пануючою в середні віки. Такий стан справ, завдяки авторитету Арістотеля, зберігався аж до середини XIX ст. Її репрезентують діалектика Платона, метафізична логіка, силогістика і неформальна логіка Арістотеля, логіка стоїків та схоластична логіка.

Метафізична логіка Арістотеля побудована на біологічній аналогії і природній мові. Вона розглядає міркування людей як логічні організми та описує їх типи засобами природної мови, за аналогією із видами тварин і формами їхніх органів.

Метафізична логіка є теорією тверджень суб'єктно-предикатної структури про світобудову. Суб'єктно-предикатна структура твердження, або SP-структура, – це результат приписування предиката як логічного присудка суб'єкту твердження як логічному підмету шляхом наслідування граматичного стилю. Суб'єкт твердження виступає носієм інформації про себе і співвідноситься із граматичним підметом, предикат – носієм інформації про інший об'єкт та співвідноситься із граматичним присудком. Таким чином, твердження суб'єктно-предикатної структури є формальним аналогом структури розповідного двоскладного речення, граматичний центр якого виражений підметом і присудком або їх групами.

Трансцендентальна парадигма логіки склалася в XVIII–XIX ст. у Німеччині. Завдяки діяльності Г. Гегеля й особливо його учня К. Маркса, трансцендентальна парадигма логіки стала пануючою у XIX–XX ст. Її репрезентують універсальна характеристика Г. Ляйбниця, трансцендентальна логіка І. Канта, діалектична логіка Г. Гегеля, марксистська і неомарксистська діалектика.

Для трансцендентальної парадигми логіки, як і для натуралістичної, притаманна неформальна семантична модель. Діалектична логіка, як і метафізична, побудована на біологічній аналогії і природній мові. Діалектична логіка розглядає міркування людей як логічні організми та описує їх типи засобами природної мови, за аналогією із видами рослин, що ростуть і розвиваються, генетично передають інформацію про себе. Цим діалектична логіка певною мірою схожа на метафізичну. Але між діалектичною і метафізичною логікою існують суттєві відмінності. Метафізична логіка зосереджена на зовнішній формі, морфології тварин, діалектична – на внутрішній формі, генетиці рослин.

Діалектична логіка є теорією тверджень дефінітивно-специфікативної структури про становлення. Дефінітивно-специфіктивна структура твердження, або DS-структура, –

© Гнатюк Я., 2015

ISSN 2312-1211

це результат дефінітивних специфікацій суб'єкта й предиката твердження шляхом наслідування історичного стилю. Суб'єкт і предикат діалектичного твердження дефінітивно специфікуються як загальне, особливе й одиничне поняття та виражаються як загальне, часткове й одиничне ім'я. Загальним поняттям у діалектичній логіці є ціле або рід, особливим – частина або вид, одиничним – елемент або індивід. Відповідно загальне ім'я в діалектичній логіці – це ім'я множини предметів, часткове – ім'я підмножини предметів, а одиничне – ім'я елемента множини. Те ж саме значення загальне ім'я має і в метафізичній логіці.

Метафізичне твердження є твердженням з одним предикатом, діалектичне – твердженням із двома предикатами. Предикат у метафізичному твердженні – це ціле, подане загальним поняттям і виражене загальним ім'ям. А предикати в діалектичному твердженні – це ціле й частина, подані загальним, особливим й одиничним поняттям і виражені загальним, частковим й одиничним ім'ям. Саме тому метафізична логіка є численням загальних імен, а діалектична – численням загальних, часткових та одиничних імен.

Проілюструємо специфіку метафізичного та діалектичного твердження на прикладах. Позначимо суб'єкт метафізичного твердження символом S, предикат – символом P. Позначимо також предикати діалектичного твердження: загальне – символом U, особливе – символом S, одиничне – символом I. Перебудуємо метафізичне твердження "Троянда (S) є рослина (P)" у діалектичне твердження "Ця троянда (I) є рослина (U)". Як бачимо, воно містить не один, а два предикати – одиничне поняття "троянда" і загальне поняття "рослина".

Аналітична парадигма логіки з'явилася у XX ст. в Австрії. Вона стала можливою після емансипації соціальної дії від релігійних норм, секуляризації західноєвропейського суспільства. Якщо неформальні семантичні моделі натуралістичної і трансцендентальної парадигми логіки передбачали наявність якихось метафізичних референтів – "Ідея", "Форма", "Дух" і подібних до них, то формальна семантична модель аналітичної парадигми логіки бере до уваги лише цільові проекції індивіда, що відповідають конкретним фізичним референтам. Її репрезентують мереологія С. Лєсневського, логіка предикатів Г. Фреге, філософська логіка Г. фон Врігта, логічна семантика Р. Карнапа тощо.

Логіка предикатів Г. Фреге, яка є знаковою для аналітичної філософії і котру інколи називають постфрегіанською філософією, побудована на фізичній аналогії і штучній, формалізованій мові. Вона розглядає міркування людей як логічні речовини та описує їх типи засобами формалізованої мови, за аналогією з видами молекул, що складаються із комбінацій атомів, з якими співвідносяться складені й прості твердження.

Логіка предикатів є теорією пропозиційно-функціональних тверджень про дійсність. Пропозиційно-функціональна структура твердження, або PF-структура, – це результат приписування предиката як пропозиційної функції аргументу твердження шляхом наслідування математичного стилю. Предикат у логіці предикатів – це пропозиційна функція, яка зіставляє аргументи твердження або терми із множиною логічних значень, що утворена з двох елементів – істини та хиби. Символічно його можна записати формулами P(x), Q(y), R(z), де x, y, z – предметні змінні, P, Q, R – предикатні постійні, або предикатори. При підстановці на місце предметних змінних x, y, z предметних постійних a, b, c, предикати P(a), Q(b), R(c) набувають істиннісних значень.

Пропозиційно-функціональні твердження тлумачаться інакше, ніж твердження суб'єктно-предикатної структури. Суб'єктно-предикатна структура метафізичного твердження розглядається в граматичному стилі: зліва направо – від суб'єкта до предиката. У такий спосіб читається і схема метафізичного твердження S – P: "S є P" або "S не є P". А пропозиційно-функціональна структура атомарного твердження, навпаки, розглядається в математичному стилі: справа наліво – від аргументу до функції.

Саме так читається і схема атомарного твердження P(x): "для предмета x притаманна властивість P", або схема атомарного твердження ~ P(x): "для предмета x не притаманна властивість P".

Твердження про позиційно-функціональну структуру можна отримати із твердження суб'єктно-предикатної структури через твердження дефінітивно-специфікативної структури. Якщо дефінітивно специфікувати суб'єкт як аргумент твердження: S ≡ a, предикат як пропозиційну функцію: P ≡ F(x), тоді отримаємо: S – P ≡ F(a). Як бачимо, між твердженнями суб'єктно-предикатної структури і твердженнями пропозиційно-функціональної структури можливі взаємопереходи на підставі дефінітивних специфікацій. Отже, граматичний центр, дефінітивна специфікація і пропозиційна функція є матрицями, формальними аналогами яких виступають SP-структури метафізичної логіки, DS-структури діалектичної логіки і PF-структури логіки предикатів. Логіко-методологічною основою класичної філософії слугують SP-структури метафізичної логіки і DS-структури діалектичної логіки, а логіко-методологічною основою постклясичної філософії – PF-структури логіки предикатів.

Сьогодні велика увага приділяється логіці науки як теорії структури, елементів і методів пізнавальної діяльності, що цілком справедливо, адже наука як соціальний інститут відіграє важливу роль у розвитку та існуванні сучасного суспільства. Однак логіці філософії як теорії створення і розвитку понять, попри суттєвий суспільний запит на нові концепти і стратегії мислення, увагу приділяють набагато меншу. Раніше над цією проблемою працювали Арістотель, І. Кант, Г. Гегель, Г. Фреге, Л. Вітгенштейн, Б. Рассел, Ж. Дельоз та інші. Нині, особливо на пострадянському просторі, до неї звертаються Є. Солопов, С. Труфанов, А. Шуман тощо. Ураховуючи стан розробки зазначеної проблеми, метою пропонованої статті є дослідження фундаментальних структур і базових метафор логіки філософії, які слугували принципами побудови і розуміння філософських теорій та систем. Серед цих теорій і методів найважливішими є метафізика і діалектика. На них і буде сфокусовано основну увагу.

Метафізика як вчення про світобудову, а також спосіб її дослідження з боку організації чи структури є категоріальним поглядом на світобудову, побудовою понятійної моделі світобудови за допомогою категорій. У теоретичному значенні категорії метафізики – це фундаментальні структури сутнього, що характеризують як буття, так і свідомість. У методологічному ж розумінні категорії метафізики – це класи предикатів і логічні норми, що дають змогу конструювати абстрактні об'єкти.

Система категорій метафізики налічує десять категорій: одну субстанцію і дев'ять акциденцій. У метафізичному твердженні субстанції відповідає суб'єкт, акциденціям – предикат. Категоріями метафізики вважаються субстанція, кількість, якість, відношення, місце, час, стан, володіння, дія, страждання [1, с. 457]. Серед перелічених категорій метафізики категоріями метафізичної логіки є лише три: субстанція, кількість та якість [2, с. 42]. Вони виконують функцію предиката метафізичного твердження. При цьому необхідно пам'ятати, що в рамках субстанції розрізняють першу і другу сутність. Першою сутністю вважається індивід, наприклад, окрема людина, окремий кінь, окреме дерево. Другими сутностями є вид і рід, наприклад, людина як така, кінь як такий, дерево як таке [2, с. 43]. Перша сутність завжди виконує функцію суб'єкта метафізичного твердження. І лише друга сутність може виконувати функцію предиката метафізичного твердження. Саме в значенні другої сутності вживається вираз "предикат субстанції".

Метафізичні твердження будуються шляхом приписування певному окремому предмету відповідного предиката. Так, відповіддю на запитання "Що це за річ?" , що потребує використання предикатів субстанції, може бути метафізичне твердження "Це – кінь", а відповіддю на запитання "Яка величина коня?", що потребує використання

 ISSN 2312-1211

предикатів кількості, може бути метафізичне твердження “Кінь є високий”. Нарешті, відповіддю на запитання “Які характеристики високого коня?”, що потребує використання предикатів якості, може бути твердження “Високий кінь є білий”. Такими різноманітними способами в метафізичній логіці здійснюється понятійне моделювання сутнього.

Метафізика заснована на метафорі будівлі, де фундаментом є субстанція, стінами – акциденції, метафізична ж логіка – на метафорі дерева, у якій єдиний початок усього існуючого розділяється на окремі галузки. Таких галузок, як принципів розуміння дійсності, налічується чотири: формальна, матеріальна, дійова і цільова причини. Вони складають зміст учення Арістотеля про чотири види причин. Це вчення включає відкриття попередніх філософських шкіл. Так, формальну причину досліджували піфагорійці й платоніки, матеріальну причину – мілетська та атомістична школи, дійову – школа еволюціонізму й софісти, цільову – школа ноології та афінська школа філософії [3, с. 266].

У вченні Арістотеля про чотири види причин розрізняють дві групи: внутрішні та зовнішні. Внутрішніми причинами називаються формальна і матеріальна, зовнішніми – дійова і цільова. Внутрішні причини називаються основними, зовнішні – неосновними, що зводяться до основних [4, с. 129]. Формальною причиною є сутність, субстанція речі, матеріальною причиною – матерія, з якої створено речі, дійовою причиною – спонукання до руху, цільовою причиною – мета чи сенс руху [1, с. 225].

Метафізична логіка побудована на припущенні непорожнечі універсуму міркування. За цим припущенням, терміни метафізичного твердження суб’єктно-предикатної структури не є порожніми термінами. Порожніми термінами називаються терміни, обсяги яких є порожніми множинами, оскільки не містять жодного елемента. Вони можуть бути виражені такими порожніми іменами, як “круглий квадрат”, “циклоп”, “кентавр”. Протилежними до порожніх термінів є повні терміни. Повними називаються терміни, обсяги яких є скінченними чи нескінченними множинами, оскільки вони містять хоча б один елемент. Вони можуть бути виражені такими загальними або власними іменами, як “космос”, “атом”, “Сократ”.

При побудові метафізичних тверджень порожні терміни не використовуються. Для виявлення і вилучення порожніх термінів зі складу метафізичних тверджень застосовують вчення про чотири види причин. Порожні терміни у структурі метафізичних тверджень виявляють на підставі основних причин – формальної і матеріальної. Якщо об’єкт метафізичного міркування має формальну причину, але не має матеріальної причини, його ім’я вилучається зі сфери розгляду метафізичної логіки. Так, крилатий кінь на ім’я “Пегас” має формальну причину, бо існує в уяві чи фантазії, але не має матеріальної причини – реально такий матеріальний об’єкт не існує. Тому й таке ім’я не використовується в метафізичній логіці й такий об’єкт не досліджується в метафізиці.

Припущення непорожнечі метафізичної логіки доповнюється припущенням двозначності. Це припущення передбачає, що метафізичні твердження можуть відповідати дійсності або не відповідати їй, бути істинними або хибними. Названі припущення (припущення непорожнечі та припущення двозначності) накладають певні обмеження на метафізичну логіку, предметну сферу її застосування та інтерпретації.

Отже, метафізична логіка проводить паралелі між типами міркувань і видами тварин та формами їхніх органів. Тому біологізм розглядаємо як концепцію обґрунтування метафізичної логіки. Основою метафізичних тверджень є інтуїція та асоціація, звідси – психологізм як концепція обґрунтування метафізичної логіки. Опис структурних аспектів міркувань у рамках метафізичної логіки здійснюється за допомогою природної чи натуральної мови, звідси – натуралізм як концепція обґрунтування метафізичної логіки. Таким чином, на формування й розвиток метафізичної логіки мали вплив біологія, психологія і граматика.

Діалектика як вчення про розвиток через взаємодію і синтез протилежностей, а також сам процес розвитку як мислення, так і природи і суспільства є дефінітивною генетикою іманентних структур мислення і категоріальним становленням буття. Категорії діалектики – це суб'єктивні категорії мислення та об'єктивні категорії буття, що описують розвиток дійсності й слугують для стислого виразу знання. Важливим принципом діалектики є принцип групування категорій за сферами пізнання, відповідно до якого певній сфері вияву буття відповідає своє коло категоріальних визначень. Цей принцип є виразом того факту, що пізнавальний процес включає в себе декілька послідовних етапів. На першому етапі визначають предмет з боку його зовнішності, на другому етапі визначають його внутрішні, змістовні ознаки. Третій етап – це синтез зовнішніх визначеннь предмета з його внутрішніми визначеннями та формування поняття певного предмета, де самій послідовності формулювань думки також притаманний визначений логічний порядок [5, с. 39].

У діалектиці виокремлюють три сфери пізнання: сферу буття, сферу сутності та сферу поняття. Сфері буття відповідає якість, кількість, міра, сфері сутності – існування, явище, дійсність, сфері поняття – суб'єктивне поняття, об'єкт та ідея [5, с. 178–182]. Відношення між категоріями у сферах пізнання розподілені наступним чином: у сфері буття відношення між категоріями являє собою перехід, у сфері сутності – відображення, у сфері поняття – розвиток [6, с. 343]. Отже, в діалектиці, на відміну від метафізики, система категорій побудована за принципом субординації, а не координації.

У діалектичній логіці твердження дефінітивно-специфікативної структури співвідносяться зі сферами пізнання. Звідси три види діалектичних тверджень: твердження буття, сутності та поняття, причому твердження сутності поділяються на два класи: твердження рефлексії і твердження необхідності. Таким чином, у діалектичній логіці виокремлюють чотири головних види тверджень дефінітивно-специфікативної структури: твердження наявного буття, або твердження якості, твердження рефлексії, або твердження кількості, твердження необхідності та твердження поняття [7, с. 465]. Як бачимо, метафізичні твердження, побудовані на категоріях кількості та якості, схожі з діалектичними твердженнями: твердженнями якості та твердженнями кількості.

Проведемо порівняльний аналіз метафізичних і діалектичних тверджень якості та кількості. Метафізичне твердження якості у його ствердувальній формі "Троянда (S) є червона (P)" можна подати у вигляді такого діалектичного ствердувального твердження якості: "Ця троянда (I) є червона (U)". Схематично цей факт можна записати так: S є P ≡ S $^{i}/_{u}$ P, де верхній індекс "i" позначає одиничне як дефінітивну специфікацію суб'єкта, нижній індекс "u" – загальне як дефінітивну специфікацію предиката.

Метафізичне твердження якості у його заперечувальній формі "Троянда (S) не є біла (P)" можна подати у вигляді такого діалектичного заперечувального твердження якості: "Ця троянда (I) не є біла (S)". Схематично цей факт можна записати так: S не є P ≡ S $^{i}/_{s}$ P, де верхній індекс "i" позначає одиничне як дефінітивну специфікацію суб'єкта, нижній індекс "s" – особливе як дефінітивну специфікацію предиката.

Метафізичне твердження в його одиничній формі ствердувального характеру "Ця людина (S) є кмітлива (P)" можна подати у вигляді такого одинично визначеного діалектичного твердження кількості ствердувального характеру: "Ця людина (I) є кмітлива (U)". Схематично цей факт можна записати так: Цей S є P ≡ S $^{i}/_{u}$ P.

Метафізичне твердження кількості у його одиничній формі заперечувального характеру "Ця людина (S) не є кмітлива (P)" можна подати у вигляді такого одинично визначеного діалектичного твердження кількості заперечувального характеру: "Ця людина (I) не є кмітлива (U)". Схематично цей факт можна записати так: Цей S не є P ≡ S $^{i}/_{s}$ P.

Метафізичне твердження кількості в його частковій формі ствердувального характеру "Деякі люди (S) є щасливі (P)" можна подати у вигляді такого частково ви-

 ISSN 2312-1211

значеного діалектичного твердження кількості стверджувального характеру: “Деякі люди (S) є щасливі (I)”. Схематично цей факт можна записати так: Деякі S є P ≡ $S^{s}/_{i}$ P.

Метафізичне твердження кількості у його частковій формі заперечувального характеру “Деякі люди (S) не є щасливі (P)” можна подати у вигляді такого частково визначеного діалектичного твердження кількості заперечувального характеру: “Деякі люди (I) є щасливі (S)”. Схематично цей факт можна записати так: Деякі S не є P ≡ $S^{i}/_{s}$ P.

Метафізичне твердження кількості в його загальній формі стверджувального характеру “Усі люди (S) є смертні (P)” можна подати у вигляді такого загально визначеного діалектичного твердження кількості стверджувального характеру: “Усі люди (S) є смертні (U)”. Схематично цей факт можна записати так: Усі S є P ≡ $S^{s}/_{u}$ P.

Метафізичне твердження кількості в його загальній формі заперечувального характеру “Усі люди (S) не є безсмертні (P)” можна подати у вигляді такого загальновизначеного діалектичного твердження кількості заперечувального характеру: “Усі люди (U) не є безсмертні (S)”. Схематично цей факт можна записати так: Усі S не є P ≡ $S^{u}/_{s}$ P.

Діалектика заснована на метафорі ріки, де процес руху є сходженням від абстрактного до конкретного, абсолютне знання – підсумовуючим результатом процесуальної діалектики, діалектична ж логіка заснована на метафорі спіралі, що описує рух за закон заперечення заперечення. Відповідно до цього опису, в процесі заперечення початкового стану, старої якості новим у новій якості потенційно зберігаються елементи старого і при другому, повторному запереченні вони відновлюються, але в іншому, перетвореному вигляді. Принцип заперечення заперечення, або зняття, є вихідним принципом побудови енциклопедичної системи процесуальної діалектики Г. Гегеля. У цій системі першим результатом становлення є наявне буття або якість; знята якість є кількість; знята кількість – міра; знята міра – сутність; знята сутність – явище; зняте явище – дійсність; знята дійсність – поняття; зняте поняття – об’єктивність; знята об’єктивність – абсолютна ідея; знята абсолютна ідея – природа; знята природа – суб’єктивний дух; знятий суб’єктивний дух – моральний, об’єктивний дух; знятий моральний дух – мистецтво; зняте мистецтво – релігія; знята релігія – абсолютне знання, філософія.

Отже, діалектична логіка проводить аналогію між дефінітивною специфікацією понять як логічною спадкоємністю їхнього змісту й генетикою рослин. Звідси біологізм як концепція обґрунтування діалектичної логіки. За принципом єдності історичного й логічного діалектичної логіки, створення нових понять і процесі історичного розвитку філософії збігається із логічною процедурою запровадження їх до категоріального апарату філософії. Звідси історизм і логіцизм як концепції обґрунтування діалектичної логіки. Діалектична логіка побудована на метафізичному принципі доцільності: уявленні, що природа та історія неухильно рухаються назустріч Абсолюту, причому двома різними шляхами: світовий Дух виражає себе в просторі як природа, а в часі – як історія. Звідси телеологізм як концепція обґрунтування діалектичної логіки. Таким чином, на становлення діалектичної логіки впливали біологія, історія філософії і теологія.

Як бачимо, поряд з логікою науки існує особлива дисципліна – логіка філософії. Вона досліджує SP-, DS- і PF-структури філософських міркувань. На підставі цих структур здійснюється понятійне моделювання дійсності, її теоретичне дослідження. З такої перспективи логіка філософії постає актуальним напрямом вивчення сучасного філософського дискурсу.

1. Аристотель. Политика, метафизика, аналитика / Аристотель. – М. : Эксмо ; С. Пб. : Мидгард, 2008. – 960 с.
2. Шуман А. Н. Философская логика: истоки и эволюция / А. Н. Шуман. – Мн. : Экономпресс, 2001. – 368 с.
3. Брамбо Р. С. Философы Древней Греции / Р. С. Брамбо. – М. : Центрполиграф, 2002. – 347 с.
4. Уёмов А. И. Лекции и задачи по метафизике / А. И. Уёмов. – Одесса : Астропринт, 2009. – Ч. 1. – 164 с.

5. Труфанов С. М. “Наука логики” Гегеля в доступном изложении / С. М. Труфанов. – Самара : Парус, 1999. – 187 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. – 452 с.
7. Маковельский А. О. История логики / А. О. Маковельский. – Жуковский ; М. : Кучково поле, 2004. – 480 с.

In the article is reviewing the logic of philosophy, its structures and metaphors. The main attention is paid to the SP-structures of the metaphysical logic and DS-structures of dialectical logic, metaphorical style of metaphysics and dialectics.

Keywords: *the logic of philosophy, dialectical logic, subject-predicate structure, definitional-specificative structure, the metaphor of building, the metaphor of river.*

УДК 177.72
ББК 87.731.0

Роман Бігун

КАТЕГОРІЯ МИЛОСЕРДЯ: ІСТОРИКО-ЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ

У статті розкривається сутність поняття милосердя як ключової етичної категорії. З'ясовується проблема витоків милосердного ставлення до людини, простежується розвиток означеного феномену в етико-філософській традиції.

Ключові слова: *милосердя, людяність, співчуття, альтруїзм, взаємодопомога.*

Постановка проблеми. Вітчизняна етика характеризується переорієнтацією у формулюванні визначальних положень, вихідних принципів і законів перебудови етико-філософських теоретичних систем. У сучасних умовах динамічного розвитку суспільства домінантними для людини цінностями стають влада й матеріальні пріорітети, які витісняють духовні цінності людства. Тому спостерігаються тенденції до проявів агресії та жорстокості, що є показником спустошення внутрішнього світу особистості. У зв'язку із цим особливої уваги нині потребує історико-етичний аналіз категорії милосердя, яка тривалий час розглядалася в релігійному контексті.

Науковці плюралістично неоднозначні в тлумаченні фундаментальних проблем людського буття. Відтак милосердя досить довго залишалося поза увагою дослідників. Саме це зумовлює необхідність історико-етичного дослідження цієї категорії. Адже вона, безсумнівно, є культурною універсалією, яка протягом тривалого історичного періоду впливає на долю людства.

Категорія милосердя активно осмислюється в різних культурних і етико-філософських традиціях. Як правило, в історії етико-філософської думки зазначене поняття розглядається в контексті уявлення про те, що милосердя "в послідовному своєму вираженні – це діяльна участь у житті іншого" [4, с. 264].

Милосердя усвідомлюється і визнається загальнолюдською цінністю, яку важко виокремити й зафіксувати в соціальному житті, але без утвердження й розвитку якої неможливо уявити подальший прогрес людського суспільства.

У нашому сьогоденні суспільство як ніколи відчуває необхідність саме гуманного ставлення стосовно людини й навколишнього середовища. Милосердя, будучи одним із найбільш піднесених і доброчинних атрибутів гуманного суспільства, на нашу думку, здатне вдосконалити і внести гармонію в людські взаємини.

Аналіз досліджень і публікацій. Тема милосердя має дослідницьку традицію. Вона знайшла відображення не тільки в етико-філософській, а й у релігійно-теологічній думці. Милосердну любов як моральний принцип у тій чи іншій формі визнавала більшість мислителів. Проте висловлювалися й серйозні сумніви: по-перше, чи достатньо аналізувати милосердя як етичну категорію і, по-друге, чи може заповідь любові розглядатися дійсно як моральний, тим більше фундаментальний, імператив. Проблема в тому, що любов є суб'єктивним почуттям і не піддається свідомій регуляції.

В історії філософії ідея милосердя не є центральною, але постає як прагнення самоаналізу, звернення до іншої особистості. Мислителі середньовіччя і християнської культури надавали значну увагу феномену милосердя, оскільки ідея милосердя є провідною для християнської етики**.**

Велику увагу категорії милосердя приділяли філософи-екзистенціалісти: А. Камю, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, які показали, що милосердя – це моральна цінність, яка є найвищою мірою позитивною і творчою. Екзистенціалісти вважали, що природним актом милосердя є визнання в іншій людині особистості та прояв поваги до неї.

 © Бігун Р., 2015

У російській філософії XIX–XX ст. такі російські мислителі, як Н.А. Бердяєв, Л.І. Шестов, В.С. Соловйов, С.Л. Франк, звертали увагу на те, що милосердя досягає моральної повноти, коли втілюється не тільки в діях, спрямованих на задоволення інтересів інших, а й у діях, заснованих на прагненні до власної досконалості.

Над розробкою категорії милосердя працювали такі представники української філософсько-етичної думки, як Г. Сковорода та П. Юркевич.

У сучасній філософській літературі існує ґрунтовний пласт досліджень заявленої теми, зокрема слід виокремити праці Р.Г. Апресяна, В.С. Хазієва, у яких милосердя трактується як одна з найскладніших для сприйняття, розгляду та вивчення проблем, до якої має звертатися будь-яка етико-соціальна теорія і практика.

Наявність у суспільстві феномену милосердя визнає багато вчених, але сама проблема його осмислення та концептуалізації не стає яснішою від простої констатації факту.

Звернення сучасних мислителів до категорії милосердя свідчить, що філософія наближається до розв'язання особливих завдань сьогодення – пояснення ірраціонального. Тому вивчення різних аспектів досліджуваного поняття є нагальним завданням, а саме милосердя – об'єктом історико-етичного аналізу.

Аналіз джерельної бази надає можливість констатувати, що милосердя як явище досить широко досліджується в науковому співтоваристві, але донині потребує амбівалентних оцінок.

Мета статті полягає в комплексному історико-етичному аналізі категорії милосердя.

Виклад основного матеріалу. Категорія милосердя є багатоплановим поняттям і має глибокі етико-філософські, релігійні та культурологічні корені. Можливість ініціативних милосердних дій стосовно інших людей, заснованих на особливій гармонії почуттів, відображена у Старому Завіті. Давньоєврейське слово "hesed", тобто "любляча доброта" (слово "hesed" співвідноситься з грец. "Eleos"), виражає не тільки принцип ставлення Бога до людей, а й особливу силу Його любові, очікування довірливості та вірності між людьми. У грецькому тексті Нового Завіту милосердя передається здебільшого словом "agape" – одним із чотирьох грецьких слів, що означали любов; у християнстві "agape" набуває строго специфічного сенсу милосердної любові. Християнське вчення зводить милосердя до універсальної вимоги, заснованої на розумінні спільності людей у любові, і ця любов до всіх і навіть ширше (у тому числі до природи) наділена відчуттям цінності буття.

Синонімами до категорії милосердя є добросердість, душевність, жалісливість, чуйність, сердечність, чутливість, співчутливість тощо [2, с. 207], близькими за змістом – гуманність, людинолюбство, великодушність, доброта, терпіння. Милосердя виникло в часи формування основних соціальних інститутів як діяльне прагнення викликати в людей здатність до співчуття, співпереживання, готовність відгукнутися на чужу біду, прийти на допомогу. Філософська основа розуміння милосердя закладена у працях стародавніх мислителів Конфуція, Піфагора, Сократа, Платона, Арістотеля та ін., які відносили вказану якість до найважливіших людських чеснот.

Давньокитайський філософ Конфуцій (VI–V ст. до н. е.), який на перше місце ставить людину, шукає її цінність у моральній сфері. Центральними поняттями цієї сфери для нього були "любов до людини" та "милосердя". Сутність категорії милосердя ("жень") Конфуцій пов'язував із людинолюбством і гуманністю [14, с. 4; 22].

Суть етичного вчення Сократа полягає в тому, що милосердя й співчуття – відносні поняття, оскільки те, що добре для одного, погане для іншого. Філософ вважає, що потрібно бути милосердним не тільки до друзів, а й до ворогів, оскільки всяке заподіяння зла є несправедливою справою [17, с. 131]. Відтак Сократ намагався поєднати

категорію милосердя зі справедливістю, тим самим показавши, що для втілення моральних норм потрібні як визнання рівноправності між людьми, так і прояв великодушності, тобто милосердя.

Платон і Арістотель у своїх роботах звертаються до теми милосердя і співчуття. Платон підноситься над звичайною мораллю, забороняючи заподіювати шкоду і зло ворогам. Філософ вважає, що кожен повинен керуватися справедливістю, яка, своєю чергою, опирається на милосердя. Погіршення соціально-економічних процесів у грецькому полісі змушує Платона шукати досконалості не в реальному, а в ідеальному суспільстві. В ідеальній державі Платона здорові діти надходили в розпорядження особливих осіб, відповідальних за їх виховання, слабкі діти знищувалися, хворих дорослих не лікували – державі потрібні сильні, здорові громадяни. Тут стає зрозумілим той факт, що милосердя не є визначальною доброчесністю в етиці Платона, хоча він відносить його до найважливіших людських чеснот.

У центрі етичного вчення Арістотеля – поняття свободи волі, яке повністю залежить від дій людини. Філософ доходить висновку, що правильність наших дій цілком і повністю залежить від чесноти. Поняття чесноти приводить Арістотеля до необхідності дотримання принципу "золотої середини": що одному добре, те іншому зле. Таким чином, кожна чеснота – це середина між двома "пороками" [5, с. 164]. Отже, як Арістотель описував доброчесну людину? Доброчесна людина безкорисливо задовольняє потреби іншої, жертвує власним благом заради благополуччя інших. У трактаті "Риторика" філософ побачив у милосерді, співчутті вищий моральний принцип людини. Він, зокрема, зазначив, що "(милостиві ми) і до тих, до кого відчуваємо співчуття, а також до тих, хто переніс більше лихо, ніж яке ми могли б заподіяти їм під впливом гніву; в цьому випадку ми ніби думаємо, що отримали задоволення" [5, с. 150]. Арістотель розглядав милосердя як спрямованість на чуже нещастя чи страждання. При цьому він включав у досвід милосердя такі компоненти:

1) уміти чути і бачити страждання інших;

2) усвідомлювати, що люди не заслуговують подібних страждань;

3) знати, що від біди ніхто не застрахований.

Тотожні міркування висловлює римський мислитель Сенека. Розкриваючи шляхи формування милосердя в молоді, він особливу увагу звертав на необхідність розвитку милосердя та людяності в стосунках між вихователем і вихованцем. Він вважав, що кожний член суспільства, а особливо вихователь, повинен постійно виявляти свою прихильність до оточення не тільки словами, а й реальними вчинками, співчувати чужій біді [15, с. 351].

Філософи середньовіччя також надавали великого значення феномену милосердя, а сама ідея милосердя є однією з провідних тем духовних пошуків Орігена, Томи Аквінського, Августина Аврелія, Тертулліана, Івана Золотоустого, Григорія Ніського та інших мислителів. Так, Іван Золотоустий зазначає, що навіть в умовах переслідування, погроз або покарання діяльне милосердя визначає величну гідність і щастя людини [12, с. 652]. Своєю чергою, Т. Аквінський вважав: сенс любові полягає в тому, що той, хто любить, бажає добра тому, кого він любить. А "істинна любов", на його погляд, у тому, щоб від чистого серця бажати блага іншому [1, с. 385]. Саме це бажання, на думку філософа, і є визначальним проявом феномену милосердя.

Серед тих, хто наголошував на природній доброті людини як на початковому принципі, який ламає суспільство, був філософ XVIII століття Ж.-Ж. Руссо [13, с. 10]. Французький гуманіст закликає людей бути людяними, бо вважає це за перший обов'язок. Саме тому милосердя потрібно проявляти до будь-кого, незважаючи на стан, місце чи вік, зі співчуттям ставитися до горя людини, ставити себе на місце тих людей, які потребують допомоги тощо, тобто керуватися принципами християнської етики [13, с. 77].

Видатний німецький філософ XVIII ст. Іммануїл Кант у своїй практичній філософії розмежовує поняття милосердя як прояви буття гідної людини і любові. Любов він розглядає як прихильність: любити можна тільки за покликом душі. На відміну від любові, милосердя підпорядковується почуттю "боргу". Робити добро іншим, за Кантом, є обов'язком людини, незалежно від тих почуттів, які вона відчуває стосовно інших.

Трактуючи цю думку І. Канта, А.А. Гусейнов і Р.Г. Апресян відзначають, що, незважаючи на розмежування милосердя внаслідок "боргу" та милосердя як любов, категоричний імператив тотожний саме заповіді любові. Людина ставиться до інших не тільки як до самого себе, а й як до цінності самої по собі [7, с. 355]. І дійсно, для безкорисливої людини не існує невдячності. Гідність людини залежить не від того, скільки вона віддає іншим, а від того, скільки вона очікує отримати у відповідь.

Серед просвітителів XVIII ст. одне з почесних місць належить Г.С. Сковороді. Філософ вважає за необхідне допомогти молодій людині відшліфувати свої життєві цілі, залучити її до прогресивних гуманістичних цінностей, серед яких милосердя, чесність, доброта, гідність, дружба та інші. У "Байках Харківських" він писав: "... Милосердя, великодушність, справедливість, постійність, цнотливість... Ось ціна наша і честь!" [16, с. 58].

Варто зауважити, що категорія милосердя не є виключно християнською доброчесністю. Так, український дослідник В.А. Малахов визначає милосердя як "діяльне прагнення допомогти кожному, хто має в тому потребу" [11, с. 283].

У тлумачному словнику В. Даля термін "милосердя" визначається як "милосердність, щиросердність, співчуття, дієва любов, готовність робити добро будь-кому, жалість, м'якосердя. Милосердствувати – співчувати, співстраждати, жаліти або бажати допомогти" [8, с. 327].

Цікавим для нас видався розгляд феномену милосердя сучасними російськими дослідниками. Зокрема, О.Г. Логунова вказане поняття вивчає через мережу взаємопов'язаних соціальних практик – релігійних, художніх, лінгвістичних. Розгляд милосердя як певної форми соціальної діяльності має важливе значення у виявленні його соціально-філософської сутності [10, с. 7]. Зокрема російська дослідниця В.М. Куніцина розглядає милосердя як особистісну спрямованість, яка проявляється в поведінці і є вираженням системи ціннісних орієнтацій та особливостей взаємин з іншими людьми: "Милосердя – це така спрямованість особистості, яка проявляється у вигляді допомоги, часто анонімної, і може обмежитися словесною підтримкою або словесним переживанням" [9, с. 22]. Милосердно спрямована особистість характеризується високою потребою в довірливих дружніх взаєминах. У тісному зв'язку з милосердям знаходиться висока нормативність поведінки, яка здебільшого визначена прагненням до соціальної справедливості, корисності, чесності та внутрішньої гармонії.

Слід зауважити, що з категорією милосердя часто асоціюють такі поняття, як "благодійність", "альтруїзм", "самотрансценденція", які відображають різні аспекти цього явища. Так, російський філософ Р.Г. Апресян вважає: милосердя відрізняється від благодійності тим, що "милосердя вимагає не тільки щедрості, а й духовної чуйності й моральної зрілості; і людині треба самій піднестися до добра, викорінити в собі зло, щоб зуміти зробити добро іншому" [3, с. 58]. Незаперечним є той факт, що заповідь милосердя так само, як і альтруїзм, вимагає самозречення, жертовності, але в розумінні милосердя закладено значно більше – силу любові, прощення образ, що закликають любити ворогів, та ін. Як і самотрансценденція, милосердя є виключно людською здатністю виходити за межі особистих інтересів, але відрізняється такою любов'ю і щирістю, яка є в серці людини, котрій властиво радіти під час надання будь-якого виду допомоги ближньому.

Підводячи підсумки вищевикладеного, слід підкреслити, що категорія милосердя виховує любов до людини, вона робить її кращою, розвиваючи духовний світ.

Найвищим рівнем розвитку сили духу є любов до людства в цілому. Вона досягається за допомогою розв'язання моральних завдань, що виникають, за умови співчуття до інших людей і вирішується в ситуації вимоги готовності, але не її повної наявності.

Таким чином, категорія милосердя – це синтез співчуття, толерантності, поваги, любові до ближнього, це соціокультурна цінність. Милосердя – це готовність допомогти кому-небудь або пробачити кого-небудь через співчуття, людинолюбство. Саме тому категорія милосердя має важливе як теоретичне, так і практичне значення для морального вдосконалення суспільства.

1. Аквинский Ф. Сумма против язычников / Ф. Аквинский. – Долгопрудный : Вестком, 2000. – Кн. 1. – 463 с.
2. Александрова З. Е. Словарь синонимов русского языка : ок. 9000 синонимических рядов / З. Е. Александрова ; [под ред. Л. А. Чешко]. – М. : Сов. энциклопедия, 1968. – 600 с.
3. Апресян Р. Г. Дилеммы благотворительности / Р. Г. Апресян // Общественные науки и современность. – 1997. – № 6. – С. 56–67.
4. Апресян Р. Г. Милосердие / Апресян Р. Г. // Этика : Энциклопедический словарь. – М., 2001. – 671 с.
5. Аристотель. Риторика / Аристотель ; пер. Н. Платоновой // Античные риторики. – М., 1978. – 364 с.
6. Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия : (электронная версия). – 2000. – 3408 с.
7. Гусейнов А. А. Этика : учебник / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. – М. : Гардарика, 1998. – 461 с.
8. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. Даль. – М., 1979. – Т. 2. – С. 327.
9. Куницына В. Н. Межличностное общение / В. Н. Куницына, Н. В. Казаринова, В. И. Погольша. – С. Пб., 2001. – 544 с.
10. Логунова Е. Г. Феномен милосердия: опыт социально-философского анализа : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук / Е. Г. Логунова. – Ижевск, 2012. – 20 с.
11. Малахов В. А. Етика : курс лекцій : навч. посібник / В. А. Малахов. – 3-тє вид. – К. : Либідь, 2001. – 384 с.
12. Настольная книга священнослужителя. Т. 1. – М. : Издание Московской Патриархии, 1977. – 767 с.
13. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения : в 2 т. / Ж.-Ж. Руссо. – М. : Педагогика, 1981. – Т. 1. – 652 с.
14. Семененко И. И. Милосердие в конфуцианском учении / И. И. Семененко. – М. : Знание, 1989. – 64 с.
15. Сенека Л. А. Моральні листи до Луція / Л. А. Сенека. – К. : Основи, 1999. – 603 с.
16. Сковорода Г. С. Байки Харківські : Афоризми / Г. С. Сковорода. – Х., 1972. – 191 с.
17. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – С. Пб. : Алетейя, 1996. – 296 с. – (Серия "Античная библиотека").

The article reveals the essence of the concept "mercy" as a fundamental ethical category. The problem of sources of merciful attitude toward human is investigated here, the development of this phenomenon in ethical and philosophical heritage is traced.

Keywords: *mercy, humanity, empathy, altruism, mutual aid.*

УДК 87.731.0
ББК 17: 37.015.2

Віта Винник-Остапишин

БІОЕТИКА ЯК ШЛЯХ ДО ГАРМОНІЙНОГО СПІВІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ ТА ПРИРОДИ

У статті аналізуються моделі й принципи біоетики. Акцентується увага на принципі відповідальності за природу та на процесі розширення її сфери від довкілля до спільносвіту. Зазначається, що біоетика спроможна забезпечити людство методологією переходу на якісно вищий щабель моральності.

Ключові слова: *біоетика, моделі біоетики, принципи біоетики, принцип відповідальності, людяність, моральність.*

У сучасному світі людяність як міра й критерій людської духовності зазнає викликів з боку бездуховних індивідів та спільнот. Адекватну відповідь деякою мірою спроможна дати біоетика, яка вибудовує для людства міст у майбутнє. Біоетика в

поєднанні з принципом відповідальності за природу дає людині змогу розширювати сферу моральної свідомості від масштабу автономного індивіда до рівня спільносвіту. Поступово переходячи від вужчого кола моральної відповідальності до ширшого, людина стає людиною, як мірою людяності у своєму ставленні до живої природи як онтологічної цінності.

Контекст, у якому виникає біоетика (2-га половина XX століття), можемо охарактеризувати різними соціальними та культурними тенденціями, які загалом зводяться до трьох:

1) швидкий прогрес біомедичних наук;

2) зростаюче усвідомлення факту існування незаперечних прав людини, як, наприклад, право на справедливість, яке ґрунтується на гідності особи, ще перед тим як бути визнаним цивільним правом;

3) необхідність переосмислення зв'язку між людиною та природою.

До предметного поля біоетики, як правило, відносять: етичні проблеми медичних професій; етичні проблеми, що виникають у галузі досліджень людини, включаючи і такі, що безпосередньо не стосуються лікувального процесу; соціальні проблеми, пов'язані з політикою в галузі охорони здоров'я, планування сім'ї та демографічного контролю; проблеми, пов'язані з втручанням людини в життєві процеси інших живих істот.

Межі предмета дослідження біоетики тісно пов'язані з визначенням її наукового статусу. Закономірно постають питання про міру належності її до біологічних чи філософських наук. Чи це інтегративне, мультидисциплінарне знання, яке перебуває в процесі пошуку власної методології та формування своєрідних принципів? Ці питання залишаються дискусійними, тому немає сьогодні усталеної думки щодо статусу біоетики як наукового знання.

Видатні українські вчені та лікарі М. Максимович-Амбодик, Д. Самойлович, М. Пирогов, В. Образцов, М. Стражеско, Ф. Яновський, Д. Заболотний, О. Богомолець і багато інших не тільки неухильно дотримувалися високих етичних норм і принципів, а й розвивали та доповнювали їх. Вони застосували нові методи діагностики, лікування й профілактики лише після їх ретельного вивчення шляхом експериментів на тваринах, а часто й автоекспериментів.

На думку більшості дослідників, біоетика – це наука, що вивчає та аналізує моральність людських дій у біологічно-медичній галузі та в охороні здоров'я стосовно їх відповідності моральним нормам і цінностям.

Біоетика є сферою міждисциплінарних досліджень етичних, філософських й антропологічних проблем, що виникають у зв'язку з прогресом біології, медицини та фармації, а також упровадженням новітніх технологій у практику охорони здоров'я.

Така галузева диверсифікація призвела до розгалуження біоетики за такими напрямами:

– медична етика (медична деонтологія) вивчає проблему взаємин медичних працівників з пацієнтами та колегами. Тут предметом є моральне ставлення суспільства в цілому і професіоналів – медиків, біологів і фармацевтів – зокрема до людини, її життя, здоров'я і смерті;

– зообіоетика – етика проведення експериментальних досліджень на тваринах (у тому числі доклінічні випробування лікарських засобів);

– біофармацевтична етика як розділ біоетики, що вивчає моральні, правові, екологічні та юридичні проблеми, які виникають при створенні, клінічних випробуваннях, реєстрації, виробництві, доведенні до споживача й використанні фармацевтичних засобів.

Для кожної сфери пропонується своя практична реалізація загальних принципів біоетики.

 ISSN 2312-1211

Принцип цілісності, що виправдовує втручання в людський організм з метою видалення хворого органа з наміром збереження цілісності цього організму. Основна його закономірність полягає в тому, що цілісність є визначальним фактором стосовно частин, тому частини у цьому випадку слугують на користь цілого.

Принцип подвійного наслідку можна застосовувати в діях, що мають два чи більше наслідків, один з яких є небажаним, а інший – сприятливим. Певною мірою цей принцип виправдовує можливість непрямого вбивства, непрямого аборту, непрямої матеріальної співпраці, але моральне зло, спричинене в результаті цих дій, залишається. Цей принцип завжди вимагає чотирьох умов для того, щоб виправдати певну дію чи вчинок. По-перше, вчинок сам по собі повинен бути добрим (або індиферентним). По-друге, намір особи, котра здійснює його, спрямований лише на позитивний результат, тоді як негативний залишається толерованим або дозволеним. По-третє, поганий результат не є засобом для осягнення доброго. По-четверте, має бути відповідна пропорційність між ними.

Принцип співпраці у злі може бути виражений формально або матеріально. Формальна співпраця має місце тоді, коли вона відбувається не лише на рівні дії, а й на рівні намірів, матеріальна співпраця – коли входження у зло відбувається на рівні дій, але співучасник або не знає про це, або не бажає цього. Іншими словами, формальна співпраця несе в собі узгодженість із поганим наміром. Матеріальна співпраця, у свою чергу, може бути прямою чи непрямою. У першому випадку співучасник виступає в єдності з виконавцем, у другому – між їхніми діями існує певний розрив, який допускає різні варіанти поведінки.

Доволі вагомими для розширення арсеналу принципів біоетики є ідеї Е. Фромма. Вибудовуючи концепцію "нової людини", мислитель висуває такі принципи: бути, а не володіти; звільнення від нарцисизму; любов та повага до життя у всіх його проявах; відмова від експлуатації природи, життя в гармонії з нею [1, с. 237].

До набору принципів біоетики можна залучити й ідеї "етики відповідальності" Г. Йонаса. Мислитель пропонує поширити поняття моральності на різні форми буття, в тому числі на природу. Таке поглиблення теоретичних основ етики, на його думку, є необхідним для сучасної людини, може слугувати ефективним засобом захисту людини розумної (Homo sapiens) від людини діючої (Homo faber). Г. Йонас трансформував кантівський категоричний імператив у новий, більш адекватний характеру людської діяльності: "Дій так, щоб наслідки твоєї діяльності були сумісними з підтримкою достеменно людського життя на Землі" [2, с. 24, 27].

Німецький філософ-етик К.М. Маєр-Абіх виокремлює декілька кіл відповідальності за природу. Серед них егоцентризм, непотизм, націоналізм, антропоцентризм, мамалізм, біоцентризм, фізіоцентризм.

Егоцентризм – це коло відповідальності, у якому кожний індивід відповідальний тільки за самого себе, а оскільки він має справу з іншими індивідами й рештою світу, то відповідальність на них поширюється тільки тоді, коли вони потрапляють до кола його власного інтересу. Цей інтерес, хоча й виходить за межі власної сфери відповідальності (це пов'язано передусім з освоєнням решти світу), визначається відповідальністю тільки за самого себе, а не за інших людей; годі вже й казати про інших тварин, рослини і ландшафти. У діяльності хоча й ураховують усе те, що лежить за межами кола відповідальності, однак тільки з огляду на те, що входить до цього кола [3, с. 71].

Непотизм розширює коло відповідальності від автономного індивіда до окремого роду. Відповідально діяти тільки з огляду на свою безпосередню групу, а в спілкуванні з іншими обмежувати власну ідентичність і власну відповідальність тільки цим безпосереднім оточенням – у цьому суть непотизму [3, с. 73–74].

Націоналізм далі розширює коло відповідальності від окремого роду до кола співвітчизників. Відповідальність тут обмежується власною країною чи нацією: спільнотою земляків, які поважають одне одного як своїх співгромадян і – оскільки національність так чи інакше постає чинником ідентифікації – відчувають обов'язок прийти на допомогу своєму землякові, якого спіткало лихо. Національні рамки, які не мають обмежуватися науково-технічним прогресом, можуть відкривати простір для осмислення самоідентифікації [3, с. 75].

Антропоцентризм ще більше розширює коло відповідальності – аж до спільноти сучасників. Тут кожна людина виступає не тільки окремою особою, представником групи або класу, не лише співвітчизником свого народу, а й громадянином світу серед мільярдів інших людей [3, с. 80]. Додавши до кола відповідальності ще й тих, кого вже немає серед живих, навряд чи можна заперечити, що у своїй діяльності люди повинні зважати на всіх інших людей – на тих, хто живе нині, на прийдешніх і на померлих. Теперішньому людству потрібно перейнятися відповідальністю за пам'ять померлих, щоб жодну людину не використовували тільки як засіб, що слугуватиме чужим інтересам, хай навіть і частини людства, як це було в національній державі.

Мамалізм – це принцип, за яким сфера відповідальності поширюється і на вищих тварин (ссавців). Коли сфера відповідальності поширюється на вищих тварин, то, на відміну від попередніх розширень кола відповідальності, між усіма живими істотами, що входять до цього кола, не існує стосунків взаємної відповідальності, бо остання є специфічним людським способом сприйняття спільного буття. Найвищим поняттям тепер буде буття для інших [3, с. 86, 88].

Біоцентризм істотно розширює коло відповідальності порівняно з відповідальністю тільки за царство тварин, здатних відчувати біль. Критерієм тут виступає саме життя. Коло відповідальності охоплює тепер усіх живих істот у їхньому власному праві та власній самоцінності в цілості природи. Усі вони є тим, в чиєму колі ми, люди, отримуємо шанс людяності [3, с. 91, 93].

Фізіоцентризм розширює коло відповідальності до світу як цілого. Сфера відповідальності тепер настільки вагома, що ніщо більше не повинно існувати тільки задля іншого: ані частина людства тільки задля якоїсь іншої частини, ані інші живі істоти тільки задля людей, ані стихії життя тільки задля живих істот. Усі вони мають власну самоцінність у природному універсумі, задля самих себе варті того, щоб у своїй діяльності на них зважали ті, кому розум, дарований природою, дає можливість побачити цю самоцінність. Не людина є мірою всіх речей, а все, що існує з нами, є мірою нашої людяності [3, с. 95–96].

Співзвучні ідеї знаходимо в українській філософії. Думка про органічне поєднання мікрокосму і макрокосму напрочуд властива нашим мислителям. Ідея гармонійного співбуття світу природи і людської особистості яскраво звучить у концепції "сродної праці" Г. Сковороди. Найвищого розвитку вона досягає у вченні В. Вернадського. У рамках своєї теорії ноосфери мислитель проголосив людину духовним, інтелектуальним центром і вершиною еволюції на землі, разом із тим вона узалежнена від усіх інших живих і неживих істот, природи, космосу, універсуму. Це висуває перед людиною вимогу суворої відповідальності за свої думки, дії, вчинки, усвідомлення існування ноосферних лімітів людського свавілля у природі.

Англійський філософ Р. Віч серед першорядних принципів біоетики виокремлює відвертість, природні права людини, інтуїцію [4, с. 39].

Американські вчені Т. Бошам і Дж. Чайлдресс запропонували чотири важливих принципи біоетики: автономії, "не нашкодь", благодіяння, справедливості. Використання цих принципів регулюється відповідними правилами: правдивості, приватності, конфіденційності, достовірності, інформованої згоди [5, с. 94].

Принцип автономії полягає у повазі до людини як особистості, у визнанні її вільного вибору. На практиці принцип автономії доповнюється правилом інформованої згоди, відповідно до якого пацієнт добровільно й усвідомлено дає дозвіл на медичне (чи інше) втручання у своє життя.

Принцип "благодіяння" означає дію на користь інших людей, що відбувається завдяки наявності в людини почуття відповідальності й обов'язку, альтруїзму, любові до ближнього, емпатії.

Принцип "не нашкодь" зобов'язує не завдавати шкоди іншій людині не лише прямо, безпосередньо, а й побічно. Принцип справедливості проголошує необхідність і можливість справедливого задоволення потреб людини й розподілу матеріальних і духовних благ.

Правило приватності враховує наявність у пацієнта особистого життя й обов'язком лікаря є невтручання без крайньої необхідності в цю сферу. Конфіденційність забороняє передачу інформації, зібраної в ході обстеження та лікування пацієнта, третій особі.

Правило дотримання вірності своєму слову і вчинкам – це норма, що конкретизує моральні принципи автономії, справедливості, блага.

Наведені етичні принципи становлять систему, елементи якої ієрархічно організовані, збалансовані, логічно не суперечливі.

На базі принципів біоетики як науки будуються її моделі. До найголовніших та загальновизнаних моделей належать такі:

Ліберально-радикальна модель єдиною існуючою цінністю вважає свободу, а отже, свобода стає нормою. Тут слід зауважити: якщо свобода буде зрозумілою в абсолютний спосіб, вона перетвориться в силу, яка розкладатиме суспільне життя й саму людину. Свобода завжди має бути поруч із відповідальністю.

На підставі *соціологічно-утилітаристичної моделі* була вироблена концепція якості життя (quality of life). На думку прихильників цієї моделі, людська особистість прирівнюється до категорії чуттєвості, оскільки справжніми людськими особистостями вважаються лише ті, хто здатний відчувати задоволення чи страждання.

Моральні критерії *персоналістичної моделі* знаходяться в самій людині як особистості. Саме тому, що людина є особистістю, вона є цінністю об'єктивною, а отже, має нормативний характер. Тому особистість може бути трактована у своїй інтегральності, розумності, свободі і відповідальності, етичності, в основному праві на життя. Морально добрим та виправданим у цій моделі є все те, що проявляє людину як особистість, а злом вважається все те, що применшує, інструменталізує чи просто елімінує особу.

Мета біоетики – охорона життя і здоров'я людини з моменту запліднення до природної смерті, яка може виражатися через різні форми.

Методи біоетики лише морально допустимі та скеровані до справжнього науково-технічного прогресу, який буде кваліфікуватись як людський.

У біоетиці використовується не чисто раціональний чи філософський метод, а швидше критичний, який ґрунтується на розумі та низці моральних засад.

Традиція любові до живого спостерігається у творах багатьох українських мислителів: Г. Сковороди, П. Юркевича, Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, М. Шлемкевича, А. Шептицького, В. Вернадського, С. Кримського та інших. Аналогічні ідеї живили вчення Ф. Достоєвського, Л. Толстого, М. Федорова, Тейяра де Шардена, А. Швейцера, Ж. Мартена, Іоана Павла II, Е. Фромма, Г. Йонаса. Принципи біоетики, як етики життя, збагачені міркуваннями численних філософів та мислителів. Їх синтезом можемо вважати філософсько-етичну концепцію А. Швейцера, названу ним етикою благоговіння перед життям.

Принципи біоетики співвідносяться з її нормативно-правовими засадами, які висвітлені в Конвенції про права людини та біомедицину (Ов'єдо, 1997).

Україна підписала її в березні 2002 р. Ключові положення Конвенції такі: "Генетика", "Медичні дослідження", "Матеріальна вигода", "Згода", "Право на особисте життя та інформацію", "Пересадка органів", "Громадське обговорення", "Ксенотрансплантація", "Біотехнологія" [6].

Конвенція забороняє дискримінацію за ознакою генетичного коду людини й передбачає проведення прогностичного генетичного тестування лише в лікарських цілях. Застосування методів генної інженерії допускається лише для вирішення завдань профілактики, діагностики або терапії й тільки в тих випадках, коли вона не спрямована на зміну генетичного коду потомства.

Вона забороняє запліднення in vitro, яке дає можливість вибору статі дитини, крім як для запобігання тяжким спадковим захворюванням.

Конвенція детально регулює проведення медичних досліджень з конкретних різновидів захворювань, особливо щодо тих випадків, коли пацієнт не здатний дати згоду на ті чи інші маніпуляції. Вона забороняє отримання ембріона людини для дослідницьких цілей і містить вимогу про достатній його захист у тих країнах, де дозволено проведення досліджень in vitro. Крім того, забороняється отримання матеріальної вигоди з використання людських органів.

Також Конвенція містить вимогу попереднього отримання свідомої згоди пацієнтів, за винятком надзвичайних ситуацій. Така згода може бути анульована в будь-який момент.

Застосовуване лікування було спрямоване на користь тих, хто не здатний дати згоду на проведення медичних маніпуляцій, наприклад дітей або душевнохворих.

Конвенція встановлює право пацієнта на інформацію про стан свого здоров'я, у тому числі за результатами прогностичного генетичного тестування.

Накладається заборона на видалення органів та інших тканин, які не можуть бути регенеровані на біоматеріалі людини, не здатної дати на це згоду.

У конвенції міститься заклик до проведення громадських обговорень і консультацій.

В останні десятиріччя простежується вражаючий прогрес у галузі пересадки органів, завдяки чому врятовано тисячі життів. Але є постійний дефіцит донорських органів, і доти, доки не створено їхні штучні замінники, широким фронтом ведуться дослідження з проблеми ксенотрансплантації [7].

Таким чином, застосування моделей біоетики для опису та орієнтації в біологічній реальності та її принципів для моральної діяльності спроможне дати людству методологічні орієнтири та захистити людяність людини в ситуації панування техногенної цивілізації. Розширення сфери відповідальності паралельно з розширенням сфери моральної свідомості відкриває перспективи для переходу людської цивілізації на якісно новий рівень моральності людської. Методологією такого переходу має стати біоетика, як відповідь на виклики сучасного технократичного мислення.

1. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1986. – 238 с.
2. Йонас Г. П. Принцип відповідальності : У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. П. Йонас. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.
3. Маєр-Абіх К. М. Повстання на захист природи : Від довкілля до спільносвіту / К. М. Маєр-Абіх. – К. : Лібра, 2004. – 196 с.
4. Кулініченко В. Філософсько-світоглядні засади біоетики / В. Кулініченко // Практична філософія. – 2001. – № 3. – С. 37–43.
5. Вєковшиніна С. Сучасна медична етика: від Гіппократа до біоетики / С. Вєковшиніна, В. Кулініченко, Н. Коваленко // Український медичний часопис. – 2003. – № 5, IX–X. – С. 93–96.

6. Конвенція про права людини та біомедицину [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/994_334. – Назва з екрана. – Дата звернення: 06.10.13.
7. Додатковий протокол до Конвенції про права людини і біомедицину відносно трансплантації органів і тканин людини [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/994_684. – Назва з екрана. – Дата звернення: 06.10.13.

The model and the principles of bioethics are analyzes in this article. Attention is focused on the principle of responsibility for the nature and the process of expanding its sphere from the environment to the common-world. There is noted that bioethics is able to provide mankind of methodology transition to a higher level of morality.

Keywords: *bioethics, models of bioethics, bioethics principles, the principle of responsibility, humanity, morality.*

УДК 577.2: 17
ББК 87.717

Світлана Михайлюк

ГУМАНІСТИЧНО-ЦІННІСНІ ЗАСАДИ ТА ПРАКТИЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ БІОЕТИКИ

У статті здійснено аналіз сучасної біоетики як світоглядної концепції, досліджено її гуманістично-ціннісні засади та практичну спрямованість. Біоетика розглядається як постнекласичне знання та нормативно-ціннісна система, що спрямована на гармонізацію відносин у системі координат "людина – наука – природа".

Дослідження спрямоване на розгляд складних етичних дилем збереження здоров'я та благополуччя людини, людства і довкілля в умовах інтенсивного застосування біомедичних технологій. З'ясовано, що біоетика належить до постнекласичного знання, яке поєднує в собі цінності наукової діяльності та загальнолюдські цінності.

Проаналізовано основні підходи до визначення біоетики, зокрема: біоетика як світогляд, міждисциплінарний напрям знань, нормативна етика, комунікативний дискурс тощо. Приділено увагу питанню екологічної етики як важливої складової глобальної біоетики.

Обґрунтовується теоретичний статус та особливості біотичного знання в системі існуючих знань. У контексті біоетики з'ясовуються особливості функціонування сучасної науки та технологій, їхній вплив на взаємовідношення у системах "людина – природа" та "індивід – суспільство".

Біоетика стає все більш актуальною, вона формує світоглядні уявлення сучасної людини, яка усвідомлює цінність людського життя та здоров'я, гуманного відношення до тварин і рослин, а також екологічну відповідальність кожної людини зокрема і суспільства загалом. Соціальна спрямованість біоетики знаходить свій прояв в інтеграції цінностей і принципів біоетики в систему охорони здоров'я, захист довкілля, а також у систему вищої освіти.

Ключові слова: *біоетика, глобальна біоетика, постнекласичне знання, цінність життя, самоцінність, комунікативний дискурс, нормативна етика, новітні біомедичні технології, екологічна відповідальність.*

Постановка проблеми. У XX столітті людина та суспільство усвідомили небезпеку всеохоплюючого науково-технічного освоєння світу. Чимало творінь наукового генія стали загрозою для здоров'я людини та існування всього живого на Землі. Тому в другій половині XX століття на межі природничих і гуманітарних наук починає формуватися новий міждисциплінарний напрям знань – біоетика. Вона актуалізує цілу низку важливих питань, зокрема збереження здоров'я, благополуччя людини, людства та природного середовища в умовах інтенсивного застосування наукових та біомедичних технологій. Їх використання показало неоднозначність і небезпечність науково-технічного поступу, спричинило гострі дискусії в середовищі наукових товариств та громадськості з приводу моральної оцінки діяльності вчених, а також стримування негативних техногенних наслідків розвитку сучасної цивілізації.

Біоетика постала як система етичних норм і принципів, що досліджує особливості функціонування сучасної науки та технологій, їх вплив на людину, суспільство та природу. Як відомо, наука, техніка і технології не лише посприяли прискореному

розвитку цивілізації, а й негативно вплинули на людину та природу, породили низку глобальних проблем. Для забезпечення виживання в системі "людина – природа" й подальшого гармонійного цивілізаційного розвитку необхідно, щоб наука спиралася на морально-ціннісні імперативи.

Розгляд біоетики як філософсько-світоглядної концепції дає можливість зрозуміти, що таке міждисциплінарне знання спрямоване на об'єднання природничих і гуманітарних наук задля обґрунтування безпечності наукових проектів і технологій для здоров'я людини та природного середовища.

Біоетика визначає, що є моральним або аморальним стосовно живого. Як система поглядів, норм та оцінок, направлених на моральне вдосконалення людини, охорону її прав, вона застерігає перед загрозами для життя, поглиблює розуміння гідності людської особи, адже включає у сферу досліджень досі невідомі аспекти людського існування.

Метою статті є обґрунтування гуманістично-ціннісних засад сучасної біоетики шляхом дослідження існуючих підходів до визначення її змісту та практичного спрямування.

Відповідно до поставленої мети передбачені такі **завдання:**

- окреслити предметне поле інтересів сучасної біоетики;
- дослідити в контексті біоетики особливості функціонування сучасної науки та технологій, їх вплив на розв'язання конкретних проблем у системі "людина – наука – природа";
- проаналізувати значення принципу відповідальності у процесі формування теоретичних засад і практики біоетики;
- визначити основні підходи до визначення предмета, статусу, гуманістичних засад біоетики;
- розкрити ціннісний потенціал наукового феномену біоетики.

Ступінь розробленості проблеми. Важливе підґрунтя дослідження загальнофілософських передумов формування та розвитку біоетики становлять праці А. Бергсона, М. Гайдеггера, Е. Гуссерля, В. Джеймса, Г. Ріккерта, М. Шелера та ін. Філософські передумови формування біоетики як практичної філософії, представлені у працях К.М. Маєр-Абіха, Ю. Габермаса, В. Гьосле, Г. Йонаса, Дж. Ролза, Ч. Тейлора та ін.

Визначальна роль в обговоренні концептуальних, методологічних та ціннісних засад біоетики належить дослідженням К.О. Апеля, Т. Бочампа, В.Р. Поттера, Дж. Чілдресса, А. Швайцера.

Дослідження розвитку біоетики та екоетики в Україні спирається на праці Т. Андрєєвої, О. Базалука, В. Борейка, Т. Гардашук, М. Кисельова, В. Крисаченка, Г. Марушевського, С. Пустовіт, О. Рихліцької та ін.

Виклад матеріалу. Суперечливі реалії сучасного цивілізаційного процесу в наш час стали актуальним предметом дослідження. Активний пошук виходу із ситуації, що склалася в аспекті практичної реалізації досягнень наук медико-біологічного профілю, почав здійснюватись у сфері біоетики.

Термін "біоетика" в перекладі з грецької означає "етика життя". Як особливий міждисциплінарний напрям знань і практики біоетика формується в 70-х роках XX століття в США. Виникнення цього наукового напрямку було своєрідною реакцією на технологічні та соціально-політичні "виклики" у сфері медицини та біології; на глобальні проблеми, з якими зіштовхнулося людство під час розробки нових біомедичних, інформаційних, воєнних та промислових технологій. "Безпрецедентно складні етичні колізії, що постають перед суспільством, зумовлені новітніми медичними та біологічними технологіями, зростаючими можливостями впливу на людський організм, спонукають до пошуку шляхів виходу з драматичних ситуацій, котрі виникають у прак-

 ISSN 2312-1211

тичній діяльності трапсплантологів, реаніматологів, психіатрів, біотехнологів та ін., до визначення міри відповідальності при прийнятті рішень" [3, с. 49].

Особливості розвитку сучасної цивілізації обумовлюють зростання явища відповідальності як на рівні окремої особистості, так і суспільства в цілому. Проблема відповідальності стає предметом розгляду в екологічній етиці, медичній етиці, біоетиці. Питання відповідальності науки та науковця за негативні наслідки впровадження наукових відкриттів є сьогодні головною етичною проблемою сучасної науки.

З позицій екологічної етики моральна відповідальність трактується як "спроможність зрозуміти потреби природного світу. Людина тоді поводиться відповідально щодо природи, коли усвідомлює її цінність, адже вона – єдине джерело життя для людини і для всіх інших живих істот" [8, с. 205].

Сучасне суспільство висуває до біотехнологічної науки та практики головну вимогу – це відповідальність. Е. Агацці зазначає, що "добра наука та добра технологія відповідає моральній вимозі не скривдити довіру, яку віддає їм співтовариство. У цьому полягає відповідальність ученого в галузі технологій" [1, с. 106].

В.А. Кутирьов, розглядаючи питання відповідальності, зазначає: "Зі зростанням практичних можливостей чого завгодно відповідальність при виборі цілей повинна бути на порядок вищою, а передбачення опосередкованих наслідків набагато важливішим від накопичення безпосереднього знання-інформації. Вміння зрозуміти та визначити, що є дійсно корисним для людини, а що може обернутися невиправною втратою, можна вважати основним смислом філософування та критерієм мудрості у наш час" [6, с. 37].

Сьогодні багато говорять про відповідальність учених, водночас "розумієш, що саме "вміння" та не абсолютність знання об'єктивно будуть каменем спотикання у вирішенні проблем ризиків сучасного знання та сучасних технологій, а питання забезпечення адекватного контролю по багатьох напрямках біотехнології залишиться надовго відкритим і єдиною можливістю прогнозованості, технологічної безпеки, доцільності, вартості втручання у вітальні механізми, встановлення меж, лімітів, надійних контрольних механізмів буде залишатися на перспективу" [3, с. 223].

Таким чином, відповідальності необхідно досягати: по-перше, шляхом виховання особистості, яка спроможна усвідомлювати наслідки своїх учинків, діяти відповідно до цих усвідомлень, керуючись нормами моралі; по-друге, формувати зовнішню відповідальність у вигляді санкцій суспільства та громадськості на дії, котрі спричинюють маніпулювання чи негативні наслідки втручання засобами новітніх біотехнологій у людську природу та природне середовище.

Основні проблеми біоетики пов'язані з питанням: до якої межі можливо проводити дослідження на людині чи тварині та застосовувати отримані результати. Питання доцільності подальших розробок новітніх технологій, їх наслідків, цінності для збереження життя і здоров'я людини та всього живого залишається відкритим для обговорення, потребує чіткого обґрунтування, а також узгодження з принципом "обережності" в процесі вдосконалення природи людини.

Інтерес до гуманістичних та соціальних аспектів науки проявляється в питаннях моральних оцінок результатів науково-технічного прогресу, який "дозволяє втручатись у генну будову людини (генна інженерія), удосконалювати біотехнологію і навіть конструювати нові форми життя" [5, с. 56].

Стає очевидним, що "відповідальність науки є насправді питанням про відповідальність кожної людини, яка має сприяти відповідальному використанню всіх речей, включаючи науку…" [1, с. 46].

Наука і технології є могутньою силою, що змінює середовище існування людини, її думки, спосіб життя, ідеали та цінності. Радикальна зміна соціального статусу науки активізує процеси обговорення та вивчення цього феномену задля створення від-

повідних механізмів регуляції і контролю. Одним із таких механізмів, на нашу думку, повинна стати біоетика.

Багатоаспектність біотичної проблематики та неоднозначність у підходах до розуміння об'єкта й предмета біоетики, її міждисциплінарний характер породжують плюралізм методологічних стратегій, широкий спектр теоретико-філософських рефлексій, форм і способів її осмислення.

Становлення біоетики знаменує собою об'єднання проблематики екологічної та медичної етик на основі імперативу, що має аксіологічний вимір – усе живе (людина, інші живі істоти, нежива природа) повинні бути збережені.

Сучасна біоетика є надзвичайно складним утворенням. Ж. Рюс пише: "Якщо біоетика означає біологізовану етику, тоді вона є машиною війни проти етики. Якщо вона гарантує моральність біологічних досліджень, її появу слід вітати" [11, с. 363].

Біоетика розвивається в складних і суперечливих умовах. Предметом цієї науки є етичні проблеми збереження життя і здоров'я індивіда, суспільства і природного середовища. Ці проблеми можна розглядати в професійній медичній сфері, при використанні біомедичних технологій, у процесі взаємодії людини з навколишньою природою, а також вирішуючи глобальні проблеми людства.

Науковці, аналізуючи феномен біоетики, зазначають: "… Біоетика розглядається не тільки як якісно новий виток розвитку медичної та інвайроментальної/екологічної етики, а і як синтез, інтеграція, в результаті яких виникає етика, спрямована на збереження і розвиток життя як на рівні окремих індивідів, так і в глобальному, планетарному масштабі… Ми вважаємо, що об'єктом біоетики є життя, а предметом – нормативно-ціннісні механізми його збереження і розвитку" [10, с. 20].

Науковий феномен біоетики розкривається в єдності таких проявів:

- як міждисциплінарний напрям знання;
- як світоглядна установка;
- як нормативна етика.

Біоетика належить до постнекласичного знання, яке поєднує в собі цінності наукової діяльності та загальнолюдські цінності. Гуманістично-ціннісними засадами біоетики можна визначити:

1) життя як цінність;

2) збереження та розвиток життя;

3) моральна відповідальність особистості в справі захисту та збереження життя.

У наш час новітні технології стрімко змінюють не тільки навколишнє середовище людини, а й природу людини; вони протиставляють цінності наукової новизни й ефективності фундаментальним правам живих істот. Біоетика обґрунтовує і захищає внутрішню цінність представників життя і їх право на життя, вона розширює проблему міжсуб'єктних людських відносин – до проблеми взаємовідносин людини з власною природою, іншими біологічними видами, екосистемами.

Існує декілька точок зору на статус та практичну спрямованість біоетики. Зокрема, її розглядають як:

- академічну дисципліну;
- соціальний інститут;
- експертну систему;
- прикладну етику;
- сучасний варіант медичної етики;
- комунікативний дискурс [див.: 10].

У вітчизняній науці терміном "біоетика" спочатку позначали міждисциплінарну галузь досліджень та експертизи, предметом якої були ціннісно-моральні аспекти взаємовідносин лікаря і пацієнта, а також етичні проблеми біомедичних досліджень,

біотехнологій, генної інженерії. Згодом біоетику розглядають як сферу застосування етики в системі "людина – жива природа". Фундаментальним принципом біоетики визначають – "неприйнятність відношення до живої істоти як до об'єкта дослідження чи використання" [7, с. 9]. Таким чином, у біоетиці концентруються й науково обґрунтовуються моральні підходи до нових явищ, які постають внаслідок технічних і технологічних успіхів людського пізнання. Дана наука починає виступати необхідним компонентом світогляду сучасної людини, вона орієнтує людину до усвідомлення своєї глибокої спорідненості з усім живим.

У багатьох працях західних і вітчизняних дослідників має місце розуміння біоетики як комунікативного дискурсу. Ідеться про зміну етичних парадигм у другій половині XX століття – "перехід від філософії і етики свідомості до філософії і етики комунікації, соціофілософської теорії комунікативної дії. Морально-практичні нормативи починають тлумачитись як такі, що виникають у результаті мовленнєвокомунікативної взаємодії і на основі взаємної згоди" [10, с. 35].

Ю. Габермас, аналізуючи біотичні проблеми технологій, які втручаються в геном людини, підкреслює: для вироблення загальнозначущих моральних норм стосовно таких новітніх технологій потрібна мовленнєва комунікація [2]. Кожний автономний суб'єкт діятиме разом з іншими людьми, вступатиме в дискурс і спільними зусиллями буде виробляти норми, що будуть основою загальносуспільної взаємної згоди.

В умовах, коли наявна конфліктна ситуація, суб'єкти, що беруть участь у комунікації, не повинні переривати своєї активної діяльності навіть тоді, коли комунікативна поведінка іншої сторони відсутня.

Провідні представники комунікативної філософії К.-О. Апель та Ю. Габермас вважають, що комунікативний дискурс можливий лише в умовах громадянського суспільства, яке здатне взяти під контроль наукові дослідження й проекти. Згода, яку можна досягти в комунікативній спільноті, є гарантом об'єктивності пізнання.

Ю. Габермас наводить такі умови комунікації:

1) кожний, здатний до мови та діяльності суб'єкт може брати участь у дискурсі;

2) кожний може проблематизувати будь-яке твердження; виступати в дискурсі з будь-яким твердженням; висловлювати свої погляди, бажання, потреби.

Підсумовуючи, Габермас звертає увагу на те, що ідеальна комунікація характеризується певними чинниками, зокрема: усі учасники комунікації є рівноправними, жодний аргумент не можна виключати, учасники ідеальної комунікації чи дискурсу не повинні зазнавати утисків влади щодо використання своїх мовленнєвих актів. Останньою інстанцією у розв'язанні певного питання чи проблеми має бути тільки "примус вагомішого аргументу" [12, с. 137]. Таким чином, ми приходимо до ідеї розумного консенсусу, порозуміння, що означає можливість і припустимість способу участі всіх в обговоренні суспільних норм.

Розгляд біоетики як комунікативного дискурсу дає можливість зрозуміти, що вона постає як практика обговорення на сторінках наукових видань, у пресі, суспільстві. Набуваючи рис діалогу, у якому беруть участь науковці, громадські організації, державні структури, біоетика захищає права людини, живих істот та природи; розробляє моральні критерії оцінки впливу новітніх технологій на "якість" життя людини та всього живого.

Захист прав і свобод людини є головною світоглядною ідеєю біоетики. Інтереси людини повинні мати пріоритет перед інтересами науки і суспільства, але ця ідея поки що недостатньо усвідомлена науковцями, медиками та біологами.

Сучасна біоетика інтегрує в єдине концептуальне ціле елементи класичної етики та новітні тенденції, які були ініційовані бурхливим розвитком біотехнологій. Склад-

ність біотичного дискурсу полягає в поєднанні соціогуманітарної та природничо-наукової культури.

В.Р. Поттер наголошував на необхідності поєднання біологічного знання й загальнолюдських цінностей. "Біоетика повинна прагнути до відтворення мудрості, виходячи з усвідомлення існування біологічного світу та природи людини й розуміння того, як можна використати отримані знання для досягнення соціального блага" [9, с. 36]. В умовах розвитку глобальних технологій біоетика стає основою, яка об'єднує різні напрямки духовної й соціокультурної діяльності людини, розширює межі людської діяльності і розуміння сутності феномену життя.

В умовах швидкого поширення досягнень науки і техніки завдання біоетики полягає в захисті фундаментальних людських цінностей, "її проблеми відзначаються безпрецедентною складністю та неоднозначністю, вимагають від дослідників високого професіоналізму, розвиненого відчуття міри та такту, граничної вимогливості до себе та відповідальності" [4, с. 62].

Висновки. Короткий аналіз поставленої проблеми дозволяє дійти таких узагальнюючих висновків:

1. Біоетика спрямована на розгляд складних етичних дилем збереження здоров'я й життя людини і всього живого. Її метою є розвиток життя на засадах біоетичних принципів та цінностей – відповідальності, розуму, справедливості, діалогу, свободи та ін.

2. Беззастережне науково-технологічне втручання людини в механізми відтворення живих істот, власної природи й природного середовища створюють загрозу для розвитку життя на Землі, приводить до необхідності регулювання наукових досліджень з позицій гуманістичних цінностей (регулювання має включати заборони на ті експерименти, які є небезпечними для життя людини, іншої живої істоти чи природного середовища).

3. Утвердження принципів відповідальності та гуманного ставлення у сфері застосування новітніх біомедичних технологій зробить свій внесок у формування відповідних світоглядних настанов сучасної людини, усвідомлення моральності рішень, цінності життя як єдності духовного та матеріального, ціннісного та фактично даного.

4. Біоетика, як наука виживання, ґрунтується на гуманістично-ціннісних засадах: життя як цінність, природне право на життя, збереження та розвиток життя; моральна відповідальність особистості в справі захисту життя.

1. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники / Эвандро Агацци ; [пер. с англ. И. Борисовой ; науч. ред. В. А. Лекторский]. – М. : МФФ, 1998. – 344 с.
2. Габермас Ю. Будущее человеческой природы : На пути к либеральной евгенике? / Ю. Габермас. – М. : Весь мир, 2002. – 144 с.
3. Екологічні виміри глобалізації : монографія / М. М. Кисельов, Т. В. Гардашук, К. Є. Зарубицький [та ін.] ; за заг. ред. проф. М. М. Кисельова. – К. : Вид. Парапан, 2006. – 260 с.
4. Концептуальні виміри екологічної свідомості : монографія / М. М. Кисельов, В. Л. Деркач., А. В. Толстоухов [та ін.] ; за заг. ред. проф. М. М. Кисельова. – К. : Вид. Парапан, 2003. – 312 с.
5. Кохановский В. П. Философия и методология науки / Валерий Павлович Кохановский. – Ростов н/Д : Феникс, 1999. – 576 с.
6. Кутырев В. А. Разум против человека (Философия выживания в эпоху постмодернизма) / В. А. Кутырев. – М. : ЧеРо, 1999.
7. Михайлюк С. Я. Аксіологічні основи екологічної етики : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09.00.07 / С. Я. Михайлюк ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2009. – 16 с.
8. Михайлюк С. Я. Відповідальність як моральний вимір людського буття за доби екологічної кризи / С. Я. Михайлюк // Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. пр. Вип. 602–603 : Філософія. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2012. – С. 203–207.
9. Поттер В. Р. Биоэтика: мост у будущее / В. Р. Поттер. – К., 2002. – 215 с.
10. Пустовит С. В. Глобальная биоэтика: становление теории и практики (философский анализ) / С. В. Пустовит. – К. : Арктур-А, 2009. – 324 с.
11. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей : Панорама новітньої науки / Жаклін Рюс. – К. : Основи, 1998. – С. 363.

12. Habermas J. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz // Habermas J., Luhman N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? – Frankfurt a. M., 1971. – S. 137.

Modern bioethics as an ideological concept has been analyzed in the paper. Humanistic and value principles of the science, its practical orientation have been studied. Bioethics is considered as post non-classical science and normative-value system aiming at harmonising the relations in the "man-nature-science" frame.

The study seeks to examine the complex ethical dilemmas of health preservation, humanity and the environment well-being under conditions of heavy biomedical technologies application. It was found that bioethics belongs to post non-classical science that combines the human and scientific occupation values.

The main approaches to the definition of bioethics have been analyzed. In particular, bioethics as a world outlook, interdisciplinary science, normative ethics, communicative discourse etc. Attention is paid to the issue of environmental ethics as an important component of global bioethics.

Theoretical status and characteristics of biotic knowledge in the existing system of science have been grounded.

The peculiarities of modern science and technology, their influence on the relationship in the "man-nature" and "individual and society" frames are being explained in the context of bioethics.

Bioethics is becoming increasingly important nowadays; it forms the philosophical view of the world of modern man who understands the value of human life and health, humane treatment of animals and plants, and environmental responsibility of every person in particular and society in general. Social orientation of bioethics f is manifested in the integration of values and principles of bioethics in health care, environmental protection, as well as in higher education.

Keywords: *bioethics, global bioethics, post non-classical science, the value of life, self-worth, communicative discourse, normative ethics, modern biomedical technologies, ecological liability.*

УДК 123.1: 241.13
ББК 87.7

Богдан Рохман

ФЕНОМЕН СВОБОДИ ЯК НЕВІД'ЄМНИЙ БАЗИС МОРАЛЬНОГО СТАНОВЛЕННЯ ЛЮДИНИ

Стаття присвячена виявам багаточисельних і різноманітних форм самореалізації особистості. В них розкриваються творчі потенції людини, виявляється її свобода як нескінченна можливість. Аналізуються сучасні етичні дослідження на зазначену проблематику.

Ключові слова: *свобода, самореалізація, творчість, свободотворчість, феномен.*

У процесі безперервної зміни світу своєю діяльністю в людей виникають потреби постійної адаптації до нових умов свого буття, вони винаходять адекватні реальності вміння і навички, які необхідні для життєорієнтації за цих умов. Тим самим "ми створюємо наш світ і, діючи таким чином, стаємо істотами, котрі можуть у ньому жити й визначати його наступну трансформацію" [1, с. 76].

Ситуація перманентної зміни "світу людини" далеко не всіма сприймається як соціальне благо, важливе людське надбання. Відчуття нестабільності, яке супроводжує суспільні "мутації", переконливо зображені у творах О. Тоффлера, Д. Белла породжує в багатьох свідків і безпосередніх учасників світових змін, почуття невпевненості, розгубленості, навіть відчаю. Їх лякають "нові види свободи", притаманні їм незвичні проблеми та антагонізми. Цією обставиною пояснюється важливість такого компонента свободотворчості, як воля, цілеспрямованість, рішучість. "Свобода духу – не зручність, а велич, якої прагнуть і якої зрідка досягають у виснажувальній боротьбі" – застерігав А. Камю [4, с. 172]. Подібної думки був і К. Ясперс. Атестуючи суспільство свого часу як кризове, він наголошував: "втрачаючи у кризі світ", людина має, виходячи із власних передумов, знов і знов створювати свій світ. "Перед нею відкривається вища можливість її свободи; їй належить або вхопити її, або зануритись униз" [12, с. 399]. Нарікання на те, що від людини надто багато вимагають, не допоможе, "адже лише зі способу самобуття зростає справжній вплив на обставини. Якщо я чекаю від змін обставин того, чим я можу бути, я зраджую власні можливості" [12, с. 400]. Усвідомлюючи свою

свободу, людина хоче стати тим, чим вона може й повинна стати, – ця теза, що пронизує твори К. Ясперса, цілком здатна стати гаслом сучасного руху за свободу особистості, аргументом на користь необхідності її добровільного вибору.

Мета статті полягає у дослідженні феномену свободи, концепції свободотворчості в її сучасному вигляді та врахуванні новітніх моделей світосприйняття, їх наукової рефлексії. У цьому сенні особливо показові теоретичні позиції постмодернізму, який обстоює тезу про "безрозмірність свободи". Спростовуючи картезіанську "диктатуру розуму" і, відповідно, раціонально визначений ідеал свободи, постмодерністи разом із тим декларують свої наміри всіляко сприяти "визволенню" й самореалізації особистості, послідовно "розширювати спектр можливостей людини, усувати перешкоди на цьому емансипаторському шляху" [9, с. 56]. При цьому вони заявляють про своє намагання виявити раніше невідомі або ж не оцінені належно різноманітні шляхи розвитку людської суб'єктивності, багатовимірні сфери людської творчої активності. Однак пафос таких свободоборчих намірів нейтралізується відверто релятивістськими і нігілістичними висновками, які з неминучістю випливають із їх деконструктивістських посилань. Насамперед ідеться про те, що заперечення можливості окремої особистості бути відповідальною – теза, яка логічно підпорядкована радикальній дискредитації абсолютів раціоналізму й гуманізму, перекреслює саму можливість вибудови нових шляхів свободи. На таке принципове заперечення працює і твердження про принципову нездатність людини протистояти могутності понадособистісних структур, неможливість визволення від "тиску влади, традиційних ціннісних регулятивів, звичайних норм, правил, соціальних залежностей" [9, с. 56].

Увесь арсенал аргументації, покликаної обґрунтувати гасло "безрозмірної свободи", насправді обертається на апологію безвідповідальності, "втечею від свободи" (Е. Фромм). Головний урок постмодернізму – це урок наслідків свідомої нерозумності, вільної відмови від відповідальності. У такому випадку заклик до відмови від метафізичного визначення свободи обертається відмовою від свободи взагалі, що означає відмову від етичної визначеності людського життя. Людина, яка не усвідомила межі власної свободи і відповідальності, – позаетична, як справедливо наголошує Т.Л. Тульчинський. "Чим ширше зона моєї автономної (невимушеної) поведінки, тим ширше зона відповідальності, людина тим етичніша (вільніша – відповідальніша), чим ширша ця сфера…" [10, с. 41]. Така теоретична позиція "автоматично" знімає питання про свободотворчість, адже такий різновид духовної і соціальної творчості – похідне від усвідомлення свободи як вищої ціннісної ознаки особистості. Вона піддає сумніву саму можливість особистістю здійснювати невимушений, добровільний вибір, тобто бути Людиною. Погодитися з такою позицією означає розрив з усією попередньою культурою, яка утворена людством під час розбудови його свободи. Осмислення проблематики людської свободи, її вибору в контексті реалій сьогодення – теоретичне і практичне завдання.

Найскладнішою формою свободотворчості є акт самотворення, який супроводжується генерацією все нових і нових можливостей і задумів людини. Усвідомлення необхідності перетворення долі у фактор особистого життя індивіда – це і є здійснення свободи, творчість власного життя.

Вирішальну роль у процесі творчої самореалізації особистості відіграє свідома інтелектуальна активність, завдяки якій випрацьовуються уявлення про цілі свободотворчості та засоби їх досягнення.

Свободотворчість є не просто одним з важливих елементів феномену свободи, її теоретичного концепту, а і своєрідним підсумком "життя свободи", її розгортання. Здатність до творення свободи – відмінна риса зрілої особистості, вона утворює вододіл між умінням користуватися вже наявними дарами свободи й потребою в її здійсненні. Особистість, творчість, свобода – органічні ланки справжнього духовного і соціального життя людини.

 ISSN 2312-1211

Оскільки саме поняття "творчість" нерозривно пов'язано з поняттям "нове", проблема свободотворчості – це багато в чому питання про нові грані свободи, її інноваційні ресурси, нестандартні форми прояву свободи волі, вибору, діяльності. Вихідним пунктом процесу творення свободи є розвинута особистість, для якої свобода є природною потребою, необхідною умовою існування. Саме в креативній, цілеспрямованій діяльності проявляється духовна сутність людини, її прагнення до саморозвитку і самореалізації. Свобода діяльності – головна умова будь-якої творчості – виробничої, культурної, соціальної тощо. Акт свободотворчості є результатом взаємодії двох його складових – інтелектуального (ідеального) уявлення про бажану свободу і праксеологічну енергію, що підпорядковує її досягнення.

Мотивація свободотворчої діяльності – складний комплекс, у якому центральне місце посідає потреба у добровільному здійснені вибору бажаної свободи, формуванні певної моделі умов, які забезпечують її реалізацію. Неабияку роль у системі цієї мотивації відіграє почуття незадоволення своїм буттям. Раціональні чуттєві пласти свободи творчої свідомості у своєму переплетенні породжують відповідальність людини, таку інтегральну якість, яка зумовлює послідовність життєвої практики індивіда на її шляху до свободи.

"Внутрішня свобода" вимагає свого втілення у "зовнішній свободі", в утворенні комплексу суспільних свобод і гарантій, які забезпечують право особистості на саморозвиток і самореалізацію відносно незалежно від реально існуючих багатовекторних ідеологічних, соціоекономічних, політичних сил. Одна із праксеологічних функцій свободотворчості полягає в цілеспрямованому подоланні перешкод, які гальмують розгортання свободи, обмежують уже здобуті її результати. Практичне значення має також діяльність людей, спрямована на зміцнення свободи, поширене відтворення тих соціальних інститутів і відносин, котрі забезпечують уже досягнуту свободу життєдіяльності. Звичайно ж, важлива складова праксеологічної ліберології – створення обставин, адекватних новим потребам реалізації свободи, легалізація інноваційних зразків свободи творчості в різних сферах суспільного життя.

Свободотворчість – апофеоз людського духу, демонстрація його величі. Творити свободу – покликання зрілої особистості, яка органічно поєднує в собі безмежне прагнення до свободи й уміння відповідним чином організовувати свою життєдіяльність.

Моральна свобода як духовно-культурний феномен є певною онтологічною конструкцією, чимось реальним, що може бути предметом присвоєння. Свобода – це стан людського духу, його можливостей. Як влучно зазначив Гете, свобода – це той прафеномен свідомості, що постає перед людиною тисячами різноманітних видів. Окрім того наголошується, що свобода – це завжди можливість, яка здатна набути конкретних форм і проявів лише завдяки людській практиці – актів свободотворчості. На перший погляд, розуміння свободи як можливості суперечить судженням про свободу як "природний стан" людини. Згадаємо бердяєвське положення про те, що свободу неможливо вивести із чогось, у ній можна лише споконвічно перебувати. Однак зазначена суперечність має діалектичний характер: свобода як одвічна характеристика людини, її "свавілля" (Достоєвський) є, застосовуючи кантівську термінологію "річ у собі", можливість прояву вольової свободи, здатність людини до самореалізації, її існування як незалежного, самодостатнього індивіда. Реалізуючи свої потенції свободи, людина тим самим утворює новий простір свого буття, у якому, своєю чергою, виникають нові можливості моральної свободи. Інакше кажучи, людина сама творить власну свободу, доводить, що вона – не лише свобода і вибір, а й творчість. Ця тріада визначає каркас її духовності, життєвого шляху, поступ людської свободи.

Свободотворчість – важливий компонент концепції і практики свободи, її буття. Творчі акти розбудови свободи – вузлові лінії міри, котрі знаменують перехід свободи від одного стану до іншого, її еволюції до вищого щабля свого прояву. За змістом сут-

ність вільного і в цьому сенсі справжнього людського буття полягає у здатності постійно змінювати як зовнішні умови свого існування, так і внутрішні підвалини власної невимушеної поведінки відповідно до поставлених цілей, життєвих цінностей та ідеалів. Момент творчості істотно визначає сенс людської свободи. Поза ним життя є ніщо інше, як рутинне існування, невиразне сіре буття, у якому панує зовнішня необхідність. Лише завдяки творчості, за її допомогою, людина розриває пута примусової обов'язковості обставин, підноситься над повсякденним існуванням, демонструє свої креативні сили, здійснює життєвий проект. Адже людина набуває якостей вільної особистості лише тоді, коли вона зорієнтована на майбутнє. Така орієнтація супроводжується, з одного боку, постійним запереченням того, що ще вчора видавалося незмінним підґрунтям сталої життєдіяльності. З іншого боку, ця перспектива передбачає перетворення теперішнього, його перевлаштування. Концептуальні складові свободотворчості – це уявлення про ідеал свободи, усвідомлення власних можливостей впливу на умови досягнення бажаної свободи, засоби реалізації проекту свободи.

Поняття "творчість свободи" потребує свого визначення. Відомий український дослідник проблеми творчості Б.В. Новиков, аналізуючи категоріальний статус цього поняття, з'ясовує його відмінність від суміжних понять "розвиток" та "креативність", у цілому поділяючи позицію тих, хто розуміє під креативністю переважно психологічний аспект нестандартного мислення й діяльності, він справедливо наголошує, що творчість виступає не лише у значенні індивідуально-психологічної самодіяльності суб'єкта, а й у суспільно узагальненому об'єктивованому вигляді. Такий погляд на сутність творчості надає проблемі свободотворення праксеологічного значення, що дуже важливо в контексті реального діяльного розуміння можливостей людини і людства в цілому впливати на умови свого існування. Творчість, підкреслює Б.В. Новиков, є діяльність створення, освоєння й використання "культурної культури", процес, "двоєдиними моментами якого є творчість свободи і свобода творчості" [8, с. 25]. Творчість – багатовимірний процес, теоретичну рефлексію якого здійснює спеціальна наука креатологія. У з'ясуванні й розвитку теорії творчості, в тому числі в аспекті свободотворчості, задіяні також філософія, соціологія і логіка творчості, психологія, етика і естетика.

З'ясування сутності свободотворчості потребує визначення людини саме як суб'єкта самодіяльності, що здатний впливати на зовнішні та внутрішні обставини, котрі сприяють або заважають здійсненню людської свободи. Творчість свободи – це привілей людини, що прагне до самореалізації. Саме така людина істотно відрізняється від випадкового індивіда, який формується спонтанно й життя якого значною мірою визначається збігом обставин. На відміну від випадкової людини, особистість у її справжньому значенні – це індивід, який спроможний вирватися із тіней повсякденності.

У філософсько-антропологічній літературі можна зустріти твердження про беззмістовність особистісного начала. Згідно з М. Штирнером, людське "Я" є "творче Ніщо. Ніщо, із якого "Я" роблю все як творець". Екзистенційно-романтичне уявлення про людину заперечує наявність у неї жодної життєвої програми. "Людина ні до чого не "покликана", вона не має ніякого "завдання", ніякого "призначення" [11, с. 104]. Подібне твердження має певну рацію, адже заперечує фаталістичну установку на жорстку детермінацію людської долі, висловлює протест проти редукції людського духу до соціальних або якихось інших засад. Разом із тим, абсолютизуючи незалежність людської духовності, позапричинність особистісної свободи, воно само перетворюється на різновид фаталізму, його перетворену форму. І невипадково переважна більшість теоретиків свободи не погоджувались з трактовкою особистості як безначальної істоти, шукали і знаходили механізм свободотворчої діяльності людини. Чимало авторитетних філософів характеризують особистість як людину, якій притаманна наявність змістовних потреб у самореалізації. Називаючи таку особистість "багатою людиною",

К. Маркс зазначав: "Багата людина – це водночас людина, яка потребує всієї повноти людських проявів життя, людина, для якої її власна реалізація виступає як внутрішня необхідність, як нужда" [6, с. 125].

Потребу в самореалізації як прояву "внутрішньої необхідності" вільної людини визнає М.О. Бердяєв. Його концепція особистості, викладена в контексті інтерпретації людської свободи, що рішуче спростовує матеріалістичну версію мотивації людської діяльності, концепцію "економічної людини". Разом із тим М.О. Бердяєв також визнає зумовленість особистісної поведінки в її пошуках свободи. Визначимо при цьому, що він принципово відрізняє особистість від індивіда: "Індивід є категорія натуралістична, біологічна. Особистість є категорія духовна". Індивід народжується і вмирає, а особистість твориться, підкреслює філософ. Стати особистістю – це "завдання" природного індивіда. Характеризуючи особистість, видатний представник християнського персоналізму й екзистенціалізму широко вживає ціннісні поняття: "особистість є категорія аксіологічна, ціннісна" [2, с. 296]. Творення особистості Богом, згідно з М.О. Бердяєвим, зовсім не означає, що особистість сама по собі не є цінністю, хоча насправді вона може стати такою за умов існування "понадособистих цінностю". Особистість ніколи не може розглядатись як засіб або знаряддя, вона – вища ієрархічна цінність.

Винятково важливим є зауваження філософа про те, що особистість не існує ізольовано, вона передбачає існування інших особистостей. Якщо немає її відношення до інших особистостей, до особи Бога, до особистості іншої людини, до спільнот особистостей, людина як особистість не існує, про особистість навіть не йдеться, проблема особистості навіть не постає.

Особистість, підкреслює М.О. Бердяєв, є антиномічна суперечність між особистим і соціальним, між конечним і нескінченним, між свободою і долею. "Тому особистість не може бути завершеною, вона не дана як об'єкт, вона твориться, вибудовує себе, вона динамічна" [2, с. 82].

Бердяєвська філософія людини і свободи, зокрема, базується на категоричному запереченні свободи волі, яка, згідно з філософом, не стільки визволяє людину, скільки страшить її, що, у свою чергу, спричиняє людське побоювання свободи: "людина вільна, коли їй не потрібно вибирати".

Моральна свобода людини, за Бердяєвим, визначається не метою її життя, а джерелом, із якого витікає її моральне життя і діяльність. Проте філософія М.О. Бердяєва показова в тому, що вона щільно пов'язує категорію свободи із проблемою особистісного самовизначення, яке здійснюється на морально-ціннісних засадах. А саме такий підхід, на наше переконання, істотно просуває дослідження питання про свободу як спосіб самореалізації особистості.

Німецький філософ М. Лобковець підкреслює: "Жодна людська інстанція не має права заважати людині вірити в те, що відкриває її совість, і діяти згідно із цією вірою; особистісне буття кожної окремої людини і є те, що реалізує для неї це право" [5, с. 55]. У наведених судженнях привертають увагу два істотних моменти. Право особистості визначається вищим правом щодо права держави або будь-якого іншого суспільного інституту. Це право обґрунтовується в духовно-етичний спосіб – гідність людини недоторкана, вона покликана підпорядковуватися лише голосу власної совісті.

Примітно й те, що сучасні автори надають великого значення ціннісним критеріям визначення особистості. "Самоствердження особистості (людини як особистості) є частковий випадок самоутвердження людини" [7, с. 96]. Автори справедливо вважають, що процес самоствердження, як і "самоподолання", являє собою дію, завдяки якій людина сама себе утверджує і, що головне, це з необхідністю відбувається як внутрішній незворотній процес. Той факт, що при цьому індивід "реалізує" себе в інших людях, не знецінює акту самоствердження, адже така проекція особистості на інших має

проміжний характер й обов'язково спричинить замикання на собі. У цьому "самозамиканні" прихована справа самореалізації людини.

Вільна особистість – це людина, котра насамперед прагне розібратись із собою, з'ясувати власну самість. Її духовний світ є для неї об'єктом ретельного з'ясування. Постійне занурення в себе, робота над собою – обов'язкова умова трансформування індивіда в особистість, у суб'єкта власного життя. Усвідомлення необхідності "самозанурення" також не заперечує свободи людини, навпаки, є її неминучою обставиною. У цьому самопізнанні прихований один з елементів реалізації особистості, її життєвого вчинку. Йдеться про вибір. Адже самопізнання, незважаючи на його, здавалось би, неминучість – добровільний, причому доволі складний процес.

Важливим чинником вільного самоутвердження особистості є і такий морально-психологічний компонент духовного складу людини, як незадоволеність своїм життям, зокрема почуття провини, якість, що притаманна відповідальній, тобто вільній особистості. Слід віддати належне влучному зауваженню М.О. Бердяєва про те, що перейняти на себе відповідальність здатні не лише вільні, а й незадоволені люди: "лише винуваті сини, а не ображені раби свобідні" [3, с. 204]. Запити життя, відчуття незадоволеності (провини), усвідомлення власної причетності до подій, що відбуваються, персональної відповідальності породжує в особистості потребу вторгнення у перебіг подій, потребу, яка слугує джерелом активності, вищою формою якої є творчість. Лише особистість здатна не просто на діяльність, а на її творчий прояв, спрямований на той комплекс умов людського буття, які не задовольняють вимогливого суб'єкта життя. Акумуляцією цих умов є стан та якість наявної свободи, дійсні, а не умовні можливості самореалізації особистості. Людина, як особистість, здатна культивувати свободу як вищу цінність. Вона не чекає терпляче вирішення своєї долі, а активно вибудовує її, сама здійснюючи і демонструючи свою свободу.

Внутрішня свобода індивіда – важлива іпостась свободи як духовного феномену. Однак особистість це не лише індивідуальність, але й соціальність, що існує у формі індивідуального буття, суспільність, яка представлена в персоніфікованій формі. Тому її самореалізація, самоздійснення відбувається не тільки у формі самовизначення та самосвідомості. Особистість не може обмежуватися діяльністю, яка спрямована виключно на самого себе, задовольнятись усвідомленням "самотворення". Бути вільним щодо самого себе, відчувати й усвідомлювати себе як володаря самого себе неможливо без виходу особистості "за межі себе", входження у світ інших.

Самореалізація особистості засобами вільного вибору – процес, який має два виміри: внутрішній і зовнішній. Духовна, освітня, культурна, пізнавальна діяльність, яка спрямована на самого себе, вже передбачає творчість: особистість у буквальному сенсі зобов'язана змінюватися, самовдосконалюватися. Але для того, щоб людина була вільна, і в суспільному сенсі вона має відчувати свою причетність до інших людей, усвідомлювати й поважати їхню свободу. Завдяки цим взаєминам особистість відчуває свою значущість, одним із вимірів якої є зовнішня сторона самореалізації – "творення інших", участь у розбудові сприятливих умов життєдіяльності усього людського роду. Особистість тим масштабніша, чим глибше вона відкриває для себе щось нове для всіх, краще від інших і повніше, ніж вони, відбиває вселюдські творчі потенції.

Свободотворчість виступає таким чином як своєрідний підсумок "життя свободи", її розгортання. Це апофеоз людського духу, демонстрація його величі. Вона є важливим компонентом концепції і практики свободи, її буття. Концептуальними складовими свободотворчості виділяють уявлення про ідеал свободи, усвідомлення власних можливостей впливу на умови досягнення бажаної свободи, засоби реалізації "проекту свободи".

1. Бекхерст Д. Философия деятельности / Бекхерст Д. // Вопросы философии. – 1996. – № 5. – С. 72–79.
2. Бердяев Н. О назначении человека / Н. Бердяев. – М., 1993. – 371 с.
3. Бердяев Н. Философия свободы – смысл творчества / Н. Бердяев. – М., 1990. – 605 с.
4. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю. – М. : Политиздат, 1990. – 415 с.
5. Лобковец Н. Что такое “личность”? / Н. Лобковец // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 54–65.
6. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1954. – Т. 42. – С. 41–174.
7. Никитин Е. П. Самоутверждение человека / Е. П. Никитин, Н. Е. Харламенкова // Вопросы философии. – 1997. – № 9. – С. 96 –117.
8. Новиков Б. В. Творчество и философия / Б. В. Новиков. – К., 1989. – 165 с.
9. Соболь О. Н. Постмодерн і майбутнє філософії / О. Н. Соболь. – К., 1997. – 185 с.
10. Тульчинский Г. Л. Самоубийство : Слово и тело постмодернизма от феноменологии невменяемости к метафизике свободы / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С. 35–54.
11. Штирнер М. Единственный и его собственность / М. Штирнер. – С. Пб., 1997. – 254 с.
12. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 528 с.

The article is devoted to the displays of numerous and various forms of self-realization of personality. In them creative potencies of man open up, its freedom as endless possibility turns out. Modern ethics researches on noted problematicou are analysed.

Keywords: *freedom, self-realization, creation, self-creation.*

УДК 165.742: 17
ББК 87.7.732.5

Марія Сисак

ЦІННІСНА ОСНОВА СВІТСЬКОГО ГУМАНІЗМУ

У статті аналізується історичний розвиток і становлення світського гуманізму з погляду формування його ціннісних основ. Розкривається складна, суперечлива природа цінностей, їх антиномічність і можливі спотворення. Виокремлено основні критерії формування гуманістичних цінностей у моральній діяльності особистості.

Ключові слова: *гуманізм, світський гуманізм, цінність, любов до життя, милосердя, гідність, свобода.*

Розвиток українського суспільства визначає необхідність дослідження морального змісту цінностей світського гуманізму. У зв’язку із цим актуальність заявленої теми пов’язана з необхідністю більш глибокого розуміння аксіологічних підстав світського гуманізму, самого його існування в моральній культурі особистості, оскільки постмодерністська і релігійно-консервативна критика намагається довести ідею краху гуманізму, зникнення його з громадського та духовного життя.

Дегуманізація суспільного життя, поява нових, цього разу не локально вибіркових, а глобальних загроз, що ставлять під сумнів саме існування людської цивілізації, спричинили істотні зміни суспільної свідомості, які, зокрема, проявилися в роздумах щодо можливостей раціонально визначати подальшу долю людства.

Ще одним важливим чинником актуальності дослідження є та обставина, що сфера духовних потреб переживає трансформацію, а тому моральна культура людей сприяє збереженню гуманістичних цінностей життя, таких як уважне ставлення до почуття власної гідності особистості.

Проблема морального змісту гуманістичних цінностей та основних положень світського гуманізму має давню традицію вивчення. Вони були предметом рефлексій у працях як істориків філософії, етики, так і представників широкого кола інших соціогуманітарних наук – етиків, правознавців, культурологів, які аналізували гуманізм як специфічне явище духовного і суспільного життя в його цілісності або ж конкретних проявах.

На сучасному етапі розвитку вітчизняної філософської думки провідними дослідниками проблем цінностей гуманізму є Т. Аболіна, М. Дойчик, В. Єфіменко, М. Кашуба, В. Ларіонова, О. Левицька, Л. Левчук, М. Лука, В. Лук'янець, В. Малахов, В. Нападиста, В. Панченко, М. Попович, М. Рогожа, В. Сіверс, О. Шинкаренко.

Сучасна етична наука гостро потребує амбівалентних, різнобічних оцінок, дискусій навколо проблематики світського гуманізму та його аксіологічних підстав. Це сприятиме аналізу цього феномену в його складному, надто специфічному розвитку в контексті новітньої української та світової етики.

Світський гуманізм належить до основних моральних принципів і водночас є аксіологічним, він співвіднесений з людиною і фіксує значущість відносин, процесів, дій і явищ стосовно індивіда. Оціночний характер поняття "гуманізм" яскраво репрезентується у визначенні І. Фролова: "Гуманізм – сукупність поглядів, що виражає повагу до гідності та прав людини, її цінності як особистості, турботу про благо людей, їх усебічний розвиток, створення сприятливих умов суспільного життя" [1, с. 103].

Поняття "цінність" існує в науковому обігу для позначення об'єктів і явищ, що є значущими в життєдіяльності суспільства, соціальних груп та окремих індивідів, наприклад, мотивів, принципів, норм вчинків і поведінки людей. Слід наголосити, що значний внесок у спеціальне дослідження цінностей у межах етики здійснив А. Здравомислов, розглядаючи їх крізь призму духовного життя, у взаємозв'язку з потребами та інтересами, вважаючи, що "духовні прагнення, ідеали, принципи, норми моральності належать не стільки до сфери дії інтересів, скільки до галузі цінностей" [2, с. 1].

У межах різноманітних підходів щодо класифікацій, визначень поняття цінності налічується понад сто дефініцій. У дослідженні не ставимо собі за мету здійснити порівняльний аналіз її різних інтерпретацій, нам необхідно обрати таке твердження, яке найбільш адекватно й чітко дозволить побачити різні форми зв'язків цінностей і гуманізму.

Гносеологічно всю різноманітність цінностей можна поділити на два типи – суб'єктні та предметні цінності, що виступають двома взаємодоповнювальними протилежностями. Зважаючи на такий поділ, вважаємо, що варто розглядати цінність як предмет або мету будь-якого морального інтересу, бажання чи потреби людської істоти, де аксіологічна сутність світського гуманізму проявляється в характері реального взаємозв'язку цінності та гуманності. Система особистісних цінностей, обумовлена відповідними інтересами і потребами, а тому може включати як гуманні, так і антигуманні компоненти. Якщо вести мову загалом, то все гуманне цінне, але не все цінне гуманне. Однак інколи деякі цінності одних індивідів, що розуміються ними як гуманні, виявляються антигуманними для інших. Тут слід завжди здійснювати практичну диференціацію самих цінностей.

Світський гуманізм – поняття інтегральне, ядром його є людина. Якщо розглядати окремим питанням гуманістичні цінності сучасної культури, то головною їх ознакою є наявність позитивних для людства якостей, властивостей, можливість застосовувати ці цінності на загальне благо. "Таким чином, моральна сфера гуманістичних цінностей складається з того, що є людяним та позитивним безпосередньо в самій людині, та визнається цінним у вигляді комбінації моральних якостей" [4, с. 2].

Метою світського гуманізму є моральна соціалізація молодого покоління на основі переконання в безмежних можливостях людини, у захисті її прав на щастя. "Лише суспільство, вільне від ідеологічних, групових, класових і національних обмежень, багате матеріально, соціально та духовно, суспільство високої культури, гуманізму здатне стати тим соціальним середовищем, у якому людина дійсно може стати мірою всіх речей. Таке суспільство прийнято називати цивілізованим" [5, с. 165].

Однозначного визначення категорії гуманістичних цінностей у філософсько-етичній думці не існує. Відповідно до філософських шкіл існують такі підходи до вивчення зазначеної проблеми: онтологізм, культурно-історичний релятивізм, соціологізм, натуралістичний психологізм, персоналістичний онтологізм, трансценденталізм. Саме ж поняття гуманістичних цінностей можна трактувати як певні, засновані за правилом людяності та спрямовані на благо людства переконання, уявлення, норми та принципи, за якими треба діяти. Хоча, як зазначає Ф. Хайєк, "гуманістичні цінності... дібрані в процесі біологічної або культурної еволюції, можуть мати величезне значення для згуртованості розвинутого суспільства..." [6, с. 88].

В. Кувакін виокремлює такі види гуманістичних цінностей: екзистенційні цінності, безпосередньо пов'язані із самим життям людини; загальносоціальні; політичні; юридичні; моральні; естетичні; цінності пізнання. Крім того, є особлива категорія цінностей, що отримали назву імовірнісних цінностей транссубстанціальних комунікацій, до яких належать ціннісні припущення щодо об'єктивних субстанціальних реальностей [7, с. 183].

В основі гуманістичних цінностей лежить шкала "людяно – нелюдяно". Усе, що відповідає і не протистоїть людяності, стає цінністю гуманістичного світогляду. Все, що протистоїть або складається з поєднання позитивного та негативного, заслуговує на тлумачення як псевдо-, або квазіцінностей. Унаслідок цього утворюються три сфери:

сфера цінностей;

сфера псевдоцінностей;

сфера антицінностей [4, с. 3].

Відповідно до такого трактування гуманістичні цінності включають у себе чимало загальнолюдських моральних засад, серед яких найбільш значимими є: колективізм – індивідуалізм, цінність людського життя, права людини, свобода, рівність, справедливість, патріотизм. Вартим уваги залишається той факт, що в різних політичних режимах та системах, а також різних історичних епохах одні й ті ж гуманістичні цінності набувають відмінного, інколи навіть протилежного змістового трактування та смислового навантаження.

Найвищою цінністю в контексті світського гуманізму є людське життя. Життя – це не тільки фізичне існування, а боротьба за найбільш повне розкриття творчих можливостей людини, використання її творчих сил на благо суспільства. Гідність життя, його вищий сенс визначаються не тільки людиною, а і соціокультурними обставинами. Повнота життя залежить від міри свободи та усвідомлення свого обов'язку перед кимось чи перед чимось. "Життя – цінність тому, що воно є основною формою, способом, якістю, станом і процесом, у якому, на основі якого й за допомогою якого ми можемо проявляти, реалізовувати, викликати до діяльного буття, виявляти всю нашу людяність, усі наші позитивні якості, а також усі інші людські цінності. Людське життя стає безмежною, універсальною цінністю" [8, с. 189].

Вітчизняний науковець О.Б. Радченко звертає увагу на те, що реалії XXI століття виявляють потребу в переосмисленні цінності людського життя, відродженні людини як цінності на противагу звуженому, фрагментарному, стандартизованому її образу. "Сучасна західна цивілізація плекає канон людини в розумінні "бізнесмен" (у вужчому, менш жорсткому варіанті – "бізнесвумен"). Це людина роботи – homo faber, критерієм успішності якої є прибуток, місце в службовій ієрархії, вміння себе подати та "продати". Людина може перетворитися на інструмент здобування матеріальних благ та владних переваг, входячи в сучасну "касту надлюдей", які концентрують світові чи національні ресурси та владу. Проте це – девіація: для досягнення позиції надлюдини Інший, людські спільноти, іноді – все людство, природа переводяться на рівень об'єкта" [9, с. 276].

Цінність людинолюбства засаднича у світському гуманізмі, адже без нього не можуть бути реалізовані основоположні засади. Людинолюбство – глибоке усвідомлен-

ня любові до людини і людства. Давньокитайський гуманіст Конфуцій говорив: "Як може шляхетний чоловік користуватися цим ім'ям без гуманності? Благородна людина ні на годину не розлучається з людинолюбством, у метушні і в руйнуванні воно неодмінно з нею" [10, с. 119]. Антигуманні прояви, такі як егоїзм, ненависть, злість, повинні бути поборені за допомогою духовного багатства, тих культурно-аксіологічних установок, які людина засвоїла в процесі морального виховання або самовиховання. "Добро має себе захищати від зла, а не бути об'єктом приниження з боку зла" [11, с. 50]. З такими міркуваннями тісно пов'язане сформульоване Г. Гівішвілі так зване "золоте правило гуманізму": "Оскільки всі люди рівні та незалежні, жоден з них не повинен завдавати шкоди життю, здоров'ю, свободі або власності іншого" [12, с. 30].

Одними з найбільш загальних цінностей гуманізму є поняття добра, милосердя, які охоплюють усю сукупність дій, принципів і норм моральної поведінки. Поняття "милосердя" є плюралістичним і має глибокі філософські, релігійні, етичні, культурологічні корені. "Милосердя – це один із досить самостійних сенсорних механізмів, що зберігаються у сучасних людей у формі несвідомих стимулів поведінки" [13, с. 44]. Філософська основа розуміння милосердя закладена в працях стародавніх мислителів Арістотеля, Конфуція, Піфагора, Платона, Сократа та ін.

Наявність милосердя є безперечним фактом, безсумнівним доказом того, що людина належить до співтовариства розумних істот, які створюють культурний пласт буття. "Якщо прибрати декорації, за ними всі ми однакові – здатні до милосердя, а значить, все ще здатні бути людьми" [14, с. 45]. З милосердям часто асоціюють такі поняття, як "благодійність", "альтруїзм", "самотрансценденція", що відображають різні аспекти цього явища. Так, відрізняючись від благодійності, милосердя вимагає не тільки щедрості, але духовної чуйності і моральної зрілості.

Милосердя не може бути викликане будь-якими закликами або інструкціями. Однією з його заповідей є вимога самозречення, жертовності. Милосердя є виключно людською здатністю виходити за межі особистих інтересів, воно просякнуто любов'ю і щирістю. Адже повага та увага до особистості має поширюватися на всіх людей однаковою мірою.

Наступними цінностями світського гуманізму постають гідність і свобода особистості. Темі гідності приділяється багато уваги як в історії розвитку гуманістичної думки, особливо в епоху Відродження, так і в сучасних гуманістичних дослідженнях. Адже гуманізм був покликаний захищати й відстоювати гідність особистості як пріоритетної цінності. П. Куртц вважає, що кожний індивід від народження наділений гідністю "або... до нього слід ставитися так, нібито він нею реально володів" [8, с. 10].

Гідність – внутрішня морально-етична категорія, що позначає самоповагу людської особистості. Вона є невід'ємною частиною особистості, її вродженою властивістю, ставитися до себе з повагою, незважаючи на те, як дану особистість сприймають й оцінюють інші члени суспільства. "Гідність – це ціннісне ставлення до себе як до представника роду "людина", тому без поваги цінності іншого почуття власної гідності не з'являється... із втратою гідності змінюється вся система ціннісних координат" [15, с. 24].

Гідність має місце в основі утворення й розвитку всіх відносин у гуманістичному суспільстві. Визначається не матеріальним багатством або походженням, а знаннями, які людина отримала та застосувала на практиці, що є найціннішим духовним багатством. Без гідності не були б можливими в принципі надії і сподівання гуманізму на зростання та моральне вдосконалення людини і людства.

Універсальність же свободи проявляється в здатності індивіда завжди й в усьому бути гуманно вільним, якщо для цього не існує непереборних перешкод. Свобода – невід'ємно ціннісна екзистенціальна підстава гуманізму. Відповідно вона трактується як щось відмінне від свавілля. Тільки на основі свободи можуть народжуватися такі якості та

цінності людини, як гідність, незалежність, творчість. Для гуманізації та позитивної реалізації свободи необхідний синтез волі з такими позитивними якостями, які могли б звести до мінімуму можливість негативних, егоїстичних проявів. Особливо важливим у цьому випадку є поєднання свободи, розуму й відповідальності. Адже саме людина відповідальна за здійснювані нею дії перед обличчям закону, свободи, гідності та прав інших. "Гуманізм дотримується золотої середини, а саме використання балансу власних і суспільних інтересів рівною (наскільки це можливо) мірою" [12, с. 83]. Гуманізм – дитя свободи, а тому навіть людяність вимірюється ступенем її волі: "Універсальність свободи як цінності полягає у здатності людини бути гуманно свобідною завжди, скрізь і в усьому..." [12, с. 83–84]. Саме свобода визначає якість людського життя. "Гуманістичні цінності включають у себе свободу як характеристику олюднення буття, а міра свободи, своєю чергою, визначається ступенем здійснення людиною благих цілей" [16, с. 33].

Виокремлюємо цінністю ідею моральної згоди між окремими людьми, групами, партіями, націями та країнами, що пронизує всі сфери людської діяльності. Гуманісти виступають проти світових, громадянських, національних воєн, оскільки війна являє собою знищення людей і тому є антигуманною у своїй основі. Будь-яка конфронтація в суспільстві повинна вирішуватися не війною, а мирним шляхом на основі принципу злагоди і справедливості. Якщо такий спосіб вирішення конфлікту неможливий, війна, як зло, повинна придушуватися силою в гуманних цілях. Цінністю є принцип творчості людини в будь-яких її формах. Творчість є одним із найбільш складних явищ людського життя. Його результати можуть бути як творчими, так і руйнівними. Творчість вирізняється особливою глибиною, мобілізованістю людини для здійснення творчої дії та реалізації свого задуму. Гуманістична цінність творчості пов'язана зі створенням різних реальностей, що зміцнюють і збагачують людське життя, розширюють позитивні можливості людини, які констатують виникнення нових цінностей. Однак для творчої праці повинні існувати конкретні стимули, як, наприклад, справедлива винагорода за працю.

Моральні цінності гуманізму вимагають від людини діяти так, щоб сума людських страждань зменшувалася, а сума щастя – зростала. Жодне суспільство не зможе проіснувати довго, якщо воно допускає серед своїх членів масове порушення загальнолюдських норм моральності. Цей принцип повинен визнаватися всіма людьми. Світський гуманізм як етичний принцип – результат загальнолюдського морального досвіду, який повинен передаватися з покоління в покоління і сприяти формуванню та розвитку цілісної особистості.

Гуманізм орієнтований на життя. Він визнає науку і техніку, але завжди має на увазі моральні цінності – людську гідність, терпимість, миролюбність; загальнолюдські норми моралі однакові для всіх цивілізацій, вони визнаються людьми всюди незалежно від їх культурної та релігійної належності. Вони полягають у такому: кожна людина повинна говорити правду, тримати слово, бути чесною, щирою, доброзичливою, надійною і відповідальною, проявляти вірність, розуміння і вдячність; бути неупередженою, справедливою і терпимою; вміти осмислювати й долати відмінності між людьми і прагнути до співпраці; не домагатися чого-небудь хитрістю або насильством, не завдавати каліцтва або якої-небудь шкоди іншим людям. Гуманізм утверджує загальнолюдські моральні норми, водночас допускає різноманітність поглядів на людські цінності, що аж ніяк не означає виправдання аморальної форми поведінки людини. Терпимість гуманістів до різних способів життя не обов'язково має на увазі їх схвалення. Гуманістичний світогляд учить тому, що свобода передбачає відповідальність. Кожна людина живе в соціумі й повинна узгоджувати свою поведінку з іншими членами суспільства, усвідомлювати свою відповідальність та обов'язки стосовно інших.

Модернізуючись і розвиваючись, гуманізм неухильно зміцнює свою присутність у культурі та здебільшого визначає духовну долю людства. Свою місію в житті світової

спільноти гуманізм виконує як стратегічний партнер розуму і науки, як основа виховного й освітнього процесу, як інтелектуальна, моральна і правова складова демократії. Людина, яка володіє зазначеними якостями, протиставляє шкідливим звичкам, заборонам, табу, забобонам моральне здоров'я, культуру поведінки, спілкування, вищі моральні цінності, вміння співвідносити свої інтереси з громадськими, вміє орієнтуватися в актуальних глобальних проблемах сучасності. Адже гармонійність розвитку людини чималою мірою залежить від стану суспільних відносин.

Серед дослідників світського гуманізму існує широкий спектр думок з багатьох спірних питань, зокрема щодо визначення його ціннісних установок. Мільйони розсудливих людей поділяють моральні ідеали світського гуманізму, живуть повноцінним життям і беруть участь у творенні більш людяного і демократичного світу.

1. Фролов И. Т. О человеке и гуманизме: работы разных лет / И. Т. Фролов. – М. : Политиздат, 1989. – 558 с.
2. Здравомыслов А. Г. Потребности. Интересы. Ценности / А. Г. Здравомыслов. – М. : Политиздат, 1986. – 223 с.
3. Бандурка О. Єдність цінностей та істини у праві (філософський аналіз) / О. О. Бандурка : дис. ... д-ра філос. наук : 12.00.12. – К., 2003. – 403 с.
4. Что такое ценности? [Электронный ресурс] / Российское гуманистическое общество, Центр исслед. свободомыслия и гуманизма. – Режим доступа : http://hum.offlink.ru/education/kurses/values/values1.
5. Чёрный Ю. Ю. Современный гуманизм / Ю. Ю. Чёрный // Философия в XX веке : сборник обзоров : в 2 ч. – М. : ИНИОН РАН, 2003. – Ч. 2. – С. 165–167.
6. Хайєк Ф. Право, законодавство та свобода / Ф. Хайєк. – К. : Сфера, 2000. – Т. 3. – 252 с.
7. Кувакин В. А. Твой рай и ад : Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма) / В. А. Кувакин. – М. : [Логос] ; С. Пб. : Алетейя, 1998. – 357 с.
8. Куртц П. Запретный плод. Этика гуманизма / П. Куртц ; пер. с англ. І. В. Кувакин ; под ред. В. А. Кувакина. – Изд 2-е, испр. – Гуманист. общ-во, 2002. – 342 с.
9. Радченко О. Б. Суб'єкт-суб'єктність як метод морального впливу на сучасну українську молодь / О. Б. Радченко // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". – 2012. – № 21. – С. 275–283.
10. Конфуций. Беседы и суждения Конфуция / Конфуций ; сост., подгот. текста, примеч. и общ. ред. Р. В. Грищенков ; предисл. Л. С. Переломов. – С. Пб. : Кристалл, 1999. – 1119 с.
11. Волков Ю. Г. Homo Humanus. Личность и гуманизм / Ю. Г. Волков ; науч. ред. А. В. Дмитриев ; Акад. соц. наук. – Челябинск, 1995. – 221 с.
12. Гивишвили Г. В. Гуманизм и гражданское общество / Г. В. Гивишвили ; под ред. и с предисл. проф. В. А. Кувакина ; Библиотека журнала "Здравый смысл". – М. : РГО, 2003. – 239 с.
13. Гинзбург В. Л. Международное гуманистическое движение и "Гуманистический Манифест 2000" [Электронный ресурс] / В. Л. Гинзбург, В. А. Кувакин. – Режим доступа : http://www.humanism.ru/ginzburg11.htm.
14. Гиренок Ф. И. Крушение идеалов гуманизма [Электронный ресурс] / Ф. И. Гиренок // XII Фроловские чтения : науч. конф., 20 ноября 2012. – Режим доступа : http://www.frolov-it.ru/xn.html.
15. Круглов А. Что такое достоинство? / А. Круглов // Здравый смысл : За гражданское достоинство : материалы конф. – Спецвыпуск (апрель). – 1999. – С. 22–24.
16. Решетников В. А. Специфика современного гуманизма как культуры / В. А. Решетников // Современный гуманизм: проблемы и перспективы. – Иркутск : Изд-во Иркут. гос. ун-та, 2004. – 243 с.

The historical development and establishment of secular humanism in terms of its value basis formation's is analyzed. The author reveals a complex, contradictory nature of values, its antinomical nature and possible distortion. The submitted hierarchy and the basic criteria for the formation of humanistic values in moral activity of personality is represented. Moral values, existential values that are directly related to human life itself, societal values are considered. The author proves that humanistic values use the scale "humanely – inhuman" as a basis. All that corresponds and does not oppose to humaneness becomes a value of humanistic worldview. All what opposes, or consists of a combination of positive and negative deserves to be construed as pseudo- or quasivalues.

Keywords: *humanism, secular humanism, value, love of life, compassion, dignity, freedom.*

УДК 262.12: 130.123
ББК 86.2 (4 Укр)

Святослав Кияк

ПОДВИЖНИЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО В РОЗБУДОВІ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКОВНОЇ І ДУХОВНО-СУСПІЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XX ст.

У статті розкривається роль митрополита Андрея Шептицького в розбудові і становленні церковної та національно-суспільної ідентичності Галичини в період між двома світовими війнами, який заклав підвалини сьогоднішнього стану УГКЦ. Митрополит перетворив УГКЦ у національне, українське релігійне об'єднання, зробивши її не лише чинником духовного і національного відродження українства, а й національного державотворення.

Ключові слова: *митрополит Андрей Шептицький, церковна і національно-суспільна ідентичність Галичини, УГКЦ, український католицизм, соціальне служіння.*

Життя УГКЦ у першій половині XX століття нерозривно пов'язано з її першоієрархом Андреєм Шептицьким (1901–1944) – митрополитом Галицьким та архиєпископом Львівсько-Кам'янецьким, який вніс неоціненний вклад в інституційно-еклезіологічну розбудову українського католицизму, заклавши підвалини його сьогоднішнього стану та вивівши церкву на новий, історичний рівень, витворивши з неї цілком національне, українське релігійне об'єднання, зробивши її не лише чинником духовного і національного відродження українства, а й національного державотворення.

Подвижницька діяльність митрополита Андрея Шептицького стала важливим чинником зростання національної свідомості галичан, а його культурно-просвітницька діяльність була скерована на піднесення моралі та духовності народу до рівня готовності служіння національно-державному будівництву. Митрополит став взірцем самопожертви служінню Богові і ближнім, що засвідчила, зокрема, його меценатська діяльність, щедра допомога митцям, молоді, сиротам, шкільництву, просвітнім і спортивним товариствам, газетам і часописам, у якій були нероздільно поєднані два начала – релігійне і національне. Його стараннями та коштами була заснована духовна семінарія й перша дівоча гімназія василіянок у Станіславі, народна лічниця безкоштовної медичної допомоги та український музей у Львові, його маєток у Миловані був відданий для літнього відпочинку дітей з бідних родин, а пізніше в ньому було засновано господарчу рільничу школу. Цей перелік добродійств і подвижництва митрополита Андрея має початок, але не має кінця, оскільки його прижиттєві добродійства були незліченними, як і незліченними є його сьогоднішні добродійства через вислухані молитви до нього українських католиків.

Загальноцерковний і богословський доробок цього визнаного світом генія українського католицизму вже ґрунтовно й спеціально досліджується впродовж десятків років як у церковно-богословській, так і релігієзнавчій літературі [3–5; 7, 8], та, очевидно, в недалекому майбутньому його постать і діяльність отримають найвище визнання в Католицькій церкві – митрополит буде проголошений блаженним, а тому в нашому дослідженні ми не ставимо собі за мету всебічно проаналізувати його богословсько-філософську спадщину, але маємо на меті узагальнююче оцінити його доробок в інституційно-еклезіологічне та духовно-національне становлення ідентичності українського католицизму до часу початку Другої світової війни в контексті проголошеня в УГКЦ Року пам'яті слуги Божого митрополита Андрея Шептицького (від 1 листопада 2014 року до 1 листопада 2015 року).

На початку XX ст. до Львівсько-Галицько-Кам'янецької архієпархії разом з іншими єпархіями УКЦ належало 1,44 млн вірних у 725 парафіях під проводом майже

 © Кияк С., 2015

тисячі священиків [2, с. 446], що вимагало від Львівського архієпископа і митрополита великої пастирської праці для блага вірних. Тому митрополит майже щороку видавав пастирські послання до духовенства і вірних щодо духовних, церковних, культурних і загальнонаціональних проблем, а також захищав інтереси церкви і народу в крайовому та віденському сеймах.

Перше десятиліття архіпастирської праці митрополита Андрея було ознаменоване найперше опікою над духовними потребами церкви, зокрема над оновленням чернецтва: жіночої василіянської гілки та над заснуванням монастиря отців-студитів, а пізніше і сестер-студиток, а також над запровадженням в УКЦ східної гілки отців-редемптористів, які незабаром активно долучилися до виховання молоді та оновлення релігійного життя народу. 1906 року митрополит організував історичну прощу українських католиків до Святої Землі в кількості 500 осіб, яка спричинила активізацію духовного життя в Галичині. Окрім того в 1906–1907 роках митрополит Андрей відкриває семінарії в Перемишлі та Станіславі, а здібних студентів – майбутніх провідників церкви, висилає на закордонні студії, чим він не лише подбав про виховання добрих пастирів для церкви, а й про підготовку її архипастирів. Так, 1904 року митрополит висвячує на Станіславського єпископа ректора Львівської семінарії Григорія Хомишина, який більш ніж 40 років управляв Станіславською єпархією, засвідчуючи особистою архипастирською працею та життям всієї єпархії вірність католицькій і помісно-національній ідентичності аж до 1945 року, і помер як мученик-ісповідник за католицьку віру 28 грудня того ж року.

Наступним українським католицьким ієрархом, призначеним митрополитом, був перший єпископ для українців-католиків Америки Сотер Ортинський, номінований Апостольським Престолом 1907 року. Це призначення було особливо характерним для українського католицизму, адже воно сприяло збереженню українцями в Америці не лише своєї церковної, а й національної ідентичності, бо більшість емігрантів 1880–1900 років складали українці-католики, які гуртувалися біля українських церков. Однак призначений владика не мав усієї повноти влади, оскільки мав статус генерального вікарія латинського єпископа, а латинський єпископат взагалі був проти призначення східного єпископа. Тому лише з 1913 року на підставі булли папи Пія X (1903–1914) владика С. Ортинський стає екзархом Філадельфійським для східних католиків, вихідців з Галичини і Закарпаття. Однак тривалі непорозуміння з місцевим латинським кліром та між українцями і несподівана хвороба спричинили передчасну смерть екзарха – 24 березня 1916 року, після якої екзархат вісім наступних років залишався вакантним, а адміністрування ним здійснювали два генеральні вікарії – один для галичан, другий для закарпатців. Цей поділ був остаточно закріплений Римом через призначення 1924 року окремих екзархів: Костянтина Богачевського для українців з Галичини і Василя Ткача для закарпатців [6, с. 167].

У Канаді душпастирювання для українців-католиків мало іншу особливість – канадські єпископи намагалися самі й через Рим та митрополита А. Шептицького налагодити духовну опіку над українськими емігрантами, допустивши до неї ряд священиків і монахів-місіонерів. Митрополит прибув до Канади 1910 року, де налагодив з місцевою ієрархією проблему надання українським католикам свого єпископа. Папа Пій X розв'язав цю проблему в 1912 році, призначивши отця Микиту Будку єпископом до Канади з осідком у Вінніпезі, а цей єпископ домігся державної легалізації для УКЦ у країні. 1918 року церква в Канаді нараховувала 47 священиків, 299 парафій та місій, новіціяти отців-василіян та редемптористів, сестер Служебниць і понад 100 тис. вірних [2, с. 454].

Уже від початків і впродовж усієї діяльності митрополит А. Шептицький приділяє особливу увагу налагодженню екуменічних зв'язків спершу з російськими католи-

 ISSN 2312-1211

ками, а пізніше через них і з православними як у Росії, так і в Польщі, оскільки, на його переконання, історія відвела Українській греко-католицькій церкві особливу роль – посередника об'єднання Сходу і Заходу. Ця ідея примирення і порозуміння українських католиків і православних бачилась ним як шлях до єдності всіх українських церков, а також католицького Заходу і православного Сходу, але, розуміючи складність і труднощі здійснення цієї екуменічної ідеї, він вбачав у ній не нову унію, але єдино правильний спосіб оздоровлення духовного і національного стану українського народу через зближення обох гілок не лише українського, а й усього слов'янського християнства. Саме для цього з ініціативи митрополита відбулося в моравському Велеграді (Чехія) декілька екуменічних зустрічей та з'їздів православних і католиків слов'янського світу: в 1907, 1909, 1911, 1924, 1927, 1932 і 1937 роках, а також митрополит Андрей провадив широку унійну акцію під час своїх поїздок до Італії, Голландії, Бельгії, Німеччини й Англії, зокрема заснувавши в Голландії "Голяндський Унійний Апостолят".

Однак перша світова війна перервала плідну працю митрополита Андрея, якого російська влада вважала символом українського сепаратизму й католицизму, а тому російські війська заарештували його і 19 вересня 1914 року вивезли в Росію, де він перебував як царський в'язень до 1917 року. Після свого звільнення митрополит на синоді російських католиків у Петербурзі призначає екзарха Леоніда Федорова, генеральних вікаріїв для депортованих галичан та пароха для українців-католиків у Києві, а 28 серпня 1917 року після повернення до Львова він висвятив нового єпарха Перемишльського Йосафата Коциловського, який правив єпархією як ісповідник віри аж до своєї смерті в 1947 році.

Лихоліття Першої світової війни принесло болючі втрати не лише українству Галичини, Буковини й Закарпаття, а й усій Українській католицькій церкві. Зокрема, до них особливо спричинилося москвофільство. У цей неспокійний час саме українська ієрархія всіляко згуртовувала й скеровувала народ. Так, 21 листопада 1918 року митрополит А. Шептицький та владики Г. Хомишин і Й. Коциловський написали до народу спільне пастирське послання, у якому настановляли вірних як долати духовні і моральні втрати того часу та як здобувати свою державність і суверенність в умовах нової польської експансії, котра завершилась окупацією Галичини. Митрополит активно протестував проти включення Східної Галичини до складу Польщі, для чого він у грудні 1920 року навіть виїздить на Захід з метою пошуку захисту для УГКЦ та української державності від нової польської влади. Цій поїздці передувало звернення єпископату церкви до Світової конференції проти злочинних дій польського війська у Східній Галичині, прийняте на єпископській конференції в Перемишлі 25 серпня 1919 року, у якому засуджено "профанацію храмів, численні вбивства мирного населення, закриття українських культосвітніх, економічних і комерційних товариств" [5, с. 414].

Польський уряд украй вороже поставився до цих ініціатив УКЦ, а тому у вересні 1923 року під час повернення митрополита Андрея в Україну його затримує та інтернує, а польські шовіністичні кола навіть виносять йому смертний вирок. Саме в цей надзвичайно складний для українського католицизму й усього українства час митрополит склав історичний заповіт, який став маніфестом католицьких, екуменічних і національно-патріотичних переконань його та всього українського католицизму, у якому першоієрарх виявляє готовність віддати своє життя "… за з'єднання Церков та щоб випросити в Бога Христовий мир між католиками наших країн (України і Польщі. – *Прим. авт.*) – на жаль, розділених несправедливостями та віковою ненавистю", засвідчуючи, що його єпископським обов'язком завше було "… провадити своїх вірних до вічного спасіння по через віру католицьку" у вірності "Апостольській Римській Столиці, для чого митрополит намагався "все утверджувати моїх братів у цій вірності", віруючи "в усі правди віри католицької" [11, с. 24].

У повоєнний час на ієрархію УГКЦ лягли великі обов'язки відновлення та налагодження нормального церковного життя в Україні та в діаспорі. Зокрема, митрополит разом із єпархами активно протидіяли москвофільству, запровадивши в церковне життя живу українську мову, на противагу псевдоцерковнослов'янській мові, за яку ратували москвофіли, чим, як слушно підкреслюють сучасні церковні історики та релігієзнавці, було завершено перетворення греко-католицької церкви в Галичині в українську національну церкву [1, с. 146; 5, с. 405]. Стараннями митрополита Андрея УГКЦ набула рис інституції з чітким національним обличчям, яка багато зробила для розвитку українського національного життя, насамперед у сфері культури, освіти, медицини й землеробства. Так, 1903 року митрополит заснував "Народну Лічницю", яка розвинулась у модерний шпиталь, відкритий 1930 року; митрополит надав свої землі для садівничої школи у Миловані та хліборобської школи в Коршові, заснував Земельний Банк у Львові (1910). 1921 року папа Бенедикт XV (1914–1922) за сприяння митрополита відновлює закриту 1915 року папську семінарію св. Йосафата в Римі, 1923 року митрополит засновує Богословське Наукове Товариство і його друковані органи "Богословія" та "Праці Богословського Наукового Товариства", а після закриття польською владою в 1925 році Львівського університету першоієрарх домігся відкриття 1928 року Богословської академії, яка стала єдиним українським вищим навчальним закладом у тодішній Польщі, у якій викладало майже 40 професорів та нараховувалось 2 750 слухачів, а за перше десятиліття її закінчило 415 майбутніх священиків та світських діячів [2, с. 470]. Заснований митрополитом церковний музей з 1911 року почав функціонувати як український національний музей, який займався збереженням, примноженням, популяризацією та дослідженням української культурної спадщини.

Після першої світової війни митрополит також звернув пильну увагу на відновлення чернечого життя: отців-студитів, котрі від 1918 року оселились і взяли під свою опіку відпустовий центр у Зарваниці, а також – численні сиротинці, бібліотеки, мистецькі школи у Львові, Уневі; отці редемптористи від 1920 року поселяються у Станіславі, де займаються місійною працею, а у Львові – виховною і навчальною діяльністю; василіяни в 1920 році відкрили новіціат у Крехові, богословський ліцей у Лаврові та розпочали цього ж року духовне оновлення Закарпаття, яке принесло великі духовно-церковні й національно-культурні плоди. З 1924 року починають виходити "Записки Чину св. Василія Великого", у яких висвітлювались ґрунтовні дослідження церковно-історичних проблем європейського Сходу.

Митрополит усіляко підтримував і світські українські вищі навчальні заклади та закордонні інституції, де навчались українці: Львівський університет, заснований 1921 р.; Український Вільний Університет, заснований 1922 р. у Відні, перенесений пізніше до Праги, а звідти – до Мюнхена; Сільськогосподарську Академію в Подебрадах біля Праги.

Укладення конкордату між Польщею та Апостольською Столицею 1925 року посприяло відродженню українського католицизму, оскільки ним усі обряди були зрівняні, було дано право вільного розвитку духовно-просвітницьким і національно-культурним організаціям, церква була звільнена від державного оподаткування, а Ватикан навіть позбавив польську владу права вільно втручатися у вибір єпископів, у призначення парохів УГКЦ, було гарантовано християнське навчання і виховання в школах та семінаріях. У цих умовах стало можливим подбати ієрархії про призначення єпископів-помічників для Львівської архієпархії, Перемишльської та Станіславської єпархій та апостольського візитатора для Волині в особі Миколи Чарнецького, що дозволило церковному проводу краще управляти єпархіями та надавати духовну допомогу вірним.

У той же час становище українського католицизму на історичних українських етнічних територіях у Польщі, де проживали лемки, виглядало дещо складнішим, що було зумовлене конфронтацією, що тривала від другої половини XIX століття, між ук-

раїнськими католиками й православними, котра спричиняла навіть конфлікти на національному ґрунті і котра часто підігрівалась польською владою. При цьому польська влада всіляко прагнула ослаблення позицій українського католицизму і для цього навіть вдалася до його розколу – 10 лютого 1934 року ватиканська Конгрегація Східних Церков без погодженням з митрополитом А. Шептицьким опублікувала декрет "Quo optimus consularet", яким встановлювалась окрема Апостольська адміністрація для Лемківщини. Це рішення було відповіддю Ватикану на своєрідні сепаратистські намагання частини лемків-"старорусинів" бодай у церковному відношенні захистити й закріпити свою штучну національну окремішність у Польщі. Ці намагання і претензії лемків на їхню національну окремішність актуальні й сьогодні та дуже схожі із проблемою русинів на Закарпатті, у Словаччині та в США, де в 30-х роках XX ст. була запроваджена Ватиканом церковна адміністрація для американських русинів. Згаданим декретом 1934 року від Перемишльської єпархії УГКЦ було відокремлено 10 деканатів і в 1936 році ця церковна структура, безпосередньо підпорядкована Ватикану, мала 111 парафій, 130 священиків і 230 храмів [12, с. 187]. Цей процес засвідчив більшу прихильність польської влади до русинства – історичного витвору москвофільства, ніж до українства, виразником якого був український католицизм. Однак ця позиція польської влади все ж скоріше була приводом для ослаблення українства через культивування чвар і непорозумінь у ньому. Слушність цього припущення польська влада підтвердила своєю активною участю після другої світової війни в інспірованій Кремлем операції "Вісла", метою якої була насильна депортація лемків з їх історичних теренів проживання.

Стараннями митрополита Шептицького Українська Греко-Католицька Церква на американському континенті в 20–30-х роках XX століття продовжувала активно розвиватись. Так, новопризначений 1924 року екзарх для українців-католиків у США владика Костянтин Богачевський досяг значних успіхів у галузі духовного і суспільного життя Церкви: ним було засновано цілу мережу парафіяльних шкіл та різноманітних навчально-виховних інституцій, які опікувалися життям емігрантів. У Канаді 1929 року стараннями митрополита Андрея було призначено нового екзарха УГКЦ – владику Василя Ладику, котрий продовжив інституційний та духовний розвиток українського католицизму в Канаді, що дозволило йому після війни домогтись заснування на базі екзархату чотирьох єпархій (1948) та митрополії (1956).

Національний потенціал українського католицизму в Галичині з особливою силою проявився в 30-х роках XX століття, що засвідчило остаточну кристалізацію його національного характеру, який викликав негативну реакцію в усіх поневолювачів українського народу. Зокрема, УГКЦ на чолі з митрополитом Андреєм Шептицьким була стійким і незмінним оборонцем свого народу перед польськими окупантами. 1930 року митрополит у Варшаві особисто стає в обороні українства під час так званих пацифікацій, а також він разом із єпископами Г. Хомишиним і Й. Коциловським у цій справі шукали підтримки у папи Пія IX (1922–1939), звернувшись із листом до нього.

Не стояла УГКЦ й осторонь національної української трагедії – штучного голоду 1933 року, довершеного більшовизмом на Східній Україні. 24 липня 1933 року українська католицька ієрархія в Західній Україні з ініціативи Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького видала в обороні беззахисного населення Східної України в час голодомору історичне послання "Україна в передсмертних судорогах. До всіх людей доброї волі". Це послання в жахливий час геноциду українського народу було єдиним голосом серед усіх представників християнських конфесій України на захист жертв голодомору. Воно засвідчило правдиву християнську гуманність і патріотичність українського католицизму, котрий не міг не стати на оборону чесних українських землеробів, бо "кров робітників, що в голоді орали чорнозем України, кличе про пімсту до неба, а голос голодних женців дійшов до ушей Господа Саваота", – ідеться в посланні.

Уже від весни 1933 року з ініціативи митрополита Шептицького тривала активна підготовка цього пастирського послання й одночасно відбувалася широкомасштабна акція УГКЦ з організації допомоги голодуючим в Україні, зокрема із залученням усього християнського світу на чолі зі Святішим Отцем папою Пієм XI, до якого митрополит звернувся спеціальною відозвою, розіславши її в усі інформаційні агентства світу англійською, італійською, іспанською, німецькою і французькою мовами [10, с. 845–846].

Послання галицької ієрархії УГКЦ отримало прихильні відгуки на Заході та зініціювало проведення архієпископом Відня кардиналом Інніцером міжнародної конференції, яка прохала цілий світ про всебічну допомогу голодуючим в Україні та домоглася дозволу в радянського уряду для надання цієї допомоги. Кардинал Й. Інніцер звернувся насамперед до Міжнародного Червоного Хреста, щоб він здійснив негайну акцію допомоги для потреб голодуючих [6, с. 169].

2 серпня 1936 року митрополит Андрей видав окреме послання проти комунізму – "Осторога перед загрозою комунізму", засудивши його антигуманну та антилюдську суть і дії як ворога Бога і Церкви, підкреслюючи, що він перетворився "в якусь матеріалістичну і поганську релігію, а брехня, обман, насильство, терор і гноблення обрав принципами свого панування (коли большевики говорили про свободу – розуміли неволю, коли говорили про добробут – тим словом називали голод… А коли говорили про владу пролетаріату, то пролетаріатом називали касту, що кров з народу висисає)". Симпатизуючих комунізму та їх прислужників митрополит називає зрадниками Церкви, народу й цілого світу, застерігаючи їх від загрози неволі від комунізму, "… від якої вже може не врятуєтеся… станете чужими для свого народу, його зрадниками … перейдете на службу тиранів, що захотять уживати вас до служби кривавої Москви" [9, с. 487].

1938 року архиєрей виступив з листом осуду нищення польським урядом православних парафій і храмів на Холмщині, Підляшші, Поліссі та Волині, який польська поліція конфіскувала, однак лист був опублікований в українській пресі на Буковині й у Франції та став, таким чином, відомим в Україні та світі. Окремо митрополит звернувся про допомогу в цій справі навіть до Ватикану, інтервенція якого припинила переслідування Православної церкви [6, с. 170].

Перша більшовицька окупація Галичини восени 1939 року спричинила наступ більшовицького тоталітаризму й атеїзму на Українську Греко-Католицьку Церкву, в час якого митрополит, як завше, стає на оборону Церкви і українського народу, протестуючи проти сфальсифікованих ухвал "народних зборів" у Галичині, які несли кривду Церкві і народу, проти конфіскації церковних земель та грабунку монастирського майна, проти непосильного оподаткування духовенства й селян, проти насилля й безбожництва.

За цією першою більшовицькою хвилею терору проти українського католицизму незабаром прийшли нові, фашистська та друга більшовицька, хвилі переслідувань і гонінь на нього, котрі спричинили нові випробування духовно-національної ідентичності УГКЦ.

Загалом за 44 роки митрополичого служіння Андрея Шептицького, завдяки його далекоглядності, непохитним католицьким та українським християнським переконанням, церковно-політичному й дипломатичному генію, щедрій благодійності, УГКЦ успішно перейшла через австро-угорську, російську, польську й радянську окупацію Західної України та злигодні еміграційного життя українців-католиків, а її першоієрарх зробив історичний внесок у зміцнення і розвиток Церкви, долучиввся до захисту релігійно-національних потреб як вірних-католиків, так і православних, відіграв величезну роль у консолідації українства. Митрополит залишив один із найпомітніших слідів в інституційно-еклезіологічній розбудові українського католицизму, продовживши й

розвинувши екуменічну діяльність українського католицизму, розпочату його попередниками. А. Шептицький заклав підвалини сьогоднішнього стану українського католицизму та вивів УГКЦ на новий, історичний рівень, а його подвижницька культурно-просвітницька діяльність стала визначальним джерелом зростання національної свідомості галичан і була скерована на піднесення моралі та духовності народу до рівня жертвенного служіння церковному й національно-державному будівництву. Це дозволило Українській Греко-Католицькій церкві не лише перенести переслідування Польською державою між Першою та Другою світовими війнами, більшовицько-гітлерівську окупацію та насильницьку ліквідацію керкви радянською владою за активної участі РПЦ 1946 року, а за ними й "катакомбне" існування Церкви під радянським тоталітарним режимом, а й відродити свою католицьку ідентичність у незалежній Українській державі.

1. Бубенщиков В. Греко-католицька церква в етнічному розвитку українського та білоруського народів / В. Бубенщиков, П. Кралюк. – Львів : Сполом, 2004. – 172 с.
2. Владика Софрон Мудрий, ЧСВВ. Нарис історії церкви в Україні / Владика Софрон Мудрий, ЧСВВ. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 1999. – 526 с.
3. Гайковський М. Українська Греко-Католицька Церква в часи митрополування Андрея Шептицького / М. Гайковський // Київська Церква. – 2001. – № 2–3. – С. 32–48.
4. Жуковський А. Митрополит Андрей Шептицький і православ'я / А. Жуковський // Науковий збірник Українського Вільного Університету. – Мюнхен, 1992. – С. 37–57.
5. Історія релігії в Україні : у 10 т. – К. : Світ знань, 2001. – Т. 4 : Католицизм. – 598 с.
6. Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи : монографія / С. Р. Кияк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – 632 с.
7. Ленцик В. Визначні постаті Української Церкви: митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосиф Сліпий / В. Ленцик. – Львів : Свічадо, 2001. – 608 с.
8. Марчук В. "Люд – се наша сила.., єго добро – се наша будучність" (початок доби митрополита Андрея Шептицького) / В. Марчук // Галичина : Науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис. – 2002. – № 8. – С. 47–53.
9. Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність : документи і матеріали 1899–1944. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. II : Церква і суспільне питання, кн. 1. – 570 с.
10. Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність : документи і матеріали 1899–1944. – Львів : Місіонер, 1999. – Т. II : Церква і суспільне питання, кн. 2 : Листування. – С. 845–846.
11. Слуга Божий митрополит Андрей Шептицький : Календар 2004. – Львів : Місіонер, 2003. – 26 с.
12. Стоколос Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) / Н. Стоколос. – Рівне : РІС КСУ – ППФ "Ліста-М", 2003. – 480 с.

The article reveals the role of Metropolitan Andrey Sheptytsky in building and establishing national church and social identity of Galicia in the period between the two World Wars, which laid the foundations of the current state of the UGCC. Metropolitan Church made in the national Ukrainian religious association, making it not only a factor of spiritual and national revival of Ukrainians, but also the national state.

Keywords: *Metropolitan Sheptytsky, church and national public identity of Galicia, UGCC, Ukrainian Catholic, social service.*

УДК 211.23: 296: 297
ББК 86

Володимир Гаврилюк

ГУМАНІСТИЧНІ ТА АВТОРИТАРНІ ОЗНАКИ АВРААМІЧНИХ РЕЛІГІЙ

У статті конкретизується поняття гуманістичних релігій, обґрунтовується важливість звернення саме до джерел віровчення та їх тлумачень для дотримання релігієзнавчого аспекту дослідження. Також уточнюються вихідні пункти у вченні про гуманістичні та авторитарні релігії, демонструються ті тенденції, які є в сучасній літературі щодо цієї проблеми.

Ключові слова: *гуманістичне, авторитарне, особистість, авраамічні релігії, релігійні вчення, Бог, вища сила.*

Якості, у яких розглядаються прояви гуманізму в релігіях: духовна цінність, свобода волі, рівність – ґрунтуються на здатності розрізняти добро і зло та змінювати себе, а через себе й суспільство – заради особистого та загального блага. Чітке означення цих проявів допоможе розпізнати гуманістичний принцип у релігійних ученнях або констатувати його відсутність. Гуманістичні тенденції не є абсолютними в цих релігіях. Визнання людиною деякої вищої сили, яка вимагає від людини покори, поклоніння і керує її життям, розглядається як авторитарна тенденція в релігіях.

Праці філософів М.Т. Степанянц, А.М. Ярового, А.А. Радугіна торкаються гуманістичних ідей та проявів їх у релігіях. У книзі авторів В.А. Барановського та Ю.Н. Іванова відображено гуманістичну спрямованість юдаїзму. Загалом, теми, які стосуються гуманістичних тенденцій в юдаїзмі та християнстві, висвітлені краще, ніж авторитарні. Питання дослідження авторитарних тенденцій в юдаїзмі залишається відкритим, оскільки спеціальних досліджень цієї теми майже немає. Авторитарні тенденції в християнстві добре описані в матеріалах, зібраних російським автором А. Ярославцевим.

Приблизно однакова кількість літератури, присвячена обом тенденціям в ісламі.

Тема статті стосується людини, ставлення до неї в релігії. Для її висвітлення потрібно звернутись до витоків релігії, релігійних відчуттів. Ця тематика хвилює не лише філософів та релігієзнавців, про неї пишуть учені інших галузей. Зокрема, Г.В. Гівішвілі, доктор фізико-математичних наук, пропонує власне обґрунтування необхідності появи авраамічних релігій – як більш гуманних у порівнянні з первісними віруваннями.

Гуманістична складова присутня в духовній спадщині всіх народів світу. У будь-яких історичних обставинах знаходили місце "тенденції, що протистоять несвободі людини та відстоюють певний ступінь її незалежності, ту чи іншу міру визнаної за нею свободи волі" [15, с. 168]. У вищих верств суспільства можливості до вільного пошуку себе були ширші, проте й серед простих людей у різні епохи виділялися генії думки, мистецтва, які, живучи загалом доволі просто, своїми працями безперечно засвідчили силу вільного людського духу та випереджали епоху, у якій жили.

Аналіз витоків гуманістичних тенденцій дає підстави говорити про відмінність розуміння гуманізму в східних та західних мислителів. У Стародавній Індії, наприклад, гуманістичне ставлення до інших людей формується через усвідомлення своєї єдності з суспільством, сприйняття власної індивідуальності як частини цілісного організму. А основою розуміння гуманізму в східних філософів є спосіб, яким можна реалізувати прагнення індивіда до поєднання з Абсолютом, а саме – "зняття" його особистості, інакше кажучи, деперсоніфікації"[15, с.153]. В античному суспільстві, через нездатність окремих полісів задовольняти потреби суспільства та перехід до монархічної держави, індивід стикається з іншими викликами. Основою розуміння гуманізму в західних мислителів стало загострення "проблеми людської індивідуальності, особистих інтересів та долі людини в світі" [16, с.155], як наслідок – втрати індивідом єдності з полісом і відособлення.

У релігійному контексті розуміння гуманізму західними мислителями може також звучати і як запрошення "віруючих спуститися з небес на землю і відкрити на ній незліченні скарби, вищим з яких є або може бути людина" [4], визнаючи при цьому Бога Творцем, взірцем для розвитку сутнісних сил людини.

Система гуманістичних поглядів склалась історично, а в її основі – "сукупність моральних цінностей і норм поведінки" [9], тому правомірною є спроба виділення гуманістичних або авторитарних тенденцій також і в релігіях.

Для конкретизації змісту поняття "гуманізм" у контексті дослідження зазначимо, що "серед найбільш поширених форм сучасного світогляду можна виділити теїстичний (релігійний, зокрема християнський) гуманізм із традиційною системою цінностей, і

секулярний (а(не)теїстичний, світський) гуманізм із традиційною системою цінностей" [3, с. 91]. Принциповою розбіжністю між цими двома формами є ідея Бога. У нашому дослідженні береться до уваги саме релігійний гуманізм як одна з форм сучасного гуманізму, яка в системі власне релігійних цінностей особливе місце відводить людині, звертає увагу на ставлення до людини, врахування її прав та свобод.

Поняття рівності, справедливості притаманні кожній людині особисто, а тому можна стверджувати, що й зародження гуманістичних ідей, яке пов'язане з цими поняттями, відбулося ще в первісному суспільстві, а згодом розвивалось у філософських ученнях, проникало та відображалося в релігії. З'являлися нові релігійні вчення, релігійні очікування простих людей змінювалися під впливом реальних проблем часу. Унаслідок змін умов існування людства змінювались і його звичаї. Ці зміни відображались на колективній свідомості, і вона "породила більш витончені і гуманні релігійні вчення – юдаїзм, буддизм, конфуціанство, даосизм, християнство та іслам" [4], у порівнянні з первісними віруваннями.

На нашу думку, в людському суспільстві завжди знайдуться особи або цілі прошарки, які намагатимуться навіть релігію використовувати для власної вигоди, обґрунтування власного права на владу, спотворюючи її справжній сенс. Робити це можна через вплив на релігійні інституції, окремих ієрархів. Наше дослідження значною мірою стосується саме релігійних учень, першоджерел цих релігій, а не їх інституційних особливостей, коли мова йде про гуманістичні тенденції. Щодо авторитарних тенденцій у релігії не все так однозначно. У статті більша увага приділяється саме віровченню, проте особливість авторитарної тенденції полягає власне у тому, що "соціальні контексти функціонування релігійних систем накладають на них свій відбиток, у результаті чого в релігійних системах формується і отримує досить сильний розвиток дегуманізуюча, авторитарна тенденція" [10].

Здебільшого гуманістичні та авторитарні тенденції мають місце в межах однієї й тієї ж релігії, причому Еріх Фромм указує на конкретні, описані у Святому Письмі, події, після яких стиль написання переходить з авторитарного в гуманістичний.

Усі авраамічні релігії є монотеїстичними. Емануель Левінас, єврейський французький філософ, розмірковуючи про справжній, гуманістичний зміст Біблії, писав, що "монотеїзм є гуманізм". Підставою для юдея бути праведним у своїх вчинках у повсякденному житті є праведність Творця, а не просто страх перед неминучим покаранням. "Будьте святі, бо святий Я, Господь, Бог ваш" [1, Лев. 19: 2] – це звернення до кожного юдея. Юдейські пророки, відповідаючи на духовні запити юдея в прагненні бути з Богом, зменшити прірву, яка утворилася після гріхопадіння, заново відкривали тезу про те, що "наблизитися до Бога можна було шляхом добрих діл та людинолюбства" [11].

У Святому Письмі містяться не лише вимоги віри щодо гуманного ставлення до інших, а й звертається увага на внутрішні мотиви такої поведінки. "Неможлива віра всього лише на рівні формального закону; вірі передує потреба в істині, добрі, справедливості, що, власне, і проповідували єврейські пророки" [11]. Коли ставлення до ближнього як до самого себе буде пріоритетом у людських взаємовідносинах, тоді й ця спільна для всіх потреба буде вирішена.

"У будь-якому з біблійних положень щодо Бога мається на увазі вимога до людей бути подібними до Нього в повсякденному бутті" [2]. Заклик бути подібним до когось, досконалішого за себе, є закликом до вдосконалення власної особистості. "Та істинна релігія, яку ми знаходимо в народу ізраїлевого, не виключає, а навпаки, вимагає розвитку вільної людської особистості, її самопочуття, самосвідомості і самодіяльності" [14, с. 41].

Заборони, які прописані в Законі, скеровані на те, щоб позбавити людину згубних та непотрібних звичок, омани та непевності, створити атмосферу любові та єдності.

Вони покликані не обмежити людину, а зробити її вільною від омани. "Гуманізм юдаїзму ґрунтується на "тяжкій свободі", "що зафіксована на скрижалях заповіту" [6]. А твердинею, істинним шляхом до блаженного життя є тільки Творець і його настанови, які Він зі своєї любові до людини сповістив їй, тому Емануель Левінас пише, що юдаїзм – це "вищий гуманізм Бога, який пред'являє до людини високі вимоги" [6].

Важливо, що юдаїзм учить також добре ставитись не лише до інших юдеїв. У книзі Левит говориться: "Люби його (приходька, що мешкає у вас), як себе" [2, с. 53], оскільки й чужинці – це люди, які є творінням Божим. У всіх сферах людського життя – соціальному, правовому та ін. юдаїзм учить дотримуватись "у всьому такої поведінки, яка б керувалась істинною любов'ю" [2, с. 54].

У Мішні також зафіксовано гуманістичне мислення її авторів, які керувалися любов'ю до ближнього та визнанням, що він така ж людина, як і сам юдей.

У християнській теології людина розглядається як істота, яка має перевагу над іншими творіннями, відповідальна за долі інших, а також здатна усвідомити існування Творця. Християнство актуалізує у віруючому духовну людину. Прикладом для наслідування є Ісус Христос, "ідеал духовної людини – Другий Адам Господь з неба" [5].

Справжній християнський контекст розвитку особистості полягає в духовному розвитку, про який людству сповіщено в доступній формі на певному етапі його культурного розвитку. "Шлях "створення в собі нової людини" [1, Еф. 2: 15] передбачає сходження через подолання в собі "серця кам'яного", потім плотського або душевного, і тільки так ми можемо виконати завдання "зодягнутися в нову людину" [1, Еф. 4: 24], знайти і розкрити в собі образ небесної людини" [5]. Природним є і розуміння гріха, як згубного діяння, що перешкоджає розвитку, веде до загибелі, потребує каяття, спокутування та виправлення. Тільки після внутрішнього глибокого бажання, усвідомлення переваги духовного над тілесним, а також, безумовно, і з Божої благодаті, можливо розпочати духовне життя. Правильний вибір людини ще не означає, що вона ніколи не оступиться, не втратить духовний орієнтир, не спокуситься. Але воля християнського Бога, щоб той, хто згрішив, не загинув зі своїм гріхом, але розкаявся в ньому та отримав вічне життя разом з тими, хто жив праведно. Що може бути більш гуманне, як не послання власного Сина до тих, хто міг би врятуватись, покаятись, але потребує допомоги? А хто може надати кращу допомогу, як не той, хто сотворив світ? Про це говорив і Сам Ісус Христос: "Розповів також приказку їм: Чи ж може водити сліпого сліпий? Хіба не обидва в яму впадуть?" [1, Луки 6: 39]. Важливо пам'ятати, що гріх можна подолати боротьбою, спротивом йому, доки особою не буде досягнуто повної переваги над своєю гріховністю. Тоді людина стає вільною від гріха, подібною до Творця, який єдиний ніколи не грішив. Тоді людина може протистояти навіть суспільним гріховним настроям, на відміну від тих, хто засліплений гріхом та своїм власним серцем потурає йому. Сам же гріх у християнстві розглядається як джерело страждань та смутку.

Мабуть, найважливішим, найбажанішим і закономірним поясненням та мотивацією подібності до Творця є набуття Його властивостей, зокрема можливості отримати вічне життя. "Перемога над власною гріховністю є одночасно і перемога над вічною смертю" [13].

Християнство акцентує увагу на цінності людини та її душі. У людському серці – як Рай, так і пекло. Усе, що є на землі, не варте й однієї людської душі, не варте, щоб обміняти на нього вічне життя в Раю, яке обіцяє Христос. У вимірі суспільному настанова "як хочете, щоб з вами чинили люди, так чиніть і ви з ними" [1, Мф. 7, 12] є також виявом гуманістичної суті християнства та орієнтиром для кожного християнина.

У мусульманському суспільстві концепція про приреченість людської долі та всього буття згідно з волею Аллаха вперше піддалася критиці з боку кадаритів ("кадар" – доля, фатум), які "відстоювали свободу волі людини і її відповідальність за свої дії перед Аллахом" [15, с. 168]. Пізніше богослови-мутазиліти також відстоювали тезу про вільну волю людини. Загалом, попри постійні суперечки щодо поглядів на долю людини, гуманістична тенденція змогла набути свого максимального розвитку лише в суфізмі, що є мусульманським містицизмом. І тут, так само як і в інших авраамічних релігіях, ідеться про необхідність самовдосконалення людини. "Щоб оправдати своє вище призначення, людина повинна прагнути до самовдосконалення, бо якщо серце подібне до дзеркала, у якому відображається лик Божий, то щоб побачити в ньому Господа, його слід "відполірувати": щоб відображення відповідало Відображуваному" [15, с. 169]. Самовдосконалення через самопізнання є віднайденням у собі Божественного начала й набуття справжнього себе. Призначенням людини є реалізація можливостей, даних Богом. Людина, котра стала на шлях вдосконалення, на початку свого шляху може отримати допомогу від тих, хто пройшов його, а хто пізнав Божественну сутність у собі, може бути "маяком", який допоможе іншим на цьому шляху. З розвитком суфізму стверджується теза про те, що така Досконала Людина може стати посередником між Богом і людьми, щоб доносити зрозумілою мовою Його слово.

Гуманістичні тенденції ісламу перебувають у постійному розвитку, хоча й не мають великого впливу на духовне життя мусульман. Іслам є наймолодшою світовою релігією, яка має значний потенціал у справжньому ствердженні ідеалів гуманізму. На це спрямовані й значні зусилля мусульманських реформаторів.

На відміну від гуманістичного розуміння вищої сили, яку потрібно шукати у власному серці, авторитарна тенденція передбачає наявність такої сили ззовні. Тут не йдеться про необхідність людини розвивати власну духовну силу, потрібно просто цілковито капітулювати перед силою, яка переважає власну силу людини.

Деякі західні дослідники, які звертали увагу на "темні сторони" авраамічних релігій, говорять про тенденції нетерпимості, що виражаються в конкретних актах насилля за участі юдеїв та християн, зокрема й зафіксованих у Біблії. "У Біблії міститься набагато більше рядків, що вихваляють або закликають до кровопролиття, ніж у Корані, в Біблії жорстокість має набагато екстремальніший, злий характер..." [12], говорить американський теолог Філліс Трайбл. Цей приклад дещо відхиляється від суто авторитарного розуміння цих релігій, проте яскраво демонструє контраст між гуманістичними концепціями та реальними історичними подіями. Причому, якщо для аргументації такої точки зору щодо юдаїзму наводяться заклики до насилля зі Старого Заповіту самої Біблії, то вже для християнства визнається відсутність у Новому Заповіті будь-яких закликів до насилля, і до уваги беруться більш пізні історичні факти, наприклад війни хрестоносців. Ключовою відмінністю насилля в ісламі є його теологічний характер. Усе, що було зроблено чи сказано Пророком, є найкращим взірцем для наслідування для кожного мусульманина. Зафіксовані ж у Старому Заповіті грішні вчинки будь-кого з пророків ніколи в юдаїзмі та християнстві не ставали законом для інших. Кожен, хто вчинив недостойну справу, ніс покарання за неї. Адже "кого любить Господь, того карає і благоволить до того, як батько до сина свого" [1, Притч. 3, 12]. Тому біблійні оповіді можуть слугувати прикладом щирого покаяння та Божого прощення.

Згідно з Еріхом Фроммом, "початок Старого Завіту написано в дусі авторитарної релігії. Бог зображується як абсолютний глава патріархального клану, він створив людину за своїм бажанням і може знищити її по своїй волі. Він заборонив їй їсти з дерева пізнання добра і зла, пригрозивши смертю за порушення заборони" [18]. Пізніше, коли людина не виконала цю заповідь, або, іншими словами, не підкорилася Божій волі, вона

була покарана. Як наголошує Еріх Фромм, гріх людини тут полягає саме в непослухові, в тому, що вона насмілилася зробити щось усупереч повелінню, і вигнана була з Раю, щоб не "простягла вона руки своєї, і не взяла також від дерева життя, і не вкусила, і не стала жити вічно" [Бут. 3: 22]. У цьому Фромм убачає авторитарний вчинок, позаяк, на його думку, мотив вигнання з Раю є очевидним, а саме, – турбота про власну перевагу. Хоча такий висновок також можна піддати сумніву, тому що вже на тому етапі загальнолюдської історії Творець виявив любов до свого творіння, бо не захотів, щоб людина вічно жила саме у своєму гріховному стані, передбачаючи для неї краще майбутнє. Власне, за Фроммом, авторитарна тенденція у ставленні Бога до людини тривала до історії про всесвітній потоп, коли Творець вирішив узагалі знищити Своє творіння через його гріхи, і таке рішення не підлягало обговоренню. Після потопу ж стосунки між Богом та людиною змінюються, Бог обіцяє більше ніколи не знищувати життя на землі.

Як приклад змін у Еріха Фромма наводиться звернення Авраама до Бога із приводу Содому і Гоморри. "Коли Бог захотів знищити ці міста за їх гріховність, Авраам звинувачує Бога в порушенні його ж власних принципів. "Не може бути, щоб ти вчинив так, щоб ти погубив праведного з нечестивим; не може бути від Тебе! Чи суддя всієї землі поступить несправедливо? (Бут. 18: 25)" [18].

Дуже складно знайти в доступній літературі про юдаїзм згадки про авторитаризм. В іноземній літературі можна зустріти дотичні дослідження. Зокрема, в статті "The effect of religiosity on endorsement of democratic values: the mediating influence of authoritarianism", написаної Daphna Canetti, йдеться про те, що деякі вчені зробили ряд заяв щодо більшої схильності до авторитаризму юдаїзму, ніж християнства.

Критика позиції, нібито християнство є виключно гуманістичною релігією, є об'ємнішою. Висловлюється та обґрунтовується теза про навіювання християнством на першому етапі людині думки про встановлену Самим Богом соціальну нерівність, підкріплена цілою низкою цитат з Нового Заповіту. На другому етапі від людини "вимагається повне та беззастережне підкорення будь-якій владі та начальникам, як ставленикам цієї вищої сили (Бога)" [17].

У різних джерелах спільною є теза про те, що авторитарний аспект християнства найбільше виявляється у зближенні зі світською владою. Зокрема, пануючий клас за допомогою християнства хоче приховати сам факт свого панування. Цілий ряд цитат наводиться на підтвердження того, що начальник, або представник влади, сам є таким самим слугою Божим і відповідальність за його дії вже лежить не на ньому, а на Богові, оскільки все з його волі. "Всяка душа нехай буде покірна вищій владі; бо немає влади не від Бога, існуюча ж влада від Бога встановлена. Тому той, хто противиться владі, противиться Божій постанові" [1, Рим. 13: 1–7]. На нашу думку, з точки зору Євангелія і Царства Божого, яке в ньому проповідується, така критика недоцільна, оскільки всі речі, що є в цьому світі, не варті й однієї людської душі, а саме для спасіння душ грішних людей і прийшов Спаситель. Він не прийшов у світ, щоб вирішувати соціальні чи інші проблеми, які існують, поки існує людське суспільство. Така критика не може бути спрямована проти релігійного вчення. Послідовники нової релігії, яка з'явилася після воскресіння Ісуса Христа, жили в конкретних історичних умовах, їхній спосіб життя й те, у що вони вірили, часто зустрічало нерозуміння інших людей, у тому числі й офіційної влади. І в цьому контексті апостоли закликали до поваги до тієї влади, яка була. Слід звернути увагу на те, кому й коли були написані відповідні настанови, і не трактувати їх як універсальний закон.

"У такому стані людина готова терпіти будь-яке знущання над собою – через страх перестати бути Богоугодною; через страх порушити заповідь – не противитися злому; через страх утратити спасіння душі і життя вічне. Вона навіть навчається насолоджуватися стражданнями. І тому людина стає нездатною не тільки повалити своє

 ISSN 2312-1211

рабство і своїх гнобителів, але навіть хоч якоюсь мірою чинити їм опір" [17]. Справді, описане характерне для людини, яка обирає авторитарний тип релігії, але чи стосується це християнина? Адже справжній християнин діє не через страх, а через любов. Саме заповідь любити ближнього, як самого себе, і є основною в Новому Заповіті і вона керує діями християнина. Смирення ж потрібне для визнання того, що є, і початку будівництва нового, належного, яке фактом свого існування витіснить старе. Тут ідеться про духовні якості людини, про Небесне Царство, до якого треба готуватися під час земного життя, про глибокі внутрішні зміни в людині. Не ціллю християнства зробити людину покірною істотою або чиїмось рабом, нехай навіть і Божим. Ціллю християнства є повернути втрачену після Адамового гріхопадіння святість людини, а разом із тим – і можливість безпосереднього спілкування з Творцем та вічне блаженство перебування з Ним.

Еріх Фромм як приклад авторитарного в християнстві наводить теологію Кальвіна. "Бо я не назву це смиренням, – мовить Кальвін, – якщо ви припускаєте, ніби в нас ще щось залишається... Ми не можемо думати про себе так, як нам слід думати, не зневажаючи абсолютно все, що може виглядати кращими нашими рисами. Смирення є щира покора розуму, виконана глибоким почуттям власного падіння і злиднів; бо так звичайно описують його словом Божим" [18]. Так Кальвін описує характерний для авторитарної релігії переважний стан людини. Чимало цитат із Біблії підтверджують авторитарний характер ставлення Бога до людини. Наприклад: "І Я вчиню людям, і вони будуть ходити, як сліпі, бо згрішили проти Господа, і виллється кров їхня, як порох, а їхнє тіло – як послід" [1, Соф. 1: 17]. На нашу думку, говорити про авторитаризм заради авторитаризму не доводиться, оскільки дії Бога спрямовані на спасіння людини та надання їй засобів боротьби з гріхом. Бог може ненавидіти лише гріх, а не саму людину як своє творіння. І знищити прагне лише гріх. Інша річ, коли людина сама обирає для себе шлях гріха, тоді вона може погубити себе сама, не бажаючи шукати істинний шлях. Щодо вчення про людину в кальвінізмі, то його суть зводиться до того, що оцінювати себе належить не з власної точки зору, а думати, як Бог оцінює нас. Розвиток людини зводиться до боротьби з усім поганим, що виходить із серця людини, що є суто людським, і заповнення своєї душі всім добрим, що є від Бога.

На відміну від християнства з його свободою, в ісламі переважає авторитарна тенденція саме через його детермінізм. Дехто пов'язує авторитаризм ісламу умовами його зародження. "Авторитаризм згуртовує суспільство, забезпечує його внутрішню дисципліну, використовуючи при вирішенні проблем силові методи" [8].

Особливість ісламу в контексті нашого дослідження полягає в тому, що, поряд з авторитарними тенденціями, сам Аллах описується як істота, якій притаманні "м'якість, турботливість, любов, усезагальне співстраждання, доброта" [7].

Отже, дослідження гуманістичних чи авторитарних тенденцій в авраамічних релігіях демонструє, що жодна з них не є аболютною в кожній з релігій. Відстеження факторів, що впливають на зміну цих тенденцій, може стати предметом дослідження для інших релігієзнавців.

1. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – К. : Українське Біблійне Товариство, 1990.
2. Барановский В. А. Иудаизм [Електронний ресурс] / Барановский В. А., Иванов Ю. Н. – Режим доступу : http://www.litmir.info/br/?b=113672.
3. Вершинина Ю. Ю. О необходимости и возможности диалога светского и религиозного гуманизма [Електронний ресурс] / Вершинина Ю. Ю. – Режим доступу : http://cyberleninka.ru/article/n/o-neobhodimosti-i-vozmozhnosti-dialoga-svetskogo-i-religioznogo-gumanizma.
4. Гивишвили Г. В. Гуманизм и гражданское общество [Електронний ресурс] / Гивишвили Г. В. – Режим доступу : http://www.atheizmru.ru/humanism/givishvili/content.htm.

5. Дверницкий Б. Гуманизм и христианство в XXI веке [Електронний ресурс] / Дверницкий Б. – Режим доступу : http://ruskline.ru/analitika/2010/12/25/gumanizm_i_hristianstvo_v_xxi_veke.
6. Електронная Еврейская энциклопедия [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.eleven.co.il/article/12365.
7. Женский аспект в исламе [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://sy-islam.omkara.ru/femine.htm.
8. Малашенко А. Будем знакомы: ислам [Електронний ресурс] / А. Малашенко. – Режим доступу : http://magazines.russ.ru/druzhba/2009/5/ma11.html.
9. Морозова Л. П. Гуманізм: особливості історичного розвитку [Електронний ресурс] / Морозова Л. П. – Режим доступу : http://conf.vntu.edu.ua/humed/2010/txt/morozova.php.
10. Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии [Електронний ресурс] / Радугин А. А. – Режим доступу : http://krotov.info/libr_min/17_r/ad/ugin_01.htm.
11. Ратнер Д. Теология иудаизма и христианства [Електронний ресурс] / Ратнер Д. – Режим доступу : http://berkovich-zametki.com/2010/Zametki/Nomer11/DRatner1.php.
12. Рэймонд И. Являются ли иудаизм и христианство столь же насильственными, как ислам? [Електронний ресурс] / Рэймонд И. – Режим доступу : http://www.meforum.org/2470.
13. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Поучения в неделю о расслабленом. О наказаниях Божих [Електронний ресурс] / Святитель Игнатий (Брянчанинов). – Режим доступу : http://www.pravoslavie.ru/put/3234.htm.
14. Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос / Соловьев В. С. // Тайна Израиля. – С. Пб., 1993. – С. 41.
15. Степанянц М. Гуманистическая традиция в мусульманской культуре [Електронний ресурс] / Степанянц М. – Режим доступу : http://ecsocman.hse.ru/data/483/180/1217/018.pdf.
16. Яровий А. М. Витоки гуманістичних тенденцій філософії стародавності [Електронний ресурс] / Яровий А. М. – Режим доступу : http://papers.univ.kiev.ua/filosofija_politologija/articles/Origins_of_humanistic_tendencies_of_Ancient_Philosophy_17250.pdf.
17. Ярославцев А. Авторитарный аспект христианства [Електронний ресурс] / Ярославцев А. – Режим доступу : http://www.rpk.len.ru/theory/A.Yaroslavtsev.AAX.html.
18. Фромм Э. Психоанализ и религия [Електронний ресурс] / Фромм Э. – Режим доступу : http://www.lib.ru/PSIHO/FROMM/pa_rel.txt.

The article specifies the concept of humanistic religions and justifies the importance of the appeal exactly to the sources of the belief and their interpretations to comply religious studies aspect of this problem.

This approach has helped to clarify the starting points in the doctrine of authoritarian and humanistic religions, to show the tendencies on this issue that exist in the modern literature.

Keywords: *Humanistic, authoritarian, personality, Abrahamic religions, religious teachings, God, higher power.*

УДК 264-61: 238.2
ББК 86.24

Дарина Марціновська

ФІЛОСОФСЬКИЙ ТА БОГОСЛОВСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ДОСВІД ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПРОБЛЕМ КРЕДОЛОГІЇ

У статті аналізується філософський, богословський і релігієзнавчий досвід трактування феномену релігійної віри як джерела кредології – науки про релігійну віру.

Ключові слова: *феномен релігійної віри, кредологія, філософське, богословське та релігієзнавче трактування віри.*

Трактування феномену релігійної віри в християнстві впродовж його історії пройшло тривалий шлях становлення. Зокрема, католицьке трактування віри завжди розглядало її якості фундаментальну духовну характеристику людського буття – "екзистенціалу", як її іменував Карл Ранер – один із найвидатніших католицьких теологів XX століття [10, с. XIX]. Під екзистенціалом мислитель, слідом за св. Августином і св. Томою Аквінським, розумів віру як мету й раціональне підґрунтя процесу взаємин людини і Бога, який для людини був і об'єктом, і джерелом віри. Тобто Бог виступав, як наголошував К. Ранер, тим, хто є вірогідним, якому ми віримо і в кого віримо, ви-

© Марціновська Д., 2015

ISSN 2312-1211

знаючи, що він сам себе об'явив, давши певні раціональні свідчення своєї екзистенції, адже, підкреслює теолог, існують реальні природні передумови для пізнання божественного, тобто "природний початок віри", а саме: онтологічний зв'язок цілісного людського буття з Богом, оскільки "акт віри повністю охоплює і залучає всю людину" [30, с. 84, 87; див.: 12, с. 399, 401].

При цьому саме діяльне буття людини вже понад півтора тисячоліття в католицькій теології розглядається як джерело віри і віронавчання, що яскраво окреслено словами апостола Якова: "Як тіло без душі мертве, так само і віра без діл мертва" (Як.: 2, 26). Тобто мова йде про визнання практичних виявів феномену релігійної віри.

Такий підхід до феномену віри отримав свій подальший розвиток у католицькій теології і філософії в кінці XIX століття. Це збіглося також із процесом становлення релігієзнавства як науки. І очевидно, завдяки останньому релігія, в даному випадку католицька теологія зокрема, отримали можливість зважати на зовнішній дослідницький погляд у свій бік. Крім того, спонукою до переосмислення правд віри католицькою теологією були й тодішня філософія екзистенціалізму та матеріалізму, і, щонайбільше, – нова індустріальна доба, яка змушувала Католицьку церкву по-новому прочитати "знаки часу" і новітні виклики перед релігійною вірою. Ці виклики спричинили розширення предметного поля шляхом актуалізації святоотцівських і томістичних поглядів попередніх століть на феномен віри. Така актуалізація відбувалася через "осоціальнення" джерел та функцій віри. І завдяки цьому оживилась та посилилась онтологічна і раціонально-соціальна домінанти віри.

Саме такий системний, синтезуючий підхід до феномену релігійної віри як ідентифікатора християнської релігії, у якому враховані доктринальні (віронавчальні) і раціональні філософські передумови віри і який реалізований нами на прикладі католицизму [25], спонукав нас до запровадження в науковий обіг інтегруючого терміна "кредологія" у значенні "вчення про віру", яким позначаються віронавчальні теоретичні програми, спрямовані на формування й обґрунтування розуміння релігійної віри [23]. Такі теоретичні програми, як свідчить досвід теології і християнської філософії, будуються для глибшого пізнання віри із застосуванням філософської і релігієзнавчої рефлексії, зокрема комплексу раціональних аргументів віри, які є результатом синтезування віронавчального (доктринального) і раціонально-філософського тлумачення віри. Це підтверджено численними працями, у яких розкриваються взаємовідносини віри і розуму, антропологічні передумови філософської інтерпретації віри, вклад християнської філософії в дослідження феномену віри [див.: 23]. Таке трактування "кредології" узгоджується із сучасними тенденціями у справі обґрунтування й інтерпретації розуміння релігійної віри, зокрема, в сучасному католицизмі та в сучасному релігієзнавстві, що спрямовані на симфонічну співпрацю із релігійним середовищем в осмисленні релігійних феноменів.

Тут необхідно наголосити, що на відміну від західної традиції вживання цього терміна, коли ним католицькі чи протестантські мислителі позначають вчення про нормативну віроповчальну базу (Символ віри, основні віронавчальні положення) тієї чи іншої конфесії, і російських авторів, які застосовують цей термін для означення, наприклад Є. Волков [8], альтернативного "Основам православної культури" – навчального курсу, який би враховував і порівнював різні системи віровчення, ми підпорядкуємо його значення власній дослідницькій меті. Тобто вживання терміна "кредологія" у нашому дослідженні хоча і є ситуативно наближеним до католицького його розуміння, все ж суттєво відрізняється тим, що ми наголошуємо не на результативній, а на функціональній його характеристиці. Це сприяє залученню певних, придатних для формування й обґрунтування католицького розуміння феномену релігійної віри, елементів теоретичного знання з різноманітних гуманітарних і теологічних галузей науки. Тож

“кредологія” у нас постає як можливий комплексний синтез різноманітних елементів теоретичних напрацювань гуманітарних, природничих і теологічних галузей, спрямований на формування й обґрунтування ефективного розуміння феномену релігійної віри. Таке розуміння “кредології” узгоджується із сучасними тенденціями у справі обґрунтування й інтерпретації, зокрема католицького розуміння релігійної віри в сучасному католицизмі та із тими трендами в сучасному релігієзнавстві, що спрямовані на симфонічну співпрацю із релігійним середовищем в осмисленні релігійних феноменів. Основу для такої специфічної “кредологічної” інтерпретації різних ідентифікуючих аспектів християнської віри склали праці широкого кола мислителів, котрі прилучилися до дослідження феномену релігійної віри, і які ми глибоко проаналізували в науковій монографії “Феномен религиозной веры в католицизме: проблемы кредологии” [23].

Проведений нами аналіз католицьких теологічних засад розуміння феномену християнської віри засвідчив, що це явище трактується за своєю природою перш за все як духовне, яке тісно пов’язане із природою людини, а саме – із совістю та духовністю людини, а вже в результаті релігійно-культової діяльності воно набуває як світоглядного наповнення, так і суспільної дії [24]. Тому невипадково твердить Є. Кононенко, що поняття релігійної віри є центральним, сенсовитворювальним елементом релігійної духовності і має багатозначне наповнення, а тому є надто складним для остаточного його осягнення [20, с. 108]. Прояснивши католицьке теологічне розуміння релігійної віри, маємо перейти до тих її інтерпретацій, що супроводжують і методологічно впливають на нього. А відтак цілком очевидним і необхідним є розгляд філософських поглядів щодо релігійної віри (наближених до її католицького розуміння) і її аналіз богословським релігієзнавством.

Наразі, на переконання відомого американського християнського філософа Стівена Еванса, є загальновизнаним як у теології, так і в релігієзнавстві і філософії, що загальна структура віри складається з особистої прихильності й довіри до чогось, яка спонукує застосування рефлексії для глибшого пізнання свого предмета розгляду, при цьому сама рефлексія сприяє оформленню віри. Учений наголошує на тому, що віра, яку ми піддаємо рефлексії, включає в себе певні попередні переконання, а прихильність і довіра до предмета віри, які є результатом такої рефлексії, якраз і виявляється вірою, яку ми піддаємо майбутній рефлексії [45, с. 214–215]. Виходячи із цієї засади, теологічне і філософське розуміння віри є методологічно близьке, незважаючи на, здавалося б, різні предмети теології (Бог) і філософії (сотворений світ), оскільки філософія, на переконання представника німецької філософської школи XX ст. Едит Штайн, “черпає з природного пізнання і… зважає на правди віри як масштаб, який уможливлює їй критикувати власні результати”. Цим філософія служить теології, надаючи їй у розпорядження понятєво-методичний апарат, який остання потребує для опису правд віри, знаходячи у філософії “відповідь на питання, з якими не справляються її власні засоби пізнання”, про що також веде мову і св. Тома Аквінський у контексті антропології [44, с. 21–22; див.: 36, с. 39].

Відтак філософія надає теології епістемологічну можливість раціонального пізнання й обґрунтування віри, завдяки чому, як стверджує Карл Ранер, теологія отримує необхідний ступінь рефлексії над вірою і тим самим її інтелектуальна особиста відповідальність означає присутність науковості, що складає основу інтелектуального оправдання віри [32, с. 12–13]. При цьому К. Ранер використав трансцендентну рефлексію як філософський інструмент для доведення духовного характеру людської природи, що є трансцендентною за своєю суттю, під якою він має на увазі готовність сприймати Одкровення як первинне джерело віри [32, с. 15; 11, с. 364–365]. Історичний аспект філософської антропології через Одкровення доволі тісно пов’язаний із богословським релігієзнавством, котре, як наголошує Віталій Шевченко – провідний дослідник цього

напряму релігієзнавства, будучи своєрідною альтернативою академічного релігієзнавства, передбачає всебічний аналіз історичного вияву релігійного феномену і "ґрунтується на авторитеті Святого Письма, вірі в його богонатхненність та незаперечність божественного" [42, с. 35, 37].

Тому, наголошує К. Ранер, не можливо витворити філософію абсолютно вільну від богослов'я [32, с. 32–34]. Бо філософія постає, на думку сучасного російського філософа С. Чернова, як "дволикий Янус: одним обличчям вона повернута до науки, а іншим – до релігії. Наукова пристрасть до розмірковування направляється тут на абсолютне" [40, с. 21]. Виходячи із цього, дослідження феномену християнської віри потребує творчого поєднання підходів богословського релігієзнавства і філософії до даного феномену.

Бачення теологією, богословським релігієзнавством і філософією феномену релігійної віри сьогодні є надзвичайно важливою і актуальною методологічною науковою проблемою. Поєднання результатів аналізу даної проблеми цими трьома галузями науки допомагає глибше зрозуміти закономірності і засади духовного буття людини – релігійної віри, релігійної істини [16, с. 94–95; див.: 2, с. 171]. На цьому гносеологічному шляху саме феномен релігійної віри – віри в Бога як джерела релігії – є спільним за предметом, так і об'єктом дослідження теології, богословського релігієзнавства і філософії [3, с. 70]. Згідно з релігієзнавчими дослідженнями проблем взаємин філософії і теології, проведеними Ю. Чорноморцем, стає очевидним, що сучасна теологія, зокрема, православна теологія, прагне обґрунтувати теологію як науку через синтез модернізму і постмодернізму з творчими здобутками неопатристики в царині дослідження феномену віри. Для цього православна теологія (богослов'я) "активно використовує особливості сучасної філософії, особливо – феноменології. Відмова від класичного типу раціональності як єдино істинного, розвиток феноменології, герменевтики, екзистенціалізму, комунікативної прагматики відкриває нові горизонти для теології, яка все менше пристосовується до наукового ідеалу, а все більше претендує на власну легітимність у статусі феноменологічного вираження життєвого світу релігії" [41].

Проблема місця теологічного, релігієзнавчого і філософського підходів у баченні феномену релігійної віри полягає в особливостях тлумачення теологією, релігієзнавством та філософією фундаментальної характеристики релігійної віри – поняття "священного", "сокровенного" чи "ієрофанії", що підтверджено численними дослідниками цієї проблеми [1, с. 101; 3, с. 59–60; 9, с. 465; 21, с. 92–95; 22, с. 40–46; 29, с. 462; 31, с. 426 і 462; 34, с. 438; 39, с. 22–23; 46, с. 531–532]. Релігія в них виступає результатом ряду чинників, серед яких провідне місце належить вірі, котра є виявом внутрішнього духовного стану людини в морально-суспільному відношенні і реалізується в релігійній свідомості та в релігійному досвіді.

З іншого боку, саме філософія разом з богослов'ям (завдяки Ісусу Христу і його вченню), як засвідчує Йозеф Ратцінґер (папа Бенедикт XVI), надала християнській вірі її першу образність, зокрема стосовно питання смерті – справжнього життєвого питання людини як вищого вияву її буття, забезпечила його християнське трактування. Це стало підґрунтям зближення і навіть, на переконання кардинала, злиттям філософії і богослов'я: "фігура філософа стає образом Христа", котрий у воскресінні Лазаря постає як філософ, який дійсно дає відповідь, змінюючи смерть і тим самим змінюючи життя [33, с. 23–24]. Тому й ранній християнський філософ Юстин Мученик охарактеризував християнство як істинну філософію. У таких міркуваннях він спирався на наявність методологічного зв'язку філософії і богослов'я на багатьох рівнях. На переконання Й. Ратцінґера, по-перше, реальний зв'язок філософії і віри проявляється в тому, що завдяки їм людство отримує відповідь на два великі життєві запитання: що власне є людське буття і як слід жити, щоб воно здійснилось? По-друге, "віра висуває філософ-

ське, навіть онтологічне, твердження, коли сповідує існування Бога, при чому пануючого над усією дійсністю", виявляючи собою "твердження про саму дійсність" [33, с. 33–34]. Зрештою, як третю складову зв'язку філософії і віри Й. Ратцінґер наводить морально-філософську характеристику християнства: любов як його основа, пов'язана із "законом і пророками", водночас є "ерос" до істини, а тому "лише таким чином вона залишається неспотвореною, як агапе до Бога і людей". Тому, вважає католицький теолог, зараз потрібна не стільки філософія, скільки гнозис, а точніше – доказове знання [33, с. 38–39], а відтак "віра не загрожує філософії, але захищає її від всяких претензій гнозису", бо ж філософія потрібна вірі, якій потрібна допитлива й шукаюча людина, що долає замкнутість, і лише так віра "залишається вірною собі" [33, с. 40].

Таким чином, філософія відіграє важливу роль у витворенні основ для прийняття Одкровення. І це зближує її з богословським релігієзнавством. Відповідаючи визначенню Томи Аквінського, філософія як "преамбула віри" забезпечує фундамент богословської діяльності й засвідчує сумісність Одкровення з людським розумом. Водночас філософія, будучи преамбулою віри, допомагає як власне богослов'ю, так і богословському релігієзнавству в отриманні відповіді на такі засадничі питання, як існування Бога, проблема зла, зв'язок Одкровення і людського переконання, історичність даного Одкровення тощо [19, с. 59–60]. Окрім того, філософія відіграє в богослов'ї роль принципу впорядкування та осмислення акту віри й дослідження її змісту [27], в чому виявляється зв'язок філософії і богослов'я, а також філософії і богословського релігієзнавства [42, с. 37–38] на основі єдності віри і першопричини буття людини, бо вірі потрібна природа як основа, а богослов'ю потрібна філософія "як необхідна інфраструктура" [26, с. 41–43], підтвердження чому ми знаходимо і в сучасних теологічних та філософських джерелах [7, с. 92; див.: 14, с. 13–14].

Натомість релігієзнавство і теологія розрізняються не лише своїм категоріально-понятійним апаратом, а й своїм функціональним призначенням і своєю метою. Теологія, незважаючи на свою схоластичність, усім своїм змістом орієнтована на утвердження релігії, пристосування її до змін суспільного буття з урахуванням досягнень науки щодо пізнання релігійного феномену. Саме ця раціонально-наукова характеристика для релігієзнавства сьогодні стає все більш притаманною і для теології, зокрема для такої її складової, як фундаментальна теологія, котра намагається з комплексних позицій розглядати феномен віри, звертаючи "особливу увагу на науково-історичні передумови віри через критичну солідарність з людством і суспільними викликами перед ним шляхом активного науково-пізнавального діалогу історичної, суспільної та релігійної парадигм людського буття" [16, с. 92]. Тому наразі саме фундаментальна теологія виступає своєрідною сполучною ланкою між власне теологією і релігієзнавством, щонайбільше богословським. Вона відображає зміни й оновлення в змісті й характері сучасних релігійних, зокрема католицьких, концепцій і поглядів на актуальні сучасні релігійно-суспільні проблеми і виклики, яскравим виявом яких є ідея аджорнаменто Другого Ватиканського собору (1962–1965) про діалог і відкритість церкви до світу, зокрема й до досягнень сучасної науки. Ідея аджорнаменто отримала глибоке втілення і підтвердження та здійснила вплив на розвиток усієї людської цивілізації й культури в останні п'ятдесят років після собору через гармонізацію "істин розуму" та "істин віри" [35, с. 81; див.: 13, с. 183–184].

Безсумнівно, теологія, релігієзнавство і філософія по-різному підходять до проблеми віри. При цьому, як зауважує А. Колодний, якщо релігієзнавство зорієнтоване на дослідження релігії як вияву визначення людиною свого місця у світі й покликане давати знання про релігію, то теологія зорієнтована на надприродний світ і покликана утверджувати релігію, пристосовувати її до суспільних змін. На противагу академічному релігієзнавству, яке є гуманітарним світським пізнанням релігії, богословське ре-

лігієзнавство, що спирається на певний богословський базис, зближує з теологією "визнання буття Бога, світу надприродного в певній конфесійній окресленості, розв'язання всіх своїх проблем з позицій релігійного світорозуміння" [17, с. 272]. Як бачимо, завдання богословського релігієзнавства кардинально відрізняється від завдання академічного релігієзнавства. А в питаннях обґрунтування релігійної віри богословське релігієзнавство є своєрідним (вільнішим) доповненням теології, її допоміжною і прикладною дисципліною. Тут навіть предметне поле, за висновком авторитетного дослідника богословського релігієзнавства В. Шевченка, "може стати плідним і взаємодоповнювальним дискурсом" теології і богословського релігієзнавства, оскільки останнє покликане стати "тим увиразненням, яке поєднується з Божим Одкровенням і в своїй життєвій співвимірності сприятиме кращому усвідомленню міжконфесійних проблем і осягненню християнських істин та прихованого смислу речей" [42, с. 48; див.: 43, с. 92–109]. Тому саме богословське релігієзнавство є тим зручним науковим дискурсом, у якому яскравіше окреслюються характерні особливості того чи іншого конфесійного (в нашому випадку – католицького) розуміння релігійної віри.

У відомих сучасних словникових визначеннях віри [5, с. 37; 6, с. 64], які наголошують на її нераціональній характеристиці, присутній певний елемент необ'єктивності щодо християнської віри, адже вона, за висловом американського філософа і богослова Джона Коллінза, насправді "строго раціональна: якщо брати до уваги характер Бога і те, чому ми можемо йому довіряти, то саме невірство абсолютно алогічне", при цьому, пов'язуючи істинність знань про Бога із глибиною раціонального розуміння релігійних істин, учений наголошує, що "… основний зміст віри не міняється залежно від того, чи вірю я в Божественні істини, чи вважаю їх дурницею" [18, с. 41–43]. Підтвердженням цьому слугує виокремлення відомим російським філософом О. Введенським трьох основних видів віри залежно від її ставлення до знання: наївна, сліпа і допущена критичним розумом [4, с. 30], які в Еріха Фромма пов'язані із соціально-психологічним аспектом віри як риси характеру людини, котра поділяється на раціональну та ірраціональну (залежно від характеру досвіду, на якому вона базується) [38, с. 363]. На раціональній складовій віри наголошував також і С.Л. Франк, використовуючи її як аргумент для пояснення і виправдання перш за все релігійної віри. Він писав, що "віра є в кінцевому підсумку зустріччю людської душі з Богом, явленням Бога людській душі". Тому ми сприймаємо віру як реальність Бога, що "з'єднує людську душу з Богом, струм, котрий іде цими проводами й запалює світло в нашій душі, – це світло, яке ми називаємо вірою, – може виходити тільки з першоджерела світової енергії – від самого Бога" [37, с. 362].

Сучасне філософське визначення поняття віри характеризується глибоким і багатогранним значенням, згідно з яким віра визначається як форма виявлення духовного життя, як особливий стан свідомості й світоглядної життєвої позиції. Зокрема в епістемологічному сенсі поняття віри, як твердить Є. Кононенко, входить у цілий ряд понять (гадка, переконання, припущення, вірогідне або правдоподібне знання, сумнів та достовірність і т. д.), покликаних відобразити прийняття суб'єктом будь-яких знань, які в подальшому пізнанні отримують емпіричні й раціональні докази чи виправдання [20, с. 109], що підтверджено не тільки сучасною філософією, на що вказував папа Іван Павло II [15, с. 54–55], а й навіть античною філософією, зокрема Арістотелем і Платоном [28, с. 27; див.: 12, с. 36–48; 271].

Підсумовуючи вищесказане, можна дійти висновку, що феномен релігійної віри в контексті філософських і богословсько-релігієзнавчих інтерпретацій постає ще недостатньо дослідженим предметом, кредологічний потенціал якого потребує подальшого дослідження. Залежно від розуміння релігійної віри, вживаючи цей термін, мають на увазі або стан визнання "священного, божественного", або ж такий спосіб його визнан-

ня, який шукає раціонального обґрунтування чи й піддається науковому сумніву. Разом із тим духовно-сакральне і світоглядне наповнення релігійного феномену постає як наслідок і функція від релігійної (в нашому випадку – християнської) віри, яка синтезує в собі певні попередні онтологічні і гносеологічні переконання, прихильність і довіру до предмета віри з його раціональною рефлексією. А тому теологічне і богословсько-релігієзнавче розуміння віри є методологічно близькими. Богословське релігієзнавство, як і релігійна філософія, черпаючи із природного пізнання, зважають на правди віри як на масштаб свого світосприйняття й надають теології епістемологічну можливість раціонального пізнання й обґрунтування віри, що складає основу її інтелектуального виправдання.

1. Бердяев Н. Диалектика Божественного и человеческого / Николай Бердяев ; сост. и вступ. ст. В. Н. Калюжного. – М. : Изд-во АСТ ; Х. : Фолио, 2003. – 623 с.
2. Вайдліх В. Про концепції, що примиряють природничі науки і теологію / Вольфганг Вайдліх // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 11–12. – С. 165–185.
3. Василенко Л. И. Введение в философию религии / Л. И. Василенко. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. – 326 с.
4. Введенский А. Философские очерки. Вып. I : О философии в России, о мистицизме и критицизме В. С. Соловьева, о свободе воли, о смысле жизни, об отношениях веры к знанию / Александр Введенский. – С. Пб. : Типография "В. С. Балашов и К", 1901. – 223 с.
5. Вера // Краткий словарь по философии / под общ. ред. И. В. Блауберга, И. К. Пантина. – М. : Политиздат, 1982. – С. 37.
6. Вера // Философский энциклопедический словарь / ред.-сост.: Е. Ф. Губский и др. – М. : ИНФРА-М, 1999. – С. 64.
7. Віра // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 92.
8. Волков Е. Н. Верования и сомнения: светские и религиозные (по мотивам К. Поппера) / Е. Н. Волков // Конфессии и межконфессиональные отношения в истории и традиции : материалы Всерос. науч. конф., (Самара, 12–13 декабря 2008 г.) / отв. ред. А. А. Бельцер. – Самара, 2009. – С. 154–174.
9. Гегель Г. В. Феноменологія духу / Г. В. Гегель ; пер. з нім. П. Таращук ; наук. ред. Ю. Кушаков. – К. : Основи, 2004. – 548 с.
10. Горелов А. Карл Ранер о Боге и человеке / Александр Горелов // Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / Карл Ранер ; пер. с нем. – М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. – С. XV–XXI. – (Серия "Современное богословие").
11. Гренц С. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Ослон ; пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 520 с.
12. Ґордер Ю. Світ Софії : роман про історію філософії / Ґордер Ю. ; пер. з норв. Н. Іваничук. – Львів : Літопис, 2007. – 548 с.
13. Докаш В. І. Загальне релігієзнавство : навч. посіб. / В. І. Докаш. – 2-ге вид., доопр., доп. – Чернівці : Наші книги, 2012. – 784 с.
14. Ермишин О. Т. Философия религии (концепции религии в зарубежной и русской философии) / О. Т. Ермишин. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2008. – 224 с.
15. Іван Павло II. Енцикліка "Fides et Ratio" святішого отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму / Іван Павло II. – К. : Кайрос ; Львів : Свічадо, 2000. – 152 с.
16. Кияк С. Феномен релігії: діалектика взаємин теології, релігієзнавства і філософії релігії / Святослав Кияк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2011. – Вип. XIII. – С. 91–95.
17. Колодний А. Релігієзнавство і теологія / А. Колодний // Релігієзнавчий словник. – К. : Четверта хвиля, 1996. – С. 272.
18. Коллинз Д. К. Наука и вера. Враги или друзья? / Джон К. Коллинз ; пер. с англ. – Черкассы : Коллоквиум, 2005. – 560 с.
19. Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.
20. Кононенко Є. Віра як спосіб існування релігійної духовності / Є. Кононенко // Релігія в контексті духовного життя : кол. монографія / за ред. проф. А. Колодного. – К. : Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців, 2012. – С. 107–121.
21. Красников А. Н. Методология классического религиоведения / А. Н. Красников. – Благовещенск : Библиотека журнала "Религиоведение", 2004. – 148 с.
22. Ларионова В. К. Феноменология религии : учеб. пособ. / В. К. Ларионова. – Ивано-Франковск : Симфония форте, 2010. – 128 с.

23. Марциновская Д. Феномен религиозной веры в католицизме : проблемы кредологии : монография / Дарина Марциновская. – Saarbrücken (Deutschland) : Verlag LAP LAMBERT Academic Publishing, 2014. – 99 с.
24. Марціновська Д. С. Проблеми феномену релігійної віри в сучасній Україні / Д. С. Марціновська // Людинознавчі студії : зб. наук. пр. ДДПУ ім. Івана Франка / редкол. Н. Скотна (голов. ред.), О. Ткаченко (ред. розд.) та ін. – Дрогобич : Вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2014. – Вип. 30 : Філософія. – С. 163–172.
25. Марціновська Д. С. Феномен релігійної віри в католицизмі: проблемні дискурси XX – початку XXI століть : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 "Релігієзнавство" / Д. С. Марціновська. – К., 2013. – 20 с.
26. Николс Э. Контуры католического богословия / Эйден Николс ; пер. с англ. – М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2009. – 432 с. – (Серия "Современное богословие").
27. Первый Ватиканский собор [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://mb soft.com/believe/trs/firstvc.htm#Chapter%201%20On%20God%20the%20creator%20of%20all%20things.
28. Перов Ю. Исторический смысл проблематики "вера и знание" / Юрий Валерианович Перов // Вера и знание : Соотношение понятий в классической немецкой философии / отв. ред. Д. Н. Разеев. – С. Пб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – С. 26–43.
29. Предко О. І. Філософсько-релігієзнавчі виміри західноєвропейської психології релігії (кін. XIX – поч. XX ст.) [Електронний ресурс] / О. І. Предко. – Режим доступу : http:// www.iai.donetsk.ua.
30. Рагнер К. Віра / Карл Рагнер // Короткий теологічний словник / Карл Рагнер, Герберт Форгрімлер. – Львів, 1996. – С. 81–87.
31. Рагнер К. Короткий теологічний словник / Карл Рагнер, Герберт Форгрімлер. – Львів, 1996. – 663 с.
32. Ранер К. Основание веры : Введение в христианское богословие / Карл Ранер ; пер. с нем. – М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. – 662 с. – (Серия "Современное богословие").
33. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Сущность и задачи богословия : Попытки определения в диспуте современности / Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер ; пер. с нем. – М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007. – 144 с. – (Серия "Современное богословие").
34. Релігія // Філософський словник / за ред. В. І. Шинкарука. – К. : УРЕ, 1973. – С. 438–439.
35. Семенов В. С. Наука и религия: взаимоотношения, противоборство, перспективы / В. С. Семенов // Вопросы философии (РАН). – 2006. – № 6. – С. 73–88.
36. Скот Д. Трактат о Первоначале / Блаженный Иоанн Дунс Скот ; пер. с латин., вступ. статья и коммент. А. В. Апполонова. – М. : Изд-во Францисканцев, 2001. – 182 с.
37. Франк С. Л. Духовные основы общества / Семен Львович Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
38. Фромм Э. Психоанализ и этика / Эрих Фромм. – М. : АСТ-ЛТД, 1998. – 568 с.
39. Харьковщенко Є. Релігієзнавство : підручник / Євгеній Харьковщенко. – К. : Наук. думка, 2007. – 379 с.
40. Чернов С. Свобода: знание или вера? / Сергей Александрович Чернов // Вера и знание : Соотношение понятий в классической немецкой философии / отв. ред. Д. Н. Разеев. – С. Пб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – С. 8–25.
41. Чорноморець Ю. Новітні тенденції у православній теології [Електронний ресурс] / Юрій Чорноморець // Філософська думка – Sententiae. – 2011. – Спецвипуск № 2 : "Теологія і філософія релігії". – Вінниця : ВДТУ, 2012. – Режим доступу : http://theology.in.ua/article_print.php?id=50737&name=contemporary&_lang=ua&.
42. Шевченко В. Богословське релігієзнавство в його предметному змісті / В. Шевченко // Дисциплінарне релігієзнавство : навч. посіб. / за наук. ред. д-ра філос. н., проф. Анатолія Колодного. – 2-ге доопр. вид. – К., 2010. – С. 35–48.
43. Шевченко В. Українське богословське релігієзнавство сьогодення / В. Шевченко // Академічне релігієзнавство України : історія і сьогодення : кол. монографія до п'ятнадцятиріччя ВР ІФ НАНУ // Українське релігієзнавство. – К., 2006. – № 40. – С. 92–109.
44. Штайн Е. Будова людської особи : Лекція з філософської антропології / Едит Штайн ; вступ і нове опрацювання Беате Бекман-Цьолер ; пер. з нім. Ілони Терзової. – Жовква : Місіонер, 2011. – 192 с.
45. Эванс Ч. С. Философия религии: размышление о вере / Ч. Стивен Эванс, Р. Захари Мэнис ; пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2011. – 232 с.
46. Religion // Lexikon der Religionen: Phänomene – Geschichte – Ideen. – Freiburg ; Basel ; Wien, 1999. – С. 531–532.

In the article analyzes the philosophical, theological and religious studies experience interpretation of the phenomenon of religious faith as a source kredology – the science of religious faith.

Keywords: *the phenomenon of religious faith, kredology, philosophical, theological and religious interpretations of the faith.*

УДК 265.31/.34: 37.03
ББК 86.2

Микола Пришляк

ЕКОЛОГІЧНЕ ВИХОВАННЯ МОЛОДІ ЗГІДНО З УЧЕННЯМ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

У статті розглядаються питання екологічного виховання молоді згідно з ученням Католицької церкви. Наголошено на малодослідженості поставленої проблеми. Подано пропозиції щодо здійснення екологічного виховання молоді.

Ключові слова: *екологічне виховання, екологія, катехізація, церква, молодь.*

У новітні часи життя людини просякнуте, можна навіть сказати, отруєне, непомірним індивідуалізмом. Однак за загальними деклараціями прав людини та її гідності, насправді, часто криється небезпека втрати справжньої гідності та позбавлення її фундаментального права: права на реалізацію власної свободи й на збереження життя.

Проблема екології полягає насамперед у вищезгаданому індивідуалізмі або, що навіть більше, – в егоїзмі людини, який схиляє її бачити й сприймати себе абсолютним власником усього, що її оточує. Тому вона й поводиться з природою, з навколишнім світом, як із засобом досягнення своїх цілей, не звертаючи увагу на те, що природа, світ є домом як для неї, так і для інших, і має свої власні закони, встановлені Богом-Творцем.

Тому екологічна криза, що тепер набула загальнопланетарного характеру, створює реальну загрозу виживанню людства. Здається, що вже немає жодного місця на планеті, яке було б екологічно безпечним. При цьому визначальним для усунення екологічних проблем сучасності є формування екологічної свідомості, культури суспільства. Людство зазвичай бореться не з причинами, а з наслідками екологічної кризи, а часто й екологічних катастроф різних рівнів, тому необхідна істотна світоглядна переорієнтація. Сучасна екологічна ситуація, кризові явища в природі наштовхують учених на думку про необхідність вимагати нової ціннісної орієнтації в стосунках людини з природою, перегляду певних моральних норм, які регулюють поведінку людини в природі. Тому екологічна свідомість і культура є необхідними умовами для усунення глобальної екологічної кризи й відвернення глобальної екологічної катастрофи, яка загрожує існуванню як людини, так й інших істот, створених Богом, а питання екологічного виховання та освіти молоді сьогодні набувають першочергового значення.

Серед учених, котрі розглядали ці проблеми, слід виділити С. Баранову, Г. Білявського, Івана Павла ІІ, В. Комендара, О. Лугового, Г. Пустовіта, Т. Саєнко, С. Третякова, М. Юрія та ін.

У наукових розробках з філософії та релігієзнавства недостатньо опрацьовані питання щодо здійснення екологічного виховання молоді згідно із вченням католицизму. Відсутність наукового обґрунтування цієї сфери призводить до того, що більшість механізмів, які функціонують у межах системи освіти, потребують удосконалення. Тому метою нашого дослідження є значення екологічного виховання Католицькою церквою молоді.

Слід зазначити, що провідну роль в усуненні екологічних негараздів має відігравати неперервний процес екологічної освіти і виховання, який повинен починатися з раннього дитинства (дошкільний рівень), коли закладаються основи свідомого ставлення до навколишнього середовища, тривати впродовж усього життя людини – у школі, вищому навчальному закладі, після закінчення ВНЗ – й охоплювати всі вікові професійні групи. Бо, на жаль, екологічна освіта сьогодні не є пріоритетною в широкому й справжньому сенсі цього слова, не виконуються важливі та необхідні природоохоронні заходи щодо належного управління та охорони людиною природи [3, с. 300]. Крім того, сучасний стан науки вимагає від дослідників образно-інтуїтивного мислення, яке повинно стати на озброєння вищих навчальних закладів та усієї системи освіти [16, с. 20]. "… Знання

© Пришляк М., 2015

ISSN 2312-1211

набувають величезної цінності, коли інтегруються всі відкриття про світ, людину, навколишнє середовище і досягається невидима, але така бажана рівновага особистості, світу і особистості зі світом", – зазначають Г. Білявський і Т. Саєнко [4, с. 16]. А М. Юрій стверджує, що освіта – основна цінність, без якої неможливий подальший розвиток людства [18, с. 419].

В екологічній літературі визначають систему екологічної освіти та виховання: "перший етап – виховання любові до Природи, прагнення до безпосереднього спілкування з нею – усе це покладено в основу всіх засобів та методів екологічного виховання; другий етап – озброєння знаннями про основні закономірності ґенези Природи, складні еколого-адаптаційні та еволюційні взаємостосунки між людиною та природою, необхідність осмислення та врахування вразливості її структури та обмежені можливості самовідновлення після нанесеного людською діяльністю Природі збитку; третій етап – виховання екологічної культури, що включає в себе формування професійної екологічної освіченості та прищеплення відповідних умінь та навичок, формування екологічної свідомості та передбачення, культури відчуттів, культури поведінки в природному середовищі, екологічної культури праці та споживання "дарів" довкілля; четвертий етап – виховання громадянської відповідальності за стан національного довкілля, як підсумок усієї діяльності по вихованню любові до Природи і формуванню особистісної екологічної культури" [11, с. 7].

Негативні зміни в природному середовищі під впливом зростої сукупної виробничої потужності людства набули в другій половині XX ст. значного прискорення, а отже, відповідь на них також має бути адекватною не лише за змістом, а й щодо часу. Збереження планети залежить і від якості, і від темпів формування екологічної свідомості та екологічної культури, що відбувається в процесі екологічного виховання.

Екологічне виховання – це цілеспрямований вплив на особистість на всіх етапах її життя за допомогою розгорнутої системи засобів та методів, що має на меті формування екологічної свідомості, екологічної культури, екологічної поведінки, екологічної відповідальності [15, с. 45]. Основною метою виховання є створення умов для повного розвитку й самореалізації автономної та водночас включеної в соціальну систему, спільноту, відповідальної та обов'язкової у своїх діях і вчинках особистості [6, с. 84].

На думку сучасного богослова Фогта Маркуса, екологічна освіта та виховання спираються на три аспекти, а саме:

1) побачити – сенсибілізація сприйняття природи, що полягає в уважному ставленні до умов навколишнього світу, яке часто є першим кроком до того, щоб переосмислити власні погляди, систему цінностей і способи поведінки. Саме у високотехнізованому та урбанізованому світі завдання освіти і виховання полягає в тому, щоб сприймати природу в її неповторності, красі та багатогранності. Тому в основі освіти є радість і бажання творити, а не представлення негативних екологічних сценаріїв. Цей чуттєво-естетичний підхід до природи є передумовою того, щоб навчитися любити й відповідально ставитися до Сотвореного. Для цього є однаково важливим і досвід пізнання природи в найближчому оточенні, розвиток відчуття, естетичні підходи, дотримання традицій, які знайомлять з елементами природи, ритмом пір року. Християнське екологічне виховання веде до релігійно-споглядального поглиблення ставлення до природи, як творіння і дару Божого. Це є основою чуттєвого ставлення до Сотвореного, у якому людина не тільки керується можливостями розпоряджатися природою, а й тим, що вона сама є її частиною і може знайти в культурному, естетичному й релігійному стосунку до природи багато коренів власного існування;

2) оцінити – розвиток усвідомлення проблемних зв'язків. Відповідне усвідомлення екологічної проблематики є неможливе без тісного поєднання питань захисту навколишнього середовища, економічного розвитку і загальної соціальної справедливості. Таке інтеграційне бачення є в основі ідеї сталого розвитку. Освіта, яка орієнтується на ідеї зба-

лансованості, мусить розвивати здатність мислити системно і зважати на взаємовплив наукової, технічної і соціокультурної сфер. У цьому сенсі екологічна проблематика спонукає до того, щоб по-новому переосмислити основні питання етичної орієнтації в сучасному суспільстві, технічних можливостей, а також ролі людини в природі. Ідея сталості передбачає такий спосіб життя, який орієнтований не максимально на споживання, а на соціально й екологічно відповідальний добробут. Такий підхід піднімає питання майбутніх перспектив для нашої культури та необхідних масштабів орієнтування і правил для їх тривалої підтримки;

3) діяти – розвиток основних компетенцій. У цьому контексті мова іде не лише про знання, а й про відповідні дії. Згідно з програмою Agenda 21 освіта повинна допомогти змінити життєві звички людей з огляду на спосіб споживання і виробництва. Як показали емпіричні дослідження, саме покращення екологічних знань ще не гарантує бережного ставлення до довкілля. Вирішальною є орієнтація навчального процесу на особистий світ з його досвідом, способом спілкування і можливостями діяти. Сенсибілізація завдань охорони Сотвореного повинна привести до того, що бережливе ставлення до довкілля стане частиною самооцінки кожної людини. Навчальною метою є поєднання знання і совісті, емоційних преференцій і практичних дій [19].

Основним елементом екологічної діяльності є участь у політичних і суспільних процесах. Важливими тут є залучення цивільного суспільства: вміння мотивувати інших до співпраці, залучати до дискусій, ефективно співдіяти, вирішувати конфлікти, заявляти про свою позицію через різноманітні управлінські інстанції, політичні та економічні об'єднання і засоби масової інформації, знаходити спонсорів і т. д.

Одним із найважливіших моментів при цьому є не тільки орієнтування на знання про загальні зв'язки, а й уміння виділити своє поле діяльності згідно з власною заангажованістю. Провадження і супровід цих різноманітних навчальних процесів є необхідною підготовкою для того, щоб діти, молодь і дорослі могли відповідно до їх можливостей брати активну участь в організації майбутнього життєздатного суспільства.

Вагомою в процесі екологічної освіти та виховання є роль церкви, яка однією з найперших серед суспільних інституцій глибоко усвідомила екологічну проблему і навчає про покликання людини у світі, про її завдання шанувати Боже створіння – природу та дбайливо ставитися до навколишнього середовища. Основою існування церкви та її діяльності є виконання слів Христа: "Ідіть же по всьому світу та проповідуйте Євангеліє всякому творінню" (Мр. 16, 15). Завдання, яке Ісус доручив апостолам, залишається актуальним і сьогодні, і становить суттєвий вимір життя та діяльності церкви.

Місійне послання випливає із самої природи церкви, призначеної для спасіння людини та освячення всього світу. Церква здійснює свою пасторальну діяльність у трьох основоположних вимірах. Перша пастирська дія включає в себе пряме поширення Євангелія, катехізацію, навчання, проповідь і т. д. Друга – це молитва, прослава, поклоніння і всі літургічні богослужби. До третьої належать свідчення віри у практиці поведінки та діла милосердя. Ці три дії органічно пов'язані між собою.

Потрійна структура всієї пасторальної праці – Євангелізація, Богослужіння та Дияконія – має також свій екологічний вимір, без якого не може бути здійснене загальне послання церкви.

Пасторальна діяльність в екологічному вимірі полягає в душпастирському піклуванні про людей, які творять церкву, є членами парохій, щоб оживити їх духовне життя, вказати на необхідність відповідального ставлення до створіння, правильного використання дарів Божих, допомогти їм побачити світ – природу як Боже створіння.

В Апостольському листі "Ecclesia in Europa" папа Іван Павло II пише, що "… служіння Євангелії надії означає по новому ставати на захист правильного використання благ землі, спонукаючи до уважної турботливості, яка не лише захищає життєві

простори природи, але, насамперед, оберігає якість життя людей, приготовляючи майбутнім поколінням середовище, яке краще відповідає плану Творця" [7].

Катехізис у цьому плані займає важливе місце, адже він формує віру в Бога-Творця, який довірив нам дари свого світу на відповідальне управління. Людина з пошаною повинна ставитися до Його створінь, що буде свідченням пошанування самого Творця. На думку М. Біланича та с. Августини Зейкан, метою використання в катехизації екологічної тематики є розуміння учасниками катехізи, що цей світ Бог дарував людині для щасливого життя не лише тепер, а й наступним поколінням, тому потрібно бережливо порядкувати в природі, не знищувати її, тобто мати правильне розуміння природи у зрілій вірі [2, с. 32].

Папа Іван Павло ІІ зазначив, що молодь потрібна церкві, щоб вона завжди залишалася юною [8]. Молодь через віковий фактор і молодечий запал є найбільш динамічною частиною мирян і може стати потужним осередком її розвитку. Сучасна молодь, підкреслював папа Іван Павло ІІ, прекрасно розуміє, що науково-технічний прогрес здатний не тільки принести нові матеріальні блага, а й забезпечує людям більший доступ до знань. Наприклад, на його думку, бурхливий розвиток інформатики примножує можливості людини пізнавати нові відкриття, відкриває доступ до інтелектуальних і культурних багатств інших народів. Новітні засоби зв'язку сприяють значнішій участі людини в житті світу і всезростаючому обміну ідеями. Досягнення у сфері психології, біології допомагають людині краще пізнати себе, свою глибинну суть [5, с. 86–87].

В.І. Комендар зазначає, що цілеспрямований процес формування відповідального ставлення студентів до природи в усіх видах навчальної, суспільно корисної діяльності та спілкування з природою складають сутність екологічної освіти і виховання, які конкретизують і поглиблюють основну мету – формування екологічної культури, екологічної відповідальності [10, с. 5].

Про рівень розвитку екологічної відповідальності студентів зазначає і С.І. Третякова, яка стверджує, що екологічна відповідальність залежить від рівня розвитку соціальної відповідальності, яка є універсальною формою зв'язку і взаємозалежності особистості та суспільства [17]. С.В. Баранова вказує, що соціальна відповідальність визначає особистість із погляду виконання нею тих вимог, які висуває суспільство. Соціальна відповідальність виражає міру участі особистості й соціальних груп у їхньому моральному удосконаленні та удосконаленні їхніх соціальних відносин [1, с. 36].

Таким чином, розвиток відповідального ставлення до природи передбачає формування здатності й можливості особистості свідомо, а отже, цілеспрямовано, добровільно, виконувати вимоги й вирішувати завдання морального вибору, досягаючи певного результату. У цьому контексті метою поведінки студентів повинні бути такі вчинки, які спрямовані на підтримку відтворюючих сил природи, на збереження природи для майбутніх поколінь. Добровільне, вільне дотримання моральних вимог, пов'язаних зі ставленням до природи, передбачає переконаність у необхідності такої поведінки, а не страх за можливий осуд з боку оточуючих. Саме переконаність дозволяє людині протидіяти будь-якому впливу, а також долати свої сумніви, які не відповідають екологічній необхідності [16, с. 23].

Екологічна відповідальність, як інтегральна якість особистості, як елемент свідомості, є формою прийняття системи відповідальної залежності людини та природи. Вона характерна вищою мірою позитивним ставленням до суспільних потреб і заснована на глибокому розумінні своїх вчинків, в усвідомленні цінності та соціальної ролі в екологічній ситуації.

Сьогодні одним із головних завдань вищих навчальних закладів повинно бути створення оптимальних умов для формування екологічної відповідальності сучасної студентської молоді. Необхідно звернути увагу на процес засвоєння студентами екологічних знань, який повинен сприяти становленню їх екологічних переконань як стержневого ком-

понента екологічної відповідальності. Екологічні переконання – це суб'єктивне відношення людей до природи, яке розкриває знання про її значення для людини, про організованість та еволюцію природи, чуттєво пережиті і включені в ті аспекти свідомості, що пов'язані з розумінням ідей бережливого гуманного ставлення до природи [14, с. 9].

Навчально-виховний процес вищих навчальних закладів повинен бути спрямований на формування потреби в спілкуванні з природою, інтересу до пізнання її законів, переконання в соціальній обумовленості ставлення людини до природи тощо. О. Геревич висловлює думку, що "жодна словесна інформація, хай навіть підкріплена чудовими ілюстраціями, фотоматеріалами (прозірками, світлинами), кіно- чи відеофільмом, не замінить живого сприйняття природи… Побачене й відчуте при безпосередньому спілкуванні з навколишнім середовищем легко засвоюється й відтворюється в пам'яті, спонукає логічно мислити, робити власні висновки, знаходити свої, оригінальні пояснення, а не просто уявляти ті чи інші явища, окремі об'єкти зі слів викладача, вчителя, керівника гуртка" [5].

Крім того, впровадження екологічної катехізи у вищих навчальних закладах має на меті ввести студентів у християнський світ, ознайомити їх з християнськими цінностями Божого створіння. До таких цінностей належать: поняття про Бога-Творця, взаємодію людини та світу, любов і Бог, любов і створіння, екологічний гріх та його наслідки.

Церква прагне надати молоді глибші знання про віру у створіння. Для розвитку екологічної свідомості молоді потрібно активніше залучати їх до молодіжного парохіяльного життя церкви щодо збереження створіння, у цьому допоможуть: щонедільні молодіжні парохіяльні зустрічі, пов'язані з вирішенням екологічних проблем; показ фільмів освітньо-формативного характеру на екологічну тематику; організація походів у гори, ліси, парки; екскурсії; виїзні реколекції та християнські табори. На думку О. Лугового, у літніх таборах, які часто проводяться із християнською молоддю, доцільно було б разом із традиційною працею (реставрація монастирів, духовні розмови з учасниками табору та ін.) проводити й екологічні акції, екскурсії, знайомитися з місцевою флорою та фауною тощо [12, с. 25].

Таким чином, можна констатувати, що християнське екологічне виховання веде до релігійно-споглядального поглиблення стосунку до природи, як творіння і дару Божого. Це є основою чуттєвого ставлення до Сотвореного, у якому людина не тільки керується можливостями розпоряджатися природою, а й тим, що вона сама є її частиною і може знайти в культурному, естетичному й релігійному стосунку до природи багато коренів власного існування. А молодь, як основна рушійна сила у суспільстві, цього потребує особливо.

1. Баранова С. В. Професійна відповідальність в управлінській діяльності (соціально-психологічний аспект) : монографія / С. В. Баранова. – Луганськ : Світлиця, 2006. – 200 с.
2. Біланич М. Виховання поваги до навколишнього середовища в катехизі / М. Біланич, с. Августина Зейкан // Матеріали міжнародного науково-практичного семінару "Відповідальність за Створіння і сталий розвиток Верхнього Потисся", (16–27 травня 2008 р., м. Ужгород) / відп. ред. О. М. Бокотей. – Ужгород : Вид-во В. Падяка, 2008. – С. 30–36.
3. Білявський Г. О. Нові концептуальні підходи до розвитку екологічної освіти в Україні на початку XXI ст. / Г. О. Білявський, В. М. Боголюбов // Наукові записки НУКМА. Спецвипуск. – 2000. – Т. 18. – С. 300–305.
4. Білявський Г. О. Екологізація освіти – важливий напрям екологізації економіки : [Екологія і освіта. Екологія і економіка] / Г. О. Білявський, Т. В. Саєнко, О. В. Пащенко // Екологічний вісник. – 2010. – № 1. – С. 16–17.
5. Геревич О. Проблеми екологічної освіти і виховання молоді у контексті сталого розвитку / О. Геревич // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції "Відповідальність за Створіння і сталий розвиток у Центральній і Східній Європі: досвід Польщі і України", (7–9 грудня 2007 р., м. Ужгород). – Ужгород, 2007. – С. 25–31.
6. Головатий М. Ф. Соціологія молоді : курс лекцій / М. Ф. Головатий. – 2-ге вид. переробл. і доповн. – К. : МАУП, 2005. – 304 с.
7. Іван Павло II. Апостольський лист "Ecclesia in Europa" [Електронний ресурс] / Іван Павло II. – Режим доступу : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html.

8. Іван Павло ІІ. Послання до молоді всього світу “Parati Sember” [Електронний ресурс] / Іван Павло ІІ. – Режим доступу : http://www.management.com.ua/vision/vis015.html.
9. Иоанн-Павел ІІ. Бог, богатый милосердием / Иоанн-Павел ІІ // Символ. Журнал христианской культуры при Славянской Библиотеке в Париже. – 1981. – S. 62–103
10. Комендар В. І Проблеми екологічного виховання молоді : навч. посіб. / Комендар В. І. – Ужгород : Патент, 1994. – 84 с.
11. Кононенко П. П. Україна: природа, людина, екологія : метод. посіб. / П. П. Кононенко, В. В. Сніжко, М. П. Кононенко. – К. : Міленіум, 2005. – 98 с.
12. Луговой А. Экологическое воспитание христианской молодежи / А. Луговой // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Відповідальність за Створіння і сталий розвиток у Центральній і Східній Європі: досвід Польщі і України”, (7–9 грудня 2007 р., м. Ужгород). – Ужгород, 2007. – С. 23–25.
13. Прокопенко О. Екологічне виховання учнів у процесі вивчення біології / О. Прокопенко, Т. Демидова // Рідна школа. – 2005. – Березень. – № 3. – С. 72–75.
14. Пустовіт Г. П. Філософсько-культорологічний аспект у екологічній освіті / Пустовіт Г. П. // Шлях освіти. – 2002. – № 3. – С. 7–11.
15. Организация экологического образования в школе / [под ред. И. Д. Зверева, И. Т. Суравегиной]. – Пермь, 1990. – 150 с.
16. Саєнко Т. В. Екологічна освіта в Україні – досягнення і перспективи / Т. В. Саєнко // Екологічний вісник. – 2004. – № 5. – С. 20–24.
17. Третякова С. І. Роль вищого навчального закладу у формуванні екологічної відповідальності майбутніх педагогів [Електронний ресурс] / С. І. Третякова. – Режим доступу : http://www.rusnauka.com/34_NIEK_2013/Psihologia/8_150800.doc.htm.
18. Юрій М. Ф. Людина і світ / М. Ф. Юрій. – К. : Дакор, 2006. – 460 с.
19. Vogt M. Vom Umweltfrustzur Schöp fungslust: Christliche Bildungfüreinenachhaltige Entwicklung [Електронний ресурс] / M. Vogt. – Режим доступу : http://www.ccee.ch/index.php?&na=2,1,0,0,d.

This article addresses the environmental education of young people under the teachings of the Catholic Church. Insufficiency of set problem was emphasized. Suggestions for the implementation of environmental education of youth.

Keywords: *environmental education, ecology, catechesis, church, youth.*

УДК 111.32: 230.1
ББК 87.21

Володимир Сабадуха

ГЕНЕЗА ПОНЯТЬ ОСОБИ Й ОСОБИСТОСТІ В ХРИСТИЯНСТВІ*

У статті проаналізовано еволюцію понять “Особа” й “особистість” у християнстві. З’ясовано, що спільним у них є здатність бути суб’єктом діяльності. Виявлено вплив тринітарної проблематики на формування змісту поняття особистості. Доведено, що поняття “особистість” означає найвищий рівень людської досконалості.

Ключові слова: *особа, особистість, християнство, Свята Трійця, досконалість, ієрархія, субординація, рівність, координація.*

Навколо понять “Особа” й “особистість” іде світоглядна боротьба з часу їх виникнення. За їхній зміст боролися й борються теологи, філософи, юристи, критикуючи й заперечуючи один одного. У цій ситуації варто повернутися до їхніх витоків. У християнській релігії під Особою розуміють Бога, який є першоначалом буття й досконалим суб’єктом діяльності; юристи розглядають фізичний і юридичний суб’єкти, наділені свідомістю й відповідальністю, а на побутовому рівні – це окремий індивід. Для позначення рівня соціалізованості людини, її видатних якостей, індивідуально-психологічних особливостей уживається поняття “особистість”. Крім світоглядних проблем, існують ще труднощі перекладу. Так, латинське слово “persona” українські пере-

* Дослідження й публікація здійснено за рахунок спонсорської допомоги голови Івано-Франківського об’єднання “Просвіта” ім. Т.Г. Шевченка п. С. Волковецького.

 © Сабадуха В., 2015

кладачі переважно перекладають як “особа”, “личина”, а російські – як “личность”, тобто “особистість”. Отже, в академічній науці спостерігаємо суттєві протиріччя в трактуванні понять “особа” й “особистість”, що веде до змістової плутанини. Як робоче визначення під особою пропонуємо розуміти окремого індивіда, утім як під особистістю – вищій рівень досконалості індивіда, який спонукається інтересом суспільства.

Проблему особи й особистості в християнстві досліджували отці церкви, теологи, філософи: А. Августин, Т. Аквінський, Г. Богослов, С. Боецій, К. Войтило, А. Сен-Вікторський, архімадрит Кіпріан (Керн), І.Д. Скот, К. Тертулліан та ін. У сучасній європейській філософії вона була предметом аналізу К. Вальверде, Дж. Кросбі, Н. Лобковиця, П. Рікера, М. Шеллера, Е. Штайн та ін. У сучасній українській та російській теології, філософії та психології проблема особистості стала предметом аналізу Г. Аляєва, Г. Балла, М. Бердяєва, Б. Бичко, Л. Карсавіна, О. Лосєва, М. Лосського, П. Флоренського, С. Франка та ін. Утім, відсутнє цілісне уявлення щодо змісту цього поняття в християнській філософії. Отже, метою статті є аналіз генези змісту понять “Особа” й “особистість” у християнстві.

Складність християнського розуміння Особи й особистості полягає в тому, що у Святому Письмі ці поняття відсутні. Незважаючи на це, вважаємо, що апостол Павло заклав підвалини вчення про особу, коли ввів поняття зовнішня й внутрішня людина (2 Кор. 4, 16). Зовнішня людина орієнтується на безпосереднє життя, видимий світ, а внутрішня – на розум, що керується серцем і невидимим світом.

Проблема особи є однією з наскрізних у філософській та релігійній думці з моменту появи цього поняття у філософії К. Тертулліана (приблизно 203 Р. Х.)[*]. Філософ досліджував зміст поняття в контексті пошуку першоначал людського буття й зазначав, що його цілісний аналіз має охоплювати такі аспекти: Творця (Особу, що творить, тобто діє), створене й матерію створеного [16, с. 143–144]. Отже, поняття “Особа” філософ пов’язав з Богом та його діяльністю, а змістом поняття є здатність бути суб’єктом діяльності. Акцент на здатності бути суб’єктом діяльності був продиктований бажанням розв’язати проблему виникнення світу. Отже, поняття “Особа” К. Тертулліан спочатку вживає щодо Бога.

Філософ, зокрема, розвиває вчення ап. Павла про зовнішню та внутрішню людину. Зовнішня людина – це старозавітна людина, яка живе за законами плоті й крові, тоді як внутрішня, новозавітна – настановами душі й духу [15, с. 223], поняттями справедливості й Божими Законами [15, с. 228]. Зовнішня людина схильна до помилок, може ушкоджуватися, проте як внутрішня здатна до оновлення й розвитку. Старозавітна людина інертна, бо перебуває під впливом потреб тіла. Така орієнтація отримує у К. Тертулліана назву “мертва”, утім, як новозавітна людина – це жива людина [15, с. 229]. Отже, в основі характеристик “мертвої” й “живої” людини – критерій здатності до духовного розвитку й вдосконалення. Дихотомія зовнішньої та внутрішньої людини доведена до протиставлення смерті і життя. Характеристикою смерті є гріховність і спонукання потребами тіла, а ознаками життя – праведність і здатність до розвитку.

К. Тертулліан дослідив діалектику зовнішнього й внутрішнього, тілесного й духовного в життєдіяльності людини. На основі спостережень філософ висновує: “Людина <…> існує цілком як одна *субстанція* (курсив наш. – *В.С.*), яка, однак, мінлива: зовнішністю, походженням, здоров’ям, положенням, чеснотами й віком відповідно до нахилів, занять, умінь, здібностей, місцеперебування, законів і звичаїв. При цьому людина не втрачає нічого людського і не стає іншою настільки, щоб перестати бути тією ж самою. Так, вона й іншою не стає, просто з нею відбувається інше. Про ці види змін

[*] Для довідки зазначимо, що історик церкви й богослов М. Поснов теж уважав, що К. Тертулліан першим використав поняття *persona* щодо Бога [12, с. 182].

свідчать божественні Писання…" [15, с. 241]. К. Тертулліан першим почав доводити, що людина є субстанцією буття, але такою, яка змінюється, залишаючись сама собою.

Особливо звертаємо увагу, що К. Тертулліан критикує й ганьбить справи плоті, але не саму плоть. Зміст думки очевидний: людина не повинна жити за законами плоті й сліпо їй коритися. Мислитель зазначає: "*Браття, ми не боржники плоті, щоб жити по плоті. Якщо ви станете жити по плоті, то помрете, а якщо духом нищитимете справи плоті, будете жити*" [15, с. 229]. На противагу старозавітній людині, активність новозавітної скерована на внутрішнє вдосконалення, а тому Христос живе у внутрішній людині [15, с. 223]. Виходячи з того, що людина створена за образом і подобою Божою, це поняття було перенесено на людину, а точніше, стосується внутрішньої людини. Утім, уважаємо, що некоректно поняттям "Особа" водночас називати Бога й людину, тому щодо досконалої людини пропонуємо вживати поняття "особистість". Отже, К. Тертулліан започатковує християнський підхід до розуміння поняття "особистість", у якому намагався зрозуміти, хто здатний до вдосконалення й бути суб'єктом діяльності.

Новий етап розвитку християнської антропології пов'язаний з Нікейським собором (325 р.). Проблема особи в християнстві органічно побудована на троїчній термінології каппадокійців, які у своєму вченні про Трійцю послуговувалися поняттями "сутність" та "іпостась"[*].

Ідея особистості народжувалася в жорстокій боротьбі з єресями, а саме аріанством, яке стверджувало, що Сина Божого не можна вважати Богом. Арій дотримувався позиції жорсткої субординації, намагався зберегти сутнісну нерівність між Отцем і Сином. Так, критикуючи єресі, Г. Богослов зазначав: "Ми поклоняємося Отцю, і Синові, і Святому Духові, розділяючи особисті властивості і з'єднуючи Божество. Не змішуємо трьох (іпостасей) в одне <...> і єдиного не ділимо на три (сутності)… " [5, с. 312]. Християнський мислитель робить важливий крок для того, щоб під іпостассю розуміти не лише конкретне буття людини, а буття особистості. "Три Іпостасі, або три Особи, притім кожне з особистою Його властивістю" [5, с. 313]. Г. Богослов критикує тих священиків, які не розуміють, що іпостась і особистість є тотожними поняттями.

Розвиток суспільного життя зробив актуальною проблему Іншого, що була принципово чужою античній думці. Це була абсолютно нова суспільна й моральна ситуація, що вимагала світоглядного осмислення. Зустріч з Іншим (самарянином чи будь-ким, не схожим на членів роду) означала виникнення проблеми, розпад поглядів і навіть критичну ситуацію. Християнство запропонувало до Іншого ставитись, як до рівного за суттю. Для розв'язання цієї проблеми вибрали поняття "іпостась". Останнє було в повсякденному вжитку й означало "існування", але в стоїків воно позначало "субстанцію". Поняття "усія" й "іпостась" стосувалися буття й були майже синонімами. Перше позначало сутність, а друге – особливість. На основі першого підкреслювалася рівна гідність кожної Особи Св. Трійці, а на основі другого позначалася різниця між Богом-Отцем, Богом-Сином, Богом-Духом Святим.

Тринітарна термінологія описувала характер взаємовідносин не просто щодо людської реальності, а реальності, у якій пріоритет мав належати особистості. Християнство зрозуміло, що кожна людина неповторна, але водночас тотожна з Іншими, утім як греко-римська антропологія залишилася в межах атомарної концепції. Наголос на рівності трьох Осіб Св. Трійці допомагав людині дійти висновку, що в земному житті люди водночас рівні за своєю суттю, але й відмінні. Для подолання цього протиріччя

[*] Для довідки зазначимо, що розмежування цих понять у філософії вперше здійснив Плотін: сутність – це буття взагалі, а іпостась – конкретне буття.

людина має побачити себе в Іншому. На жаль, ця істина стала зрозумілою в психології лише у XX ст.

На наш погляд, соціально-філософським підтекстом протиріч між християнством і єресями були суперечки у взаємовідносинах між державою, людиною й суспільною думкою, а саме: яка має бути між ними субординація й координація, як на рівні понять висловити спільність і відмінність між частинами цього цілого. Цю спільність християнство висловлює в понятті "усія" – сутність. Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий – єдиносущні, омоусіон. Жорсткій субординації аріанства Нікейський собор протиставив принцип: Отець і Син – єдиносущні. В основі єдиносущності – поняття особистості. Тому слід прислухатися до О. Лосєва, який писав, що діячами Нікейського собору керувало "уявлення про абсолютну особистість, зовсім невідоме язичницьким філософам" [10, с. 55].

На думку О. Лосєва, у систематичній формі поняттям "особистість" починає послуговуватись А. Августин (354–430) і приймає її за принцип буття [10, с. 78]. А. Августин зробив суттєвий крок до психологічного розуміння Св. Трійці. Він пропонує пильно придивитися до трьох явищ у собі: "Бути, пізнати, хотіти. Я існую, я знаю, я хочу" [1, с. 271] й усвідомити, що вони органічно пов'язані в життєдіяльності кожної людини. Він переставляє місцями "буття", "пізнання" й "хотіння" і показує, як змінюється акцентуація думки, але цілісний зміст залишається незмінним "Я той, хто знає і хто хоче. Я знаю, що я існую і що я хочу. І я хочу існувати і знати" [1, с. 271]. У першому реченні акцент зроблено на бутті, у другому – на знаннях, а в третьому – хотінні. Яка б перестановка не здійснювалася, йдеться про людину та її буття. У цій діалектиці сформульовано ключ до розуміння як внутрішнього світу людини, так і буття людини взагалі, а саме: людина має поєднувати загальне з реалізацією конкретних хотінь. Цих протиріч жодна людина уникнути не може. Усі відмінності між людьми зумовлені різним поєднанням конкретного і загального. Люди різні, але, незважаючи на це, вони мають ставитися один до одного як до особистостей. На основі цієї істини мусить здійснюватися життєдіяльність людини й суспільства.

Поглиблюючи розуміння інтелектуальних можливостей зовнішньої й внутрішньої людини, А. Августин стверджує: "Істина живе у внутрішній людині" [2, с. 266], яка орієнтується не на тілесні, а духовні потреби. У поняттях зовнішньої та внутрішньої людини відображено протиріччя людського буття, яке дуже часто стає передумовою її деградації. Сам А. Августин відчув ці протиріччя сповна. Але в нього залишалася внутрішня потреба вдосконалення, яку він реалізував за допомогою догмата Св. Трійці. Філософ на основі віри й догмата Св. Трійці намагався подолати протиріччя між конкретним і загальним буттям.

Незважаючи на те, що не можна проводити прямої аналогії між Особою Бога й особистістю людини, спробуємо дати психологічне трактування цієї подібності. Аналогія між Особою Бога й реальною особистістю – це взаємовідносини між досконалим Абсолютом і людиною. Остання розвивається й намагається привести у своєму "Я" до певної гармонії пам'ять, інтелект, волю й віру. Із цього приводу О. Лосєв пише: "Тринітарна, субстанційна й діяльнісна єдність трьох Осіб Трійці, за Августином, – це божественний і недосяжний взірець внутрішньоособистісної рівноваги в людині пам'яті, інтелекту і волі " [10, с. 106]. На основі принципу субординації такої рівноваги досягти неможливо, потрібна координація. Безумовно, що в реальному житті найдосконаліша людина не здатна досягти Божественної рівноваги. Осмислення О. Лосєвим психологічного змісту тринітарної проблематики в принципі збігається з трактуванням А. Августина (буття, знання, хотіння).

Підсумовуючи погляди А. Августина на проблему особистості, зазначимо, що воно було своєрідним протестом проти субординації рабовласницького суспільства й

 ISSN 2312-1211

зокрема ієрархії в Римській імперії. З цього приводу О. Лосєв пише, що воно "назавжди заступало будь-який шлях до субординації" [10, с. 103], і соціальної зокрема. Поняття особистості в Августина постало вище грецького космосу й витісняло панівний онтологічний підхід до світу.

С. Боецій (бл. 480–524) осмислює проблему особи в контексті понять субстанція, сутність, природа, іпостась і доводить, що поняття особи не можна використовувати щодо випадковостей (акцидентів), а лише до сутностей: "Особа не може міститися в акцидентах <...> особу доречно стверджувати лише в субстанціях" [6, с. 59]. Але тут виникають труднощі: субстанції бувають тілесні й безтілесні, а поміж тілесних є просто чутливі, а є ті, що мають лише здоровий глузд. Поняття особи в Боеція стосується лише тієї субстанції, що має розум. Він формулює визначення: особа – це "індивідуальна субстанція розсудкової природи" [6, с. 61]. Цю дефініцію сформульовано на засадах арістотелівської філософії, а саме на основі поняття субстанція – перша сутність, що здатна до самостійного існування. Отже, бути особою означає бути суб'єктом діяльності й мати здатність до рефлексивного й абстрактного мислення.

Боецій здійснює порівняльний аналіз латинського поняття "persona" й грецького "іпостась" (основа, підстава, сутність) і доводить, що воно позначає те саме, що й грецьке слово "іпостась". У процесі дослідження поняття "особа" він спирається на історію його формування в грецькому театрі. Особа – це не лише маска, це й актор, що зображає великих людей [6, с. 63]. Отже, первісне значення грецького терміна "личина" стосувалося не кожної людини, а лише того, хто здатний бути суб'єктом діяльності, творцем історичних подій. Мислення шукало фундаментальну, субстанційну якість людини, від якої залежить буття. Поняття "особи" в Боеція стосувалося лише індивідів, здатних до розумової та духовної діяльності. У цій здатності діяти й закликати до дії зафіксовано неусвідомлюваний потяг людини до вдосконалення. Отже, специфікою підходу Боеція є те, що під особою він розуміє не кожного індивіда, а лише того, хто здатний до свідомої діяльності й прагне вдосконалення. Утім, на думку філософа, поняття "persona" менш влучне, ніж "іпостась" [6, с. 61][*]. Проте в історії філософії все склалося навпаки. Християнський світогляд потребував нової термінології, і в європейській філософії та релігії закріплюється поняття "persona", а не "іпостась".

Осмислюючи визначення особи Боецієм, дослідник і перекладач його творчості Р. Паранько пише: "Великою перевагою цього визначення є те, що воно визнає особовість і людини, і Бога. Поважний недолік у тому, що воно позірно підводить Бога під ту саму арістотелівську категорію субстанції, що й людину…" [11, с. 125]. Дослідник правильно підмітив, що поняття "особа" стосується Бога й людини. Людина створена за образом і подобою Божою, тому до неї можна вживати поняття особи, бо вона здатна бути суб'єктом діяльності. Коли в християнстві говорять про людину як особу, то цим свідомо підкреслюють те, що вона є Божим творінням і в цьому сенсі є рівною з іншими людьми. Поняття "Особа" щодо Бога означає Абсолютну досконалість, утім людина, маючи первородний гріх, втратила її. Тому вживати поняття "особа" щодо людини не зовсім коректно, особливо якщо враховувати роздуми ап. Павла щодо розподілу людей на два рівні розвитку: зовнішню та внутрішню людину. Тілесна та душевна людина, маючи в душі подобу Божу, не реалізує її. Тому поняття "особистість" пропонуємо вживати не до будь-кого, а щодо досконалої, духовної людини. Спільним для понять "особа" й "особистість" є здатність бути суб'єктом діяльності: якщо Бог є Абсолютним суб'єктом діяльності, то особистість є теж суб'єктом діяльності, що діє в інтересах суспільства.

[*] Для довідки зазначимо, що Т. Аквінський теж ототожнював поняття *persona* й *іпостась*: "Латиняни налічують у божестві три особи, а греки – три іпостасі, себто Отця, Сина і Святого Духа" [3, с. 92].

На противагу християнському розумінню особи юристи Римської імперії розвивають протилежний підхід, що знайшло відображення в знаменитому кодексі з римського права "Дігести Юстеніана" (529 Р. Х.). Юристи послуговуються цим поняттям у двох значеннях. По-перше, особу однозначно пов'язують із правом на власність [8, с. 134]. По-друге, на основі цього поняття вільну людину відрізняли від раба, тобто підкреслювали її соціально-майновий статус [8, с. 89]. Уважаємо, що зв'язок особи з власністю та соціальним статусом не випадковий. Суспільна думка Стародавнього Риму шукала поняття для означення фундаментального явища: ролі власності в життєдіяльності людини та суспільства, а також її впливу на місце людини в соціумі. Власність та соціальний статус надавали можливість бути суб'єктом діяльності.

Поняття "особа" підходило для цієї ролі, бо в ньому зафіксовано здатність бути суб'єктом діяльності. Зрозуміло, що статус особи в Стародавньому Римі мали лише ті, хто володів власністю й був вільною людиною. Поняття особи в римському суспільстві й римському праві зокрема виконувало економічні, правові та соціальні функції й надавало можливість представникам панівних класів бути суб'єктами діяльності й побудовано на принципі субординації. Цей підхід до змісту поняття особи пропонуємо назвати соціально-правовим[*]. Поняття особи в римських юристів формується з метою апологетики жорсткої субординації рабовласницького суспільства. Отже, греко-римське мислення в розумінні змісту поняття "особа" йшло шляхом від маски до ролі й найвище його досягнення – це юридичне визначення.

Порівнюючи підходи К. Тертулліана та римських юристів, зауважимо, що християнське розуміння особи значно ширше й глибше, ніж поняття особи в римських юристів, бо орієнтувало людину бути суб'єктом не лише зовнішньої, а й внутрішньої діяльності, тоді як підхід римських юристів ураховував лише соціально-правові ознаки суб'єкта діяльності.

Ашар Сен-Вікторський (1110–1171), відштовхуючись від визначення особи Боеція, уводить поняття "людська особистість", на основі якого стверджує, що поняття особистості стосується людини [13, с. 76]. Наскільки нам відомо, А. Сен-Вікторський першим застосував поняття особистості щодо людини.

Суттєвий внесок у розуміння понять Особи й особистості здійснив Тома Аквінський (1225/27–1274). Формування християнської церкви й філософії вимагало подальшого осмислення ролі й значення особистості, а тому він залучає до аналізу напрацювання А. Августина, С. Боеція, Діонісія Ареопагіта, А. Сен-Вікторського. Т. Аквінський вступає в діалог з наведеною дефініцією особи в Боеція. У тексті Т. Аквінського вона подається так: "Особа – неподільна підстава розумної природи" [4, с. 360], тобто визначення пов'язано з розумом. Аквінський здійснив онтологічний аналіз цього визначення. Він уважав, що поняття "Особа" стосується речей нерухомих, а саме Бога [4, с. 361], хоча знав, що воно відсутнє у Св. Письмі. Для захисту своєї позиції Т. Аквінський вступив у дискусію з Діонісієм, який стверджував, що в розумінні Бога не можна виходити за межі того, що написано у Св. Письмі, отже, не слід використовувати імені "Особа" щодо Бога [4, с. 365]. Т. Аквінський із цим не погоджується й доводить, що у Св. Письмі є всі ознаки Божої присутності.

Йому, зокрема, близька логіка С. Боеція щодо дослідження еволюції поняття особи. Воно стосувалось акторів грецьких трагедій, які грали славетних людей, наділених певною гідністю. Досконалість, що була притаманна героям трагедій, філософ переносить на якості церковних діячів. Безумовно, тут є логіка й історична правда.

[*] На подібне трактування особи в Стародавньому Римі вказує й сучасний німецький філософ Н. Лобковиць, який, спираючись на іспанського мислителя Мігеля Сервета (1509/1511–1553), пише, що поняття "persona спочатку позначало не більше ніж «роль» чи «соціальну функцію»" [9, с. 57].

Апостоли й отці церкви здійснили героїчну роботу з поширення християнського вчення. Тому Т. Аквінський мав право сказати: "Звідси стало звичним у церквах називати особами тих, хто наділений певною гідністю" [4, с. 366]. Особа – це людина з великими чеснотами й здатна до самосутнього існування [4, с. 367], але, на наш погляд, у даному випадку краще було б уживати поняття "особистість".

Т. Аквінський розвиває ідею про Божу досконаліть, що була започаткована К. Тертуллліаном: "«Особа» позначає те, що є найдосконалішим у цілій природі" [4, с. 366], і стверджує, що Богові притаманні усі позитивні якості. "Усе те, що стосується досконалості, слід приписувати Богові, оскільки його сутність утримує у собі всі досконалості, то необхідно приписувати Богові й це ім'я «особа»" [4, с. 366]. Ця думка Т. Аквінського однозначно свідчить про те, що предикат досконалості є суттєвою ознакою особи.

На перший погляд, здається, що Т. Аквінський лише Богові приписав виключне право бути Особою й водночас забрав його в людини, але це не так. Він пише: "Однак достойність Божої природи перевершує всіляку іншу достойність, і відповідно до цього Богові найбільше притаманне ім'я «особа»" [4, с. 367]. Отже, Т. Аквінський, як і С. Боецій, послуговується поняттям "особа" щодо людини. Уважаємо, що стосовно досконалої людини, яка здатна бути не лише суб'єктом зовнішньої, але й суб'єктом внутрішньої діяльності, слід уживати поняття "особистість". Людині важко бути гідною й досконалою, але це не значить, що вона за певних умов не здатна рухатися в цьому напрямі. Аквінський проводить чітку різницю між визначенням особи у філософському й релігійному значенні [4, с. 369]. Через Т. Аквінського визначення С. Боеція було сприйнято європейськими теологами й філософами.

У процесі діалогу з А. Августином Т. Аквінський доходить висновку, що особа позначає сутність, підставу буття. Отже, він на багато століть випередив світську філософію, яка до цього часу не здатна усвідомити, що особистість є онтологічною основою буття. Уточнюючи С. Боеція, Т. Аквінський дає таке визначення особистості: "Особистість означає найдосконаліше, що є в природі, тобто те, що існує самостійно у своєму єстві" [цит. за 7, с. 42].

Цікавими є погляди Іоана Дунса Скота (1265/66–1308) на проблему особистості, який теж відштовхується від визначення особи Боеція. Для формування персональності (особистісних якостей людини) необхідно позбутися залежностей. У розумінні І. Скота особистість – це людина, яка подолала актуальні залежності та передумови до них [14, с. 463–465].

Отже, християнство заперечило використання поняття "особа" для підкреслення субординації на основі майнового статусу, але не скасувало самого принципу ієрархії, який наповнюється новим змістом. Ієрархічний принцип означав внутрішню вимогливість і зовнішню невибагливість, підпорядкування зовнішньої діяльності внутрішній, але перш за все здатність бути суб'єктом духовної активності. Утіленням його мали бути служителі церкви, але, на жаль, певна частина була лише звичайними виконавцями й за своїми внутрішніми якостями виявилися не здатними бути уособленням особистості. Для окремих священиків виникає спокуса використання понятя "особа" з метою підкреслення власної значущості. Прикро, що служителі культу не встояли перед спокусою оголосити себе особистостями. Принцип ієрархії знайшов спотворене втілення в середньовіччі, що неприпустимо, а тому під час Просвітництва та Великої французької революції це стало однією з причин активних протестів проти церкви. Спотворення принципу ієрархії викликало протест і в самій християнській церкві: виникають протестантські церкви.

Уявлення про Бога як Особу в К. Тертулліана, С. Боеція, А. Августина, Т. Аквінського передує уявленню про людину як особистість. Це один напрям розуміння по-

няття особи. Другий – А. Сен-Вікторський формує поняття "людська особистість", під якою розуміє досконалу, ідеальну людину. Третій напрям – погляди римських юристів, в основі яких – власність і здатність бути суб'єктом соціально-правової діяльності.

Виходячи з вищевикладеного, висновуємо, що християнське розуміння особистості базується на потребі подолання тілесного животіння й досягнення внутрішньої досконалості, отже, ідея особистості має антиязичницьке підґрунтя. Християнство відкриває не просто новий аспект реальності – особистість, а утверджує її абсолютне значення. Осмислюючи принципову різницю між античним і християнським світоглядами, О. Лосєв зазначає: "Античність – це принцип речі, тіла, природи <...> у той час як християнство – це принцип особистості..." [10, с. 78]. Цим переплетенням природного й особистісного охоплена не лише тринітарна проблематика, а й уся християнська ера. Особистість у християнстві – це універсальна досконала людина, або, говорячи словами Філона Олександрійського, – ідеальна. Отже, християнство – це не лише релігійний світогляд, а нова онтологія: субстанцією буття постає особистість.

Поняття особистості було покликано тим, що виникла нагальна потреба подолати жорстку соціально-правову й політичну ієрархію, довести гідність і рівність людини, але у той же час воно не заперечувало ролі досконалої людини у суспільстві та духовної ієрархії. Ідея особистості переносить аристократизм з окремих осіб (як це було в Римському суспільстві) на людину й утверджує її гідність. Християнське розуміння особистості започатковує нову парадигму взаємовідносин між Цілим (суспільством) і його частинами: державою, громадянським суспільством та суспільною думкою. Конкретним взірцем Цілого є особистість, але незважаючи на це, усі його частини єдиносущні. Їхня єдиносущність полягає в тому, що вони мають відповідально діяти, виходячи із спільного інтересу. Служіння є принципом діяльності держави, громадянського суспільства й окремих осіб.

Християнство наполягає, що до кожної людини слід ставитись як до особистості. Поняття "особистість" у християнстві означало: по-перше, здатність людини бути суб'єктом діяльності й досконалістю; по-друге, підставою суспільного буття, тобто здібності цього типу людини мають визнаватися суспільством і свідомо мусять бути в основі його життєдіяльності. Християнське розуміння особистості побудоване на єдності принципу субординації (інтелектуально-психологічної ієрархії) і принципу координації (соціально-правової рівності).

Ідея особистості – це справжнє, неспотворене християнство, що заперечує не лише рабовласницьке, а й будь-яке класове суспільство взагалі, тому персоналізм, за своєю суттю, має антиієрархічний характер. Християнство дві тисячі років тому зрозуміло роль і значення особистості в розвиткові суспільства. Коли, нарешті, світська філософія, психологія й громадська думка усвідомлять, що особистість є началом і субстанцією, і місце її в основі суспільного буття?

1. Августин А. Сповідь / А. Августин ; пер. з латин. Ю. Мушака. – К. : Основи, 1996. – 319 с.
2. Августин А. Энхиридион, или О вере, надежде и любви / А. Августин. – К. : УЦИММ-ПРЕСС-ИСА. – 413 с.
3. Аквінський Т. Компендіум теології / Тома Аквінський. – К. : Ін-т релігійних наук св. Томи Аквінського, 2011. – 423 с.
4. Аквінський Т. Сума теології / Тома Аквінський ; пер. П. Содомори. – Львів : Сполом, 2010. – 520 с.
5. Богослов Григорій Слово 20 : Про поставлення єпископів і про догмат Святої Трійці / Григорій Богослов // Творіння. Т. І, кн. 1 : Слова / Богослов Григорій. – К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2010. – 719 с.
6. Боецій С. Проти Євтихія та Несторія: про дві природи й одну особу во Христі / С. Боецій // Теологічні трактати; пер. з латин. Р. Паранько. – Львів : Український Католицький університет, 2007. – С. 53–95.
7. Вальверде К. Философская антропология / К. Вальверде. – М. : Христианская Россия, 2000. – 411 с.
8. Дигесты Юстиниана. – М. : Наука, 1984. – 456 с.
9. Лобковиц Н. Что такое "личность"? / Н. Лобковиц // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 54–64.

10. Лосев А. Ф. История античной эстетики : Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. Кн. I / А. Ф. Лосев. – Х. : Фолио ; М. : АСТ, 2000. – 832 с.
11. Паранько Р. Коментарі : Проти Євтихія та Несторія: про дві природи й одну особу во Христі / Р. Паранько // Боецій С. Теологічні трактати. – Львів : Український Католицький університет, 2007. – С. 121–134.
12. Поснов М. Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1964. – 614 с.
13. Сен-Вікторський А. Про єдність Бога та множинність творіння / А. Сен-Вікторський // Філософська думка. – 2010. – № 3. – С. 67–79.
14. Скот И. Д. Избранное / И. Д. Скот. – М. : Изд-во Францисканцев, 2001. – 583 с.
15. Тертуллиан К. С. Ф. О воскрешении плоти / К. С. Ф. Тертуллиан // Избранные сочинения / К. С. Ф. Тертуллиан. – М. : Прогресс, 1994. – С. 188–248.
16. Тертуллиан К. С. Ф. Против Гермогена / К. С. Ф. Тертуллиан // Избранные сочинения / К. С. Ф. Тертуллиан. – М. : Прогресс, 1994. – С. 130–160.

The article analyses the evolution of terms "person" and "personality" in Christianity. It was ascertain that they share a common ability to be an actor. The influence of Trinitarian problematic on content formation of the term "personality" was shown. It was proved that the term "personality" denotes the highest level of human perfection.

Keywords: *person, personality, Christianity, the Holy Trinity, perfection, hierarchy, subordination, equality, coordination.*

УДК 159.94: 616.891.7
ББК 88.5

Віктор Бoштан

СОЦІАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ ТРИВОЖНОСТІ У ПСИХОАНАЛІЗІ, ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ ТА ГУМАНІСТИЧНІЙ ПСИХОЛОГІЇ

У статті викладено результати теоретичного аналізу причин тривожності. Здійснено пошук їх загальної характеристики та соціальної зумовленості. Автор аналізує різні підходи в дослідженні тривожності, зокрема у психоаналізі, екзистенційній та гуманістичній психології. Розкриває соціально-психологічну сутність тривожності як явища, визначає причини його формування. Особливості соціальної природи тривожності розглядаються в контексті міжособистісних відносин.

Ключові слова: *тривожність, тривога, страх, соціальна тривожність, відносини, особистість, теорія самопрезентації, фрустрація.*

Актуальність теми соціальної тривожності складно переоцінити, особливо в епоху змін, трансформацій, інновацій, які не тільки сприяють розвитку суспільства, людства, а й створюють ситуацію невизначеності, розгубленості, тривоги та страху перед майбутнім. Тривожність, особливо соціальна, стає причиною проблем у спілкуванні, стосунках, навчанні, реалізації засвоєних навичок, самореалізації та повноцінного функціонування особистості. Вона може призвести до формування неврозів, різних фобій, обсесивно-компульсивних розладів. Тому особливо у час активного формування особистості, переломних моментів соціалізації, профілактика тривожності є необхідною як у підготовці до складних етапів життя, так і власне для формування повноцінної особистості, яка здатна будувати повноцінні відносини, бути активною частиною суспільства. Адже активізація та реалізація інтелектуального потенціалу суспільства є чи не основним завданням на шляху до виходу із сьогоднішньої кризи.

Тривожність загалом, як зазначають дослідники цих станів, Ч. Спілбергер зокрема, може, як і багато соматичних захворювань, бути “реактивного” (ситуативного) типу, а також “хронічного” (особистісного). Ситуативна тривожність – це та, яка спричинена певною критичною ситуацією для психіки здорової людини, особистісна – є частиною характеру й свідчить про тривожний тип особистості. Тому ці явища класифікують як **тривогу** і **тривожність,** де перша – явище одиничне, натомість друга – відбиває стійкий особистісний стан. Якщо ситуативну тривогу неможливо узагальнити через численні варіанти ситуацій, то певні загальні риси формування стійкого типу тривожної особистості варто розглянути. Е. Борн ситуативною тривожністю називає ту, яка виникає у вигляді реакції тільки на конкретну ситуацію, наприклад, їзда по автостраді або відвідання лікаря [14, с. 15]. Натомість тривожність, яка не має конкретного об’єкта, називають особистісною (або “вільно плаваючою”). Отже, розуміння феномену тривожності є досить широким і неоднозначним, різною є і диференціація тривожності та страху.

У сучасній психологічній літературі тривожність відрізняється від страху відсутністю об’єкта, а термін “страх” використовують навіть тоді, коли об’єкт уявний. Останнім часом тривожність розглядають як поліпредметне переживання з багатьма об’єктами загрози, коли ж тривога закріплюється на одному об’єкті, усі інші відсіюються й виникає страх [8, с. 15].

Як зазначено у численних дослідженнях, тривожність виражається в таких симптомах, як: пригніченість, страх перед майбутнім, страх перед публікою, переживання без вагомих на то причин, невпевненість тощо. Такі симптоми суттєво впливають як на якість відносин, так і на загальний стан психічного і фізичного здоров’я людини. Хоча існує значна кількість досліджень, присвячених темі тривожності, вона завжди зали-

© Бoштан В., 2015

ISSN 2312-1211

шається актуальною. Особливо загострюється інтерес до таких проблем у період змін, трансформацій, соціальних криз. Тому *метою* статті є розкриття особливостей тривожності як соціально-психологічного феномену.

Найпершим **завданням** є здійснення огляду досліджень та основних теорій, які стосуються причин виникнення тривожності, зокрема, психоаналізу, екзистенційної та гуманістичної психології. Наступним етапом на основі аналізу цих теорій, розкрити соціальну зумовленість даного явища. Оскільки вся соціальна психологія, як зазначає Г. Андреєва, на етапі свого зародження, була американізованою, а значить, зорієнтованою на прикладні практичні знання, то і дослідження тривожності здебільшого є прикладними і вузькоспрямованими, їхня тематика обмежується чи то дитячою, чи шкільною, підлітковою, публічною, екзаменаційною тривожністю [1, с. 12]. Тому існує потреба пошуку загальних рис, які характерні для різних причин психологічного феномену тривожності.

Проблему тривоги у *психоаналізі* ґрунтовно розглядав **З. Фройд:** "Без сумніву, проблема тривоги є вузловою точкою багатьох найважливіших питань; вирішення загадки тривоги проллє потік світла на все психічне життя людини" [7, с. 10]. З. Фройд розділив тривожність на три групи: **об'єктивну, невротичну, моральну.** Формування невротичної тривожності він пов'язував з витісненням. Слідуючи за логікою З. Фройда, причиною тривожності є **витіснений негативний досвід минулого,** або серія негативних досвідів. Спираючись на емпіричні дані, психологи різних напрямків, підтверджуючи висновки З. Фройда, тривогу називають фундаментальною властивістю або динамічним центром неврозу [7, с. 24].

Важливість перших досвідів у житті людини неможливо переоцінити, зокрема, досвід відносин у сім'ї визначає стиль відносин за її межами. Більшість дослідників у цій сфері одностайні в тому, що стосунки "мати – дитина" і взагалі сімейний фон – є базовими причинами формування тривожності в дітей [8, с. 179]. Примітним є те, що неможливо визначити як причину якесь одне конкретне порушення, бо ним є принцип **крайності** в будь-якому напрямі відносин: чи то гіперопіка, чи гіпоопіка, чи надто високі запити й очікування, чи повне ігнорування – у будь-якому разі крайність призводить до порушень. Аналогічний вплив мають і взаємини батька й матері, оскільки вони формують уявлення еталона взаємин. Тому однією з основних причин формування тривожності в дитячому віці є **дисгармонійні відносини в сім'ї.** Хоча причиною тривоги може бути обмеження, скутість, залежність, не меншою причиною також може стати повна свобода для особи, яка до неї не готова.

А. Адлер, учень З. Фройда, засновник *індивідуальної психології*, висунув тезу про несвідоме прагнення людини до досконалості, яка визначається переживанням відчуття неповноцінності та необхідністю його компенсації. Тому переживання і тривога у нього пов'язані з **відчуттям неповноцінності.**

Представниця *неофрейдизму* **К. Горні** почуття неспокою вважала природженою основою суті людини. Це почуття породжує бажання його позбутись і лежить в основі мотивації вчинків людини. Людиною, згідно з твердженням К. Горні, керують дві головні тенденції: потяг до безпеки (корінна тривога) і потяг до задоволення своїх бажань. Коли вони суперечать один одному, може виникнути невротичний конфлікт, який людина буде намагатися подолати, виробляючи "стратегії" поведінки. Слідуючи за логікою К. Горні, неврози є наслідком механізмів, завдяки яким людина реагує на страх, а страх виникає через конфлікт між двома головними тенденціями, які, за своєю суттю, є особистісними. Виникає запитання: яким чином винятково особистісні причини можуть дати винятково соціальні наслідки? Оскільки усі чотири неврози, які перераховує К. Горні, мають соціальний характер, то варто було б їх ураховувати, досліджуючи причини тривожності, а не зосереджуватися на згаданих двох потягах.

Адже "корінна тривога", яка, за твердженням К. Горні, знаходиться в основі мотивації, формується під впливом оточення [9].

Саме тому особливо цікавою для нас є концепція одного із засновників *неофрейдизму* **Е. Фромма,** адже вона є найбільш соціальною. Він поширює підняту К. Марксом проблему відчуження на психічну діяльність людини і називає її "негативною свободою", пов'язує її з науково-технічним прогресом і тенденцією до розірвання зв'язків з навколишнім світом, друзями, колегами. Людина стає відчуженою і стан такої "свободи" суттєво пригнічує її, робить самотньою та породжує неврози. На противагу точці зору З. Фройда, який бачить людину антисоціальною, а навколишніх "об'єктами" – засобами для досягнення мети, інакше дивиться на стосунки Е. Фромм. У книзі "Втеча від свободи" він припускає, що ключовою проблемою психології є **особлива пов'язаність індивіда до зовнішнього світу,** а не задоволення або фрустрація тих чи інших людських інстинктивних потреб. І цей зв'язок та людські потреби не є статичними – усі вони є продуктами соціального процесу. Схильності людини, як позитивні, так і негативні, не є чітко зафіксованими та біологічно обумовленими, але виникають у результаті соціального процесу формування особистості. Свобода приносить людині незалежність і раціональність її існування, але водночас ізолює її, пробуджує в ній почуття безсилля і тривоги. Ця ізоляція нестерпна, і людина опиняється перед вибором: або позбутися свободи за допомогою нової залежності, нового підпорядкування, або дорости до повної реалізації позитивної свободи, що ґрунтується на неповторності та індивідуальності кожного [13, с. 9–11, 23].

Отже, для Е. Фромма ключовою проблемою тривоги, яка притаманна сучасній людині, є **"негативна свобода" – розірвані зв'язки між людьми, відчуження**, а в результаті – **самотність.** Це відчуження через захист може виливатись як у конформізм, так і в почуття агресії. Тому Е. Фромм пропонує прищеплювати людям гуманістичні засади, які побудовані на любові до себе і ближнього. Завдяки цій любові, яка притаманна найбільш розвиненому типу соціального характеру людини – духовному, продуктивному, можливо попередити відчуження і неврози, досягнути покращення і прогресу суспільства у цілому [9]. Однією з причин розірвання цих зв'язків, за Е. Фроммом, є відставання емоційного розвитку від розумового – **"емоційна відсталість"** [13, с. 11].

Розгляд причин тривожності в *екзистенціальній* психології варто почати із праці передвісника екзистенціалізму **С. К'єркегора,** адже саме в нього з'являється диференціація різних типів страху. Він поділяє страхи на: страх невинності – страх "нічого", що є глибинним почуттям, не пов'язаним з конкретною загрозою, і, з іншого боку, побоювання перед чимось конкретним. Ця диференціація і сьогодні залишилася майже незміненою, а страх "нічого" і є тим, що наразі класифікується як тривожність, на відміну від страху перед чимось конкретним. С. К'єркегор виводить страх із невинності і первородного гріха, як дійсність **свободи** – можливість для можливості [4]. Оскільки для кожної людини природним є рух уперед у невідоме, тривога, що виникає, є природною для того, хто рухається. Невротичною тривога стає тоді, коли людині не вдається рухатися вперед [7, с. 39]. Тому вже у С. К'єркегора зустрічаємося з проблемою **фрустрації,** яка є причиною тривожності – невротичної тривоги. Відштовхуючись від визначень С. К'єркегора, варто зазначити, що в такому разі причиною тривожності є не стільки свобода, або, якщо сказати точніше, – свобода вибору, скільки вага тієї **відповідальності,** яку людина несе за свій вибір.

Американський психолог і психотерапевт, теоретик *екзистенціальної психології* **Р. Мей** продовжував розвивати думку С. К'єркегора. Він пов'язує тривогу з духовними проблемами людства, з почуттям **відсутності змісту.** З одного боку, Р. Мей розглядає позитивну сторону тривоги й навіть пов'язує її із творчістю, кмітливістю, оригіналь-

ністю, з іншого боку, вважає її основною проблемою епохи: **“Тривога – переживання буття на фоні небуття”** [7, с. 5]. Тривогу як проблему епохи Р. Мей також пов’язував з **розділенням,** яке несла “механістична” культура з її штучною об’єктивністю та раціоналістичним перекосом, що не враховував почуття та емоції, які є невід’ємною частиною особистості [7, с. 36–37]. Пізніше ця тенденція перейшла в іншу крайність – крайню чуттєвість. Але важливим залишається його визначення причиною тривоги – **розділення:** чи то в культурі, чи в мистецтві, в релігії, сімейних відносинах, чи у внутрішньо-особистісному плані – розділення між розумом і емоціями. Саме це розділення найбільш пов’язане з почуттям відсутності змісту, яке, за словами Р. Мея, є основною причиною тривоги [7, с. 36]. Так само, як при виборі між практичністю й естетичністю, схилення в один з боків виключає або красу, або сутність. Та ж сама ситуація і в міжособистісних відносинах, особливо в найбільш близьких: кохання є довговічним тільки тоді, коли єднання фізичне підкріплюється єднанням духовним і навпаки. Тому соціальний аспект розділення між людьми, особливо найближчими, є важливим у формуванні тривожності. Таке розділення веде до **самотності, напруження, тривоги.** “Безглуздий світ, де поклоняються технічним новинкам, ми спілкуємось один з одним, але ми самотні. Живі, самотні. Чиї ми? Як перекотиполе, без коренів” [7, с. 15]. Так само, як у космічному порядку, сила притягування мусить бути в балансі із силою відштовхування, інакше – хаос, подібно і в психічному житті – як розділення, так і повне ототожнення не несуть користі, порушують рівновагу.

Гуманістична психологія, на відміну від інших течій, вивчає психічно здорову людину. **А. Маслоу,** досліджуючи самоактуалізованих людей, доходить висновку – людина, яка не задоволена у своїх базових потребах, сприймає світ як ворожу територію, як дикі джунглі. Система цінностей мешканця джунглів неминуче підпорядкована потребам нижчих рівнів: тваринним потребам і потребам безпеки. Тому несамоактуалізована людина має значно більше причин для тривоги. Життя ж самоактуалізованої людини є балансом між багатьма дихотоміями, тоді як зосередження на останніх, на думку А. Маслоу, притаманне нездоровим людям [6, с. 24–26]. Невротика рухає відчуття сорому і тривогу, тоді як здорову людину – жага пізнання, самоактуалізація, прагнення до досконалості і все більшого розвитку своїх унікальних здібностей. Їхнє життя він називає “служінням”, “на противагу **егоцентричним** тенденціям”. Вони живуть заради своєї місії, свого призначення, більше для блага людства, ніж для себе. Їм не притаманна дріб’язковість, адже вони зосереджені на вищих цінностях, “ширина” їхнього світогляду дає їм спокій [6, с. 6–9]. Тому, згідно з дослідженнями А. Маслоу, саме **відсутність самоактуалізації,** зосередження на первинних потребах та дріб’язкових проблемах, егоїзм, роблять людину тривожною, сірою, середньостатистичною.

Інший представник гуманістичної психології **К. Альдерфер,** спрощуючи ієрархічну модель А. Маслоу до ERG теорії, називає рух від вищих потреб до нижчих, утрату потягу до самоактуалізації та зосередження на первинних потребах – фрустрацією-регресією. Таким чином, завдяки гуманістам ми можемо знайти ще одну причину тривожності – це **фрустрація-регресія.**

Для **К. Роджерса,** як і для усіх гуманістів, причиною неспокою, тривоги, захисних реакцій є перешкоди у процесі самоактуалізації. Як перешкоди, так і сприятливий клімат для самоактуалізації створюють саме відносини. К. Роджерс заявляє: “Якщо я можу створити відносини, що характеризуються з мого боку щирістю і прозорістю моїх справжніх почуттів, теплим прийняттям і високою оцінкою іншої людини як конкретної особи, тонкою здатністю бачити її світ і її саму, як вона сама їх бачить, такий індивід у цих відносинах буде сприймати і розуміти свої якості, які колись були ним пригнічені, виявить, що стає більш цілісною особистістю, здатною жити з користю… буде більш самоврядним і впевненим у собі” [10, с. 23]. Потреба таких стосунків на-

стільки сильна, що через тісні взаємини можна досягнути значних змін особистості, як у кращому, так і в гіршому напрямках [10, с. 209–210]. Тому К. Роджерс, шукаючи основних законів взаємин, бачить їх у **"конгруентності",** яку можна визначити як відповідність між переживанням людини та усвідомленням цього переживання з одного боку, і поведінкою – зовнішнім виявом, з іншого [10, с. 189–191]. Тому на підставі поглядів К. Роджерса ми знаходимо ключову причину тривожності – **відсутність конгруенції** (відповідності, цілісності особистості) у відносинах, іншими словами, це можна назвати **нещирістю, або маскою.** Щирі відносини – це те, чого потребує особистість, те, що надає життю змісту й наповнення, звільняє від тривоги.

Е. Борн, автор багатьох сучасних бестселерів, присвячених проблемі тривожності та її наслідкам, спостерігаючи на практиці приклади тривожних розладів, доходить висновку, що основною причиною цих розладів є напруженість, стресовий стан протягом тривалого часу [14, с. 10]. Тому наступною причиною, яка узагальнено притаманна тривожному стану будь-якої характеристики, є **тривала напруга.** Хоча ми розуміємо, що напруження – це засіб, а не причина, інструмент, завдяки якому причина призводить до наслідків, важливо зафіксувати його, оскільки він є загальним для різних типів тривожності. **Довгострокові, сприятливі причини, за Е. Борном: спадковість,** сукупний **стрес** протягом тривалого часу, **обставини дитинства:** зв'язок з надмірно обережним поглядом батьків на світ; надмірна критичність і спрямованість на високі стандарти; придушування вираження почуттів і наполегливості; емоційна відсутність безпеки і залежність [14, с. 38]. Е. Борн також наголошує на тому, що не існує якоїсь однієї причини тривожності, роль відіграє сукупність причин різного характеру. Усе ж провідна роль формування довгострокових причин – соціальна, пов'язана з відносинами. Соціальну природу причин тривожності можна побачити і в такому тривожному розладі, як "Агорафобія". Хоча Агорафобія є боязню відкритих просторів, усе ж основним її страхом є страх перед зовнішньою оцінкою: "що про мене подумають інші, які побачать мене в такому стані" [14, с. 18]. Такий зв'язок кінцевого результату – розладу із соціальною причиною – є ще одним підтвердженням соціальної зумовленості тривожності.

Соціальний психолог Д. Майєрс, а також автор *драматургічного підходу* в соціології І. Гофман разом із представником *соціального конструктивізму* Дж. Гергеном обґрунтовують соціальну тривожність, яка зумовлена порушенням у міжособистісній взаємодії, через **самопрезентаційні** практики [3, с. 209]. Синонімами самопрезентації стають управління враженням, самоподача [12, с. 38]. Сьогодні, за словами соціального психолога А. Андреєвої, у цій сфері розвивається нова наука, яка вивчає систему знаків з оволодіння власною поведінкою й має назву **"наративу"**. За допомогою наративу людина створює власний опис дійсності й себе у цій дійсності – "Оповіді про себе". Він пов'язаний з уведенням ідеї Дж. Гергена **"наративної ідентичності"** [2]. Загалом основна ідея **"теорії самопрезентації"** полягає в тому, що кожна людина прагне себе подати таким чином, щоб справити якомога краще враження. Сама ж тривога з'являється тоді, коли ми хочемо справити враження на інших, але не впевнені у своїх здібностях, своїй здатності це зробити [5, с. 222]. Ця теорія окреслює ще одну причину соціальної тривожності, і назвемо її **фрустрація самопрезентації.** Як свідчать результати досліджень, у кожної людини є "Ідеальне-Я", що спонукає її бути кращою, прагнути до досконалості. Інше питання, наскільки вона володіє потенціалом, здатністю досягати у своєму розвитку такого "Я". Це прагнення, з одного боку, рухає людину до вдосконалення, заставляє боротися з вадами, спонукає до конструктивного руху (це те, що Р. Мей називає позитивною стороною тривожності). З іншого боку, ідеал, який закладений у людській свідомості, стикається з "Реальним-Я", а реальність є далекою від ідеалу, виникає конфлікт між Я-реальним і Я-ідеальним. У такій ситуації виникає

певний механізм психологічного захисту. Який саме, буде залежати від особистості, її репертуару таких механізмів. Цей конфлікт може сприяти розвитку особистості, а може ускладнювати процес формування Я, сприяти формуванню тривожності, яку можна вважати соціальною. Ф. Роджерс доводив, що суб'єкт, реагуючи на стан дисонансу як на загрозу, використовує один із двох захисних механізмів – спотворення чи заперечення [11, с. 147].

Отже, **фрустрація самопрезентації** є ще одним чинником формування соціальної тривожності особистості. Вона стає перешкодою в побудові повноцінних відносин, а відсутність таких відносин – причина формування тривожності. Під повноцінними відносинами ми маємо на увазі ті, у яких людина має можливість розкриватися та розвиватися. "У моїх відносинах з іншими людьми я виявляв, що якщо я буду видавати себе не за того, ким я є насправді, нічого доброго не вийде. Налагодженню відносин не допоможе ні маска, що виражає спокій, достаток, якщо за нею ховається злість і загроза; ні дружній вираз обличчя, якщо в душі ти вороже налаштований; ні показна упевненість у собі, за якої відчуваються переляк і невпевненість" [10, с. 12]. Тільки тоді, коли людина є тим, ким вона є, високим є її рівень конгруенції, за словами К. Роджерса, настає можливість побудови **"справжніх"**, непідробних відносин.

Отже, у розглянутих теоріях, психоаналізі, гуманістичній, екзестенційній психології проблема тривожності розглядається з різних ракурсів, аналізуються різні причини її формування. У **психоаналізі** тривожність пов'язана з: витісненим негативним досвідом минулого, дисгармонійними відносинами в сім'ї, з відчуттям неповноцінності, негативною свободою (розірваними зв'язками між людьми), відчуженням, самотністю. **Екзистенціалізм** розглядає тривожність як наслідок свободи – "можливості для можливості", "переживання буття на фоні небуття", а також як наслідок розділення та самотності, відсутності змісту в житті. Тривожність у **гуманістичній** психології є наслідком відсутності самоактуалізації, наслідком зосередження на первинних потребах та дріб'язкових проблемах, егоїзму, а також фрустрації-регресії й відсутності конгруентності у відносинах з іншими. Серед сучасних тенденцій у психології, які стосуються розуміння причин тривожності, можна виділити визнання присутності багатьох факторів: спадковості, обставин дитинства, стрес-факторів, а також "фрустрації самопрезентації" – нового погляду на причини тривожності.

Здійснивши аналіз цих причин, можна побачити їх соціальну зумовленість, оскільки вони стосуються відносин, взаємодії (інтеракції). Тому можна вести мову про соціальну зумовленість тривожності особистості.

Згідно з поставленою метою, особливість тривожності як соціально-психологічного феномену ґрунтується на тому, що причини її формування знаходяться здебільшого в соціальній площині, у стосунках та інтеракції.

1. Андреева Г. М. Зарубежная социальная психология XX столетия. Теоретические подходы : учеб. пособ. для вузов / Г. М. Андреева, Н. Н. Богомолова, Л. А. Петровская. – М. : Аспект Пресс, 2001. – 288 с.
2. Андреева Г. М. Презентации идентичности в контексте взаимодействия [Електронний ресурс] / Г. М. Андреева // Психологические исследования. – 2012. – № 5 (26). – Режим доступу : http://psystudy.ru.
3. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Ирвинг Гофман ; [пер. с англ. А. Д. Ковалёва] ; Ин-т социологии РАН. – М. : Канон-пресс-Ц ; Кучково поле, 2000. – 302 с.
4. Кьеркегор С. Страх и трепет / Серен Кьеркегор. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
5. Майерс Д. Социальная психология : Интенсивный курс / Д. Майерс. – С. Пб. : Прайм-Еврознак, 2007. – 512 с.
6. Маслоу А. Самоактуализированные люди: исследование психологического здоровья [Електронний ресурс] / А. Маслоу // Мотивация и личность / пер. А. М. Татлыбаевой. – С. Пб., 1999. – Режим доступу : http://medbookaide.ru/books/fold1002/book1401/p1.php.
7. Мэй Р. Смысл тревоги / Ролло Мэй ; [пер. с англ. М. И. Завалова и А. И. Сибуриной]. – М. : Класс, 2001. – 384 с.

8. Прихожан А. М. Тревожность у детей и подростков: психологическая природа и возрастная динамика / А. М. Прихожан. – М. ; Воронеж : МОДЭК, 2005. – 303 с.
9. Психологія : підручник [Електронний ресурс] // Навчальні матеріали онлайн. – Режим доступу : http://pidruchniki.com/2008021537192/psihologiya/freydizm_neofreydizm.
10. Роджерс К. Взгляд на психотерапию ; Становление человека / Карл Роджерс ; [пер. с анг. М. М. Исениной ; под ред. д. п. н. Е. И. Исениной] ; терм. правка В. Данченко. – К. : PSYLIB, 2004. – 233 с.
11. Роджерс Ф. Дж. Путь успеха : Как работает корпорация / Ф. Дж. Роджерс ; пер. с англ. – С. Пб. : Азбука-Терра, 1997. – 256 с.
12. Семёнова Л. Н. Технология самопрезентации: учеб.-метод. комплекс / Л. М. Семёнова ; [под ред. К. В. Киуру]. – Челябинск : Изд-во УрГУ , 2005. – 54 с.
13. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм ; [пер с англ.] ; общ. ред. и послесл. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1989. – 272 с.
14. Bourne E. The anxiety and phobia workbook / Edmund J. Bourne. – 5th ed. – Distributed in Canada by Raincoast Books Copyright, 2010. – 496 p.

This article is about the results of theoretical analysis of the reasons of anxiety. The research was made about their general characteristics and social dependence. The author has analyzed different approaches in research of anxiety, particularly in psychoanalysis, existential and humanistic psychology. Reveals social and psychological essence of anxiety as phenomenon, defines the reasons of its appearance. Features of social nature of anxiety are considered in the context of interpersonal relationship.

Keywords: *anxiety, fear, social anxiety, relation, personality, theory of self-presentation, frustration.*

УДК 316.6: 17.024.4
ББК 78.5

Світлана Боцвінок

ВПЛИВ СОЦІАЛЬНИХ ПРАКТИК НА ФОРМУВАННЯ УСПІШНИХ ЖИТТЄВИХ СТРАТЕГІЙ У СУЧАСНОЇ МОЛОДІ

У статті висвітлюється роль соціокультурного середовища у формуванні успішної молодої особистості. Аналізуються поняття "успіх", "соціальна практика", "соціальний ареал особистості", а також причинно-наслідкові зв'язки соціальних стандартів і їх вплив на формування вибору стратегій успішної діяльності особистості

Ключові слова: *соціальна практика, соціальний успіх, життєвий простір, життєві шанси, соціальний ареал.*

Соціальний успіх людини завжди детермінований соціально-економічними, політичними і культурними умовами її життєдіяльності. Повага до людини, визнання її самоцінності, створення умов для самореалізації через досягнення індивідуального соціального успіху нині стають головною передумовою успішного розвитку суспільства в цілому. Якщо людина є залежною від природних, економічних, політичних, соціальних або культурних чинників свого існування, то вона потрапляє у жорсткі рамки диктату влади чи соціальних настанов і змушена робити тільки те, що від неї вимагає конкретна об'єктивна ситуація.

Метою даної статті є аналіз соціальних практик і їх вплив на формування успішних життєвих стратегій молодої особистості, де особистість виступає як суб'єкт життєтворчості, який завжди стоїть перед вибором.

Проблематикою займалися такі науковці, як Е. Гідденс [4], П. Бергер і Т. Лукман, Е. Гофман, В. Волков, О. Хархордин [3], а серед вітчизняних науковців – Є.І. Головаха, Л.В. Сохань [6], Р.А. Ануфрієва [1], П. Бурдьє [2] М. Шульга, М. Масьондз [5], А. Прокофьєв [4].

Поняття "успіх", що в широкому значенні трактується як "життєвий успіх", а не просто досягнутий результат певної соціальної діяльності чи проекту, займає одне з основних місць у системі цінностей культури, визначаючи межу життєвих прагнень та перспектив особистості. У соціологічному контексті поняття "успіх" фіксує перехід ін-

© Боцвінок С., 2015

ISSN 2312-1211

дивідуальної дії в суспільне визнання певних соціальних практик з подальшим закріпленням цих практик як відтворюваних структурних елементів суспільства.

У цьому контексті доречно говорити про "соціальний успіх" як суспільно значимий та визнаний результат соціальних дій особистості (на відміну від поняття "життєвого успіху", яке фіксує суб'єктивний рівень оцінки індивідом результатів власних соціальних практик). Як зазначає Р.А. Ануфрієва, поняття "життєвий успіх" відображає рівень відповідності результатів соціальних практик особистості її планам та очікуванням [1, с. 22]. Категорія "життєвий успіх" може використовуватись як у вузькому значенні, для означення досягнення бажаного і значущого результату у вирішенні певної локальної життєвої задачі, так і в широкому розумінні, як оцінка змістовності і цілісності життя, реалізації особистістю її життєвого призначення. А також специфікою власне життєвого успіху є те, що він ґрунтується на особистісних суб'єктивних оцінках. Однак оцінки успішності з боку суспільства можуть не відповідати прийнятим у тій чи іншій соціальній групі стандартам успішності. І задоволення результатами своєї діяльності не завжди супроводжується визнанням цих досягнень з боку соціуму.

Неодмінним атрибутом соціального успіху є визнання соціумом тих загальноприйнятих моделей осмислення успіху, які фігурують у певному соціальному середовищі [7, с. 197]. Оцінка "успішності" індивіда здійснюється групою людей, що поділяють певні принципи домінування, характеризуються схожою системою диспозицій і керуються певними соціальними практиками, які усталені і впорядковані. Ці люди виступають як представники компетентного співтовариства в ролі своєрідних експертів, якими залежно від сфери діяльності можуть бути колеги, знайомі, рідні, а у випадку широкого суспільного резонансу діяльності особистості – громадська думка загалом.

Термін "практика" означає активність діяча, учасника, "агента", і це поняття об'єднує такі загальні категорії, як "дія", "діяльність", "практики", "практичне знання", "навички", "традиції", "звичаї", а також схожі способи уявлення й дослідження соціальної реальності. (Соціальні практики включають різноманіття випадків, наприклад, органічне землеробство, носіння синіх джинсів, або різні практики навчання в школі) [3, с. 23].

Концептуальні дослідження поняття "соціальні практики", проведені Р. Туомелом, пояснюють їх через ментальні стани агентів, які перетинаються один з одним. Він показує, як соціальні практики стають основою, завдяки якій будується суспільство, яким чином із цих блоків створюються соціальні інститути, тобто встановлені, взаємозв'язані набори соціальних практик з особливим, новим соціальним статусом [5, с. 52]. Соціальні практики формують не концептуальну основу мислення та інші види концептуальної активності, а саме мислення. Наполягаючи на тому, що оцінка соціальної успішності правильності таких видів діяльності, як, наприклад, слідування правилу, вирішальним чином залежить від соціальних практик конкретної спільноти.

Соціальна практика у своєму основному значенні розглядається як така, що складається з колективних соціальних дій, які повторюються, виконуються на основі соціальних причин, що поділяються соціальним середовищем. Соціальний інститут Туомела подає "соціальну практику" як поняття рефлексії, яка керована системою норм і заснована на колективному схваленні (прийнятті) групи. Таке колективне схвалення додає новий концептуальний і соціальний статус практикам або їх елементам.

Тому важливим для розуміння впливу соціальних практик на досягнення соціального успіху є поняття "досвід" – багатство пережитих змістів суб'єктивності. У такому тлумаченні це поняття ми можемо використовувати як ідентичне поняттю "**габітус" (за Бурдьє)** – набуті програми поведінки індивіда [2, с. 25].

Д. Юм одним із перших вказав на те, що звичка (habit) або звичай (custom) мислити або діяти певним чином слугують основою для подальших дій. Мислення або

дія "за звичкою" – а це не тільки перше, а й найбільш консервативне розуміння практики – дає можливість діяти, не вдаючись до філософських, логічних, моральних або інших обґрунтувань. Л. Вітгенштейн поняття "практика", або "форми життя", пояснює як умову свідомості, яка прийнята у даній культурі. Отже, соціальні практики мають соціокультурний контекст.

Таким чином, габітуалізовані структури визначають подальшу активність, що виражається в стратегіях (як запланованих і цілеспрямованих практиках) і у власне практиках. Пропоновані культурою цінності й норми, причому не тільки пропоновані, а й прийняті, габітуалізовані виявляються як доступні індивідові вибори.

Вибір стратегії життя реалізується через механізм ідентифікації, що, своєю чергою, забезпечується механізмом типізації (особистість вибирає стратегію життя, виходячи з різноманіття культурних зразків) й індивідуалізації (додання стратегії життя власної унікальності, неповторного змісту).

Важливу роль у побудові життєвої стратегії відіграє особистість як творець, що не просто адаптується до суспільства, у якому живе, а є суб'єктом життєтворчості, володіє ефективними техніками для досягнення успіху, розширення й упорядкування життєвого простору, тобто характеризується творчим ставленням до власного життя (суб'єктністю). Життєві стратегії також пов'язані з розумінням "актором" свого власного життєвого шляху, мотивацією власної поведінки, здатністю ефективно вирішувати соціальні проблеми, психологічними властивостями, настроями.

Практики конституюють і відтворюють ідентичності або розкривають основні шляхи соціального існування, можливі у даній культурі в теперішній момент історії. Практики, з одного боку, взаємно зрозумілі учасникам, цілком гармонізовані, а з іншого – розгортаються строго за правилами, запропонованими структурою свідомості індивідів. Моменти непередбачуваності життя дають деякий спектр можливостей розвитку тієї чи іншої практики, але вони обмежені у своєму різноманітті саме "habitus-ом", а також вони розгортаються в соціальному просторі й займають певне місце у різних "полях" (сферах), за допомогою яких люди взаємодіють у суспільстві й задовольняють різні потреби. Структура поля одночасно підтримує та спрямовує практики, за допомогою яких ті, хто займає ці позиції, прагнуть індивідуально або колективно поліпшити своє становище або нав'язати той принцип ієрархії, який є найбільш сприятливим для них. Поле – це своєрідний ринок, де використовуються різноманітні види капіталу (економічний, культурний, соціальний, символічний) для досягнення бажаних статусних позицій.

П. Бурдьє виділяє три рівні взаємодії габітуалізованих структур і повсякденності:

1. Мікрорівень: мікросередовище сприяє формуванню "актора", що займає соціальні позиції й грає соціальні ролі. Значний вплив на процес соціального відтворення індивіда справляє статус батьків. Сім'я, своєю чергою, забезпечує первинне включення індивіда в систему соціальних зв'язків, через неї накопичується й передається соціальний досвід попередніх поколінь у формі ціннісних орієнтацій, звичаїв, традицій, а з іншого боку, родина сама піддається впливу макросередовища, будучи одним із соціальних інститутів.

2. Мезорівень, або рівень групи. Усередині групи передаються навички, тобто відбувається "передсоціалізація". У таких випадках люди вкладають менше зусиль у досягнення статусу й затрачають зусилля на те, щоб здійнятися вище.

3. Макрорівень, або рівень суспільства. Тут можна говорити про механізми балансу відтворення, які ґрунтуються, з одного боку, на оцінці індивідів за здібностями, обдарованістю, а з іншого – на соціально-економічному положенні родини в суспільній стратифікації, впливі економічних, політичних та інших чинників [2, с. 121–123].

Український учений М. Шульга наголошує на необхідності дослідження "соціального ареалу" як частини простору, що особистість привласнює, освоює і в якому розгортається її індивідуально-особистісна життєдіяльність. Це поле її повсякденного буття, арена, де відбуваються події переважно приватного та особистого життя, в епіцентрі яких перебуває вона сама [8, с. 21].

Соціальний ареал – це просторова організація буття особистості, він умонтований у соціальний простір. М. Шульга зазначає, що через категорію "соціальний простір" можна розглядати соціальний устрій суспільства, соціальний порядок у його сферах, фрагментах, наприклад, соціальний простір великих соціальних груп, соціальний простір міста [8, с. 21].

Концепт "життєвий ареал" має значні евристичні можливості стосовно дослідження практик молоді. Він ще більше, ніж це можна зробити при застосуванні соціального простору, наближує до особистості життєдіяльності, пояснюючи життєвий ареал як більш інтимне, близьке коло її життєобертання й життєдіяльності, яке охоплює сім'ю, рідних, близьких, малі групи тощо. До того ж, якщо характеристикою соціального простору є соціальний статус особистості, який вона набуває, виконуючи ті чи інші соціальні ролі (професійні, політичні, суспільні, сімейні тощо), то, характеризуючи життєвий ареал, ми застосовуємо соціально-психологічні, моральні, ціннісні, естетичні виміри.

За Р. Дарендорфом, пропоновані тією або іншою культурою життєві шанси є сполученням двох елементів: наявності "виборів", доступних індивідові можливостей зробити особистий вибір, з одного боку, і "прив'язок" різних соціальних зв'язків, від яких індивід залежить або які обумовлюють і підтверджують перетворення можливості вибору в його реальне втілення [5, с. 137]. У такому контексті "прив'язки" можна інтерпретувати як наявність соціального капіталу, а "доступні індивідові вибори" – як пропоновані культурою цінності й норми, причому не тільки пропоновані, а й прийняті, габітуалізовані.

Багатство соціально-економічного й культурного життя сучасного українського суспільства формує специфічне середовище пропозицій, ресурсів, життєвих шансів, можливостей вибору власного біографічного проекту. Ще одним емпіричним виміром повсякденності, що досить часто використовується сучасними вченими, є концепт життєвих шансів. На думку Е. Гідденса, життєві шанси чи життєві очікування означають насамперед можливості просторового виживання людей у різних формах і зонах суспільства. Разом із тим поняття життєвих шансів означає також увесь спектр можливостей людей при вирішенні того чи іншого завдання [4, с. 49–50]. Досліджуючи шанси соціальних акторів, Е. Гідденс виділяє авторитарні та аллокативні ресурси. Авторитарні ресурси пов'язані з нематеріальною сферою та включені у виробництво влади, мають можливість контролювати людську діяльність і виконують функцію панування одних соціальних акторів над іншими, аллокативні пов'язані з матеріальними благами [4, с. 49–50].

Згідно з веберівським підходом, концепт життєвих шансів являє собою "шанси" індивіда на отримання частини економічних та культурних благ, що надаються суспільством, проте розподіл цих благ зазвичай несиметричний. Використовуючи ресурси, переваги і так звані "шанси", молода людина може вільно обирати будь-яку лінію поведінки, будувати стратегію власного життя, що створює відчуття можливості реалізації будь-якого біографічного проекту. Але для сучасного індивідуалізованого суспільства характерною рисою є зниження можливості людини контролювати власну долю, оскільки існуючі "життєві шанси" визначені системними протиріччями. Індивідуалізація означає, що люди звільняються від умов, що визначають їхнє життя, життєвий шлях здебільшого залежить від особистих рішень і меншою мірою від зовнішніх

детермінант. Індивіди можуть вибрати освіту, професію, роботу, регіон і життєву стратегію, самостійно приймати рішення із цих питань: акцент переноситься на особисті рішення і відповідальність за їхнє втілення.

Згідно з У. Беком, феномен індивідуалізації супроводжується стандартизацією, нав'язаною людині системою ринку, засобами масової комунікації, модою, рекламою і т. д. Те, що особистість діє певним чином, – це не її вибір, а системний примус. Кількість шансів визначає насиченість повсякденності індивіда різними видами капіталів та ресурсів (рівень освіти батьків, матеріальне положення, доступ до закладів культури, громадських організацій, можливості одержання та продовження освіти, шанси на вдосконалення професійних компетенцій тощо).

Аналізуючи життєві шанси індивідів або груп, необхідно враховувати: структурні ресурси та позиції, сприйняття життєвих шансів, потребу в розширенні або в обмеженні життєвих шансів. Дослідження цього дає можливість виявити, чи мають молоді люди належний потенціал для самостійного вирішення життєвих проблем та досягнення успіху.

Однак також важливо звернути увагу на бар'єри, які є перешкодою для ефективного використання життєвих шансів молодими індивідами для досягнення соціального успіху. Це питання є особливо гострим для сучасного українського суспільства. Соціологи відстежують обмеження реального обсягу того простору, у якому здійснюється процес життєдіяльності особистості, що продукує соціальну напругу в молодіжному середовищі, – і це призводить до відчуження молоді від суспільства, бідності, маргіналізації окремих її груп, погіршення соціального здоров'я, падіння духовності, росту агресії, байдужості тощо. І це виявляється у присутності таких явищ, як життєва пасивність, відхід у приватне життя, втрата життєвого інтересу, життєва нереалізованість тощо.

Висновок. Отже, у результаті аналізу впливу соціальних практик на формування успішних життєвих стратегій молоді виявилося, що соціальні практики стають основою, завдяки якій будується суспільство, а оцінка соціальної успішності вирішальним чином залежить від практик конкретної соціальної спільноти, яка формує основу мислення та інші види концептуальної активності, від чого, власне, і залежить соціальний успіх. Однак людина завжди стоїть перед вибором, але цей вибір зазвичай нав'язаний системою ринку, засобами масової комунікації, модою, рекламою, і те, що особистість діє певним чином, – це не її вибір, а системний примус. У зв'язку із цим питання про вплив соціальних практик на поведінкові стратегії особистості постає надзвичайно актуальним завданням подальших досліджень, надає можливість побачити варіанти перспективного розвитку соціуму загалом та специфічного регіону зокрема.

1. Ануфрієва Р. Соціальний ареал життя людей пенсійного віку: психологічні проблеми адаптації / Р. Ануфрієва // Українське суспільство. Соціологічний моніторинг / за ред. д. е. н. В. Ворони, д. с. н. М. Шульги. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2003. – С. 411–418.
2. Бурдьє П. Соціальний простір: поля і практики / П. Бурдьє ; пер. з фр. і післямов. Н. А. Шматко. – С. Пб. : Алетейя, 2007. – 288 с.
3. Волков В. Теория практик / В. Волков, О. Хархордин. – С. Пб. : Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2008. – 298 с.
4. Гидденс Э. Структура, структурация / Э. Гидденс // Контексты современности : хрестоматия / [ред. И. Г. Ясавеев]. – Казань : КГУ, 2000. – Т. 1. – С. 49–50.
5. Мосьондз М. В. Практики соціальної інтеграції сучасної молоді в українському суспільстві : монографія / Марина Володимирівна Мосьондз ; М-во освіти і науки України ; Нац. гірн. ун-т. – Дніпропетровськ : НГУ, 2014. – 140 с.
6. Сохань Л. В. Психология жизненного успеха : Опыт социально-психологического анализа преодоления критических ситуаций / Л. В. Сохань, Е. И. Головаха. – К., 1995. – 150 с.
7. Прокофьев А. В. Плюрализация успеха: проблемы и парадоксы / А. В. Прокофьев // Этическая мысль. Вып. 7 / под ред. А. А. Гусейнова. – М. : ИФРАН, 2006. – 342 с.

8. Шульга М. Соціальний ареал життя особистості / М. Шульга // Соціологія: теорія, методи маркетинг. – 2002. – № 2. – С. 20–23.

In this article the problem of social and cultural conditioning in the formation of a successful young person. We analyze the concept of "success", "practice", "social identity range". Highlights causal relationships about social enclosures and their impact on the choice of the successful strategies of Personality.

Keywords: *social practice, social success, living space, life chances, social area.*

УДК 316.472: 316.624
ББК 88.5

Надія Вітюк

КІБЕРБУЛІНГ ЯК ЗАГРОЗА ПСИХОЛОГІЧНІЙ БЕЗПЕЦІ ОСОБИСТОСТІ ШКОЛЯРА

У статті розглядається проблема насильства у кіберпросторі. Здійснюється аналіз психологічної суті кібербулінгу, визначаються його основні ознаки, види та вплив на психологічну безпеку школярів. Подано результати емпіричного дослідження рівня поширення кібербулінгу у взаємодії сучасних підлітків.

Ключові слова: *кібербулінг, булінг, шкільний булінг, булер, жертва кібербулінгу, кібербулер.*

Стрімкий технічний прогрес у сфері інформаційно-комунікативних технологій приніс із собою значні можливості для їх користувачів, знімаючи будь-які бар'єри для спілкування: мовні, географічні, фінансові та ін. Проте його "побічним ефектом" стало виникнення нових ризиків, які становлять загрозу психологічній безпеці особистості та суспільства. Однією із таких новітніх небезпек є кібербулінг – різновид агресивної поведінки, яку практикують здебільшого особи підліткового та юнацького вікових періодів, використовуючи для цього електронні засоби зв'язку. Наведені нижче історії з життя сучасних школярів дають уявлення про гостроту і складність цієї проблеми.

В одній із київських шкіл стався кричущий випадок: на уроці фізкультури 10-класника прив'язали (ніби розіп'яли) до шведської стінки його ж однокласники. Усе це записали на камеру мобільного телефону. На відео видно, як хлопці причепили до живота однокласника аркуш паперу зі словом "щур", б'ють по обличчю, сміються над ним, обзивають його. Учителя в цей час не було. Сцену зняли на мобільний телефон і виклали в Інтернет. Про те, що сталося, батьки школяра дізналися від знайомих тільки через кілька тижнів [2].

У Кременчуці група молоді знущалася над 14-річною школяркою та власноруч фільмувала свою жорстокість. А згодом відео знущань підлітки розмістили в соціальній мережі "ВКонтакте". У вчиненні злочину обґрунтовано підозрюється група однолітків, яка складається із двох 15-річних дівчат та двох 17-річних хлопців. Переглядаючи матеріали справи, правоохоронці були вражені дитячою жорстокістю у ставленні до своєї ж подруги. Організували й чітко спланували конфліктну ситуацію безпосередньо дівчата; вони змушували свою жертву роздягатися, погрожували та били, а "герої-хлопці" все це коментували та знімали на мобільний телефон. А почалося з того, що начебто одній із дівчат не сподобалось, як потерпіла глянула на її хлопця. Тож, порадившись, вони вирішили "покарати" подругу [4].

Школярі із Закарпаття в соціальній мережі зацькували свою однокласницю. Батьки, які не користуються Інтернетом, про те, що над дитиною збиткувалися, довідалися лише після того, як вона вчинила самогубство. На переконання матері 14-річної Аліни, її доньку довели до цього. Журналістці ТСН вона розповіла таке: "Десь за два тижні до смерті в Інтернеті з'явилась сторінка від імені Аліни. Видно було, що її фотографували так, що вона цього не бачила. То вона у шкільному дворі, то вона за партою сидить. І під цими фотографіями всякі вульгарності написані. Прибігає Алінка якось

 © Вітюк Н., 2015

додому, нервова така. Питаю, що сталося. А вона з криком таким: "У нас навіть комп'ютера нема! А мені треба. Мені треба перевірити. Мені треба доказати, що то не я! Як я тепер усім докажу, коли всі на світі бачили!" – "Що, – питаю, – бачили?" – а вона кинула портфель, лягла на диван і ні слова. Ми самі цієї сторінки не бачили. Нам родичі казали і сусіди. Ще в день похорону вона була. Але вже деякі фотографії зникли. А десь через два дні сторінку видалили повністю… Алінку ще по телефону цькували. Я коли йшла, бачила, що вона вже з кимось розмовляє… А вже потім мені сказали, що смерть була, як тільки я пішла. А телефон був розбитий. Хтось був такий, хто тим дзвінком убив її… У міліції кримінальну справу не порушили. Кажуть, нема підстав. Сторінку в Інтернеті не знайшли. Ніхто з опитаних школярів її не бачив…" [5].

Агресія та насилля в учнівській спільноті є значною соціальною, психолого-педагогічною та правовою проблемою для більшості країн світу. Останнім часом характер насильства все більше ускладнюється, а наслідки його поглиблюються через зростання масштабів використання школярами Інтернету і мобільних телефонів, смартфонів, комп'ютерів, які уже стали невід'ємною частиною їхнього життя й застосовуються не тільки для отримання інформації, спілкування, участі в суспільному житті, освіти, саморозвитку, розваги та відпочинку, а також, на жаль, і з деструктивними цілями.

Кібербулінг за останнє десятиріччя досить інтенсивно вивчається зарубіжними дослідниками, у працях яких з різних позицій розглядається суть цього виду булінгу, його чинники, класифікація, напрями відповідної превентивно-корекційної роботи (B. Belsey, C. Blaya, R.M. Kowalski, S.P. Limber, D. Olweus, S. Hinduja, J.W. Patchin, P.K. Smith, K.R. Mehari, N. Willard, Р.А. Внебрачных, С. Котова та ін.). Зовсім нещодавно кібербулінг став предметом психологічного вивчення і в Україні (Л. Найдьонова, Є. Дайнека та ін.). Проте наразі в наукових колах немає єдності в розумінні дефініції "кібербулінг", значні розбіжності між позиціями вчених проглядаються й у виокремленні онтологічних характеристик цього явища та його різновидів. Потребує вивчення й соціокультурний аспект кібербулінгу.

Метою нашого дослідження є визначення психологічних особливостей кібербулінгу як нової форми соціальної девіації, а також аналіз впливу кібербулінгу на психологічну безпеку особистості школяра.

Виклад основних положень. Характеризуючи поняття "кібербулінг", більшість дослідників подають формулювання, подібні до тих, які застосовуються для пояснення традиційного булінгу, але розширюють його наявністю електронних засобів зв'язку.

Категорія "булінг" тлумачиться вченими як агресивна поведінка, яка є навмисною, повторюваною, заснована на дисбалансі сили, здійснюється окремим індивідом чи групою з метою приниження гідності іншого індивіда та встановлення контролю над ним (D. Olweus, D. Lane, N. Marr, T. Field, І. Кон та ін.).

Кібербулінг часто розуміється як агресія, насилля з використанням електронних форм контакту, тому зустрічається в літературі також під термінами "електронне знущання", "електронний булінг", "соціальна онлайн-жорстокість", "цифрова агресія". Так, N. Willard описує кібербулінг як "надсилання або розміщення образливих і жорстоких повідомлень або зображень через мережу Інтернет та інші електронні засоби зв'язку" [12]. S. Hinduja та J.W. Patchin трактують кібербулінг як навмисну і повторну шкоду, яка заподіяна із використанням комп'ютерів, мобільних телефонів та інших електронних пристроїв [9]. B. Belsey стверджує, що кібербулінг "включає в себе використання інформаційних і комунікаційних технологій для підтримки навмисної, повторюваної та ворожої поведінки індивідом або групою, метою якої є завдання шкоди іншим" [8]. P.K. Smith та його колеги описують кібербулінг як агресивну, умисну дію, яку скоєно групою або фізичною особою, із застосуванням електронних форм контакту,

неодноразово і протягом тривалого часу щодо жертви, яка не може легко захистити себе [11].

Таким чином, дослідники характеризують кібербулінг як форму агресивної, насильницької поведінки індивіда чи групи щодо певної особи, яка здійснюється цілеспрямовано, з наміром заподіяти їй шкоду, налякати, принизити, дискредитувати, здійснюється шляхом використання інформаційних та комунікаційних технологій. Переважно вважається, що кібербулінгу властива певна тривалість, систематичність насильницьких дій, дисбаланс сили.

Оскільки кібербулінг є різновидом булінгу, в них є багато спільних характеристик, але є й чимало відмінних рис. Як і традиційний булінг, кібербулінг є усвідомлюваним, спланованим насильством. Його рольова структура так само включає агресора (у даному випадку – кібербулера), жертву та свідків, які пасивно чи активно підтримують якусь зі сторін. Разом із тим кібербулінгу властиві й окремі особливості, які зумовлені специфікою спілкування сторін за допомогою сучасних високотехнологічних посередників, а саме: висока проникність, відсутність часових чи географічних обмежень, швидкість поширення інформації, широта аудиторії, відсутність безпосереднього міжособистісного контакту, часто – анонімність булера.

На відміну від традиційного, локального булінгу, електронний булінг не обмежується взаємодією булера і жертви на шкільних перервах, перед уроками чи після них, дорогою в школу чи додому, адже агресор може досягати жертви й проникати в її помешкання в будь-який час дня і ночі, не залишаючи їй простору, де б вона могла почуватися в безпеці. Кібербулінг може здійснюватися за рахунок використання таких каналів комунікації, як мобільний зв'язок, сервіси миттєвих повідомлень, чати і форуми, електронна пошта, соціальні мережі (найчастіше FaceBook, Twitter, Одноклассники, ВКонтакте, Ask.fm та ін.), ігрові сайти, веб-камери, сервіси відеохостингу, Веб-журнали, веб-сайти тощо.

Якщо учасниками та свідками локального шкільного булінгу зазвичай є невелика кількість осіб, то у випадку віртуального тероризування виникає можливість негайного й одночасного поширення інформації про його жертву багатьом людям. Глузування й знущання однокласників у вигляді образливих листів, відео та фотографій (у тому числі фейків, фотожаб) і прикрих коментарів до них швидко стають надбанням не лише вузького кола людей, а й величезної аудиторії користувачів мобільного зв'язку та Інтернету.

У кібербулінгу багатьох агресорів приваблює можливість залишатися невідомим для об'єкта тероризування. За умов фінансової доступності інтернет-послуг та мобільного зв'язку кіберхуліган може здійснювати потужний психологічний вплив на свою жертву, використовуючи різні SIM-карти, електронні адреси та реєструючись під несправжніми іменами на інтернет-форумах і чатах. У соціальних мережах школярам легко реалізувати свої агресивні нахили, які можна виявляти вільно, анонімно, здебільшого безкарно, маючи широкі можливості для фальсифікацій, великий вибір жертв, не побоюючись отримання реального опору чи покарання. Хоча, звичайно, не всі агресори використовують анонімність – повідомлення можуть надходити від добре знайомих осіб, які навмисне практикують різні форми кібербулінгу, щоб збентежити інших, принизити, залякати, переслідувати їх, дискредитувати.

Мотивами, якими керується школяр-кібербулер, вчиняючи дії, спрямовані проти інших осіб, можуть стати: прагнення домінувати, завоювати популярність серед однолітків, розширити сфери впливу і влади у віртуальному чи реальному просторі, розвага, гра, помста, компенсація власної неповноцінності й навіть проста цікавість. Прояв агресії дистанційно стосовно кого-небудь не дозволяє побачити реакції жертви, вплив і наслідки свого вчинку, що гальмує розвиток емпатії. Дії, які мають ознаки кібербулінгу, часто

сприймаються кібербулерами як жарт, гра, розвага, а відсутність відчутного зворотного зв'язку призводить до неправильного сприйняття агресором ситуації та оцінки завданої іншій людині психологічної шкоди. Важливо також визнати, що попри те, що однією з ознак будь-якого виду булінгу є його цілеспрямований характер, ініціатор кібербулінгу іноді діє ненавмисне. Наприклад, один із членів онлайн-спільноти може невдало пожартувати, не маючи наміру заподіяти комусь шкоду, але його жарт може бути використано третіми особами уже для навмисного переслідування жертви.

З іншого боку, у випадку кібербулінгу наявна значно вища можливість блокування агресії, ніж у випадку традиційного булінгу.

Разом із тим слід зауважити, що нині поміж дослідниками віртуальної агресії точиться дискусія про такі аспекти кібербулінгу, як його систематичність та дисбаланс сили. Дійсно, ідея повторення віртуального терору не така проста, як здається на перший погляд. Якщо у випадку традиційного булінгу йдеться про періодичність безпосередніх зіткнень між агресором і жертвою, тривалість таких впливів, то у випадку віртуального знущання може мати місце ефект "снігової кулі", коли до одноразової дії агресора (наприклад, у формі надсилання в соціальну мережу відео чи фотографії із зображенням жертви та підписом образливого змісту) можуть долучитися інші люди, пересилаючи один одному ці матеріали та коментуючи їх. Лише один раз потрапивши в Інтернет чи на чийсь мобільний телефон, інформація виходить з-під контролю. Образи, чутки, критика, звинувачення, фото чи відеоролики здатні циркулювати в Мережі безмежно й нескінченно довго. Таким чином, єдиний вчинок однієї людини може бути повторений багато разів іншими особами, щоразу травмуючи жертву. Крім того, вияви онлайн-жорстокості можуть мати лонгітюдний ефект і не обов'язково потребувати багаторазових ворожих дій, щоб вразити, пригнітити того, на кого вони спрямовані.

Другим спірним питанням у характеристиці кібербулінгу є дисбаланс сил. Традиційно булінг описується як взаємодія "сильного" (у різних аспектах) булера та "слабкої" жертви. Однак для вчинення насилля у віртуальному просторі ані фізична сила, ані значні економічні переваги чи соціальний статус у групі ровесників не є необхідними. Важливими є технічні знання та вміння (часто достатньо навіть елементарних) булера, а також технічні можливості комп'ютера, мобільного телефону, планшета чи інших засобів комунікації. Кіберагресори отримують перевагу, користуючись широтою аудиторії, анонімністю й значною недосяжністю для контролю з боку дорослих. Те, що не відважуються сказати вголос, вони можуть реалізувати у віртуальному просторі. Тому нерідкими є ситуації, коли насправді фізично слабший школяр тероризує значно сильнішого за себе. Популярні сьогодні соціальні мережі, веб-сайти поступово перетворюються на поля бою, де школярі з'ясовують стосунки, виявляють агресію, вчиняють психологічне насилля, руйнуючи при цьому психологічну безпеку особистості.

Кібербулінг є явищем багатоликим, йому властиві багаторівневість і різноманітність форм здійснення. У результаті аналізу та узагальнення напрацювань, опублікованих західними дослідниками [8; 10; 11; 12], вважаємо за доцільне виокремити такі типи кібербулінгу:

1. *Флеймінг,* або перепалка (від англ. flaming – жаркий, палаючий, полум'яний) – це обмін короткими образливими репліками (можливо, із використанням ненормативної лексики) у вигляді електронних повідомлень між двома чи більше учасниками. Найчастіше розгортається в "публічних" місцях Інтернету: у чатах, інтернет-форумах, соціальних мережах, онлайн-іграх. Такі "онлайн-бої" між школярами можуть перетворитися в затяжну війну.

2. *Харасмент,* або онлайн-переслідування (від англ. harassment – домагання, занепокоєння, роздратування) – це багаторазове надсилання жертві великої кількості неприємних, образливих повідомлень (наприклад, десятки чи навіть сотні листів на елект-

ронну пошту, текстових повідомлень (SMS) і мультимедійних повідомлень (MMS) на мобільний телефон, часті телефонні дзвінки), які перевантажують персональні канали комунікації. На відміну від флеймінгу, ці медіа-атаки більш тривалі й односторонні, переважно здійснюються через особисті канали комунікації.

Однією із форм харасменту можна вважати *гріфінг* (англ. griefing, від grief – горе, болісність, смуток) – це утиски щодо когось з учасників у кібергрі або віртуальному світі. Ґріфери – це група гравців, які ставлять за мету не перемогу в певній грі, а руйнацію ігрового досвіду інших людей.

3. *Наклеп* (англ. denigration – обмови, очорнення) – поширення неправдивої, принизливої інформації про особу у вигляді текстових повідомлень, фото чи відео з коментарями; здійснюється шляхом надсилання на електронну пошту або розміщення на сторінках у соціальних мережах. Жертвами наклепу можуть бути не тільки окремі люди, але й групи. Для цього можуть створюватися т. зв. "книги для критики" з образливими жартами та наклепами про однокласників. Може також відбуватися розсилання негативних списків з іменами однокласників (наприклад, "хто є хто у нашій школі", "повії нашої школи", "хто ненавидить Ігоря"), де інші учні пишуть агресивні та принизливі коментарі, розміщують анекдоти, плітки, чутки про інших учнів, які стають об'єктами для знущань.

4. *Самозванство,* або імперсонація (від англ. impersonation – зображення, виконання ролі) – характеризується тим, що кривдник позиціонує себе як іншу людину, використовуючи пароль її доступу до її ж аккаунту в соціальних мережах, блозі, пошті, системі миттєвих повідомлень або створює фальшиву сторінку з аналогічним нікнеймом, а потім від імені цієї людини і без її відома здійснює негативну комунікацію, надсилаючи іншим особам образливу чи недостовірну інформацію. Унаслідок цього справжній власник сторінки отримує у відповідь обурення й образи, не розуміючи причини гніву інших людей. Таким чином, відбувається провокація й стимулювання конфлікту третіми особами, які зазвичай залишаються невідомими. Особливо небезпечним є застосування імперсонації проти учнів, включених до шкільного "списку груп ненависті".

5. *Ошуканство* (англ. trickery – обман, хитрість, крутійство), як вид кібербулінгу, передбачає виманювання та розповсюдження приватної, конфіденційної інформації про особу (текстів, фото, відео) у публічних зонах в Інтернеті, пересилання їх іншим людям електронною поштою, у формі СМС-повідомлення на мобільний телефон чи іншим чином. Мета ошуканства – нашкодити репутації жертви, змінити ставлення інших людей до неї. Наприклад, кібер-агресор може розкрити в Мережі персональні дані жертви (домашню адресу, номер домашнього чи мобільного телефону, номер школи, назву класу) та її особисті таємниці, наражаючи людину на реальну небезпеку.

До цього ж виду кібербулінгу можна віднести і *секстинг* (англ. sexting) – поширення без згоди особи її особистих фото відвертого, сексуального характеру, а також повідомлень інтимного змісту за допомогою сучасних засобів зв'язку. Буває, що близькі стосунки між двома людьми припиняються, і колишній друг чи закоханий з метою помсти розсилає стороннім людям інтимні фотографії свого колишнього партнера, переписку з ним особистого характеру. Такі матеріали залишаються в Інтернеті надовго або й практично назавжди, і будь-хто може їх там виявити, що створює загрозу не тільки психологічного, а й фізичного насилля щодо зображеної на них особи.

6. *Виключення,* чи кібер-остракізм (англ. exclusion – вилучення, вигнання) – це навмисне вилучення когось із членів групи в соціальних мережах, онлайн-іграх, чатах. Онлайн-виключення можливе в будь-яких типах середовищ, де використовується захист входу у групу паролями, формується список небажаної пошти або список друзів.

7. *Тролінг* (англ. trolling) – включає розміщення в Інтернет-мережі (на веб-сайті, форумах, у групах новин і т. ін.) образливих, принизливих, агресивних повідомлень, коментарів, фото- та відеоматеріалів, які шокують, провокують виникнення конфлікту між різними інтернет-користувачами, ініціюють беззмістовні діалоги, тривалі виснажливі, гострі суперечки. Досвідчений троль прагне не посваритися з учасниками спільноти, а пересварити їх між собою. Окрім агресії стосовно однієї чи одночасно кількох осіб, тролінг може також застосовуватися з метою епатажу, збільшення власної популярності і для відвернення уваги інших людей від гострих дискусійних тем та переведення конструктивного обговорення соціальних проблем у флеймінг.

Одним із різновидів тролінгу є *ельфінг* – демонстративне захвалювання жертви (її зовнішності, цінностей, дій, успіхів тощо) у публічних місцях в Інтернеті. Хоча ельфінг за своєю спрямованістю здається повною протилежністю тролінгу, він переслідує ті ж самі цілі: відволікання уваги, притуплення пильності, провокація на експресивні дії – тобто маніпуляція жертвою. Насправді, за захопленням і компліментами маскується іронія, висміювання, знущання.

І тролінг, і ельфінг, на відміну від інших видів кібербулінгу, не відразу сприймаються й оцінюються жертвами як агресія чи насильство, а тому усвідомлюються тільки тоді, коли людина втягується у провокативну взаємодію, яка забирає час та енергію. Тому їх порівнюють з енергетичним вампіризмом [3].

8. *Хеппіслепінг (*від англ. happy slapping – щасливе ляскання) – це напад на людину з метою фіксації її реакції на відео, яке згодом викладається в публічних місцях в Інтернеті або приватно пересилається іншим особам на мобільні телефони, e-mail чи в соціальних мережах. Ці відеоролики стають доступними для одночасного перегляду великою аудиторією, внаслідок чого жертва стає об'єктом для загального цькування (наприклад, у масштабах школи). Хеппіслепінг є відносно новим, але досить поширеним нині видом кібербулінгу. Він отримав свою назву від випадків, які відбувалися в англійському метро, де підлітки, прогулюючись пероном, розважалися тим, що раптом ляскали один одного, в той час як інший учасник знімав це на камеру мобільного телефону.

9. *Кіберпереслідування,* або кіберсталкінг (англ. cyberstalking) – передбачає прихований збір інформації, вистежування й переслідування жертви, яке створює для неї значні загрози не тільки в кіберпросторі, але й у реальному житті (шантаж, сексуальні домагання, зґвалтування, фізичне насильство, пограбування тощо). Відстежуючи через Інтернет необережних користувачів, які довірливо подають у соціальних мережах не тільки знайомим, а й зовсім невідомим їм людям інформацію про себе (ім'я, школу, клас, електронну адресу, номер мобільного телефону і навіть адресу, за якою проживають, особисті фото), зловмисник отримує інформацію про час, місце і всі необхідні умови для здійснення майбутнього злочину. Кіберсталкінг та хеппіслепінг вважаються найбільш небезпечними видами кібербулінгу.

Здебільшого окремі види кібербулінгу поєднуються не тільки між собою, але й із традиційним (безпосереднім) булінгом. Нерідко застосування агресором одного виду віртуального терору є початковим етапом у загальному процесі кібербулінгу.

З метою визначення масштабів поширення кібербулінгу ми провели пілотажне анкетування, у якому взяли участь 132 школярі 13–14 років. Результати нашого емпіричного дослідження показали, що 100% опитаних підлітків активно користуються мобільним телефоном, а 94,7% – Інтернетом. Повідомлення агресивного (такого, що містило погрози, образи, приниження, різного роду домагання) характеру отримували хоча б один раз 42,4% підлітків. Найбільше таких послань було отримано в соцмережах (про це заявило 32,6% від загальної кількості респондентів), значно рідше – по мобільному телефону (10,6%) і в чатах (6,8%). Причому дослідження періодичності

надходження повідомлень показало, що 19,7% від числа всіх опитаних отримували принизливі чи агресивні повідомлення від 2 до 5 разів, 11,4% – від 5 до 10 разів. У 8,3% випадків від загальної кількості опитаних періодичність надходження таких повідомлень перевищувала 10 разів, що є критичним показником. 21,2% респондентів зізналися, що вони самі ображали й кривдили інших учнів, використовуючи для цього мобільний телефон чи Інтернет.

Підлітки, які були жертвами кібербулінгу, повідомили про те, що агресивні дії, здійснені іншими людьми проти них, викликали почуття смутку, тривоги, страху, розгубленості, пригніченості, нездатності зосередитися на виконанні навчальних завдань, небажання йти у школу, погіршення навчальної успішності та стосунків з однокласниками. Чверть постраждалих зауважили, що в такій ситуації почувалися надзвичайно погано у психоемоційному плані, що свідчить про отримання ними значної психологічної травми. Тільки 7,1% цих учнів, за їхніми ж відгуками, не зазнали суттєвого впливу на свій емоційний стан та поведінку.

37,5% підлітків, які були жертвами віртуального цькування, зізналися, що стали більш різкими у спілкуванні. 14,3% респондентів, керовані образою та прагненням помсти, почали поводитись більш агресивно. 23,2% узагалі звели до мінімуму контакти зі своїми ровесниками.

Самі школярі, звісно ж, неохоче розповідають, що стали жертвою агресії в Інтернеті. Як виявилося, тільки один з десяти постраждалих від кібербулінгу повідомляв про свої проблеми батьків, тому більшість мам і татів дізналися про подібні інциденти в житті своїх дітей значно пізніше після того, як вони відбулися. 61% скривджених учнів просили поради й підтримки у друзів, а от до шкільного психолога зверталися тільки 5%. 18% постраждалих від насилля в кіберпросторі воліли ні з ким не ділитися своїми проблемами. 27% жертв кібербулінгу інформували нас про те, що хоч інші люди й знали про їхні проблеми, однак не надали необхідної їм підтримки й допомоги.

Як бачимо, значна частина підлітків не розкриває свій досвід кіберзнущання дорослим та не отримує фахової допомоги. Це відбувається з різних причин. Часто жертви кібербулінгу побоюються, що обговорення цієї проблеми з батьками, вчителями чи психологом, а також її розголошення ще більше посилить тероризування з боку кібербулера, а публічність сприятиме збільшенню образ з боку інших школярів – причому не тільки у віртуальному просторі, а й у реальних стосунках. Жертви кібербулінгу часто вважають, що дії дорослих не будуть ефективними або ж думають (і нерідко небезпідставно), що дорослі не зрозуміють серйозності цієї ситуації та ще й заборонять користуватися мобільним телефоном чи Інтернетом. Свідки замовчують такі ситуації і не протистоять знущанням над іншими здебільшого через те, що остерігаються викликати агресію кібербулера проти себе й стати об'єктами цькування. Отже, сучасні комунікативні технології, активне спілкування школярів в Інтернет-мережі, невіддільність мобільного телефону/смартфону чи планшета від їх власника, анонімність кібер-агресора, замовчування фактів тероризування у віртуальному просторі їх жертвами та свідками – це умови, які дозволяють відбуватися кібербулінгу.

Як показують результати досліджень, кібербулінг впливає на жертву цькування не менше, а часто ще сильніше, аніж традиційний шкільний булінг. Те, що починається як гра, жарт, розвага, може закінчитись досить сумно. Для школяра будь-якого віку переживання, пов'язані з віртуальним тероризуванням, можуть бути дуже серйозними, оскільки як діти, так і підлітки та юнаки є особливо вразливими, якщо проблема стосується взаємин з однокласниками чи іншими учнями. У випадку кібербулінгу гострота переживань збільшуються багаторазово, оскільки загрози й приниження в Мережі мають публічний і тривалий характер, призводять до зниження соціального статусу та втрати іміджу. Через це у жертви виникає відчуття приниження, сорому, страху,

людина постійно перебуває у стані напруги, очікування загального осуду й глузувань (“Усі про це знають”, “Усі тепер будуть сміятися”, “Що тепер буде? Усе погано”), відчуження (“Ніхто не розуміє”, “Ніхто не захоче зі мною дружити”).

Наслідками кібербулінгу для жертви є зниження самооцінки, розвиток підвищеної тривожності, фрустрації, почуття глибокої самотності, а відтак – самоізоляція, пропуски шкільних занять, погіршення результатів академічної успішності, психосоматичні розлади, вживання психоактивних речовин, посттравматичний стресовий розлад. “Достатньо натиснути лише кілька кнопок на клавіатурі комп’ютера, і ти можеш зруйнувати людині репутацію, а то й життя. Звучить як перебільшення, але таке справді може трапитись”, – розповідає 14-річний Деніел [7]. Особливо ця ситуація стає важкою для жертви кібертретирування, якщо ініціатор тероризування є анонімним і вона не знає, від кого очікувати нових актів агресії, що може спричинити розвиток параної.

Кібербулінг може також призвести до важкої депресії, аутоагресії і навіть суїциду. Н. Віллард розповідає про такий випадок: “Група дівчат у школі Алана насміхалась з нього, надсилаючи йому миттєві повідомлення, дражнячи його через невеликий зріст, спонукаючи його робити те, що він не може зробити, припускаючи, що світ був би кращим, якщо б він зважився на самогубство. Одного разу Алан застрелився. Його останнє повідомлення було таким: “Іноді померти – єдиний спосіб отримати повагу” [12].

У своєму інтерв’ю доктор Н. Біджлані з реабілітаційного центру “Прайорі-клінік” у британському місті Роехемптон висловлює припущення, що число пацієнтів, які навмисне завдають собі тілесних ушкоджень унаслідок віртуальних образ і погроз, зростатиме. Оскільки часто діти бояться повідомляти про те, що вони стали жертвами подібної агресії в Мережі, негативні емоції, накопичуючись, приводять пізніше до порушень психічного розвитку – постійного відчуття тривоги і страху, стресу і депресії. Група клінік Прайорі, де надають психіатричну допомогу дітям і дорослим, повідомляє про зростання числа пацієнтів віком від 12 до 17 років, які страждають депресією і неврозами. Якщо 2010 року їх було 178, то 2014-го – уже 262. На думку медиків, мова йде про перше покоління користувачів соцмереж [6]. А тому без втручання фахівців високим стає ризик того, що ціле покоління може опинитися на межі тривоги, стресу та депресії.

Причому наслідки кібербулінгу є вагомими не тільки для жертви, а й для інших учасників цієї ситуації: для булера, його поплічників, і навіть для тих, хто безпосередньо в цьому процесі участі не брав, але був мовчазним свідком ситуації попри свою незгоду із тим, що відбувається. У результаті спілкування зі школярами, що стали свідками насильства й знущань, які відбувалися за допомогою мобільного зв’язку чи в Інтернеті, ми дійшли висновку, що особливо травматичним такий досвід є для дітей з високим рівнем емпатійності й схильності до ідентифікації. Оскільки й вони переживають сильне емоційне потрясіння, психологічні наслідки кібербулінгу для них є близькими до тих, що відчувають жертви насильства.

Агресорів псує вседозволеність та безкарність, якими характеризується спілкування в Інтернеті. Добре засвоївши насильницьку модель поведінки, вони усвідомлюють, що подібними методами можна управляти оточуючими. Кіберхулігани мають можливість говорити й робити те, що не наважуються сказати в обличчя співрозмовникові, знімаючи із себе відповідальність за дії, вчинені однією зі своїх онлайн-ідентичностей. Відсутність спротиву їм з боку інших осіб сприяє їх криміналізації. Водночас своєчасне блокування проявів агресії, жорстокості й насилля в кіберпросторі на самому початку кібербулінгу значно зменшує рівень психологічної травматизації жертви.

У будь-якому випадку кібербулінг є серйозною загрозою психологічній безпеці особистості не тільки окремого школяра, а й освітнього середовища. Психологічна безпека характеризується відсутністю необхідності захищатись, створює умови, які

сприяють розвитку й гармонізації психічного здоров'я, стійкості соціального благополуччя. Проте внаслідок застосування онлайн-агресії в її об'єкта та свідків виникає гостра потреба в захисті, складаються обставини, які перешкоджають їх особистісному розвитку, успішній соціалізації.

Дослідження, які торкаються теми взаємозв'яку між кібербулінгом і життєдіяльністю освітнього закладу, показали, що школа може бути джерелом мережевого булінгу або ж, навпаки, страждати від складних мережевих стосунків між дітьми, які відразу відображаються на навчанні й повсякденному житті школярів [1, с. 42].

Висновки. Кібербулінг є новим різновидом насильства, що виник в еру сучасних інформаційних технологій, здійснюється особою чи групою осіб з метою налякати, образити, принизити жертву (особу чи групу), усунути її з певного простору. Психологічними особливостями кібербулінгу є: висока проникність, швидкість поширення інформації, широта аудиторії, використання технічних засобів зв'язку, відсутність безпосереднього міжособистісного контакту, цілеспрямованість тероризування, агресивна, насильницька поведінка ініціатора цькування, втрата об'єктом знущань контролю над ситуацією, часто – анонімність агресора.

Результати проведеного нами емпіричного дослідження показали, що майже половина школярів, що користуються мобільним зв'язком та Інтернетом, хоча б раз ставали жертвами кібербулінгу. Найчастіше віртуальна агресія здійснюється в соціальних мережах. Різні види кібербулінгу можуть поєднуватися між собою, а також із традиційним булінгом. Насилля в кіберпросторі має цілком реальні негативні наслідки й становить серйозну загрозу для повноцінного розвитку особистості школяра та формування безпечного освітнього середовища.

Очевидно, що рівень поширення кібербулінгу серед школярів зростатиме. Цьому сприятиме інтенсивна та значною мірою агресивна медіасоціалізація підростаючої особистості, технічний прогрес та бажання учнів випробовувати свої можливості у сфері нових комунікативних технологій.

Психологи, педагоги, батьки та самі школярі можуть і повинні перервати деструктивний цикл насильства у віртуальному просторі через здійснення системи превентивно-корекційних заходів, одним із важливих напрямів якої є розвиток медіаграмотності дітей та підлітків.

1. Блайа К. Кибербуллинг и школа / К. Блайа // Дети в информационном обществе. – 2012. – № 10. – С. 40–45.
2. Браткова А. ЧП в киевской школе: к мальчику приклеили бумажку "крыса" и били по лицу [Електронний ресурс] / А. Браткова. – Режим доступу : http://kiev.segodnya.ua/kpower/chp-v-kievckoj-shkole-k-malchiku-prikleili-bumazhku-kryca-i-bili-po-litsu.html.
3. Внебрачных Р. А. Троллинг как форма социальной агрессии в виртуальных сообществах / Р. А. Внебрачных // Вестник Удмуртского университета : Философия. Социология. Психология. Педагогика, 2012. – Вып. 1. – С. 48–51.
4. Жорстокість дітей шокувала навіть досвідчених правоохоронців [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.mvs.gov.ua/mvs/control/main/uk/publish/printable_article/751834;jsessionid=DB129117CB45FF2B8E6C18ED65A2D26A.
5. Зотова Н. Суїцид [Електронний ресурс] / Н. Зотова. – Режим доступу : http://www.mukachevo.net/ua/Blogs/view_post/1083-Суїцид.
6. Ученые: секс-чаты вгоняют подростков в депрессию [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.bbc.co.uk/russian/uk/2015/05/150512_sexting_teenagers_depression.
7. Що робити, коли з мене знущаються? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.jw.org/uk/біблійні-вчення/сімя/підлітки/запитання/з-мене-знущаються.
8. Belsey B. Cyberbullying: An Emerging Threat to the "Always On" Generation [Електронний ресурс] / Bill Belsey. – Режим доступу : http://www.cyberbullying.ca/pdf/Cyberbullying_Article_by_Bill_Belsey.pdf.
9. Hinduja S. Bullying, Cyberbullying, and Suicide [Електронний ресурс] / Sameer Hinduja, Justin W. Patchin. – Режим доступу : http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13811118.2010.494133.

10. Kowalski R. M. Cyberbulling: bulling in the digital age / Robin M. Kowalski, Susan P. Limber, Patricia W. Agatston. – Oxford : Blackwell Publishing Ltd, 2008. – 224 p.
11. Smith, P. K. Cyberbullying: It's nature and impact in secondary school pupils / P. K. Smith, J. Mahdavi, M. Carvalho [et al.] // Journal of Child Psychology and Psychiatry. – 2008. – № 49. – P. 376–385.
12. Willard N. E. Educator's Guide to Cyberbullying and Cyberthreats [Електронний ресурс] / Nancy Willard. – Режим доступу : https://education.ohio.gov/getattachment/Topics/Other-Resources/School-Safety/Safe-and-Supportive-Learning.

The article discussed the problem of violence in cyberspace. The analysis of the psychological essence of cyberbullying, defined its main features, types and psychological impact on the safety of schoolchildren. It is given the results of empirical research, the level of prevalence of cyberbullying, through interaction of modern teenagers.

Keywords: *cyberbullying, bullying, school bullying, bully, victim of cyberbullying, cyberbullied.*

УДК 159.923
ББК 88.5

Олександра Гринчук, Анна Головата

СПЕЦИФІКА ГЕНДЕРНОГО ВПЛИВУ БАТЬКІВСЬКОЇ СІМ'Ї НА ФОРМУВАННЯ ОБРАЗУ МАЙБУТНЬОГО ПАРТНЕРА

У статті проаналізовано психологічні особливості гендерного впливу батьківської сім'ї на формування образу майбутнього партнера у дітей. Підтверджено гендерний вплив батьків на окремі аспекти життєдіяльності дитини. Установлено взаємозв'язок між статтю і типом особистості дитини та ідентифікацією її з батьком чи матір'ю.

Ключові слова: *гендер, гендерні відмінності, гендерна ідентичність, маскулінність/фемінність, гендерна соціалізація, образ майбутнього партнера.*

У сучасному світі відбувається поступовий перехід від патріархального типу організації сім'ї до демократичного, в основу якого покладено правові та економічні засади рівності чоловіка і жінки. Але, насправді, на таку бажану функціонально-рольову рівність та партнерські взаємини в сім'ї не можуть не впливати гендерна належність її членів, фізіологічні показники маскулінності та фемінності, дотримання прийнятих у етнічній спільноті гендерних стереотипів, гендерних настанов та очікувань. Розпочинаючи свій життєвий шлях у сім'ї як соціальному інституті, котрий за допомогою батьків транслює соціальний та особистий приклади, дитина засвоює особливості гендерних взаємовідносин, які згодом впливатимуть на вибір нею майбутнього партнера та моделі власної родини.

Діти є віддзеркаленням взаємин, функцій, ролей, що підтримуються батьками. У дитинстві формується певний образ майбутнього партнера, який згодом набуває чіткості й виразності, оскільки доповнюється певними враженнями та досвідом. У результаті такий сформований образ партнера стає своєрідним орієнтиром власного пошуку та вибору майбутнього чоловіка/дружини. У процесі формування такого ідеального образу гендерний аспект відіграє доволі важливу роль.

Мета дослідження – проаналізувати особливості гендерного впливу батьків на формування образу майбутнього партнера в дітей.

Питаннями гендерних відмінностей та особливостями гендерного впливу займались Т. Бендас, Д. Берлінгейм, Ш. Берн, І. Клецина, С. Кон, В. Добреньков, М. Малкович, А. Чекаліна, В. Козлов, К. Смьордова, В. Романова, В. Семиченко, Г. Бевз, Т. Титаренко, Г. Федоришин та ін. Проблема впливу сім'ї на вибір майбутнього партнера також достатньо досліджена у психології, зокрема структура та соціально-психологічні чинники, що впливають на формування уявлень молоді про подружнє життя (Е. Васильєва, В. Сисенко, В. Сатір, А. Харчева, В. Мацюк, Л. Чуйко та ін.), дублювання сімейних установок у реальному сімейному житті (К. Вітек, А. Харчев, Г. Смірнов), основні

© Гринчук О., Головата А., 2015

ISSN 2312-1211

чинники впливу на дитину в сімейному житті (С. Ковальова, А. Кочетова, Т. Андреєва, Ю. Кулагіна та ін.). Разом із цим такий аспект цієї проблеми, як гендерний вплив батьківської сім'ї на формування образу майбутнього партнера, вивчений недостатньо, а отже, потребує уваги психологів, педагогів та має прикладне значення для зниження рівня стереотипізації в сучасній сім'ї й рівня статево-рольової ідентифікації з батьками.

Формування психології гендера відбувається по-різному в чоловіків та жінок, але для дитини будь-якої статі значущою є роль і батька, і матері, яка зумовлена усвідомленням відмінностей у їхніх ролях. Діти засвоюють цінності, функціонально-рольові характеристики, норми поведінки в процесі наслідування батьків та ототожнення себе з ними. Орієнтуючись на приклад батьків, дитина намагається стати такою, як вони, максимально перейняти особливості їх статеворольової поведінки [7]. Надалі спостерігаючи за спілкуванням та взаєминами між батьками, вона засвоює особливості гендерних взаємовідносин, котрі згодом впливатимуть на вибір моделі родини.

Результати батьківського й материнського впливу простежуються в особливостях соціальної поведінки, ціннісних та кар'єрних орієнтаціях, виборі сфери професійної діяльності. Дослідження М. Сафонової свідчать, що жінки, котрі наголошували на переважаючому впливі на них батька, мають більш високу кар'єрну орієнтацію на професійну компетентність, у них сильніше розвинене прагнення до успіху, вони менш схильні до співпраці, частіше обирають "чоловічі" сфери професійної діяльності та здобувають більш високий матеріальний і соціальний статус. І, навпаки, жінки, на яких більший вплив здійснила мати, демонструють високу кар'єрну орієнтацію на служіння, прагнення до соціальної кооперації, бажання піклуватися про інших людей та обирають традиційно "жіночі" сфери професійної діяльності [4].

Саме тому в дорослому житті гендерні відмінності в соціальній поведінці, ілюструють поділ праці за статевою ознакою. Чоловіки схильні виконувати ролі, що вимагають демонстрації соціальної та фізичної сили, а жінки більше тяжіють до виконання ролей, у яких можна проявляти турботу й увагу до ближнього. Накладає певний відбиток і виконання гендерних ролей друга, товариша в подружньому житті, які мають різне психологічне навантаження та очікування. Від жінки така роль вимагає збереження зовнішньої привабливості, забезпечення моральної підтримки й сексуального задоволення, підтримання корисних для чоловіка соціальних контактів, живого духовного спілкування з чоловіком та близькими людьми. Своєю чергою, чоловік повинен захоплюватись дружиною, бути у ставленні до неї лицарем, забезпечувати засоби для проживання та розваг, для соціальних контактів та освіти.

Гендерні ролі партнерів і від чоловіка, і від дружини вимагають економічного внеску в сім'ю, спільної відповідальності за дітей, участі в домашніх справах та поділу правової відповідальності. Але не зважаючи на це чоловік повинен визнати однаковий із ним статус дружини і погодитись з її рівною участю в прийнятті рішень, а дружина – готовність відмовитись від лицарства чоловіка, рівної відповідальності за підтримання сімейного статусу.

Система сімейних взаємовідносин включає в себе не лише ставлення до свого партнера, а й ставлення до себе та дітей. Ставлення до себе, максимальне прийняття себе в ролі батька чи матері відображається на ставленні до дитини. Дитячо-батьківські взаємини свідчать про різне ставлення батьків до синів та дочок, зумовлене їхньою гендерною належністю.

На думку Маккобі, Сігал, Гуденаф, батько демонструє негативну реакцію на прояви фемінності у сина (це пояснюють чоловічою гомофобією – страхом гомосексуальності), у той же час сильніше контролює його, робить більше зауважень, дисциплінує. Їхні контакти є значно "жорсткішими" та "фізичними". Але згодом батько охочіше розмовляє із сином, аніж з дочкою, ступінь психологічної близькості із сином

зростає в міру його дорослішання. З дочкою все навпаки, ставлення до неї доволі ніжне та лицарське, вимоги мають форму непрямих, пропозиційних. У громадських місцях батько проявляє більше турботи й занепокоєння про маленьку дочку, аніж про сина. Згодом взаємини з дочкою нагадують флірт: батько говорить компліменти та поводить себе із нею як з маленькою жінкою, чим заохочує в неї прояви фемінності. Коли дівчинка стає старшою, батько зменшує міру психологічної близькості з нею [5].

Д. Берлінгейм пояснює таку поведінку батьків стосовно власних синів тим, що вони розглядають їх як продовження своєї маскулінності, отже, формують і підтримують їхню чоловічність задовго до того, як вона стає реальною [2].

З точки зору Д. Ісаєва та В. Кагана вимоги до становлення маскулінності хлопчиків є жорсткішими, ніж до фемінності дівчаток, у результаті чого хлопчики у процесі психосексуальної соціалізації відчувають більший тиск середовища. Зміни, які відбуваються в сучасному суспільстві, характеризуються потужним фемінним вихованням хлопчиків, де маскулінність має переважно декларативний характер, у той час як фемінність дівчаток знижується, а їх статеворольовими орієнтирами стають маскулінні стереотипи поведінки [9].

Вважається, що батько більше, ніж матір, привчає дітей до статеворольової поведінки, підкріплюючи розвиток жіночності в дівчаток і мужності у хлопців. Якщо хлопець у своїй поведінці спирається на модель поведінки батька, то в результаті і його поведінка, і його психіка стають стабільнішими. Дівчинці батько допомагає навчитись взаємодіяти з представниками протилежної статі адекватно до ситуації [1].

Оволодіння гендерною роллю є складним процесом взаємодії сім'ї, соціального оточення, культури, традицій, мови, релігій та ін.

В. Козлов та Н. Шухова до агентів гендерної соціалізації зараховують сім'ю з характерним для неї виконанням ролей батька і матері у вихованні дитини, заклади освіти, літературу, засоби масової інформації, мову, професійну діяльність, церкву, заняття за інтересами [11, с. 129]. Як зазначає К. Смьордова, доцільно розділити усю різноманітність агентів гендерної соціалізації особи на три групи, а саме: сімейні чинники, освітні установи та чинники, що знаходяться за межами сім'ї [13].

Деякі дослідники (Ю. Бєліков, Т. Бурейчак, М. Каширина, С. Семчук та ін.) наголошують на важливості впливу засобів масової інформації та реклами на формування гендерної ідентичності особи.

Неможливо оминути увагою і той факт, що важливу роль у процесі становлення гендерної ідентичності в сім'ї відіграє "гендерна культура суспільства" (В. Романова). Саме гендерна культура задає та відображає зміст і способи репрезентації жіночності та чоловічності, які є характерними для певного суспільства. Складовими компонентами "гендерної культури суспільства" В. Романова вважає гендерні настанови як систему уявлень про чоловіка та жінку; культурні стереотипи чоловічності й жіночності; відмінні засоби виховання хлопчиків і дівчат; специфічні види праці кожної статі; диференційовані чоловічі та жіночі ролі [12].

Серед учених немає єдності в поглядах на питання, які конкретно настанови навіює індивіду культура. Дж. Франкл вважає, що культура забезпечує модель, спираючись на яку юнаки та дівчата формують свою ідентичність, що перемістилась із вкрай авторитарної та репресивної до позбавленої сенсу у своїй повній вседозволеності [16, с. 40]. На противагу такій думці українська дослідниця психології статі Т. Говорун актуалізує увагу на проблемі гіпергендерної ідеології, яку досі сповідують різні агенти становлення гендерної ідентичності [6]. Таку полярність у поглядах можна пояснити тим, що вони аналізують два різних типи культур: перша – європейська культура гіпертрофованої толерантності, а друга – культура, яка знаходиться в маргінальному стані переходу від традицій соціалізму.

Але існує й інша точка зору, згідно з якою культура впливає на людину не безпосередньо і не через репрезентантів у вигляді дорослих осіб у сім'ї, а через мову, її лексичний фонд, граматичні особливості та дискурсивні можливості [10, с. 119]. Відповідно до досліджень С. Зикової, навіть у самому лексичному фонді мови закладено домінування чоловічого начала над жіночим, це здебільшого стосується слов'янських мов [8].

Отже, питання формування гендерної ідентичності та паттернів гендерної ролі в умовах сім'ї та впливу на її становлення батьківської моделі сімейних взаємин є складним процесом взаємодії сім'ї, соціального оточення, культури, традицій, релігії, мови, ЗМІ та ін.

Дослідження впливу батьківської сім'ї на формування образу майбутнього партнера, проведене з використанням комплексу стандартизованих методик та авторського опитувальника [7], дало можливість виявити окремі показники гендерного впливу батьків на формування в дітей образу майбутнього партнера.

В емпіричному дослідженні взяла участь 51 особа (17 повних сімей) Івано-Франківської, Тернопільської та Закарпатської областей. Вікова категорія респондентів: чоловіки (батьки) – 43–57 років, жінки (матері) – 41–55 років, діти – 21–22 роки.

Відповідно до отриманих результатів дослідження, лише 25,49% досліджуваних вважають своїх чоловіка чи дружину ідеалом фемінності чи маскулінності, решта такого ідеалу не мають, а наголошують на важливості окремих якостей: хороший господар/господиня (33,62%), любляча (чий), працьовита (тий), турботлива (вий), щира (53,62%).

Результати використаної методики "Типи поведінки у конфлікті" (К. Томаса) [15] для вивчення поведінки в конфлікті виявили, що 5,8% респондентів-дітей у конфліктних ситуаціях наслідують позицію батька та застосовують компроміс як стиль поведінки; 11,8% наслідують паттерни поведінки матері, з яких 7,8% обирають уникнення як відмову від власних інтересів та захисту інтересів іншої людини, що є досить неочікуваною позицією з точки зору фемінної ролі жінки, а 4% – компроміс як намагання частково задовольнити свої домагання і прагнення партнера. Серед дітей-респондентів з особистою позицією в конфлікті (19,6%) спостерігається значно ширший стильовий репертуар поведінки: 7,8% – схильні до компромісу, 5,9% – до уникнення, 3,9% – до співпраці, пошуку альтернативи, 2% – до суперництва, намагання задовольнити власні інтереси за рахунок інших.

Вивчення установок у сімейній парі свідчить, що за даними шкали ставлення до людей у кожній сім'ї варіанти відповідей респондентів-дітей збігається із відповідями респондентів-батьків, серед яких 9,8% уподібнюються своїм ставленням до батька, а 15,7% – до матері. У дослідженні діти-респонденти на відміну від батьків-респондентів виявили більш оптимістичне ставлення до близьких людей. Щодо ставлення досліджуваних до дітей, то тут результати розподілились таким чином: 15,7% респондентів-батьків визнали найбільшу значимість дітей для матері, 7,8% – для батька, 5,8% – виявили однакове ставлення обох батьків до дітей.

За шкалою ставлення до автономності, незалежності в подружній парі 57% респондентів-батьків зазначили, що більш виражена орієнтація на спільну діяльність у сімейному житті у матері, 29% – у батька, 14% – вказали на певний розподіл між батьком та матір'ю. Діти-респонденти у даному питанні певною мірою уподібнюються діям батьків, так 10% дітей уподібнюються до батька більше, ніж до матері, 8% – до матері більше, ніж до батька, а 16% – виявлять особисту думку та індивідуальну позицію.

Відповідно до шкали, яка виявляє ставлення до романтичної любові, виявилось, що найбільш орієнтованими на романтичну любов є матері/дружини – 35%, а батьки/чоловіки є менш романтичними особами – 32%.

Щодо значення сексуальної сфери в сімейному житті, то результати дослідження свідчать, що ця сфера для опитуваних є доволі важливою. Але спілкування в сім'ях на

теми сексуального життя не практикується. Як зазначили 26% респондентів-чоловіків, 12% – жінок, та 23% – респондентів-дітей така тема є для них інтимною. І лише 9% чоловіків, 18% жінок та 12% дітей готові обговорювати сексуальні теми в сім'ї.

За допомогою опитувальника ПЭА А. Волкової [3] ми виявили міру розуміння, емоційного тяжіння та авторитетності (поваги) у досліджуваних сім'ях. Відтак для 62% сімей характерний високий рівень розуміння в родині, серед них 18% дітей-респондентів наслідуватимуть стиль і поведінку батьків у спілкуванні з протилежною статтю. Слід наголосити, що жінки проявляють більш високий рівень розуміння, аніж чоловіки, відповідно діти частіше наслідують позицію матері. Для 88% досліджуваних їх партнер є емоційно та комунікативно привабливим, а 94% розділяють світогляд, інтереси, думки один одного, відповідно, є авторитетом для свого партнера. Слід зазначити, що діти-респонденти з таких сімей також характеризуються високим рівнем емоційної привабливості, авторитетності та поваги.

Застосування в дослідженні методики діагностики міжособистісних відносин Т. Лірі [14] дозволило здійснити аналіз особистісних профілів респондентів, що дало можливість порівняти особистісні профілі батьків і дітей у кожній сім'ї та встановити залежності. Виявлено, що 82% чоловіків (серед яких у 66% авторитарний тип, у 20% – підозрілий, у 7% – егоїстичний та 7% – агресивний тип міжособистісних відносин) характеризуються прагненням до лідерства, незалежності думки, готовності захищати свою точку зору в конфлікті й лише 18% (серед яких 50% дружелюбні і 50% альтруїстичні) чоловіків піддаються думці близьких, схильні до компромісів, більш конформні, при чому відповідно до результатів дослідження дружини цих чоловіків також демонструють податливість, дружність, конформність та схильність до компромісів.

Діти-респонденти в переважній більшості (79%) за результатами цієї методики виявили конформність, скромність, поступливість, емоційну стриманість, довірливість, схильність до захоплення близькими людьми, ввічливість, дружелюбність, делікатність, відповідальність у ставленні до інших людей, що проявляється у співчутті, симпатії, турботі, ніжності, безкорисливості, чуйності, надають перевагу компромісному вирішенню конфліктних ситуацій. 21% продемонстрували незалежність від думки інших, наявність сформованої власної позиції, сильний тип особистості, впевненість у собі, вимогливість, прямолінійність, іронічність, дратівливість, критичність стосовно соціальних явищ та оточуючих людей, схильність до компромісу.

Отже, отримані результати свідчать, що діти в переважній більшості особистісних та поведінкових проявів ідентифікують себе з батьками. Дітям-респондентам, яким притаманний сильний тип особистості, імпонує домінуюча, авторитетна позиція, відповідно вони більше уподібнюються до батька, а діти зі слабким типом, котрим властивий високий рівень розвитку конформності, поступивості, стриманості, уподібнюються до матері. Важливим чинником ідентифікації є стать дитини, оскільки у нашому дослідженні 90% дітей-респондентів – це дівчата, отже, й ідентифікація паттернів більшою мірою (79%) відбувається саме із матір'ю.

Отримані результати підтверджують показники лінійної кореляції Пірсона. Так, шкала компромісу (прагнення частково задовольнити свої домагання) корелює зі шкалою авторитетності (наскільки партнер сприймається як особистість, чи розділяє його світогляд, інтереси, думки) $r = 0{,}213$ при $p \geq 0{,}1$. Причому зворотна кореляція спостерігається між авторитетністю та уникненням з коефіцієнтом $r = -0{,}241$ при $p \geq 0{,}1$.

З коефіцієнтом кореляції $r = 0{,}218$ при $p \geq 0{,}1$ співвідноситься конкуренція з авторитарним типом особистості, якому притаманний деспотичний характер, сильний тип особистості, що лідирує у всіх видах групової діяльності із прагненням покладатись лише на себе. Також авторитарний тип особистості зворотно корелює із пристосу-

ванням (r = -0,216 при p ≥ 0,1) і компромісом (r = -0,318 при p ≥ 0,1). Зворотно корелює компроміс також з егоїстичним типом особистості r = -0,284 при p ≥ 0,1.

За результатами дослідження уникнення співвідноситься зі шкалою підозрілості, до якої входить відчуженість, злопам'ятність, підозріліcть, замкненість, скептичність, критичність стосовно близьких з коефіцієнтом кореляції r = 0,272 при p ≥ 0,05. Співпраця корелює зі шкалою підкорення, покірності, такі люди схильні поступатися, слабовільні, сором'язливі, емоційно стримані, не мають власної думки, схильні слухняно виконувати поставлені перед ними завдання (r = 0,286 при p ≥ 0,02). Зворотна кореляція виявлена між шкалами співпраці та залежності r = -0,371 при p ≥ 0,1; доброзичливості та пристосування r = -0,295 при p ≥ 0,1; доброзичливості та компромісу r = -0,209 при p ≥ 0,1.

За допомогою кореляційного аналізу встановлено зв'язок шкали розуміння із залежним типом особистості (r = 0,407 при p ≥ 0,001), з альтруїстичним типом (r = -0,294 при p ≥ 0,02); зворотна кореляція виявлена між шкалою розуміння та залежним типом особистості (r = -0,209 при p ≥ 0,1). Шкала емоційного тяжіння корелює із типом особистості, що підкорюється, коефіцієнт кореляції становить r = 0,317 при p ≥ 0,02, також шкала авторитетності зворотно корелює із типом особистості, що підкорюється, коефіцієнт становить r = -0,221 при p ≥ 0,1.

Коефіцієнт кореляції r = 0,28 при p ≥ 0,02 засвідчує залежність стилю поведінки у конфлікті – уникнення та любові романтичного типу. Шкала оцінки сексуальної сфери в сімейному житті корелює зі шкалою компромісу в конфлікті відповідно до показника r = 0,243 при p ≥ 0,05. Існує кореляційний зв'язок між конкуренцією, як намаганням задовольнити власні інтереси за рахунок інших, і ставленням до заборони обговорення сексуальної тематики в сім'ї з коефіцієнтом r = 0,262 при p ≥ 0,05.

Висновки. Підсумовуючи результати дослідження гендерного впливу батьківської сім'ї на формування в дітей образу майбутнього партнера, необхідно зазначити, що діти засвоюють цінності, функціонально-рольові характеристики, норми поведінки в процесі наслідування батьків та уподібнюючи себе до них. Орієнтуючись на приклад батьків, дитина намагається стати такою, як вони, максимально перейняти особливості їх статеворольової поведінки. Отримані нами результати свідчать, що батьківська сім'я формує у дітей відповідне ставлення до партнера, розлучень, любові та міри її прояву, обговорення інтимних питань у сім'ї, незалежності в сімейній парі, сімейного устрою. Також батьки впливають на вибір стилю поведінки в конфлікті, формування майбутніх подружніх ролей та ідеалу чоловіка/дружини. Підтверджено залежність типу особистості дитини та її статі відповідною ідентифікацією із батьком чи матір'ю.

1. Андреева Т. В. Семейная психология / Т. В. Андреева. – С. Пб. : Речь, 2004. – 244 с.
2. Берлингейм Д. Доэдиповы отношения между отцом и ребенком [Електронный ресурс] / Д. Берлингейм // Журнал практической психологии и психоанализа. – 2002. – № 2. – Режим доступу : http://psyjournal.ru/j3p/pap?id=20020210.
3. Волкова А. Н. Опросник ПАЭ (понимание, эмоциональное притяжение, авторитетность) [Електронный ресурс] / А. Н. Волкова. – Режим доступу : http://www.infoster.ru/medicinskaya-enciklopedia/61-psychology/976-2013-03-01-12-43-49.
4. Гендерная психология / под ред. И. С. Клециной. – С. Пб. : Питер, 2009. – 496 с.
5. Гендерная психология : учеб. пособ. / под ред. Т. В. Бендас. – С. Пб. : Питер, 2006. – 431 с.
6. Говорун Т. Соціалізація статі як фактор розвитку Я-концепції : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра психол. наук : спец. 19.00.07 / Т. В. Говорун. – К., 2002. – 35 с.
7. Головата А. Вплив моделі батьківської сім'ї на вибір майбутнього подружнього партнера : [дипломна робота] / А. Головата. – Івано-Франківськ, 2014. – 115 с.
8. Зыкова С. А. Способы реализации концепта "мужественность" в испаноязычной культуре / С. А. Зыкова // Вестник Челябинского государственного университета : Филология. Искусствоведение. – 2011. – Вып. 50, № 3. – С. 53–57.

9. Исаев Д. Н. Половое воспитание и психогигиена пола у детей / Д. Н. Исаев, В. Е. Каган. – Л. : Медицина, 1980. – 184 с.
10. Калина Н. Лингвистическая психотерапия / Н. Ф. Калина. – К. : Ваклер, 1999. – 282 с.
11. Козлов В. Гендерная психология : учеб. для вузов / В. В. Козлов, Н. А. Шухова. – С. Пб. : Речь, 2010. – 270 с.
13. Романова В. Особливості статеворольової соціалізації підлітків : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук : спец. 19.00.05 / В. Г. Романова. – К., 2002. – 19 с.
14. Смьордова К. Вплив агентів гендерної соціалізації на формування гендерної ідентичності підлітків / К. В. Смьордова // Соціально-педагогічні аспекти збереження та зміцнення здоров'я дітей та молоді в Україні : [матеріали Всеукр. студ. наук.-практ. конф., 12–13 квіт. 2007 р.]. – Мелітополь, 2007. – С. 70–76.
15. Собчик Л. Н. Диагностика межличностных отношений : Модифицированный вариант интерперсональной диагностики Т. Лири / Л. Н. Собчик // Методы психологической диагностики. Вып. 3 : Метод. руководство. – М., 1990. – 246 с.
16. Тест К. Томаса. Типи поведінки в конфлікті (адаптований варіант Н. В. Гришиної) // Психологія педагогічної діяльності : навч. посіб. / В. А. Семиченко. – К. : Вища школа, 2004. – 335 с.
17. Франкл Дж. Неизведанное "Я" / Дж. Франкл. – М. : АСТ ; Астрель, 2007. – 316 с.

The article analyzes the psychological characteristics of gender impact of parental family on the image of a future partner in children. Confirmed the gender impact of parents on some aspects of life of the child. The relation between gender and type of the child's personality and identity of its parent.

Keywords: *gender, gender differences, gender identity, masculinity/femininity, gender socialization, image of the future partner.*

УДК 159.9: 316.6
ББК 88.53

Оксана Чуйко

ПСИХОЛОГІЧНА БЕЗПЕКА В УМОВАХ КОНКУРЕНТНОЇ ВЗАЄМОДІЇ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ

У статті проаналізовано переживання психологічної безпеки (небезпеки) особистості студента в умовах конкурентної взаємодії. Виокремлено показники психологічної безпеки особистості в ситуації конкуренції. Установлено, що серед студентів домінує уявлення про конкуренцію як боротьбу, змагання, і такі уявлення є внутрішньо прийнятними. Виявлено усвідомлення меж власної психологічної безпеки опитуваних та їх уявлення про межі психологічної безпеки опонентів. Результати дослідження свідчать про наявність суб'єктивного переживання конкурентної взаємодії як такої, що може загрожувати психологічній безпеці особистості студента.

Ключові слова: *психологічна безпека, конкуренція, взаємодія, студентська молодь.*

Сучасне суспільство часто характеризується як середовище постійної конкуренції. Причому йдеться про конкуренцію в різних сферах життя: у міжособистісній взаємодії, у сімейних відносинах, під час навчання у школі, ВНЗ, у професійному середовищі, у політиці, в міжнародних відносинах тощо. В особистості формуються певні уявлення про сутність, методи, принципи конкуренції, на основі яких вона і вступає в дану взаємодію. Особливу увагу варто приділити конкурентній взаємодії студентської молоді, яка уже є активним учасником суспільних процесів, а незабаром стане суб'єктом професійної діяльності. Актуалізується проблема психологічної безпеки студентської молоді під час конкурентної взаємодії. Адже важливо під час навчання у ВНЗ формувати конкурентоздатну особистість, яка впевнена у своїх здібностях, знаннях, уміннях, готова до вирішення складних професійних завдань, володіє соціально-психологічною компетентністю, здатна будувати конкурентну взаємодію на чесних, відкритих, ділових засадах, а також має відчуття захищеності у власних виявах, у процесі самореалізації та планах на майбутнє.

Конкуренцію розглядають як вид міжособистісної взаємодії (Г. Андреєва, Л. Орбан-Лембрик, С. Томас та ін.), як принцип суспільного розвитку (О. Александрова), у

© Чуйко О., 2015

ISSN 2312-1211

контексті навчальної діяльності (А. Поддьяков), через конкурентоспроможність як важливу якість особистості чи команди у професійній діяльності (Л. Карамушка). Загалом, згідно із психологічним підходом, конкуренція виступає необхідним елементом буття людини, в процесі якого індивід здійснює своє прагнення до самоствердження, самовияву.

До питань психологічної безпеки звертались І. Баева, Б. Еремеев, Н. Ефимова, Т. Колесникова, В. Соломин, Л. Михайлов, Л. Маликова, Т. Шатровой, В. Шапарь, А. Тимченко, В. Христенко, А. Сухов, О. Ліщинська та інші. Автори розглядали різні аспекти психології безпеки – психологію безпеки особистості, середовища (зокрема, професійного, навчального). Проте недостатньо вивченим виявилося питання психологічної безпеки конкурентної взаємодії студентської молоді.

Мета – проаналізувати ознаки психологічної безпеки особистості в умовах конкурентної взаємодії студентської молоді.

Більшість концепцій психологічного підходу розглядають конкуренцію як необхідну умову соціально-психологічної взаємодії, яка присутня у будь-якій сфері соціальних відносин (сім'я, партнерство, професійна діяльність, навчання тощо), є невід'ємним елементом буття людини, згідно з яким прагнення особистості конкурувати з іншими зумовлене необхідністю самоствердження й досягнення психологічного комфорту.

Г.М. Андреєва, вивчаючи конкуренцію як один із типів міжособистісної взаємодії, практично ототожнює її із конфліктом. Зміст конкуренції (як і кооперації) визначається тим загальним контекстом діяльності, у яку вона включена [2, с. 106–108].

Конкуренція розглядається як одна з форм міжособистісної взаємодії, яка характеризується досягненням індивідуальних чи групових цілей та інтересів в умовах протиборства з індивідами чи групами, які прагнуть досягти таких самих інтересів та цілей [7, с. 285].

На думку О.С. Александрової, конкуренція втілює прагнення людей до самоствердження, до утвердження принципів і тенденцій соціального розвитку, які вони захищають. Конкуренція може мати як інтегруючі, так і дезінтегруючі впливи на соціальні процеси. Поширення конкуренції приводить до мобілізації всіх творчих сил особистості, викликає необхідність подолати жаліть до себе і співчуття до суперника, сприяє вдосконаленню трудових навичок, кваліфікації, підвищенню пізнавальної та підприємницької активності її соціальних суб'єктів. Конкуренція несе в собі і негативні наслідки. Вона відображає і деструктивні тенденції міжсуб'єктних відносин на рівні вчинків, дій, а також на емоційному рівні [1].

Конкуренцію розглядають і як цивілізовану взаємодію особистостей (груп, організацій), яким не потрібно шукати суперників для того, щоб бути першими, як шлях до вдосконалення, самодостатність. Бути конкурентоспроможним означає на високому рівні виконувати свою справу або намагатись цей рівень постійно підвищувати, професійно та особистісно вдосконалюватись, при цьому нема потреби постійно когось "перемагати" [9, с. 88].

Представники гуманістично-орієнтованих напрямів у психології (А. Маслоу, К. Роджерс, І. Ялом, А. Ленгле, Н. Пезешкіан та ін.) наголошують на індивідуальності, унікальності людського буття. Виходячи із цього, порівнювати двох особистостей не варто. Порівнювати можна лише особистість на різних етапах її розвитку. У такому розумінні конкуренція постає як саморозвиток, пошук власного індивідуального стилю діяльності з опертям на власні здібності, самореалізація.

Можна окреслити два основні погляди на природу конкуренції. Перший – конкуренція як боротьба, змагання, суперництво, де важливо за будь-яку ціну досягти власної цілі. Другий – конкуренція як прогрес, шлях удосконалення, прагнення розвитку.

Конкуренція як вид взаємодії, який часто пов'язують із конфліктом, боротьбою, може впливати на психологічну безпеку особистості. Під психологічною безпекою розуміють переживання особистістю психологічного комфорту. Дослідники виокремлюють психологічну безпеку особистості та психологічну безпеку середовища.

Основними показниками психологічної безпеки особистості є усвідомлення власного статусу, почуття власної гідності, їхньої недоторканості, відсутність тривоги, впевненість, надійність, емоційне прийняття себе, відкритість до нового досвіду, наявність перспективи та планів на майбутнє, відсутність впливів, які здійснюються на свідомість усупереч бажанням індивіда, готовність до змін і стійкість навіть за несприятливих умов, протидія стресовим чинникам, переживання захищеності в конкретній життєвій ситуації, усвідомлене, рефлексивне ставлення людини до життя, яке сприяє рівновазі та розвитку [3; 5; 6; 8, с. 7–8].

Психологічна безпека соціального середовища (у якому й відбувається конкуренція) виявляється у відсутності психологічного насилля при взаємодії між людьми, у сприянні задоволення основних потреб в особистісно-довірливому спілкуванні [3]. При психологічній безпеці соціального середовища в індивіда нема підозр та відчуття небезпеки від оточуючих, він відкритий до спілкування, довіряє людям і цього ж очікує від них. Взаємодія розглядається як потенційно позитивна та оптимальна з точки зору ефективності спільної діяльності й життя [4]. Соціальне середовище може бути як психологічно безпечним (взаєморозуміння, згуртованість, міжособистісна сумісність, емпатія, довіра у спілкуванні, адекватність групових норм), так і психологічно небезпечним (міжособистісні конфлікти, непорозуміння, несприятливий соціально-психологічний клімат, дезорганізованість у спільній діяльності, внутрігруповий мобінг, групова поляризація тощо).

Особистісна психологічна безпека визначається й наявністю моральних цінностей самого індивіда та його оточення. Важливим аспектом тут є узгодженість особистісних та групових (суспільних) цінностей.

Н. Ефимова звертає увагу, що процес формування та розвитку психологічної безпеки особистості виявляється у відображенні людиною зовнішніх умов у вигляді певної суб'єктивної моделі, за допомогою якої відбувається регуляція її діяльності та поведінки [5]. Згідно із трансактною моделлю стресу (Лазаус, Фолкман) у межах психологічного підходу, стрес виникає, коли ситуація оцінюється людиною як така, що виснажує або перевищує її ресурси внаслідок загрози, шкоди або виклику. Подібно й переживання психологічної небезпеки з'являється, коли особистість оцінює ситуацію як загрозливу, з якою складно чи неможливо справитись. Відповідно, поведінка людини визначається не тільки зовнішніми чинниками, а й інтерпретацією нею цих чинників.

Конкуренція виявляється в ситуації особистісної чи ділової взаємодії. Умови й особливості конкуренції постають для її учасників як соціальне середовище, як соціальна ситуація такої взаємодії. Психологічна безпека особистості студента в конкуренції визначається суб'єктивним оцінюванням ситуації як безпечної, комфортної, такої, що спонукає до розвитку чи викликає почуття небезпеки. При цьому соціально-психологічними вимірами безпеки особистості в конкуренції виступають способи, морально-психологічні принципи міжособистісних відносин, соціально-психологічний клімат групи, у якій відбувається конкуренція, наявність та способи вирішення конфліктів, групові норми, цінності тощо. У нашому дослідженні основна увага приділяється показникам психологічної безпеки особистості, проте враховано також характеристики соціально-психологічної ситуації конкурентної взаємодії.

В опитуванні взяло участь 64 студенти третього та четвертого курсів напряму підготовки "Психологія" ДНВЗ "Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника".

Проведено дослідження уявлень студентської молоді про їх конкурентну взаємодію на основі аналізу мовних конструктів. Для аналізу психологічної безпеки студентської молоді в ситуації конкурентної взаємодії увагу зосереджено на таких показниках: теоретичні знання про поняття "конкуренція", суб'єктивне значення конкуренції для опитуваних, відчуття, емоції, моральні принципи, а також дозволи та "межі" способів конкуренції.

Виявлено, що більшість опитуваних загалом трактують конкуренцію як "боротьбу", "змагання за власні інтереси" (92% висловлювань), тільки 6,5% висловлювань пояснюють конкуренцію як "процес самовдосконалення", "розвиток", "здорову боротьбу".

Суб'єктивна значущість конкуренції представлена такими мовними конструктами: "боротьба за ціль" (23%), "самоствердження" (21%), "вміння відстояти власні інтереси" (15%), "долання труднощів", "першість" (12%), "задоволення власного Я" (5%), "робить сильнішим" (3%), "обов'язкова частина взаємодії" (3%). Перелічені твердження показують суб'єктивну оцінку конкуренції переважно як боротьбу, причому як внутрішньо прийнятну (усього 81% висловлювань).

Виявлено 19% мовних конструктів, що розглядають конкуренцію як внутрішньо неприйнятний спосіб взаємодії ("щурячі перегони", "марна трата часу", "заздрість", "відсутність співпраці", "агресивна форма самореалізації" та ін).

Установлено, що під час конкурентної взаємодії виникають як позитивні, так і негативні емоції. До позначень негативних емоцій відносяться 60% мовних конструктів – "страх" (12%), "переживання, тривога" (12%), "гнів, агресія" (10%), "напруга" (5%), "роздратування" (4%), "негативні емоції" (2%), інші – 15% (по 1,5% та 1% на висловлювання). 40% мовних конструктів пояснюють конкуренцію через позитивні емоції – "бажання стати кращим" (10%), "мобілізація", "збудження" (5%), "впевненість у своїх силах", "азарт" (відповідно по 4%), інші (15%). Відмічено, що домінують негативні емоції під час сприйняття конкурентної взаємодії, які не сприяють відчуттю психологічної безпеки.

Опитувані аналізують як здобутки, так і втрати при конкурентній взаємодії. До здобутків відносять: "досягнення", "задоволення" (30%), "досвід", "знання", "саморозвиток" (24%), "сила", "впевненість" (10%), "перемога", "перевага" (8%), "стимул", "ресурс", "рух" (6%). Мовні конструкти, що відображають утрати у конкуренції: "внутрішні сили", "енергія", "здоров'я" (31%), "спокій", "нерви" (11%), "рівновага", "стриманість" (7%), "час" (7%), "нічого" (11%), "довіра", "друзі" (6%), а також "гідність", "ідея" та інше (відповідно по 1,5%). Тобто студенти усвідомлюють, що в конкуренції є здобутки (про них говорять більше), проте є і втрати, які можуть розглядатись як ознаки порушення психологічної безпеки особистості.

Досліджено психологічні межі конкурентної взаємодії стосовно себе та іншого. Мова йде про дії, які ніколи не змогли б опитувані чинити стосовно опонентів, і дії, які не хотіли б, щоб опоненти здійснювали стосовно них. До мовних конструктів, що вказують на заперечення застосування протиправних дій у ситуації конкуренції відносимо "фізичне насилля", "бійка" (13%), "приниження гідності іншої людини" (11%); "злочини", "протиправні дії", "вбивство" (10%), "агресія щодо близьких" (1% висловлювань). До мовних конструктів, що відображають недопустимі в конкуренції аморальні дії, належать: "грубо", "неетично", "йти по головах" (15%); "обман", "брехня", "блеф" (14%); "підступність" (13%); "всупереч власним цінностям" (4%), "зрада" (4%); "звернення до пікантної інформації" (2,5%); "немає обмежень" (4%).

Мовними конструктами, що відображають небажані протиправні дії з боку конкурента, виявилися "насильство", "тиск" (20%); "вчинки, що протидіють закону" (10%); "плітки", "інтриги", "наклеп" (6%); "не хочу, щоб щось здійснювали" (3%),

“торкались особистих проблем, сім’ї” (3%). До мовних конструктів, що відображають порушення культури спілкування та взаємодії як небажаного способу поведінки з боку опонента, можна віднести “обман”, “підлість” (19%); “те, що не бажаю іншому” (4%); “повна критика” (3%); “дії, що руйнують уявлення про мене”, “порушує моральні принципи”, “піднімали голос”, “нецензурна лайка” (відповідно по 1%). Серед мовних конструктів, які вказують на небажані форми соціальної взаємодії з боку опонента, виявлено “маніпуляція” (8%); “жертовність”, “жалість”, “втеча” (відповідно по 1% висловлювань). Тобто в опитуваних є усвідомлення про дії, що можуть порушити їх психологічну безпеку та психологічну безпеку опонента в конкурентній взаємодії.

Проаналізовано уявлення опитуваних про морально-психологічні принципи конкурентної взаємодії сучасної молоді. Виявлено, що, на думку досліджуваних, серед сучасної молоді домінують деструктивні принципи конкуренції (загалом 83% висловлювань). Серед них переважають: “кожен за себе”, “виживає сильніший”, “будь-які способи дієві” (43% висловлювань); “використання жорстких методів”, “нехтування мораллю” (21%); “безкомпромісність”, “знецінення іншої людини” (10%). Про наявність конструктивних принципів конкуренції свідчать такі конструкти: “цілеспрямованість”, “лідерство”, “самореалізація”, “повага до опонента”, “індивідуальний підхід” (загалом 7% висловлювань). Тобто опитувані переконані в домінуванні деструктивних, аморальних принципів у конкурентній взаємодії серед сучасної молоді. Хоча виявлено 70% висловлювань, які відображають очікування в опитуваних конструктивних способів конкуренції від опонентів.

Разом із тим 61% мовних конструктів свідчить, що опитувані в основі конкурентної взаємодії бачать моральні принципи (“етичні”, “християнські” (36%), “чесність”, “об’єктивність”, “справедливість”, “повага” (18%) та ін.). 39% мовних конструктів свідчать про актуальність психологічних засад конкурентної взаємодії для опитуваних (“впевненість”, “спокій”, “рішучість”, “задоволення власних потреб” тощо).

Тобто очікування щодо способів конкуренції та уявлення про принципи конкурентної взаємодії інших учасників не збігаються. Виявлено неузгодженість і стосовно самих принципів конкуренції – опитувані розглядають власні принципи конкуренції як морально-психологічні, конструктивні, а принципи оточуючого середовища – як деструктивні, загрозливі. Відсутність стабільного підґрунтя для оцінки соціально-психологічної ситуації конкуренції може стати основою для порушення психологічної безпеки особистості.

Результати дослідження дозволяють дійти таких висновків:

- Серед опитуваних домінує уявлення про конкуренцію як про боротьбу, причому таке ставлення до конкуренції є внутрішньо прийнятним, відповідно незначна частина опитуваних розглядає конкуренцію як розвиток, удосконалення.
- Конкурентна взаємодія викликає як позитивні, так і негативні емоції. Переважають негативні емоції під час сприйняття конкурентної взаємодії, які не сприяють відчуттю психологічної безпеки.
- Виявлено усвідомлення меж власної психологічної безпеки опитуваних та їх уявлення про межі психологічної безпеки опонентів.
- Серед опитуваних домінують уявлення про деструктивні принципи конкурентної взаємодії в сучасної молоді, водночас вони самі заявляють про моральне підґрунтя їх конкурентної поведінки. Виявлено неузгодженість між очікуваннями щодо дій у конкуренції опонентів (як конструктивних) та уявленням про принципи конкуренції опонентів (як деструктивних).

На основі узагальнень результатів дослідження припускаємо, що відчуття психологічної безпеки опитуваних у конкурентній взаємодії пов’язане із суб’єктивною оцін-

кою конкуренції. Як з'ясувалось, більшість студентів суб'єктивно розглядають конкуренцію як боротьбу, і це для них є прийнятним. І хоча самі заявляють про морально-психологічні основи конкурентної взаємодії, в оточуючому соціальному середовищі вбачають домінування деструктивних принципів, які порушують відчуття психологічної безпеки, підтвердженням чого є переважання негативних емоцій при конкуренції, усвідомлення не тільки здобутків, а й утрат. Тому варто зосередити увагу на розширенні уявлень студентів про конкуренцію як про особистісний і професійний розвиток, де основним способом взаємодії є самовдосконалення й повага до іншого, а не боротьба та маніпуляція.

Перспективами дослідження є розроблення програми формування конструктивних навиків конкурентної взаємодії на основі морально-психологічних принципів, які сприяли б розвитку особистості її конкурентоздатності та супроводжувались відчуттям психологічної безпеки.

1. Александрова О. С. Багатоманітність проявів феномену конкуренції в сучасному суспільстві [Електронний ресурс] / О. С. Александрова // Вопросы духовной культуры. Философские науки. – Режим доступу : http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/33462/27-Aleksandrova.pdf?sequence=1.
2. Андреева Г. М. Социальная психология : учеб. для высш. учебн. завед. / Г. М. Андреева. – М. : Аспект Пресс, 2001. – 376 с.
3. Баева И. А. Психологическая защищённость и психологическая безопасность современного человека [Електронний ресурс] / И. А. Баева // Материалы конференции ["Психолог и общество: диалог о взаимодействии"], Москва, 12 февраля 2008 г. – Режим доступу : www/web.ruscenter.ru/conf2/baeva.doc.
4. Еремеев Б. А. Психология безопасности, психологическая безопасность и уровни развития человека [Електронний ресурс] / Б. А. Еремеев // Психологическая безопасность, устойчивость, психотравма : сборник научных статей по материалам Первого Международного форума (Санкт-Петербург, 5–7 июня 2006 г.) / под общ. ред. И. А. Баевой, Ш. Ионеску, Л. А. Регуш ; пер. Н. Л. Регуш, С. А. Чернышевой. – С. Пб. : Книжный Дом, 2006. – С. 101–103. – Режим доступу : http://humanpsy.ru/yeremeyew/bezopasnost.
5. Ефимова Н. С. Основы психологической безопасности : учеб. пособ. / Н. С. Ефимова. – М. : ФОРУМ ; ИНФРА-М, 2010. – 192 с.
6. Психология общения : Энциклопедический словарь [Електронний ресурс] / под общ. ред. А. А. Бодалева. – М. : Когито-Центр, 2011. – Режим доступу : http://communication_psychology.academic.ru/833.
7. Словарь психолога-практика / сост. С. Ю. Головин. – Мн., 2001. – 961 с.
8. Психологическая безопасность : учеб. пособ. / В. П. Соломин, Л. А. Михайлов, Т. В. Маликова, О. В. Шатровой. – М. : Наука, 2005. – 372 с.
9. Технології роботи організаційних психологів : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закладів та слухачів ін-тів післядидплом. освіти / за наук. ред. Л. М. Карамушки. – К. : ІНКОС, 2005. – 366 с.
10. Чуйко О. Уявлення студентської молоді про конкуренцію як міжособистісну взаємодію в сучасному суспільстві / О. Чуйко // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ : Вид-во ДВНЗ "Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника", 2014. – Вип. 19, ч. 2. – С. 71–78.

In the article it is analyzed the experience of psychological safety (risk) of the student's personality in the competitive interaction. It is determined the indicators of psychological security of personality in the competitive situation. It is detected that among students the idea of competition as a struggle, competition is dominating and such an idea is inherently acceptable. It is investigated the awareness of the limits of respondents' own psychological security and their understanding of the limits of psychological security of the opponents. The results of research indicate a subjective experience of competitive interaction itself, which can threaten psychological safety of the student's personality.

Keywords: *psychological safety, competition, cooperation, students.*

УДК 13: 316.347
ББК 60.55

Ірина Кучера

РОЛЬ МОВИ В КОНСТРУЮВАННІ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розкрито місце етнічної ідентичності в структурі соціальних ідентичностей, проаналізовано чинники, які впливають на процес етнічної ідентифікації, висвітлено роль мови в усвідомленні етнічної єдності.

Ключові слова: *етнічна ідентичність, самоідентифікація, мова, маркери ідентичності, етнічна спільнота.*

У контексті глобалізаційних процесів сучасності в соціально-гуманітарних науках помітно зростає інтерес до етнонаціональної проблематики загалом та міжетнічних стосунків зокрема. Виникнення глобальних економічних корпорацій, розвиток інформаційних технологій, інтенсифікація міграційних процесів привели до активізації етнічної самосвідомості та актуалізації етнічного фактора у світовій політиці. Як слушно зауважив С. Гантінгтон, "у сучасному суспільстві… культурні ідентичності (етнічні, національні, релігійні, цивілізаційні) займають центральне місце, а союзи, антагонізми і державна політика складаються з урахуванням культурної близькості і культурних відмінностей" [2].

Відчуття етнічної ідентичності є характерною ознакою як окремого індивіда, так і соціальних груп. Зародження й розвиток сепаратистських тенденцій, боротьба за культурну автономію, інтенсивні пошуки культурних коренів і традицій – все це свідчить про беззаперечну суспільно-політичну актуальність цієї проблеми.

Необхідність усебічного наукового аналізу процесів самоідентифікації й особливо етнічного самовизначення зумовлюється й тим, що в сучасному як українському, так і зарубіжному соціально-психологічному термінологічному просторі панує, за висловом Г. Касьянова, "хаос дефініцій", який пов'язаний насамперед із політологічною дискусією навколо таких категорій, як "нація" та "етнос" [6, с. 38]. Відтак питання розмежування понять "етнічна" і "національна" ідентичність залишається відкритим, хоча й зазначається, що вони різні не лише за змістом, а й за масштабами охоплення реальності.

На думку Л. Нагорної, в основі розрізнення етнічної та національної ідентичності повинні бути відмінності між етноцентричним і локоцентричним типами світосприйняття. Ідентифікація з етносом є за своєю суттю культурною, а в ідентифікації з нацією значно виразнішим є територіальний компонент. Підґрунтя етносу – біологічне, лінгвістичне, культурно-релігійне. Підґрунтя нації – інституційне, політичне, територіальне. На відміну від етнічної, національна ідентичність знаходить свій головний прояв у горизонтальній ідентифікації членів певної спільноти як співгромадян. Акцент робиться при цьому на загальнонаціональних цінностях – національному інтересі, національній безпеці тощо [9, с. 46].

Підхід до вивчення етносу визначає специфіку розуміння сутності етнічної ідентичності. Донедавна розвиток етносоціології, незважаючи на значну кількість теорій, визначався дискусіями між прихильниками примордіалізму та інструменталізму. Перший підхід пов'язують з іменами таких дослідників, як Г. Айзекс, Ю. Бромлей, К. Гірц, М. Новак, Дж. Сімпсон, Е. Сміт, Е. Шилз та ін. Примордіалісти розглядають етнічність як об'єктивну даність, споконвічну характеристику людства, а етнічну самоідентифікацію як характеристику, що детермінована об'єктивними соціобіологічними та історико-культурними чинниками.

Розробка концепцій інструменталістського підходу пов'язана з працями Б. Андерсона, Ф. Барта, Е. Геллнера, Дж. Нейгела, Е. Гобсбаума та ін. Етнічна ідентичність розглядається ними як психологічний та ситуативний феномен, що не має об'єктивного

© Кучера І., 2015

ISSN 2312-1211

підґрунтя. Тому інструменталісти ототожнюють етнічну ідентичність та етнічну групу. Вони стверджують, що компоненти етнічної ідентичності засвоюються під впливом знання про свою етнічну спільноту.

На сучасному етапі етносоціологічних досліджень на основі двох указаних підходів сформувались інтегративні напрями, такі як культурний примордіалізм, соціальний конструктивізм та інші.

Доба незалежності відкрила перед вітчизняними науковцями можливості політично не заангажованого дослідження ідентифікаційних процесів в Україні. Зокрема, загальнотеоретичні проблеми розвитку етнічних спільнот знайшли своє відображення в роботах таких вітчизняних дослідників, як В. Євтуха, Н. Костенко, І. Кресіна, Л. Масенко, Л. Нагорна, М. Шульга. Місцю етнічної ідентичності в структурі соціальних ідентичностей приділено значну увагу в працях О. Картунова, О. Майбороди, Л. Шкляра, С. Римаренка, М. Обушного, Т. Рудницької. Роль мови в процесі етнічної ідентифікації вивчали Л. Аза та Н. Черниш.

Проблеми етнічного самовизначення активно досліджувалися російськими вченими Л. Дробіжевою, І. Малигіною, Г. Солдатовою, Т. Стефаненко, М. Скворцовим, О. Сусоколовим, В. Тішковим. Проте обговорення далеке від завершення, особливо в тих випадках, коли спроби концептуалізацій узгоджуються з практичним пізнанням суспільств, що трансформуються.

Метою нашого дослідження є з'ясування ролі мови в процесі формування етнічної ідентичності.

До середини XX ст. домінувало переконання, сформульоване переважно діячами епохи Просвітництва, що етнічність, як атрибут домодерного типу соціальності, нівелюватиметься внаслідок тенденцій модернізації, розвитку громадянського суспільства й особистого індивідуалізму. Однак реалії сьогодення переконують у зворотному: етнічна та національна належності виявилися суттєвими чинниками структурування суспільства, перш за все завдяки явищам глобалізації, котрі радше загострили, ніж знівелювали конфліктні потенціали етнонаціонального характеру. Як зазначає українська дослідниця Н. Черниш, незважаючи на візії Модерну при неминучому зникненні локально-традиційних ідентичностей як вимірів доіндустріальних суспільств та їх заміщенні класовою, професійною та іншими формами тотожностей (пов'язаних із діяльністю в "лабіринтах" інформаційного суспільства), сьогодні цього не відбулося. "Етнічний ренесанс", зафіксований у роботах багатьох дослідників, доводить, що ані класова, ані професійна чи соціальна належності не в змозі витіснити зі свідомості людини уявлення про свою ідентичність та інтереси своєї спільноти [12, с. 241].

Поняття "ідентичність" має багато тлумачень і тому потребує того, що відомий американський філософ Джон Роулз назвав "перехресним консенсусом", коли не нав'язується одна якась інтерпретація, а взаємно накладаються й перехрещуються досить різні розуміння певного поняття, які й створюють толерантні конструкції на засадах плюралізму.

Неоднозначність і гострота дискусій щодо проблеми ідентичності зумовлюється насамперед тим новим, що привнесла в дискурсивні практики епоха Постмодерну. Якщо в культурі Модерну головною була проблема збереження й закріплення стабільності, то в епоху Постмодерну важливим виявилось уникнення чіткої фіксованості й забезпечення відкритості вибору. Тому прийнятною основою для знаходження консенсусу є трактування ідентичності як своєрідної когнітивної системи, що виконує роль регулятора поведінки особистості у відповідних умовах. Вона включає в себе дві підсистеми: особистісну і соціальну. Перша стосується самовизначення в термінах фізичних, інтелектуальних і моральних рис. Друга складається з окремих ідентифікацій і визначається належністю людини до різних соціальних спільнот: раси, етносу, статі тощо.

Етнічна ідентичність є формою соціальної. При цьому вона є найбільш стійкою і значимою для більшості людей. Для окремої людини "саме етнічна група, до якої вона належить, уявляється тим, що є найважливішим для неї, що визначає її життєві орієнтири, і що існувало до неї і буде існувати після неї" [8, с. 51].

Етнічна ідентичність – це результат процесу емоційно-когнітивного самоототожнення особистості з певною етнічною спільнотою, що виражене в почутті спільності з членами цієї групи й сприйнятті як цінностей її основних характеристик. Етнічна самоідентифікація формує суб'єктивний статус (етнічну ідентичність), який може не збігатися з об'єктивним статусом етнічної належності.

До основних факторів, що впливають на формування етнічної ідентичності, належать: мова, культура, релігія, особливості етнокультурного середовища. Однак, безперечно, домінуючу роль відіграє мова, адже завдяки їй відбувається формування та розвиток національної свідомості як окремо взятої особистості, так і нації в цілому. Саме в мові нація зберігає історію, багатовіковий досвід, здобутки культури, світоглядні ідеї. Мова кожного народу не лише є витвором багатьох поколінь, вона, за М. Гайдеггером, є визначальною для сутності людини. "Людина не була б людиною, якби їй було відмовлено говорити неперервно, повсюдно, щодо всього, у найрізноманітніших варіаціях і здебільшого не впряженого у «воно є». Якщо мова дає таку змогу, то людська сутність – у мові" [11, с. 203]. Філософ стверджував, що для людини світ її рідної мови – це "дім буття", "найінтимніше лоно культури".

Комунікативні можливості мови дозволяють підтримувати в людях національну та етнокультурну ідентичність навіть в умовах, коли вони не мають чітко означеної території для спільного проживання, тобто тоді коли не спрацьовують геодетерміністичні принципи ідентифікації.

Перші наукові спроби осмислення мови і нації, а водночас і формулювання методологічних підстав їх вивчення, припадають на другу половину XIX ст. Зокрема, на думку фундаторів соціальної психології, авторів концепцій "психології народів" В. Вундта, Г. Штейнталя та Л. Лацаруса, мова є "першим проявом" народного духу. Глибокий аналіз взаємозв'язку мови і психології народу міститься в роботах О. Потебні. Учений переконаний, що слово – це не просто мовний засіб, а засадничий, базовий принцип свідомості нації; у ній, мові, вже закладене усе розмаїття національного бачення світу (наочного, абстрактного та міфологічного). Кожна з мов світу, як підкреслював мовознавець, є глибоко відмінною системою прийомів мислення, що й обумовлює її неповторність [3, с. 258].

На сучасному етапі етномовні проблеми належать до одних із найпріоритетніших напрямів рефлексування з боку лінгвістів, філософів, соціологів, психологів, істориків, етнологів. Вивчаючи мовні атитюди, мовні маркери, соціолінгвістичні стереотипи, вчені зауважують, що мова не є необхідною умовою ідентифікації з етнічністю. Етнічна ідентичність пов'язана не стільки з фактичним використанням мови всіма членами групи, скільки з її символічною роллю у формуванні почуття єдності з групою й одночасно в процесах міжгрупової диференціації [5, с. 76]. Наприклад, ірландці і шотландці використовують гельську мову як символ своєї кельтської або шотландської етнічності. Але для того, щоб реально належати до тієї чи іншої групи, не обов'язково розмовляти гельською мовою.

Численні емпіричні дослідження в галузі лінгвістичної географії свідчать, що етнічні та мовні кордони не завжди збігаються. Місце, яке посідає мова серед інших ознак ідентичності, залежить від ступеня збігу мовної та культурної спільнот. Якщо такий збіг присутній, мова залишається найважливішим інструментом формування групової ідентичності; коли ж мовна спільнота значно ширша за культурну, то основним розрізнювальним компонентом етносу стає культура [4, с. 108].

Слід зауважити, що характер співвідношення ідентичності та мови не є статичним. Логіка етно-мовної ідентичності суспільства залежить від історичного періоду розвитку нації. Ідея мови як природної основи нації більш характерна на етапі становлення суспільства, аніж у період після проходження модернізації, коли переважають конструктивістські погляди [10, с. 116–117]. Однак, на думку Я. Качали, для існування й розвитку етносів важливі перш за все внутрішні фактори: народи повинні відчувати потребу знаходитись і проявляти себе у складі певного національного співтовариства, при цьому таке прагнення повинно постійно поновлюватися і підтримуватися. Очевидно, що саме мова максимальною мірою сприяє утвердженню та укріпленню цієї потреби. Тому роль мови є вирішальною не тільки в період складання нації, а й на попередніх і наступних етапах [7, с. 51–52].

Однією із найбільш повних й аргументованих сучасних теорій, які розглядають вплив мови на формування ідентичності, є теорія Дж. Фішмана. Згідно з нею, мова тісно пов'язана з ідентичністю трьома способами. По-перше, індексальним, тобто мова асоціюється з певною культурою, вона формулює висловлювання й виражає інтереси, оцінки й світогляд культури. "Жодна мова, крім тієї, що історично й інтимно асоціюється з певною культурою, не в стані так добре виражати певні артефакти і турботи цієї культури" [13, с. 13]. По-друге, символічним, який означає, що мова репрезентує певні етнічні групи зі своїми мовами. Доля мов неминуче пов'язана з долями носіїв цієї мови [13, с. 21]. По-третє, відношенням частини до цілого. Значна частина будь-якої культури є вербальною: "Моделі соціалізації дитини асоціюються з певною мовою, культурні стилі міжособистісних відносин асоціюються з певною мовою, етичні принципи, що знаходяться в основі повсякденного життя, співвідносяться з певною мовою і навіть матеріальна культура та естетичне сприйняття зазвичай обговорюються й оцінюються за допомогою фігур мови, які переважно існують тільки в цій культурі, а не є універсальними [13, с. 24].

Сьогодні в науковому середовищі сформувалося два основні підходи до ролі мови як етноконсолідуючої й етнодиференціюючої ознаки формування ідентичності. Згідно з першим підходом, існує природний зв'язок мови з етнічною ідентичністю. Послаблення інтегруючої функції мови сприяє посиленню індиферентності особистості до інших маркерів етнічної ідентифікації, зумовлює деетнізацію та закладає початок процесу етнічної асиміляції. Народи, які втратили свою історичну мову і традиційно пов'язану з нею етнокультурну, відчувають на собі болісний досвід перебування "між життям і смертю" [10, с. 136].

На думку представників другого підходу, мова не є істотним компонентом етнічної ідентичності. Адже існує ряд етнічних спільнот, які змогли продовжити своє існування як окремі етнічні групи після переходу на іншу мову як засіб комунікації. Прихильники цієї точки зору акцентують увагу на корисності мови, а не її символічній чи емоційній цінності. Вони погоджуються з тим, що мова є важливим компонентом етнічної ідентичності, однак її втрата викликає свого роду "збурення етнічної самосвідомості, яка вишукує інші символи етнічної спадковості" [1, с. 20].

Таким чином, етнічна ідентичність є складним соціокультурним феноменом, у якому поєднуються особистісні, соціальні та культурні аспекти. Будучи формою організації культурних відмінностей, вона є продуктом складних взаємодій об'єктивного і суб'єктивного, зовнішнього (соціального) і внутрішнього (психологічного). Важливим фактором у процесі усвідомлення етнічної єдності є мова, однак її роль залежить від багатьох змінних: наявності інших ідентитетів, збігу мовної та культурної складових ідентичності, історичного періоду розвитку нації. Подальше вивчення місця, ролі й значення етнічного чинника в життєдіяльності сучасного суспільства, як показує досвід, важливе не тільки з теоретичних, а й практичних міркувань.

1. Аклаев А. Язык в системе национальных ценностей и интересов / А. Аклаев // Духовная культура и этническое самосознание наций / под ред. Л. М. Дробижевой. – М. : Ин-т этнографии АН СССР, 1990. – Вып. 1. – С. 12–38.
2. Ачкасов В. Этническая идентичность в ситуациях общественного выбора [Електронний ресурс] / В. Ачкасов. – Режим доступу : http: // ecsocman.hse.ru/text/18377679/htm1.
3. Горський В. Історія української філософії : підручник / В. Горський, К. Кислюк. – К. : Либідь, 2004. – 488 с.
4. Данилюк І. Мова як чинник згуртованості групового "Ми" / І. Данилюк // Соціальна психологія. – 2008. – № 1 (27). – С. 105–113.
5. Донцов А. Язык как фактор этнической идентичности / А. Донцов, Т. Стефаненко, Ж. Уталиева // Вопросы психологии. – 1997. – № 4. – С. 75–86.
6. Касьянов Г. Теорія нації та націоналізму / Г. Касьянов. – К. : Либідь, 1999. – 352 с.
7. Качала Я. Язык и национальная самоидентификация (на примере словацкого национального языка) / Я. Качала // Язык – культура – этнос. – М., 1994. – С. 51–61.
8. Козловець М. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації / М. Козловець. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.
9. Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні / Л. Нагорна. – К. : ІПіЕНД, 2002. – 272 с.
10. Фишман Дж. Сегодняшние споры между примордиалистами и конструктивистами: связь между языком и этничностью с точки зрения ученых и повседневной жизни / Дж. Фишман // Логос. – 2005. – № 4. – С. 116–124.
11. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
12. Черниш Н. Соціологія : підруч. за рейтингово-модульною системою навчання / Н. Черниш. – К. : Знання, 2009. – 468 с.
13. Fishman J. A. Reversing Language Shift : Theoretikal and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages. – Clevedon (England) : Multilingual Matters, 1991.

In the article the place of ethnic identity in the structure of social identities, analyzes the factors that influence the process of ethnic identification, highlights the role of language in the awareness of ethnic unity.

Keywords: *ethnic identity, identity, language, identity markers, ethnic community.*

УДК 392.17: 316.324
ББК 63.5 (4 Укр)

Ольга Костюк

ТРАДИЦІЙНІ ІНІЦІАЦІЇ УКРАЇНЦІВ ЯК ЗАСІБ ВПЛИВУ НА ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

Обряди ініціації служили засобом управління й перетворення людської особистості за допомогою свідомості, відбувалося кодування підсвідомості внутрішньої душі людини, а завдяки зачісці було показано знаходження на певній сходинці ієрархії людини в соціумі. У статті розглядаються традиційні ініціації українців, які супроводжувалися зміною зачіски. Визначено значення обрядів для сучасного глобалізованого суспільства.

Ключові слова: *ініціація, стадії ініціації, образ Героя, національна ідентичність, ініціаційний символ.*

Постановка проблеми. Обряди ініціації, що служили засобом управління й перетворення людської особистості за допомогою свідомості, кодування підсвідомості внутрішньої душі людини, є одним із найбільш ефективних способів впливу на ідентичність і розглядаються з точки зору особистості та суспільства, а саме з позиції відносин Я/Інший. Вивчення цієї проблеми включає різні напрями. Так, у теорії особистості З. Фройд, пов'язуючи мотивацію людської поведінки переважно з природженими інстинктивними потребами й доводячи антагоністичні суперечності між свідомим і несвідомим, створив тричленну структуру особистості (свідоме, передсвідоме, несвідоме), а пізніше уточнив свою концепцію, у результаті чого структура особистості була представлена інстанціями: "Я" (Ego), "Воно" (Id), "Над-Я" (Super-Ego), де свідоме "Я" здавалося З. Фройду полем єдиноборств двох сил – біологічних потягів індивіда та установок суспільства. А. Адлер переглянув уявлення З. Фройда про внутрішньоособистісні

© Костюк О., 2015

ISSN 2312-1211

конфлікти і вважав, що свідоме і несвідоме не є антагоністичними частинами індивіда, тому особистість характеризується не внутрішнім протиріччям, а єдністю, що ґрунтується на свідомому розвитку в людини почуття спільності (соціальний інтерес). К.Г. Юнг, вивчаючи цю проблему, демонстрував ідею колективного підсвідомого – усі люди мають схожі архетипи. З юнгівської позиції архетип це – загальнолюдські праобрази, що накопичились у колективному несвідомому протягом багатьох тисяч років і передаються у спадок. Юнгіанське архетипічне несвідоме характерне для всіх часів і народів, приклади якого проявлені у глобалізації суспільства в ролі ритуалів, обрядів, як механізму самозбереження, відтворення й регенерації культури. Інший традиційний напрям (теж юнгіанство) практикує індивідуальне підсвідоме, яке притаманне для внутрішньої душі людини – це anima, – "образ душі", "сполучений з несвідомим "Самість", об'єднує свідоме і несвідоме. Вона є і "об'ємом" особистості, "центром цілісності", і орієнтиром, "метою життя" [9, с. 269], тобто всіма елементами, завдяки яким досягається цілісність особистості. Результатом цього процесу стає прагнення людини до цілісності особистості, що символізує індивідуація, привести до якої може бажання набуття "Самості". У розумінні К.Г. Юнга індивідуація – це процес, "за допомогою якого людина стає психічно "індивідуальною", нерозділеною єдністю або "цілісною" [18, с. 205].

Названий процес можливо спостерігати під час звернення до традиції українського етносу на прикладі обрядів ініціації, що ритуально оформлювали змужніння і виховання молоді та перетворення її на дорослих і повноправних членів суспільства. В українському суспільстві традиційні обряди ініціації були пов'язані з певними ритуалами, що супроводжувалися зміною зачіски. Обряди, пов'язані зі зміною зачіски, у традиційних ініціаціях українців, їх значення для сучасного глобалізованого суспільства вивчено не достатньо, вченими окремо не розглядалося та єдиного узагальненого погляду на цю проблему ще не вироблено.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Наразі проблеми вивчення обрядів ініціацій висвітлені в науковій літературі з різних галузей гуманітарних знань: антропології, історії релігії, етнографії, фольклористиці, психології та ін. Ініціація, як сакральне явище, розглядається в роботах Р. Генона, О. Дугіна та ін. У вивченні історії релігії теми ініціації представлені концепціями міфу про "вічне повернення" М. Еліаде. У структуралізмі до вивчення міфу і міфологічного мислення звертався К. Леві-Строс. Обряд у культурі та соціальній структурі традиційних суспільств розглядав А. ван Геннеп. Дж. Кемпбел описував обряд ініціації в героїчному міфі. Проблеми ініціації українців торкнувся у своїй книзі К. Черв'як, розглядаючи обряди життєвого циклу. Цією проблемою займались українські науковці В. Давидюк, Л. Залізняк, Ю. Писаренко та ін. У працях цих дослідників обряди, пов'язані зі зміною зачіски, не розглядались як окремий предмет, а були невід'ємною складовою загального стану та аналізувалися в контексті зміни образу в цілому. У радянський період учені вивченням обрядів ініціацій в українській традиційній культурі практично не займалися. У сучасних умовах найбільше до цих проблем звертався В. Балушок. Об'єктом дослідження у його праці "Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян" були ритуали, що стосувалися становлення молоді в українському традиційному суспільстві. До подальшого дослідження спонукають розвідки Г. Стельмащук, яка в монографії "Традиційні головні убори українців" подає інтерпретацію знаків-символів у зачісках та обрядових головних уборів з диференційованою оцінкою загальноестетичних і локальних етногеографічних особливостей.

Виклад основного матеріалу дослідження. У загальному сенсі ініціація – це обряд, ритуал посвяти, що знаменує перехід індивіда на новий ступінь розвитку в межах певної соціальної групи. Як зазначає В.Н. Топоров, ритуалу в архаїчну епоху й традиційному суспільству належить дуже важлива роль у стабілізації життя колективу,

його самовідтворенні, згуртуванні людей у власне соціум [15]. А.К. Байбурин наголошував, що у традиційному суспільстві ритуал – це найбільш дієвий і, по суті, єдиний можливий спосіб переживання людиною й колективом критичних життєвих ситуацій [1, с. 3]. Відповідно до визначення й класифікації за А. ван Геннепом, ритуали ініціації належать до групи обрядів переходу, а сам процес переходу від однієї позиції до іншої здійснюється в три етапи: 1) сегрегація, тобто відокремлення людини від старого оточення і розрив її з минулим (прелімінарна, або передпорогова фаза, від лат. limen – поріг, межа); 2) транзиція – проміжний стан, порубіжний період, або лімінарна фаза; 3) реінкорпорація, тобто включення до суспільства й колективу заново, але вже в новій якості і новому статусі (постлімінарна фаза) [5]. Існують різні підходи в тлумаченні типів ініціаційних обрядів, але основним у всіх ініціаціях, до якого б типу вони не належали, є те, що вони оформлювали вступ людини до закритих для непосвячених общинно-корпоративних об'єднань [13]. Традиційними ініціаціями українців і давніх слов'ян займався В. Балушок і, досліджуючи ці обряди, наголошував, що саме в давні часи найбільш повно розкриваються архаїчні основи світогляду сучасної людини: "Люди новітньої цивілізації продовжують слідувати архетипам, що своїми коренями сягають зорі людства" [2, с. 193]. У цьому сенсі М. Зібер, розглядаючи структуру українських парубочих громад з точки зору архаїзмів, звертав увагу на їх схожість із союзами молодих воїнів первісних народів. Парубоцькі громади українців, на його думку, були аналогічними до об'єднань родового суспільства, виступаючи їх пережитковими формами [8]. До аналогічних висновків у статті "Шлюбний ритуал та обряди на Україні" дійшов Хв. Вовк, де він дуже точно відзначив генетичний зв'язок українських парубоцьких та дівоцьких громад кінця XIX ст. зі спілками неодруженої молоді архаїчної доби: "Самі ці товариства – парубоцька та дівоцька громади – не що інше, як уламки того, що ми знаходимо ще тепер у майже незайманому вигляді на островах Пало (Palau), в населення Віндія (Vindhyas), у хондів (Khonds), у дегуангів (Dehouangs), ураонів (Ouraons), купуїрів (Koupouires) [4]".

Отже, в традиційних ініціаціях українців і давніх слов'ян є наявні архаїчні основи, а під самою ініціацією, говорячи сучасною мовою, розуміється соціальний міф, де головною особливістю при введенні людини в новий соціальний стан є символічне наслідування мандрівки Героя. Згідно з теорією Дж. Кемпбела мандрівник проходить декілька етапів випробувань, а саме: слідування на заклик до мандрівки, битва з охоронцем (Змієм або Драконом), мандрівка потойбічним світом зі стражданням, маніпулювання добрими чи злими силами, пошук і знаходження скарбу і повернення з потойбічного світу до звичайного життя [10]. За В. Балушком ініційовані члени таємного союзу, які ритуально перероджувалися на вовків, що пов'язано з міфом про вовкулаків, повторювали міфологічну мандрівку свого покровителя як типовий образ Змієборця. Основним епізодом названої мандрівки була битва Перуна з його змієподібним супротивником Велесом, у процесі чого ініційований "проковтувався" чудовиськом Змієм-Велесом, а потім, одержуючи при цьому магічні знання світу, "випльовувався" [6, с. 188]. В. Пропп дає цьому таке пояснення: "щоб долучитися до тотемної тварини, стати нею і тим самим вступити з нею в тотемний ряд, потрібно бути з'їденою цією твариною" [12, с. 206]. Узагальнюючи доведення низки вчених, І. Федь доходить висновку: "… Названі тотемічні уявлення були чи не першою спробою людської свідомості удосконалити кволе тіло людини міцним духом вибраного образу, наслідуючи який давав змогу вступити з ним у дружні стосунки" [16, с. 170], що певним чином досягалося завдяки обрядам ініціації.

В. Балушок, розглядаючи ритуал перетворення ініційованого на звіра доводить, що здійснювалось це шляхом одягання звіриної шкури, а це, по суті, процес маскування, що в сакральному аспекті означає прагнення героя-мандрівника в ідентифікації з ін-

шими. К. Леві-Строс, досліджуючи архаїчні форми американських індійців, у книжці "Путь масок" розглядає обряди ініціації у структурі міфу, як історичну аналогію процесу юнгівської індивідуації. У цих ритуалах, де герой перемагає монстрів, маска уособлює кордон між природним і надприродним, сакральним і профанним, вказує на зв'язок з потойбічним світом і виступає у вигляді записів соціального коду на тілі ініційованого. Досліджувані К. Леві-Стросом типи масок swaihwe і dzonokwa, їх смисли та наповнення мають не тільки протилежну сутність, пов'язану з категоріями естетичного, як добро-зло, світло-тінь, а, як доводить І. Федь, і взаємозалежність один від одного і взаємопов'язану пластику. А це означає, що в прагненні гармонії особистих і суспільних інтересів існує пряма взаємопов'язаність і взаємозалежність протилежних категорій.

Саме тому можна припустити, що тотемна маска, а у нашому випадку це зачіска та пов'язані з нею головні убори й аксесуари, є першою формою ідентичності, що не тільки позначає тотемічного предка в ритуально-обрядовій діяльності, а і є символічною формою осмислення відносин людини і її соціальної ролі.

Із цієї позиції розглянемо проблему пошуків національної ідентичності в сучасній культурі, де у зв'язку із соціокультурною кризою актуалізується питання культурно-духовного наповнення людського буття природно-космічним Усесвітом, необхідним для набування людиною власної Самості.

Формування України як історичної нації закладається в епоху Відродження й бароко, коли актуалізуються шляхи пошуків між божественним, духовним і людським (тілесним) у людині, в результаті чого набуває повернення до категорії прекрасного (античні уявлення про людську особистість). У ці часи українське козацтво на відміну від європейської традиції мало тісний зв'язок із християнським світоглядом, що було характерною ознакою українського бароко. А. Макаров, розглядаючи українську барокову культуру, надає специфічного трактування образу мандрівника, борця за віру (в українській традиції це – козак), що трансформується з образу "лицаря" середньовічної культури. У названому образі простежується поєднання воїнських і чернечих рис: "Вони цінували водночас досконале володіння зброєю і зневагу до розкоші й комфорту, культ дружби й побратимства сполучався в їхній свідомості з християнською ідеєю самопожертви заради ближнього, особливо ж гнаного, уярмленого чи полоненого. Запорожці були професійними вояками, але головну мету свого життя вбачали у боротьбі з ворогами церкви й віри" [11, с. 118].

У традиційній українській культурі людина осмислюється як духовна особистість, спроможна сприймати світ не розумом, а чуттєво, для якої характерні такі естетичні критерії, як добро, зло, справедливість та ін. Саме тому для українського народу буде наявним образ Героя-Змієборця як борця зі злом, архетип якого буде пов'язаний з образом св. Юрія (Георгія Побєдоносця).

З класифікації А. Макарова видно, що козак в українській культурі характеризується двома типами героя: козак-воїн і козак-ченець, а в поєднанні загальних рис виникає образ такої собі людини-героя, боротьба якої спрямована не лише на зовнішній, а й на внутрішній духовний світ. Саме такий внутрішній герой найкраще зображений в образі Козака Мамая.

Дослідники з образотворчого українського традиційного мистецтва під час вивчення картин зробили підхід до розкриття сутнісних категорій образу Козака Мамая, заснованих як на зовнішній описовості, так і на внутрішній символіко-метафоричній суті. Із цього приводу М. Ткач зазначає: "Картина має два рівні сакралізації: експліцитний (проявлений, видимий, зовнішній) та імпліцитний (не проявлений, утаємничений, внутрішній)" [14]. Саме такі характеристики в контексті символіки та знаковості узагальнили в єдиному пластично-словесному образі козацьку епоху. Торкаючись опису

картини, можна зазначити: центральний образ – Козак Мамай – має характерну для степовика позу духовного воїна, ним володіє спокій, урівноваженість. На увагу заслуговують інші складові частини композиції, що мають символічний характер і вказують на постать героя як мандрівника потойбічного світу: світове дерево, кінь, вовняний пояс та ін., а особливо зачіска-оселедець, що ототожнюється із завершальною стадією ініціації при посвяченні у запорожці (у попередніх дослідженнях було проведено аналіз зміни зачіски в обрядах ініціації при посвяченні в запорожці, що дозволило стверджувати: чим вищий статус отримував запорожець, тим концентрація зачіски здійснювалася ближче до маківки). Слід зазначити, що проведені дослідження низки вчених у цьому напрямі (П. Білецький "Козак Мамай" – українська народна картина", Т. Марченко "Козаки-Мамаї", О. Шокало "Козак Мамай – образ українського лицаря" та ін.) і названі описові й словесні характеристики зазначають "східне" походження образу козака, а розглянута нами в процесі ініціації трансформація зачіски має наявні космогонічні знаки. Такі висновки співвідносять найархаїчніші солярні й лунарні символи як матеріально закріплені зачіскою в процесі ініціаційних обрядів з концепцією макрокосму-мікрокосму. Для доведення таких висновків звернемося до названих зачісок. Зачіски "під макітру", "у кружок" являли собою підстрижене волосся навколо голови, що за формою нагадувало коло, і з нашої позиції виражало ідею луни-місяця, рух по небу та зв'язок з календарним циклом. У процесі ініціації така зачіска трансформувалася і при наданні запорожцю найвищого статусу: "Козак", "Характерник", "Волхв" – він отримував "чуприну" або "оселедець", характерною особливістю яких було довге пасмо волосся, що залишалося на маківці. Д.І. Яворницький стверджує, що такі зачіски неодмінно носили за лівим вухом [19], а це з позиції лунарних знаків може розглядатись як молодий місяць – "молодик", що "вважався найсприятливішим для більшості робіт [3, с. 42]". А. Голан у книзі "Міф і символ" доводить ототожнення образу змій-бик-луна в міфах, повір'ях різних народів і наводить приклади, з одного боку, їх зв'язку з потойбічним світом, з іншого, ототожнення з богом землі, що забезпечує родючість [6, с. 56]. Такий самий сенс мала козацька шапка-шлик, що передавала таку ж сутність: "Запорозькі козаки носили шапки з високим околишем із сивого овечого хутра та з суконним чи шовковим верхом, подібного до ворока… оздоблювали їх нашитим навхрест золотим чи срібним позументом" [13, с. 206].

Отже, традиційним ініціаціям запорожців притаманні архаїчні основи, а зачіска, як ініціаційний символ у посвячувальних обрядах, співіснувала з концепцією макрокосму-мікрокосму. Продовжуючи такі висновки, буде цікаво звернутися до традиційних жіночих зачісок українців та давніх слов'ян і визначити не тільки протилежну їх сутність до чоловічих, а і єдину з ними взаємопов'язану взаємозалежну ініціаційну пластику. На противагу хлопчиковому постригу, що дитині традиційно проводили у віці одного року: стригли волосся спочатку хрестоподібно, а потім і усю голову, такий самий сенс мало перше заплітання коси дівчинці, коли їй мине 5 років, для чого спеціально запрошували "сохтівну жінку", яка заплітала коси "у хрест" [17, с. 8]. Такий обряд "заплітання волосся у хрест" пізніше трансформувався в зачіску "чотири кіски" [13, с. 148] і, як припускає Г. Стельмащук, був пов'язаний з архаїчним світоглядом людини про чотири сторони світу.

Інший приклад з розглядуваної проблеми пов'яжемо з архетипом матері, що у традиційній культурі українців займав вагоме місце. Ще від часів Київської Русі світогляд українського народу підносить образ **Софії – Премудрості Божої.** "Так званий "київський тип" – Софія-Богоматір – "зодягнена в сонце" із "місяцем під ногами", а промені навколо голови утворюють ефект сяючої "зіркової" корони" [7]. Можливо, саме із цим іконообразом, що доводить шлях спасіння "за допомоги" Премудрості і "через" Неї і доносить архетип Софії, на нашу думку, пов'язано з використанням у зачіс-

ках вінкоподібних, як ототожнення із сонцем, прикрас, аксесуарів, головних уборів. Прототипом згаданого об'єкта була архаїчна начільна пов'язка із розміщенням на ній знаків-символів (зуби песця, пластинки з іклів вепра, пір'я птиці та ін.), що відома від найдавніших часів у багатьох народів, а з часом така сутність трансформувалась як у головний убір, використання якого характерно для жінок: тюрбаноподібний (портрет Роксолани), обрус, намітка та ін., так і в зачіску: "за давньослов'янською традицією, українські дівчата… заплітали волосся у дві коси, рідше – в одну, які в будень укладали навколо голови" [13, с. 68]. Тлумачення вищезгаданої проблеми є вагомим фактором у доведенні визначення не тільки протилежної сутності традиційних жіночих зачісок українців і давніх слов'ян до чоловічих (Сонце-Місяць, небесне-земне та ін.), а і єдиної з ними взаємопов'язаної взаємозалежної ініціаційної пластики (наявність архаїчної основи, ініціаційний перехід від земного до небесного як шлях спасіння "за допомоги" Премудрості і "через" Неї).

Розглянуті ритуали в сучасному суспільстві побутують і сьогодні, вони є маргінальними і зберігаються згідно з польовими дослідженнями В. Балушка "в замкнутих соціальних угрупуваннях, часто маргінальних" [2, с. 10]. Для сучасності елементи процесу ініціації будуть зберігатися виключно в перукарському мистецтві, де прояви цього процесу демонструють представники політичної, культурної, спортивної еліти. Підсумовуючи дослідження, слід наголосити, що для формування національної ідентичності в сучасній культурі потрібно актуалізувати питання забезпечення культурно-духовного наповнення людського буття на основі зв'язку сакрального з глибинними архетипами людської свідомості, а завдяки інтегруванню зачіски, як ініціаційного символу традиційних ініціації українців, забезпечити загальну цілісність культури, суспільства, людини.

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре : Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / Альберт Кашфуллович Байбурин. – С. Пб. : Наука, 1993. – 240 с.
2. Балушок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян / Василь Балушок. – Львів ; Нью-Йорк : М. П. Коць, 1998. – 216 с. : іл.
3. Балушок В. Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників / Василь Балушок. – К. : Наук. думка, 1993. – 120 с.
4. Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні / Хв. Вовк // Студії з української етнографії та антропології. – К. : Мистецтво, 1995. – С. 228–229.
5. Геннеп Арнольд ван. Обряды перехода / Арнольд ван Геннеп ; [пер. с фр. Ю. Е. Ивановой, А. В. Покровской]. – М. : Восточная литература, 1999. – 198 с.
6. Голан А. Миф и символ / Ариэль Голан. – М. : РУССЛИТ, 1994. – 375 с. : ил.
7. Демчук Р. В. Образ Софії-Премудрості у східнохристиянському ракурсі / Р. В. Демчук // Магістеріум. – 2007. – № 26. – С. 33–42.
8. Зибер Н. Очерки первобытной экономической культуры / Н. Зибер. – С. Пб., 1899. – С. 352.
9. Кириленко Г. Г. Краткий философский словарь : 288 понятий, 156 персон / Г. Г. Кириленко, Е. В. Шевцов. – М. : АСТ, 2010. – 480 с.
10. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами / Джозеф Кэмпбелл ; [пер. с англ. А. П. Хомик]. – К. : София, 1997. – 336 с.
11. Макаров А. Світло українського бароко / Анатолій Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 288 с. : іл.
12. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Д. : ЛГУ, 1986. – 365 с.
13. Стельмащук Г. Г. Традиційні головні убори українців / Г. Г. Стельмащук. – К. : Наук. думка, 1993. – 240 с. : іл.
14. Ткач М. Соборність духовного і матеріального світу : [українська народна картина "Козак Мамай"] / М. Ткач // Образотворче мистецтво. – 2002. – № 2. – С. 18–19.
15. Топоров В. Н. О ритуале : Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М. : Наука, 1988. – С. 17–18.
16. Федь І. А. Іконічна інтенція героїчного : монографія / І. А. Федь. – Слов'янськ : Канцлер, 2004. – 204 с.
17. Шухевич В. Гуцульщина : у 5 ч. Ч. 3 / Володимир Шухевич. – Львів : Наукове т-во ім. Шевченка, 1902. – 257 с. : іл. – (Матеріали до українсько-руської етнольогії ; т. 5).

18. Юнг К. Г. Аналитическая психология: теория и практика : Тавистокские лекции / К. Г. Юнг ; [пер. с англ., вступ. ст. В. В. Зеленского]. – С. Пб. : Б.С.К., 1998. – 211 с.
19. Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків : у 3 т. / Д. І. Яворницький. – К. : Наук. думка, 1990. – Т. 1. – 581 с.

Initiation rites served as a means of management and transformation of the human person through consciousness, occurred coding subconscious inner soul of man, but because her hair has been shown to find at a certain stage in the hierarchy of human society.The article discusses the traditional initiation of Ukrainians who were accompanied by a change of hairstyle. The values of the rites for the modern globalized society.

Keywords: *initiation, initiation stage, the image of the Hero, national identity, a symbol of initiation.*

РЕЦЕНЗІЇ

Дарина Марціновська

ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКОГО “БРАТОЛЮБІЯ” В ЦЕРКОВНО-ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

(рецензія на монографію Миколи Шкрібляка “Церковний Переяслав” на тлі унійних колізій і політико-ідеологічних стратегій ранньомодерної України-Руси”)[*]

Монографія М.В. Шкрібляка присвячена філософсько-релігієзнавчому та історіософському новаторському осмисленню проблем українсько-російських взаємин через аналіз трьох надважливіших історичних подій, які відбулися в житті ранньомодерної Руси-України – Берестейської унії 1596 р., політичного Переяслава 1654 р. та “церковного Переяслава” 1686 р. Актуальність аналізу очевидна, особливо в контексті сучасних політичних і міжцерковних подій, ретроспективний погляд на які дозволяє об’єктивно осмислити їх через призму минулих історичних українсько-російських державно-церковних колізій. Досліджувані автором три історичні події виняткові вже тим, що кожна у свій спосіб наклала рельєфний відбиток на подальший розвиток українського народу, поляризуючи його попервах конфесійно, а згодом політико-ідеологічно та культурно-ціннісно.

Поява рецензованого дослідження є, з одного боку, адекватним виявом динаміки й глибини опанування здобутків світової релігієзнавчої думки, що допомагає усвідомити стан вітчизняної наукової традиції, котра донедавна перебувала під могутнім пресингом марксистського монізму та московсько-російського великодержавного ідеологічного диктату, а з другого – прагненням автора теоретично обґрунтувати закономірність історичних змагань українського народу втілити в життя ідею незалежності та зберегти державний суверенітет і соборність України в умовах тривалих російських неоімперських викликів, адже сучасні складні державотворчі процеси в Україні багато в чому схожі з тими, які відбувалися в епоху раньомодерного націє- та державотворчого поступу українського народу. Виходячи з того, що саме в період раннього модерну було закладено низку відмінностей і, зокрема розділення Руси-України по Дніпру, а також несприйняття полярно зорієнтованих ідеологій як у релігійній, так і в політичній сферах, ця доба є особливо важлива, а надто ж з погляду засвоєння уроків минулого, без яких визначити згубність перманентного впливу Москви, як чужоземного релігійно-політичного центру, на сьогоднішні суспільно-політичні трансформації в Україні є доконче необхідним. Отже, в монографії цілком виправдано автор фокусує головну увагу на проблемі критичного відображення московсько-російського церковно-політичного колоніалізму на українських землях, що бере свій початок саме від політичного Переяслава 1654 р., закономірним наслідком якого стало поглинення Української церкви Московською.

Важливим здобутком автора є те, що він, спираючись на найновіші теоретико-методологічні розробки та надбання українських і зарубіжних філософських і релігієзнавчо-теологічних шкіл, проаналізував проблематику впливу церковно-юрисдикційних трансформацій Київської митрополії на стратегію політико-ідеологічного самовизначення ранньомодерної України-Руси в контексті сучасних російських неоімперських викликів, що становлять загрозу українській державності.

[*] Шкрібляк М. В. “Церковний Переяслав” на тлі унійних колізій і політико-ідеологічних стратегій ранньомодерної України-Руси : монографія / М. В. Шкрібляк. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – 400 с.

 © Марціновська Д., 2015

На основі міфологізації та міждисциплінарного аналізу автору вдалося з'ясувати основні чинники піднесення унійної доктрини в середовищі православних та проаналізувати генезу Берестейської унії 1596 р. як каталізатора юрисдикційних трансформацій Київської митрополії та дестабілізуючого чинника церковно-релігійного життя ранньомодерної України-Руси, яка стала головною передумовою збереження української національно-релігійної ідентичності в умовах московської церковно-релігійної експансії і тотального нищення автентичних духовно-культурних надбань українського народу. Заслуговують на увагу узагальнюючі висновки автора про роль міфологізації структур – церковних братств – у боротьбі за національно-релігійну самобутність православних посполитих у XVI–XVII ст.

Дослідження М. Шкрібляка заклало теоретичні підвалини для міфологізації окремих історичних постатей, які відіграли неоднозначну роль у політичному та церковно-релігійному житті ранньомодерної України-Руси, зокрема: гетьманів Б. Хмельницького, І. Брюховецького та І. Самойловича, церковних ієрархів – архієпископа Чернігівського Лазаря Барановича та архієпископа Луцького, а згодом і митрополита Київського Гедеона Святополка-Четвертинського. При цьому автором окреслено концептуальні можливості для повернення українському соціуму славних і гідних пошанування величних імен українських гетьманів-державників І. Виговського і П. Дорошенка та польського короля – вихідця з етнічних теренів України-Руси – Яна III Собеського, а заодно й ревного прихильника їхнього політичного курсу – митрополита Київського Йосипа Нелюбовича-Тукальського, що є надважливо та актуально для сучасних державотворчих процесів в Україні, ускладнених військовою агресією з боку путінської Росії.

Автор зумів методологічно поглибити й теоретично обґрунтувати узагальнюючі положення про українську церковність як таку, що розвивалась упродовж тривалого часу під впливом візантійської православної традиції, залишаючись при цьому в межах культурного ареалу європейського цивілізаційного простору, а тому вона не була відірваною від західноєвропейської церковності, а отже, і католицької, як, скажімо, московська. Це справило визначальний вплив не лише на формування власних оригінальних джерел духовності та етноментальних особливостей українського народу, а й стало предметом гордості й прикладом наслідування для багатьох східноєвропейських народів на противагу тому етнічному конгломерату, який у Росії сьогодні іменується "русским миром".

Ключові засади дослідження, які культивує автор, засвідчують яскраво виражену християно- та україноцентричність, а тому в монографії важливе місце відведено уточненню смислу й соціальної значущості еклезіологічного, політико-ідеологічного та виховного осмислення суті, а також провідних тенденцій українсько-московського зближення в поберестейський період, що завершився "церковним Переяславом" – поглиненням Київської митрополії Московською патріархією та анексією канонічної території Київської митрополії, а також, як наслідок, призвів до сучасних українсько-російських непорозумінь, відвертої агресії і неоімперських зазіхань Москви.

Отже, монографія має важливу як теоретичну цінність, так і практичне значення. Перше полягає в тому, що автором порушено й розв'язано низку філософсько-релігієзнавчих, історичних, культурологічних, еклезіологічних (канонічних) і політико-правових питань, котрі дають змогу витлумачити, конкретизувати та систематизувати комплексну проблему унійного фактора як каталізатора юрисдикційних трансформацій, загострення ієрархічної кризи й конфесіалізації церковно-релігійного життя України-Руси, наслідком якого, за іронією долі, став "церковний Переяслав" 1686 р. Отриманий автором результат є не лише суттєвим доповненням наукових здобутків вітчизняного релігієзнавства, він сприяє розширенню теоретико-методологічного ресурсу історіософського осмислення феномену Києво-Руського християнства в його взаємозв'язках і

взаємовпливах на інституційні процеси духовно-культурного розвитку українського суспільства та всього цивілізаційного поступу. По-друге, результати дослідження мають і навчально-просвітницьку значущість – можуть бути використані для розробки чи оновлення таких курсів і спецкурсів, як: “Історія Церкви та релігієзнавчої думки в Україні”, “Унійне богослов’я та екуменізм”, “Автокефальні та помісні церкви Вселенського Православ’я”, “Україна та Європа: цивілізаційний контекст”, “Українська Церква між Сходом і Заходом” та ін. Значну частину матеріалу можна залучити до теоретичних курсів з політології, релігії, історії державно-церковних відносин, філософії релігії, культурології тощо.

НАШІ АВТОРИ

Будз Володимир Павлович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Бігун Роман Васильович – аспірант кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Боцвінок Світлана Михайлівна – аспірантка кафедри соціальної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Бошган Віктор Васильович – аспірант кафедри соціальної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Винник-Остапишин Віта Романівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Вітюк Надія Романівна – кандидат психологічних наук, доцент кафедри соціальної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Гаврилюк Володимир Васильович – аспірант кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Гнатюк Ярослав Степанович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Голянич Михайло Юрійович – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Головата Анна Олександрівна – магістр психології, тимчасово не працює.

Гринчук Олександра Іванівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Дойчик Максим Вікторович – кандидат філософських наук, доцент, заступник декана філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Єрмоленко Анатолій Миколайович – доктор філософських наук, професор, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Кияк Святослав Романович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Костюк Ольга Петрівна – аспірантка кафедри кіно-, телемистецтва Інституту культури і мистецтв Луганського національного університету імені Тараса Шевченка.

Кучера Ірина Василівна – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Марціновська Дарина Святославівна – кандидат філософських наук, викладач кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Мах Олег Богданович – магістр філософії, викладач Івано-Франківського фінансово-комерційного коледжу ім. С. Граната.

 ISSN 2312-1211

Михайлюк Світлана Ярославівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-економічних та природничих дисциплін Коломийського інституту Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Пришляк Микола Богданович – аспірант кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Рохман Богдан Михайлович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Сабадуха Володимир Олексійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри менеджменту соціального забезпечення Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля (м. Луганськ).

Сисак Марія Миколаївна – асистент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Чуйко Оксана Михайлівна – кандидат психологічних наук, доцент кафедри соціальної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Ющишин Оксана Іванівна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету.

ВИМОГИ

до подання статей у Вісниках Прикарпатського університету,
журналах, збірниках наукових праць, матеріалах конференцій

1. Обсяг оригінальної статті – 12 сторінок тексту, оглядових та рецензій – до 12, інформаційних про конференції – до 3 сторінок.

2. Статті подаються у форматі Microsoft Word. Назва файла латинськими буквами має відповідати прізвищу першого автора. Увесь матеріал статті повинен міститися в одному файлі.

3. Текст статті повинен бути набраним через 1,5 інтервала, шрифт "Times New Roman Cyr", кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, ліве – 2,5 см, праве – 1 см (30 рядків по 60–64 символи) (20 000 знаків).

4. Малюнки мають подаватися в окремих файлах у форматі *.tif, *.eps, Corel Draw або Adobe Photo Shop.

5. Таблиці повинні мати вертикальну орієнтацію і бути побудовані за допомогою майстра таблиць редактора Microsoft Word. Формули підготовлені в редакторі формул MS Equation. Статті, що містять значну кількість формул, подаються у форматі LaTeX.

6. Текст статті має бути оформлений відповідно до постанови ВАК №7-05/1 від 15 січня 2003 року "Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України" (див. Бюлетень ВАК України. – 2003. – №1).

Статті пишуться за схемою:

- УДК і ББК (у лівому верхньому куті аркуша);
- автор(и) (ім'я, прізвище – жирним шрифтом, курсивом у правому куті);
- назва статті (заголовними буквами, жирним шрифтом);
- анотація й ключові (5–6) слова українською мовою;
- постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання цієї проблеми й на які опирається автор, виокремлення не вирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття;
- виклад основного матеріалу з новим обґрунтуванням подальших досліджень у цьому напрямі;
- список використаних джерел подавати згідно з новим стандартом з бібліографічного опису ДСТУ ГОСТ 7.1:2006. Основні відмінності від ГОСТ 7.1.–84, який набув чинності з 1 липня 2007 року (див. Бюлетень ВАК України. – 2009. – №5); цей самий список джерел подається латинським алфавітом;
- ім'я та прізвище автора(ів), назва статті, анотація й ключові слова подаються англійською та російською мовами; розширена анотація англійською мовою (до 4 000 знаків) подається для веб-сайту "Вісника";
- рецензент: прізвище, ініціали, (скорочено) науковий ступінь, вчене звання;
- у кінці вказується повністю прізвище, ім'я, по батькові, науковий ступінь, звання, посада автора(ів).

7. Статті, надруковані українською або англійською чи російською мовами, відредаговані й підписані авторами, подаються до редколегії на паперовому та електронному носіях (електронний варіант просимо продублювати на електронну пошту "Вісника" prny_visnuk_filosofia@ukr.net).

8. Разом зі статтею до "Вісника" необхідно подати рецензії провідних учених у даній галузі. Аспіранти та здобувачі подають до статті відгук наукового керівника й зовнішню рецензію.

Стаття повинна супроводжуватись заявкою з відомостями про автора(ів): *прізвище, ім'я, по батькові* (повністю); науковий ступінь, звання, посада, місце роботи; поштовий індекс, домашня адреса й телефони, електронна пошта.

 ISSN 2312-1211

Наукове видання

ВІСНИК
Прикарпатського університету

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ

Випуск 19

Видається з 1995 р.

Мова видання: українська
Сфера розповсюдження: загальнодержавна
Свідоцтво про державну реєстрацію: серія КВ № 435 від 17.02.1994 р.

Головний редактор *Василь ГОЛОВЧАК*
Комп'ютерна правка і верстка *Віра ЯРЕМКО*
Коректор *Руслана БОДНАР*

Друкується українською мовою
Реєстраційне свідоцтво КВ № 435

Підп. до друку 30.10.2015. Формат 60x84/$_8$. Папір офсет.
Гарнітура "Times New Roman". Друк на ризографі. Ум. друк. арк. 19,4.
Наклад 100 пр. Зам. № .

Видавець
Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
76018, м. Івано-Франківськ,
вул. С. Бандери, 1, тел.: 75-13-08
E-mail: vdvcit@pu.if.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2718 від 12.12.2006
Виготовлювач

ISSN 2312-1211