

87.2
В-53

ВІСНИК ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ



**Філософські і психологічні
науки
Випуск I**

Івано-Франківськ
1999

1

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ ВИПУСК I



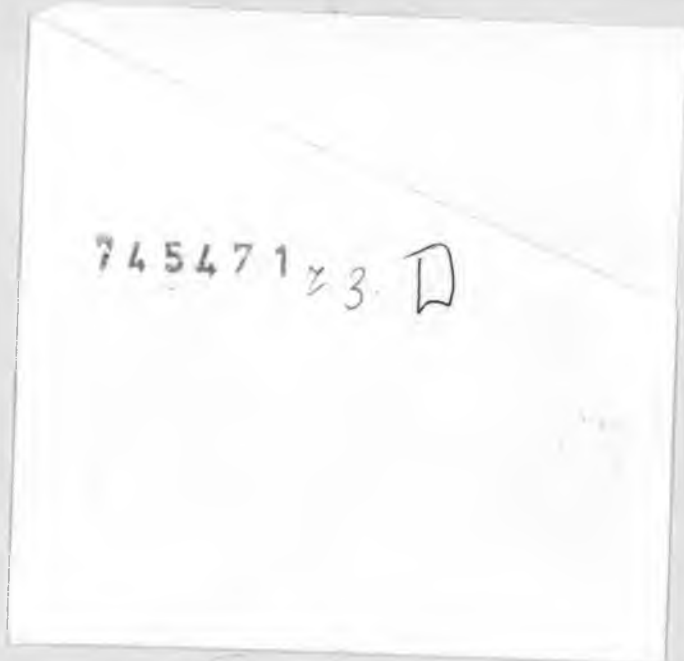
НБ ПНУС



745471

Прикарпатський університет
ім. Василя Стефаника
БІБЛІОТЕКА
ІНВ. №.....

ІВАНО-ФРАНКІВСЬК
"ПЛАЙ"
1999



745471 з 3. □

Вісник Прикарпатського університету.
Філософські і психологічні науки. 1999. Вип. I.

У віснику вміщені статті з питань духовних цінностей українського народу, історії філософської думки України, українського релігієзнавства, політології та соціальної психології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів, учителів.

The bulletin holds the articles dealing with the questions of Ukrainian people's spiritual values, history of philosophical thought in Ukraine, Ukrainian theology, political science and social psychology.

For scientists, instructors, post-graduates, teachers.

Редакційна рада: д-р філол. наук, проф. В.В.ГРЕЩУК (*голова ради*), д-р філос. наук, проф. С.М.ВОЗНЯК, д-р філол. наук, проф. В.І.КОНОНЕНКО, д-р істор. наук, проф. М.В.КУГУТЯК, д-р юрид. наук, проф. В.В.ЛУЦЬ, д-р філол. наук, проф. В.Г.МАТВІЙШИН, д-р фіз.-мат. наук, проф. Б.К.ОСТАФІЙЧУК, д-р пед. наук, проф. Б.М.СТУПАРИК, д-р хім. наук, проф. Д.М.ФРЕЙК.

Редакційна колегія: д-р філос. наук, проф. С.М.ВОЗНЯК (*голова редакційної колегії*); д-р філос. наук, проф. Р.А.АРЦИШЕВСЬКИЙ; д-р філос. наук, проф. М.М.ВЕРНІКОВ; канд. філос. наук, доц. М.Ю.ГОЛЯНИЧ (*відповідальний секретар*); д-р філос. наук, проф. М.В.КАШУБА; д-р медич. наук, проф. М.В.МИКОЛАЙСЬКИЙ; д-р психол. наук, проф. В.П.МОСКАЛЕЦЬ; д-р психол. наук, проф. Л.Е.ОРБАН-ЛЕМБРИК; д-р психол. наук, проф. І.Р.ПАСІЧНИК; д-р психол. наук, проф. М.В.САВЧИН; д-р філос. наук, проф. М.М.СИДОРЕНКО

код 02125266
НАУКОВА БІБЛІОТЕКА

№ 7454 Адреса редакційної колегії:

76000, Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57,

Прикарпатський університет імені Василя Стефаника.

Видавництво "Плай" Прикарпатського університету, 1999.

Тел.: 59-60-51

С.М.Возняк

ЛЮДИНА ЯК ЦІННІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКО-УКРАЇНОЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

Проблема людини та її цінності як одна а найважливіших і найскладніших філософських і суспільствознавчих проблем, попри глобально-планетарний характер і відповідно до загальнофілософського її осмислення, в умовах певного національного соціокультурного буття набуває конкретного змісту й особливого смислу, вплітаючись у канву національних завдань. У нинішньому українському суспільно-політичному житті вона виявляє себе найперше в контексті взаємовідношення людини і нації, людського й етнічного, соціального і національного. Основний смисл даної проблеми полягає у відповіді на питання, що є в цьому взаємовідношенні пріоритетним – людина чи нація, загальнолюдське чи етнічне, національне. За відповіддю на дане питання простежуються різні світоглядні орієнтації і суспільно-політичні уподобання.

Як засвідчує історичний досвід, вирішення багатьох смисложитєвих проблем має глибоке коріння в минулому, в духовній культурі, і насамперед у філософській думці. Філософія – квінтесенція людського духа, історична епоха, схоплена в думках. Тому вона, як ні одна а інших сфер людського знання, здатна "схопити", відобразити в концентрованому вигляді найістотніше у світобаченні народу, особливості його менталітету, способу життя. У цьому зв'язку неocenним джерелом дослідження ціннісних пріоритетів українського народу є філософська україністика. У ній у властивих філософському мисленню формах відбита специфіка національної духовності народу, його ідеали, прагнення, взагалі, ієрархія його цінностей. Через її призму стає можливим в ретроспективі відтворити ціннісні орієнтації українського народу, і насамперед ті з них, що набули традиційності і варті відродження і примноження.

Дослідники історії філософської думки України (І.Мірчук, Д.Чижевський, М.Шлемкевич, В.Горський та ін.) сходяться на тому, що найістотнішою рисою філософської україністики є її людинознавчий, екзистенціальний, етико-гуманістичний характер. Розглядаючи її в контексті слов'янської філософії, І.Мірчук відзначив, що вона поставила в осередок своєї проблематики "насамперед людину і її долю, людське

життя і його сенс” [1, с. 719]. Орієнтація на людину як морально-духовну сутність, ідея так званої “внутрішньої людини”, антропоцентризм є відображенням українського менталітету, українського народного характеру, якому, як зазначав М. Костомаров, притаманні “принцип особистості”, що випливає з “переваги особистості над громадськістю”, “особиста воля” як найважливіша цінність [2, с. 312-321]. Причём людина в інтерпретації філософської україністики – не якась безособова, абстрактна сутність, а носій як людського взагалі, так і національного, українського. Споконвічне людське “хто я?” зливалось з національно-самоусвідомленим “хто ми?”. Таке дуальне бачення людини – як вселюдського і національного – одна з основних особливостей української філософської антропології.

Наукова реконструкція віддзеркалених і зафіксованих у філософській думці уявлень про людину та її цінність вимагає безумовного дотримання принципу історизму, врахування всіх взаємодіючих факторів, що детермінують певний тип світосприйняття. Хоч філософія володіє відносною самостійністю у своєму розвитку, вона тісно вплетена в канву життєвого досвіду людини, базисних основ її буття, тому відповідний тип філософування є, зрештою, продуктом культурної творчості. На нашу думку, найпродуктивнішим у дослідженні проблеми людини є запропонований В. Горським культурологічний підхід (“переключення історико-філософського бачення на реєстр культури”) до осмислення історичного розвитку філософії України, згідно з яким тип філософування, в рамках якого потрактовується сутність людини, визначається типом культури. Виходячи з того, що філософія виконує функцію самоусвідомлення культури, автор виділяє в історії української філософії три головних періоди, кожний з яких має своє бачення сутності людини і проблем, дотичних філософії історії: перший період – XI-XV ст. з греко-слов'янським, християнським типом культури, другий – XVI-XVII ст. з культурою бароко і третій – XIX-перша половина XX ст. з романтичним типом культури. У межах першого типу культури проблема людини вирішувалась у контексті відношення “людина-Бог”, в межах другого типу – “людина-Всесвіт” і третього – “людина-нація” [3, с. 21-23]. Дані відношення зумовлюють провідні тенденції філософського осмислення проблеми цінності людини і світу її цінностей. Однак це не означає, що тлумачення даної проблеми обмежується лише цими видами відношень. Ціннісна сутність людини виявляє себе і в системі відношень “людина-соціум”, “людина-культура” та ін. Зазначені вище три основні типи відношень визначають

специфічність української аксіології (вчення про цінності) дотично людини.

Щодо змістовного боку ціннісної сутності людини, то в рамках певного типу філософування сформувалися відповідні філософські парадигми тлумачення людини як цінності. У філософській думці Київської Русі цінність людини співвідносилась з абсолютною цінністю Бога. Бог як “сукупність усіх скарбів і цінностей” [4, с. 252] виступає мірилом ціннісної визначеності людини і взагалі всієї системи духовних цінностей. Ідея людини як самоцінності, індивідуальності та особистості – продукт українського Ренесансу (XVI-XVII ст.). Філософсько-гуманістична думка цього періоду потрактовує людину як творця своєї долі, що досягає щастя в земному житті, коли людина стає справжньою “мірою всіх речей”. Доба романтизму формує образ людини як національної екзистенції, суб'єкта української національної спільноти. Причём цей образ синтезує в собі й ті риси особистості та її ціннісні виміри, що були визначальними у попередні епохи історичного шляху українського суспільства.

Витоки ідеї цінності людини та її життя знаходяться в киево-руській культурі, і вирішальну роль у її становленні зіграло християнство. Одним з результатів утвердження християнського світогляду на Русі було те, що він став головним чинником формування самосвідомості окремого індивіда. Міфологія і язичництво як первісні форми світогляду наших предків були самосвідомістю родо-племінних спільностей. У них людина, окремий індивід ще не повністю осмислювали себе як особистості; на першому місці в їхньому світосприйнятті стояли стосунки з іншими людьми, інтереси і потреби роду, племені, суспільства в цілому. Особисте “Я” індивіда розчинялося в загальному, спільному. Християнський принцип гріховності диктував: у зіпсованості світу винні всі люди і кожний зокрема, винна гріховність кожної людини. Цим самим християнство змістило центр уваги людини із зовнішніх відносин на відносини самої з собою, на власне “Я”, на осмислення себе в системі людських стосунків, свого місця в світі, своєї відповідальності перед Богом і людьми.

Інтерес до людини як вищої цінності, що сформувався в культурі Київської Русі, зафіксували в своїх творах перші вітчизняні мислителі Іларіон Київський, Данило Заточеник, Володимир Мономах, Климент Смолятич, Кирило Турівський, Феодосій Печерський та ін. Цей інтерес знайшов свій концентрований вираз у “Поученні” Мономаха: “Що таке людина?” Людина цікавить автора не з антропологічного боку, не як природна, тілесна сутність (хоч цей аспект в окремих киеворуських

мислителів присутній), а як духовна екзистенція, людина як носій морально-вольових якостей. Людина грішна й смертна, говорить він, прагне за скоєне зло відповідати злом. Перемогти гріховність вона може “добрими ділами” – покаєнням, сльозами і милостиною, і цим одержати Божу милість. Серед добрих справ Мономах особливо виділяє турботу про убогих, сиріт, вдовиць, слабких. “Добро діючи, – наголошував він, – не лінуйтеся ні на що добре” [5, с.365]. Причём не в аскетичному способі життя – усамітненні, чернецтві, голодуванні – запорука Божої милості, а в добродійстві.

Добродійність киеворуські мислителі розглядали як одну в найвищих ціннісних характеристик людини. Митрополит Іларіон у “Слові про закон і благодать” славить князя Володимира не тільки за мужність і хоробрість, за хрещення Русі, але й за “численні милостині й щедроти, які день і ніч чинив... убогим і сиротам, болящим і боржникам, удовицям і всім нужденним, що потребують милості” [6, с.19-20]. Хвалу добродійності воздає і Данило Заточеник у “Слові” (“Молінні”). Так само високо цінувались честь і гідність людини. “Руська правда” – перший юридично-правовий акт Київської Русі – передбачала суворіші карі за образу честі й людської гідності, ніж за нанесені фізичні пошкодження.

Важливо відзначити відсутність в оцінках людини мислителями тогочасної епохи будь-яких проявів, навіть натяків на національну чи релігійну нетерпимість. До уваги бралось людське в людині, те, що вона в “видимий образ невидимого Бога”, її людські потреби. З особливою силою цей загальнолюдський мотив звучить у зверненні Феодосія Печерського до князя Ізяслава: “Якщо бачиш голого чи голодного, чи зимою чи бідою одержимого, навіть коли це буде єврей чи єретик, чи католик чи будь-який язичник – всякого помилуй, від біди врятуй, як можеш” [7, с.13]. Таке бачення людини знаходиться в руслі християнського світогляду, для якого “нема вже іудея, ні язичника, нема раба чи вільного” (Гал. 3,28). Але не тільки це. Воно відображало одну з рис українського народного характеру, яку М.Костомаров визначив як “дух терпимості, брак національної пихи” [2, с.318]. Можна погодитися з думкою О.Сагана, що відзначені уявлення про людину – це вже, власне, ті основні риси явища, що сформувалося на кілька віків пізніше у Західній Європі під назвою західноєвропейського гуманізму з його повагою до розуму і гідності людини [7, с.13].

Гуманістичні традиції, що проросли на інтелектуальному ґрунті Київської Русі, набувають все дальшого розвитку і проявляються все яскравіше з кожним наступним століттям, але особливо в добу, яку

М.Грушевський назвав першим українським культурно-національним відродженням (XVI-початок XVII ст.). Провідні ідеї гуманізму – антропоцентризм, право людини на задоволення земних потреб, на насолоду, ствердження гідності особи, її свободи. Вони пронизують творчість зачинателів гуманістичної культури в Україні Ю.Котермака (Дрогобича), П.Русина, С.Оріховського-Роксолана та ін., діячів братського руху, Острозького культурно-освітнього центру, полемістів. У їх поглядах на людину та цінність її життя простежуються дві головні взаємозв’язані тенденції. Перша – взаємопереплетення християнського і світського, ренесансного тлумачення людини як досконалого за своєю природою творіння. Епоха Відродження ставить, людину поряд з Богом як співтворця свого буття. Це і породжує суперечність у визначенні ціннісних пріоритетів людини, зокрема в контексті взаємовідношення земних і духовних (душевних) потреб. Друга тенденція – дуалізм у тлумаченні людини як єдності вселюдського й етнічного, національного.

Більшість дослідників пов’язує час формування українського етносу з існуванням Київської Русі, населення якої мало чіткі ознаки своєї етнічної приналежності: спільність мови, культури, території, походження, особливості психічного складу і навіть єдину державу [8, с.32]. Але, на їх думку, однозначної відповіді на питання про наявність у його психології розрізнення на “ми” і “вони”, тобто протиставлення себе іншим етносам, дати не можна. Досить чітко самосвідомість етнічної єдності українського народу виявляється в XIV-XVI ст., коли українці, втративши свою державність, перебували у складі чужоземних держав – Великого князівства Литовського і Польщі. У цей час українське “ми” вже досить виразно протистоїть чужоземному “вони” (поляки, литовці). Цьому сприяли насамперед полонізація і покатоличення українського населення, що набрали особливого розмаху після Люблінської (1569) і Берестейської (1596) уній, і протидія цим денационалізуючим процесам. Національне самоусвідомлення народу особливо яскраво проявилось у відстоюванні своєї мови і батьківської віри. Виразником і теоретичним осмисленням національної самосвідомості народу стала філософсько-гуманістична думка українського Ренесансу.

Ренесансний образ людини мав значно багатшу палітру ціннісних характеристик, ніж ми це бачили в культурі Київської Русі. Людина уявляється не просто як “видимий образ” Бога, а як творець своєї життєдіяльності, як самодостатня цінність. Від самої людини, вважав С.Оріховський, залежить, яким буде її життя, гідне її високого призначення, чи вона перетвориться на “огидну і нікчемну тварину”.

Життєвим шляхом людина, за його переконанням, має йти чинно і побожно. Серед моральних чеснот він особливо виділяв гідність, справедливість, шляхетність і цноту. В розробленому ним вченні про справедливість наголошувалось на тому, що кожному повинно бути віддане те, що йому належить, перш за все – спокій і свобода.

Серед людинознавчих та історіософських проблем у зазначену добу однією з центральних була проблема цінності земного життя, призначення людини, її місця в суспільстві, відношення особистого і суспільного, громадського. Поступово долаючи середньовічно-аскетичний погляд на сенс людського буття як “життя споглядального”, як зосередженість уваги людини на самій собі, українські гуманісти утверджували цінність земного життя, громадянського служіння. Свідченням цього є полеміка між І.Вишенським і Ю.Рогатинцем щодо громадянського обов'язку особи.

Найвизначніший український письменник-полеміст кінця XVI-початку XVII ст. І.Вишенський, залишивши Україну і впродовж майже 40 років провівши на Афоні (Греція) як чернець, вважав, що лише відгородження від світу веде до особистого спасіння. Людина, як вважав він, – “єство немічне, підвладне пристрастям, грішне і зв'язане всіма узами повітряних духів зла”, тому вона може вдосконалитися лише через довгий шлях самоочищення. А останнє досягається, за його переконанням, через самозречення, відсторонення від світу. З такою позицією І.Вишенського категорично не погодився один з діячів Львівського братства Ю.Рогатинець. Виходячи з ренесансного розуміння людини як досконалої за своєю природою, “здорової, просвіченої і довшеної”, він вбачав основний сенс її життя в “народній користі” – активно-творчій діяльності на благо суспільства.

У полеміці між Ю.Рогатинцем та І.Вишенським, як правильно зазначає І.Пославський, зіткнулися два різні філософсько-етичні погляди на найвище благо, два протилежні підходи до вирішення питання про співвідношення ідеалів чину і споглядання [9, с.84]. Відзначимо, однак, що ідеал чину, “народної користі” становив провідну лінію в українській філософсько-гуманістичній думці. У протистоянні цінностей “життя споглядального” і “активного життя” пріоритетним було друге. Воно, зокрема, належало діячам братського руху І.Копинському з його принципом “умного діяння”, К.Ставровському, на думку якого, не відчуження від світу, а проникнення ним наближає людину до Бога. Ці морально-етичні ідеї стали основоположними принципами діяльності братств – цих осередків релігійного і культурно-національного життя.

З ідеями громадянського гуманізму як однієї із загальнолюдських цінностей тісно перепліталися цінності національного буття народу – любов до батьківщини, почуття національної гордості, захист рідної мови, культури. Гуманізм українських мислителів не був абстрактним як людинолюбство взагалі, а мав яскраве національне забарвлення. Любов до людини як вищої цінності переростала в любов до свого народу. “Я українець (русин), пишаюся цим і про це говорю прямо” [10, с.195], – писав у зверненні до польського короля С.Оріховський-Роксолан. Таким же “гарячим руським патріотом” (І.Франко) був Ю.Рогатинець. Патріотизм – невід'ємна риса світоглядних і моральних орієнтацій часів українського Ренесансу.

Період з 30-х років XVII і XVIIIст. увійшов в історію України як доба українського бароко. Культура, в тому числі й філософська, цієї доби синтезувала ідеї західноєвропейського відродження, реформації і раннього просвітництва з традиціями вітчизняної культури, зокрема киево-руської. Завдяки цьому значно розширилися обрії бачення людини: ренесансний її образ збагатився просвітницьким, морально-етичні координати людського буття доповнилися координатами інтелектуального характеру. Серед ціннісних пріоритетів на одному з перших місць стає розум (інтелект) людини. Відзначимо, однак, що орієнтація на розум як вищу цінність має своїм джерелом концепцію “самовладдя людини”, що сформувалася в українській філософській думці ще наприкінці XV ст. і полягає в утвердженні сили людського розуму (“створив Бог самовладдя духовне і назвав його розумом”). Однак, якщо тоді авторитет інтелекту спирався на християнський принцип креаціонізму (творення), то тепер – на антропоцентризм.

Барокове мислення, що знайшло своє втілення у філософії професорів Києво-Могилянської академії, потрактовувало людину в контексті її місця у Всесвіті. Людина постає в ньому з усвідомленням своєї величч як “мікрокосм” у “макрокосмі”, великому світі. “Всі достоїнства, на частини розділені в природі, – відзначав Ф.Прокопович, – в ній одній зосередились, і вона є ніби другою, якщо не величиною, то повнотою досконалостей, рівною цілій природі” [9, с.259]. Світ – “царство людини”, а людина велична і славна своїм розумом. “Нічого немає на землі великого, крім людини, – писав Й.Кононович-Горбацький, – і нічого великого в людині, крім розуму” [Гам само]. Віра в силу розуму була настільки великою, що окремі мислителі-просвітники, як, наприклад, І.Гізель, вважали розум одним з критеріїв добра і зла, а І.Шад (професор Харківського університету) – підставою законодавства.

Самоцінність людини з найбільшою силою постає у філософській концепції Г.Сковороди – засновника української класичної філософії. У центрі його вчення – людина та її щастя. Філософія, за переконанням мислителя, має бути наукою істинного життя, а значить, наукою про людину, сенс її буття, шляхи досягнення щастя в земному житті. Людина у світобаченні Г.Сковороди – духовна сутність. Всупереч натуралістично-механістичним поглядам на людину як на механізм, машину, що панували в тогочасній західноєвропейській філософії, сквородинівська людина – “світик”, “світочок”, що має дві “натури” – видиму (тіло) і невидиму (душу). Саме внутрішня “натура” становить сутність людини. Причому головним у внутрішньому світі людини є “серце”, під яким філософ розумів переживання, що ґрунтуються на явищах несвідомого, позасвідомого. Вченням про “серце” як підґрунтя духовного світу людини Г.Сковорода надав українській філософії національної своєрідності, виразивши одну з її суттєвих рис – кордоцентризм.

Принципово новий погляд на людину принесла епоха романтизму, яка прийшла на зміну Просвітництву (перша половина XIX ст.). Якщо просвітницьке тлумачення людини акцентувало увагу на її морально-вольових та інтелектуальних якостях, то тепер на перше місце висуваються ті ціннісні характеристики, що знаходяться у спектрі відношення “людина-нація”, і насамперед національна самосвідомість. Саме в цей період своє теоретичне, філософське осмислення одержала українська національна ідея.

Беручи свої витoki з киево-руської культури, пройшовши через самосвідомість етнічної єдності українського народу часів відродження і Просвітництва, національна ідея трансформувала етнічну самосвідомість у національну – усвідомлення національного і політичного самовизначення народу, його права на самостійний розвиток, національну незалежність. Перенесення центру ваги в сферу національного буття народу визначило першорядними цінностями людини її національні атрибути, зокрема національний характер. Першим здійснив спробу дати “модель” українського народного характеру М.Костомаров у праці “Дві руські народності” (1861) на підставі порівняння української і російської ментальності. Основні риси українського національного характеру виразили в своїх творах І.Котляревський, Г.Квітка-Основ’яненко, М.Гоголь та інші творці красного письменства доби романтизму.

Ідея цінності нації в українській філософській думці ніколи не була альтернативою ідеї цінності людини. Можна лише говорити про різну величину амплітуди коливання в бік цінності людини чи цінності нації,

загальнолюдського чи національного. Антропоцентризм філософського мислення, починаючи з епохи романтизму і впродовж наступних часів мав яскраво виражений україноцентричний характер, що знайшло свій найповніший вияв у творчості Т.Шевченка – квінтесенції української національної самосвідомості. Т.Шевченко, як, мабуть, ніхто інший, виразив нерозривність людського і національного, вбачаючи справді людське в національному і навпаки. Характеризуючи світогляд поета, Д.Чижевський відзначав, що “основною рисою цілої духовної постаті Шевченка, провідним почуттям в цілій його творчості, основним патосом його життя треба визнати його “антропоцентризм” – поставлення людини в центр цілого буття, цілого світу” [1, с.128]. Навіть для нації, підкреслює дослідник, поет бере як образ конкретну людську постать – “матір”, “стару матір”, “заплакану матір”.

Людина в художньому зображенні Т.Шевченка – втілення як вселюдських почуттів, прагнень та ідеалів, так і національного характеру. На це звернув увагу І.Франко, аналізуючи його поему “Наймичка”. “Всі оті люди, що живуть у поемі і котрим однаково спочувати мусить чи поляк, чи німець, чи француз, – писав він, – вони українці, думають і чують по-українськи”. В цьому Франко вбачав “великий тріумф” мистецтва – у партикулярному, частковому, випадковому “показувати загальне, вічне і безсмертне” [12, с.467]. Розуміння єдності загальнолюдського і національного визначило сутність патріотизму Шевченка, який “основується свідомо та твердо на любові до всіх людей, на бажанні загальнолюдського братерства, на прихильності до всіх пригноблених і покривджених, між котрими перша і найближча серцю поета його рідна Україна” [13, с.136]. Шевченкове людинолюбство і українолюбство торувало дорогу через творчість І.Франка, Лесі Українки, В.Винниченка, історіософію М.Грушевського, пройшло через “Розстріляне відродження” 20-30-х років та самопожертву В.Стуса і плеяди “шістдесятників”. І для нинішніх та прийдешніх поколінь воно залишається еталоном ставлення до людини, нерозривності загальнолюдського і національного, пошанування людської та національної гідності.

1. Мірчук І. Історія української філософії // Енциклопедія українознавства: У 2-х т. – Т.1. Кн.2. – Мюнхен, Нью-Йорк, 1949. – 842 с.
2. Костомаров М. Дві руські народності // Історія філософії України: Хрестоматія. – К., 1993. – 560 с.
3. Горський В.С. Історія української філософії: К., 1996. – 290 с.
4. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2-х т. – Т.2. – М., 1955. – 946 с.
5. Повість врем’яних літ. – К., 1990. – 558 с.

6. Іларіон. Слово про закон і благодать // Історія філософії України: Хрестоматія. – К., 1993 – 560 с.
7. Саган О. Українське православ'я: історіософське осмислення феномену // Українське релігієзнавство. – К., 1996. – № 1. – 64 с.
8. Солдатенко В., Сиволюб В. Витоки і предвісники української ідеї // Віче. – 1993. – №11. – 160 с.
9. Філософія Відродження на Україні. – К., 1990. – 334 с.
10. Історія філософії на Україні: У 2-х т. – Т.1. – К., 1987. – 389 с.
11. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен, 1983. – 175 с.
12. Франко І. "Наймичка" Т.Шевченка // Збір. творів: У 50-ти т. – Т.29. – К., 1981. – 663 с.
13. Франко І. Темне царство // Збір. творів: У 50-ти т. Т.26. – К., 1980. – 462 с.

S.M.Voznyak

MAN AS A VALUE IN THE LIPET OF PHILOSOPHY AND UKRAINIAN STUDIES

Man is one of the major priorities in the hierarchy of values. This article illuminates the concept of man as it is viewed in the Ukrainian. The author argues that the dual approach to the human being as a unity of cosmopolitan and national is one of the most characteristic features of Ukrainian philosophical anthropology.

В.П.Москалець

ХРИСТІЯНСЬКА ВІРА ЯК ДУХОВНА ЦІННІСТЬ

Духовна цінність ідей, концепцій, предметів визначається їх відповідністю духовним потребам, прагненням, ідеалам суб'єкта (особистості, суспільності), значущістю, необхідністю їх для його духовного життя. Але, попри цю суб'єктивну релятивність духовних цінностей, існує визначений гуманістичною наукою об'єктивний, абсолютний критерій їх оцінки. Це – відповідність загальнолюдським духовним цінностям, найістотнішим функціональним змістом яких є гуманізуючий, гармонізуючий, ошляхетнюючий, сприяючий всебічному розвитку вплив на психіку особистості, на суспільну психологію, на людські взаємини. При цьому, гносеологічну істинність духовних цінностей – їх відповідність науково обґрунтованим, експериментально верифікованим, практично вивіреном положенням – здебільшого не можливо встановити. Ідеї, які лежать в основі справді гуманістичних духовних цінностей, можуть бути ірраціональними, здаватись ілюзійно-фантазійними, не піддаватись раціональному науковому пізнанню тощо. Хоча врешті-решт такі духовні цінності знаходять свою наукову аргументацію у різних аспектах свого змісту.

В.П.Москалець. Християнська віра як духовна цінність

Проблема релігії як духовної цінності – не проблема гносеологічної істинності релігійних догматів, містичних переживань, тобто можна і потрібно вивчати релігію як духовну цінність, релігійні духовні цінності, не торкаючись питань істинності існування Бога, трансцендентного, характеру його зв'язків з земним світом і т. і. Трансцендентне – предмет віри, неприступний для дослідження засобами сучасної науки. Вона спроможна вивчати лише психологічний зміст віри в нього. Релігія ж як духовна цінність є в сучасних умовах однією з найбільш актуальних наукових проблем, в чому повинна б переконувати і ця стаття.

Християнська віра органічно пов'язана з моральними переживаннями, що інтегративно виявляються у феномені духовності. Тому духовна цінність християнської віри повинна досліджуватись у її зв'язках з духовністю.

Влучно окреслив найістотнішу психологічну функціональну сутність духовності В.Франкль: "Духовне в людині – це те, що протистоїть тілесному і соціальному, і навіть психічному. Духовне і є вільне людині. Духовне – це те в людині, що завжди може заперечити" [5, с. 112]. Духовне не покликане тотально гнобити природні потяги людини і протиставляти її суспільним імперативам, перетворюючи її на такого собі аскета-нонконформіста. Духовні устремління, які йдуть з людської душі, повинні ошляхетнювати і її біологічні потреби, і її соціальні стосунки, робити їх дійсно культурними, цивілізованими, гуманними. Цей момент підкреслювали чимало мисленників. Наприклад, Ф.Шіллер зазначив, що чуттєва природа людини "...долучена до її чисто духовної природи не для того, щоб вона скидала першу як тягар, або знімала, як грубу ряднину, ні, а для того, щоб якнайщільніше сполучити її зі своїм вищим "Я" [7, с. 76-77].

Моральність – це загалом здатність особистості до внутрішнього, аутентичного вибору добра і заперечення зла. Провідну роль у цьому виборі грають емоційні переживання, інтуїція. Раціональна мотивація відходить на другий план. Стрижень моральності – совість, яка і є внутрішньою, духовною схильністю до добра. Визначаючи психологічний зміст совісті, Г.В.Ф.Гегель писав: "Людина по-справжньому боїться не зовнішнього насильства і його гноблення, – а сили моральної, яка є визначенням її власного розуму і водночас вічне і недоторкане, що вона піднімає проти самої себе, якщо вона чинить наперекір цьому" [1, с. 365]. Це піднімання спричиняє так звані муки совісті – самопокарання, що є жорстоким покаранням.

В. Франкль писав: "...великі і дійсно екзистенціальні рішення в житті людини завжди нерелексовані і тому неусвідомлювані... (Розрядка моя – В.М.). У цьому розумінні совість можна назвати ірраціональною; вона алогічна, або ще точніше, дологічна. Адже подібно до того, як існує донаукове і онтологічно передуюче йому дологічне пізнання буття, так існує і доморальне осягнення цінностей, яке принципово переде будь-якій експліцитній моралі. Це і є совість". Про підсвідомі корені совісті, на думку В. Франкля, говорить також її інтуїтивність, яка одна лиш може антиципувати те, чого ще немає, але що повинно бути здійснене, що морально необхідне. На основі своєї майже півстолітньої науково-психологічної і практично-психіатричної діяльності В. Франкль дійшов висновку, що людина тільки тоді може створити високу гармонію в своїй душі, стати по-справжньому щасливою і спокійною, коли вона навчиться видобувати зі свого несвідомого, слухати і розвивати свою совість – глибинну найістотнішу людську сутність. Для цього необхідно насамперед звернутись до Бога: совість, у тлумаченні В. Франкля, – це, в кінцевому рахунку, трансцендентне, представлене у найглибших, несвідомих структурах психіки людини [5, с. 97, 126].

Подібних висновків дійшло чимало дослідників совісті, моральності. Наприклад, А. Швейцер стверджував, що етичність (моральність) закладена в природі людини у вигляді схильності, яку науково обґрунтувати вдається лише до певної міри. Людське мислення ще надто слабе в цій галузі. Прагнення до активного етичного самовдосконалення, на думку А. Швейцера, закладене в людській психіці разом з волею до життя, містить свій зміст у самому собі, породжується внутрішньою необхідністю і задовольняється цим. Ми не знаємо, яким чином це прагнення закладене – це сили таємничі, містичні, ірраціональні. "Той, хто збирається подорожувати в істинній етиці, – підкреслив А. Швейцер, – повинен пам'ятати, що його може захопити вир ірраціонального" [6, с. 113-115, 290].

Особи, які пережили містичний екстаз, підкреслюють, що неможливо адекватно передати ці переживання. Але всі вони говорять про те, що перехід від звичного стану свідомості до містичних переживань сприймається як перехід із замкненого та тісного простору до неосяжної ширини і одночасно – як перехід від душевного сум'яття до радісного спокою, до умиротворення. Містик почуває в такий момент, що впали перепони, які відокремлюють людську свідомість від Абсолютного, з яким ця свідомість зливається в єдине ціле.

У такому стані містик усім своїм єством глибоко осягає, що видимий людям світ є лише частинкою іншого, духовного світу, що істинна мета життя людини – гармонія з цим духовним світом, від якого надходить потужна духовна енергія, котра надає життю невимовної чарівності, породжує впевненість у порятунку, всеохоплюючу любов та співчуття тощо.

В. Джемс, чи не найкращий знавець психології релігії, зокрема, так описував містичні переживання: "Релігійне захоплення, моральний ентузіазм, подив, викликаний пізнаванням речей, і трепет, що охоплює душу в її почутті єднання зі світом – усе це складні душевні стани, при яких уся грубість еґоїзму ніби щезає, і пануючим почуттям є доброзичливість... (Розрядка моя – В.М.). Релігійний екстаз володіє властивістю розширювати душу і, поки триває його вплив, вона забуває про своє "Я" [3, с. 226].

Почуття органічної єдності з Абсолютним життям, що досягається в містичному досвіді, В. Джемс назвав космічною свідомістю. Характеризуючи останню, він писав: "Я говорю про нашу інтуїцію відносно існування абсолютної рівноваги у часі і просторі, серед усієї багатоманітності речей, серед усієї уявної несправедливості, безглуздості, недоладності і всезагальної невлаштованості того, що ми називаємо світом; для погляду душі відкритий увесь божественний клубок і невидима нитка його, яка тримає собою все зчеплення речей, весь час і всі події". І далі: "Характерною рисою космічної свідомості є перш за все почуття Космосу, тобто світового життя і його порядку, і водночас це – інтелектуальне прозріння, яке одне може перевести індивідуума у нову сферу існування; до цього присьднується стан особливої моральної екзальтації, безпосереднє почуття душевного піднесення, гордості і радості; слід додати сюди ще загостреність морального чуття, не менш важливу для нашого духовного життя, ніж просвітленість розуму, і, нарешті, ще те, що можна б назвати почуттям безсмертя, і не в формі переконання, що таке життя буде у мене, а як свідомість, що воно у мене вже є" [3, с. 315-318].

Такого роду загостреність морального чуття переживається і як жадоба безкорисливо творити добро. Заслуга визначення найістотнішої етичної сутності добра безумовно належить християнству. Після тривалих і драматичних пошуків цієї сутності античною етичною думкою, Ісус однозначно пояснив добро як любов до ближнього, як активне альтруїстичне самозречення на користь інших, в тому числі і ворогів, і на рівні поведінки, і у мотиваційно-психічному плані. Таке

тлумачення добра, як основи моральності, стало загальноновизнаним у цивілізованому світі. Гуманістична етика взяла у християнства цю альтруїстичну психологію, спосіб почування, мислення та діяння. Вона лиш не може поки що раціонально обґрунтувати цей набуток.

Завдяки альтруїстичній етиці відбулась важлива трансформація у християнстві, яка надала йому величезної життєдайності, творчої сили, зробила його найпотужнішим чинником гуманізації і всілякого прогресу людства. Сам Ісус і ранньохристиянські пророки та вчителі не пов'язували моральне вдосконалення людини на засадах альтруїзму з вдосконаленням світу, з активним наближенням самими людьми Царства Божого на Землі, а лише з порятунком власної душі у її потойбічному перебуванні. Але поступово, разом зі становленням оптимізму Нового часу ранньохристиянський та августиніансько-середньовічний песимізм у поглядах на покликання і можливості людини у вдосконаленні світу нівелюється. Натомість утверджується переконання, що моральне вдосконалення людини, до якого закликає християнство, переслідує мету перетворити цей світ на краще, а не відмовитись, втекти від нього. Поступово Ісус постає не як палкий поборник аскетизму, а як захисник і творець щастя для людини на землі.

Міркуючи про альтруїстичну сутність моральності, А.Швейцер, зокрема, писав: "Матеріальне і духовне блаженство не співвідносяться одне з одним таким чином, що одне продовжується в іншому. Коли в інтересах етики апелюють до другого, то воно не підсилює перше, а усуває його... (Розрядка моя – В.М.). Духовне блаженство приносить задоволення само по собі. Або людина приходить до рішення чинити етично, тому що чекає від етичної поведінки перетворення зовнішніх умов свого буття, що обіцяє користь і задоволення. Або вона вибирає цей шлях, оскільки знаходить щастя у підпорядкуванні себе внутрішній спонуці до етичної дії. В останньому випадку вона абсолютно не бере до уваги зв'язок між своєю моральністю і своїм матеріальним щастям" [6, с. 162]. Тобто, психологічна сутність істинної моральності полягає в тому, що бути моральною для людини само по собі, без жодної винагороди чи сподівання на таку є радістю, вдоволенням, а отже, і винагородою.

З такого погляду і моральність християнина може тлумачитись як неістинна, утилітарна. Утилітарним мотивом у християнській моральності, етиці є віра в безсмертя і потойбічне блаженство високоморальних душ – платня за добродійну поведінку, за християнське поведіння. Обіцяючи прощення і спасіння будь-якому

грішнику, аби лиш покався, що зробити ніколи не пізно, християнство залишає надію наполюханому аморалізму, який не враховує, що дійсно покається – це не відкупитись обрядами чи дарами церкви, чи навіть добродійною поведінкою, а возлюбити насамперед тих, кому вчинив зло, і спокутувати його своєю любов'ю, муками совісті. Тільки таке самозречення очищує душу від гріха. Про психічні зміни, які відбуваються при цьому, С.Л.Франк писав: "І релігійно-моральний досвід вчить, що на цьому шляху неможливе стає можливим, що безвихідні терзання совісті при цьому ніби розчиняються в елеї прощаючої і примиряючої божественної любові, поступово перетворюючись у тиху, примирену скорботу і у радісне замилювання. Це сприймається як справжнє чудо припливу зцілюючих і благодатних сил" [4, с. 343].

Мабуть треба погодитись із А.Швейцером, що теоретично утилітаризм в етиці подолав І.Кант. Він вважав, що дійсно етичне є виявом внутрішнього, глибинного прагнення людини до самовдосконалення. Отже, воно є самоціллю і не може бути засобом для досягнення будь-якої іншої цілі. Це аутентичне прагнення велить безпосередньо і абсолютно, тому перед ним капітулює всілякий утилітаризм. Ця абсолютна імперативна сила (категоричний імператив) зумовлюється надприродною, неземною сутністю, морально-етично – категоричний імператив не має коренів у природному світовому порядку. Тому аутентична моральність, як прагнення до самовдосконалення, підносить людину до вищого, надприродного світу.

Отже, істотна відмінність між велінням категоричного імперативу та утилітаристським сподіванням на райське блаженство як винагороду за добродійну поведінку полягає в тому, що веління імперативу є само для себе винагородою. Напевно, треба розуміти так, що ця винагорода суто психологічна – вдоволення, втіха, радість від власної доброзичливості, моральності, любові, від прилучення посередництвом цього до якоїсь вищої духовності. Це – осягнення надприродного без "банально-торговельної" угоди про платню за моральність.

Що ж, надприродне зі всіма тими особливостями, які йому приписуються людьми, є поки що лише гіпотетичним об'єктом наукового пізнання. Невідомо навіть, чи такі незаперечно реальні містичні переживання для суб'єкта, що їх переживає, як окреслені вище, є результатом дійсного контакту з надприродним, чи це лиш наслідок якихось особливих біохімічних процесів у мозку, що виникають під дією самонавіювання або якимось іншим чином, матеріальним впливом на названі процеси психоделічних речовин (мескалін, ЛСД та інші).

код 02125266
НАУКОВА БІБЛІОТЕКА

ІНВ. № 745471

Але для наукового вивчення християнської віри не так важливо це, як те, що ситуація в сьгоднішньому світі й особливо в Україні є дуже сприятливою для містики, віри в Бога, релігійної моральності, етичної духовності. Це впливає з краху науки та ідеологій, які зухвало покладали надію на спроможність людського розуму влаштувати все на землі найкращим чином для людини. Наука не здатна навіть загалом пояснити, що таке Всесвіт і в чому смисл повного стражданнями існування людини в ньому, всіх жахів та безглуздостей навколо і смерті після всіх мук. Навіть окремі досягнення науки часто обертаються величезним злом – руйнують природу і людське здоров'я. “Безбожні” ідеології неминуче приводили до зла, нерідко – безмірного.

Люди з новою силою відчули трагізм своєї безпорадності на землі, що потужно стимулювало пошуки містичних зв'язків з Надприродним. В Україні, як у всьому світі, виразно утверджується тенденція до підвищення релігійності, до підпорядкування людського життя абсолютним релігійно-моральним основам, відносно яких людина є лиш якась точка, шабель, потенційна можливість, етап становлення тощо. Люди звертаються за розрадою і підтримкою до вищих сил, прагнуть злити своє Я з трансцендентними смислами, знайти в них духовне піднесення, гідність, душевний спокій, радість буття. Сучасна людина свідомо і несвідомо шукає захисту в Бога, у якого абсолютні Істина, Добро, Краса. Про все це свідчать дані чисельних репрезентативних соціологічних досліджень, які, на жаль, немає можливості навести тут.

У світлі наведених міркувань про релігійний порив сучасної людини елемент утилітаризму в християнській етиці бачиться у її ціннісно-орієнтуєчому ракурсі. В невичерпному психологічному змісті християнської моралі утилітарна мотивація воздаяння за добрі справи та гріхи – лиш неістотна складова. Стрижневий психологічний зміст християнської моралі – любов. Замість караючого божого закону Бог-Син Ісус дав глибинну емоційну основу родинних стосунків – любов – між людьми – дітьми Божими і Богом-Отцем. Як люблячий батько, Бог-Отець зажадав від своїх дітей взаємної любові, як найкращого вияву любові до Нього. І більше нічого! Жодних жертвоприношень! Яка глобальна відмінність у самопочуванні Божої дитини і “раба Божого”, “раба Судді”, як у Старому Заповіті!

Влучно визначив стрижневий психологічний зміст любові Г.В.Гегель: “Істинна сутність любові полягає в тому, щоб відмовитись від свідомості самого себе, забути себе в іншому “Я”, проте в цьому самому щезненні і забуванні вперше опанувати самого себе” [1, с. 107]. І

в іншій праці: “...Любити – значить відмовитись від обмеженості серця своїм особливим моментом; сприйняти любов Бога в своєму серці – значить сприйняти всю розгорнутість його духа, який охоплює собою всілякий істинний смисл і в такій об'єктивності нівелює всіляку своєлюбність серця” [2, с. 362].

Психологія активної любові – стрижень християнської моралі. Не так важливо для реального духовного піднесення особистості та суспільства, що стоїть за цим: чи це насолода від власної доброчесності, здатності любити і прощати, від почування прилучення цим до Абсолютного життя, емоційної ідентифікації себе з ним, що нівелює проблему продовження існування своєї душі після смерті тіла, чи егоїстично-утилітарна надія на райське блаженство в іпостасі свого земного Я. В обох випадках життя людини на землі сповнюється високим змістом і гармонією – надія на рай також стимулює душевний спокій та оптимізм, які, в свою чергу, стимулюють своє джерело – доброчинну поведінку і через неї – надію на райське блаженство. І в кінцевому рахунку, поведінка ошляхетнює мотивацію: людина не лише чинить у відповідності з тим, чим вона є, але й стає у відповідності з тим, як вона чинить.

Безперечно, що сучасній пересічній людині зрозумілий і доступний лиш другий тип мотивації доброчесної поведінки, любові до ближнього. По-перше, в абсолютній більшості з нас емоційні процеси перебігають на утилітарно-егоїстичний кшталт – наші емоційні переживання замкнені в колі матеріальних, меркантильних, утилітарних потреб. Містичні емоційні осяяння, психологічний зміст яких декількома штрихами окреслено вище, – талан небагатьох обраних. Навіть більшість тих, хто активно шукає таких осяянь, так і не досягає їх. По-друге, неперсоніфіковане трансцендентне, Живий Космос, паралельні духовні світи і т.і. вельми складні для розуміння, а отже, вони не можуть бути об'єктом молитовного спілкування, котре для більшості віруючих є емоційно найпривабливішим моментом у їх вірі. Довірливе, емоційне, родинне спілкування з Богом-Отцем, з Богоматір'ю заспокоює душу, сповнює надією на остаточне сприятливе роз'язання всіх проблем тощо. Таке спілкування з Богом, незалежно від його мотивів, є ошляхетнююче-етизуючим психіку чинником – довірливо, щиро звертаючись до Бога з молитвою, людина свідомо і несвідомо “підганяє” своє Я до ідеалу дитини Божої, запропонованому Христом.

Отже, любов як стрижнева ціннісна орієнтація, яку пропонує людині християнство, завжди, незалежно від того, з якими мотивами підходить

до неї людина, благотворно впливає на її психіку, морально-духовну сферу й опосередковано через це – на її взаємини з іншими людьми. Конкретно-психологічний зміст цих благотворних впливів має дуже широкий діапазон, що визначається багатьма чинниками, котрі навіть у найбільш загальному вигляді немає можливості розглянути тут. Серед цих чинників домінуючими є індивідуально-психологічні особливості людей – емоційно-вольові, ціннісно-орієнтаційні, інтелектуально-когнітивні. Необхідно назвати лиш найбільш загальне, присутнє в тому чи іншому вигляді у кожному з результатів таких впливів.

Досягаючи, навіть з мінімальною інтенсивністю, стану віри як такої, людина позбувається почування себе в тісних межах свого тілесного Я. Вона прилучається посередництвом емоційної ідентифікації до всього Божого творіння – Бог, люди, природа, її власне Я зливаються для неї в щось єдине, цілісне, емоційно ідентичне. Це стимулює почуття безпеки, захищеності, яке заспокоює, нівелює страх, розгубленість, пом'якшує запеклість серця, розчулює тощо. Все це може вилитись у довірливу, беззастережну передачу своєї долі на волю Бога, що являє собою потужний психічний захист від життєвих незгод – нещастя сприймаються як воля Божа, що має сокровенний і врешті-решт благодатний смисл.

На ще вищому психологічному рівні ці переживання можуть сягнути рівня святості – милосердя і правдивої братньої любові. "...Християни всіх епох, – зазначав В.Джемс, – почували щось спільне їм усім: дух побожності та милосердя, що охоплював усіх, на кого сходила благодать, – той особливий внутрішній стан, який характеризується любов'ю та смиренням, безмежним довір'ям до Бога, строгістю до себе, милосердям до інших" [3, с. 210].

Не всіляка віра в існування Бога як надприродної сили спричиняє такого роду психічні процеси. Вони розгортаються тільки при внутрішньому, аутентичному, духовно-моральному ціннісному орієнтуванні на любов, на добротність, як на єдино бажану для Бога позицію своєї дитини – людини. Іншими словами, для розгортання такого змісту психічних процесів необхідна віра в такого Бога, який є любов.

На противагу теоретичним міркуванням про любов, моральність, життєві реалії сповнюють смутком, гіркотою та песимізмом – ідея Царства Божого в душі людини здається нездійсненою, адже нездоланні істинки в її психіці та закони жорстокої боротьби за виживання примушують людину творити зло. Та й як полюбити цей світ, сповнений жахами, безглуздя, жорстокістю, дурістю, а особливо "ближніх", абсолютна більшість з яких брутально дбає лиш про свої меркантильні

інтереси і т. і. Справді, говорити про утвердження в реальних стосунках людей християнських духовних цінностей, хоча б і не уповні, а значною мірою, було б черговою утопією. Це далекий ідеал, але, є підстави сподіватись, – не недосяжний.

Першим вирішальним кроком до цього в Україні буде широке і глибоке утвердження думки, що тільки цього треба бажати і тільки до цього треба прагнути, як висловлюються західні вчені. Це єдиний шлях до порятунку та всебічного гармонійного розвитку особистості, нації, людства, до істинної радості буття, щастя. І ми можемо відчувати, що це вже є земному житті, що в світі є святі, люблячі, альтруїстичні, добропорядні люди та їх справи. Це – справжні віруючі християни, і нерідко враження таке, що їх стає більше, і поведінка їх відчутнішою.

Таким чином, стрижневою духовною цінністю християнства є любов. Її неможливо уповні, вичерпно інтерпретувати науково-раціональними аргументами. Вона виводить почування і мислення людини у трансцендентні сфери. Унікальна особливість любові як духовної цінності полягає в тому, що вона сама є найпотужнішим оцінюючим механізмом. Адже цінності, значення, смислу всьому, що оточує людину, надають її почуття-ставлення. Любов до когось чи до чогось – емоційне ставлення до нього як до найвищої, найбільшої цінності, значущості. Таке любовне ставлення до оточуючого життя сповнює життя людини абсолютним смислом і радістю буття, надає йому гармонії та потужної духовної енергії, постійного душевного оновлення, якого неможливо досягти поза християнською моральною вірою. Зі всього сказаного випливає, що християнська віра є найвищою в сучасному світі духовною цінністю.

1. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. – Т. XIV. – М., 1958. – 418 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. – М., 1976-1977. – Т.2 – 573 с.
3. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – Спб., 1993. – 418 с.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества. – 1992. – 511 с.
5. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – 368 с.
6. Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973. – 344 с.
7. Шиллер Ф. Эстетика. – К., 1974. – 359 с.

V.P. Moskalets

CHRISTIAN FAITH AS A SPIRITUAL VALUE

Christian faith is the greatest spiritual value of today. Its relevance is measured by the powerful influence it exerts on the individual's and public psychology. This influence consists in providing a sense of harmony, optimism, happiness, as well as in cultivating benevolence, altruism, and love. Christian faith motivates the individual to pursue different ends ranging from the mystic experience to the utilitarian calculation. The ethic belief in the connection between the man and the transcendental is a natural spiritual need which is crucial to the survival and progress of humankind.

В.В.Луць

ІДЕЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДЕРЖАВНОСТІ В ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЯХ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Неодмінною умовою успіху у формуванні та розвитку держави – незалежної, демократичної України – є виховання високої громадянськості, почуття національної гідності, втілення високої ідеї духовного оновлення, підвищення правової культури, розвиток правосвідомості, переоцінка ціннісних пріоритетів українського народу.

Показником готовності до соціально-політичних змін, які відбуваються в нашій державі, є стан соціально-економічних ціннісних орієнтацій, зміст та механізм функціонування яких в теперішніх умовах має ряд істотних особливостей. Ціннісні орієнтації відбивають суспільні якості людей, їх здібності до взаємодії з соціально-політичним оточенням. Ціннісні орієнтації зумовлені цим оточенням, впливають з його потреб та інтересів. Разом з тим під впливом конкретно-історичних умов і завдань суспільства створюється та розвивається система потреб, інтересів, мотивів, що визначають індивідуальну поведінку та виявляють специфічне ставлення особи до здійснення тих чи інших соціальних дій. Важливе значення має вивчення цієї системи, рівня соціальної, правової спрямованості особи, що є методологічно важливим для розуміння рухомих сил, джерел ціннісних орієнтацій українського народу.

В умовах становлення і розвитку національної, суверенної державності формується новий тип особи з багатограними матеріальними та духовними потребами. Але одна й та ж потреба може по-різному направляти та стимулювати ціннісні орієнтації. У філософській літературі багато уваги приділяється визначенню суті категорій “потреба”, “інтерес”, підкреслюється суперечливість їх філософських характеристик. Але більшість авторів сходиться на думці, що в розумінні “інтерес” виражено напрямок тієї діяльності, яка має бути здійснена для задоволення потреб. Інтереси вимагають від особи вибіркового ставлення до ціннісних орієнтацій. Вже в прихильності до тієї чи іншої орієнтації індивід стає суб’єктом соціальної регуляції. Від інтересів особи залежить здійснення нею можливостей щодо сприяння прогресові суспільства, які накопичуються в активній поведінці індивіда.

Але якщо в потребах та інтересах визначені активні спрямування людини для досягнення нею певного результату, то в мотивах фіксується усвідомлення мети, заради якої здійснюється діяльність [1, с.119]. Виникаючи як внутрішнє спонування, що склалося під впливом

внутрішньої структури особи, а також внаслідок зовнішніх впливів, мотив стимулює, розвиває систему ціннісних орієнтацій. Через мотивацію корегується пріоритетність соціальних, політичних, правових напрямів діяльності. Людина оцінює й вибирає об’єкти та умови ціннісних орієнтацій залежно від того соціального досвіду, який через потреби та здібності вона перетворила в реальну основу своїх власних задумів та прагнень [2, с.153]. Мотив, залежно від форми та типу, може мати позитивний зміст, коли він соціально виправданий, доцільний, відповідає інтересам суспільства (колективу), або бути негативним, гальмувати соціальний розвиток. Глибокому аналізу мали б піддатися обидві протилежні сторони процесу, для того щоб визначити соціальну поведінку особи, якість мотивів її ставлення до суспільних перетворень.

Усвідомлені та оцінені особою мотиви діяльності формують структуру цінностей. Ціннісні орієнтації визначають світорозуміння особи, здійснення нею соціальної діяльності, виступають прямим показником характеру зв’язків соціально-політичної активності індивіда, розвитку його інтересів, потреб, напрямків дій. Таким чином, ціннісні орієнтації направляють особу до мети, до того, заради чого здійснюється її соціальна діяльність.

Отже, під ціннісними орієнтаціями розуміється установка особи (людей) на ті або інші цінності матеріальної та духовної культури суспільства. Ціннісні орієнтації є важливим компонентом структури особи, в них начебто резюмується увесь життєвий досвід, накопичений особою в її індивідуальному розвитку. Це саме той компонент структури особи, який являє собою вісь свідомості, навколо якої обертаються почуття та помисли людини і з точки зору якої вирішується багато життєвих проблем. Наявність усталених ціннісних орієнтацій характеризує зрілість людини. Це з одного боку.

З другого, морально-духовна, політична свідомість, соціальна орієнтація різних верств, прошарків населення у своєму складному переплетенні та взаємовідношенні формують стан суспільства, який підтримується та регулюється державою. Ідея національної державності в ціннісних орієнтаціях нашого народу посідає одне з перших місць. Ще М. Костомаров у “Книзі буття українського народу” писав: “Монопольний ідеал України, що висуне її з часом на роль “наріжного каменю” загальнолюдської світобудови, – це рівність і незалежність” [3, с. 40].

Ідея української державності виплекана і дійсно вистраждана нашим народом упродовж багатьох століть. На певних етапах нашої історії вона знаходила своє втілення в козацькій республіці Богдана Хме-

льницького, Українській Народній Республіці, проголошеній та керованій спершу Центральною Радою, а згодом Директорією, в Українській Радянській Соціалістичній Республіці, а нині – в суверенній Україні.

Велика заслуга в реалізації ідеї українського державотворення належить Богдану Хмельницькому, який зумів піднятися до розуміння історичних потреб України, ставши фундатором Української незалежної самостійної держави [4, с. 117]. Характерними рисами її соціально-економічного ладу були: майже цілковита відсутність великого і середнього феодалного землеволодіння, фільварково-панщинної системи господарства й кріпацтва, перехід більшості земельного фонду вигнаних панів і католицької церкви до державної скарбниці; утвердження козацької земельної власності (фермерського типу) і селянської співвласності (разом із державною) на землю. Витворена модель соціально-економічного ладу відкривала перспективи для розвитку продуктивних сил, формування української нації, піднесення культури і національно-політичної свідомості [5, с. 386]. І не вина Б.Хмельницького, що впродовж наступного століття відбувалося поступове обмеження, а в 1764 році – ліквідація суверенітету Української гетьманської держави Російською імперією.

Проте ідеал державності не згасав у свідомості українського народу. Відродження української державності відбулося в листопаді 1917 року, коли Центральна Рада третім Універсалом проголосила утворення Української Народної Республіки у федеративному союзі з Росією, а четвертим Універсалом у січні 1918 року Україна була проголошена незалежною, суверенною державою. Прагнення до свободи, незалежності, бажання бути господарем на своїй землі, а не жити під владою й по волі чужинців – це природне, невід'ємне право кожного народу, кожної нації [6, с. 65].

Центральна Рада зробила багато для розбудови української держави. Проте умови, які склалися після підписання Брестського договору та німецької окупації України, призвели до перевороту і проголошення Української гетьманської держави П. Скоропадського. По формі це було поверненням до історичних традицій у подальшій розбудові української держави, але по суті гетьманський переворот не мав характеру стихійного прориву спровокованої неопорядністю Центральної Ради соціально-громадської енергії, а був типовим путчем, інспірованим німецьким командуванням [7, с. 342].

Бурхливі революційні роки (1917-1920) позначені проголошенням та існуванням на теренах України різних державних утворень: Західно-

української Народної Республіки (1918-1919 рр.), Галицької Соціалістичної Радянської Республіки (1920 р.), Донецько-Криворізької республіки та інших. Проте найдовший період свого існування мала українська державність в особі Української Радянської Соціалістичної Республіки, спочатку у військово-політичному союзі з Росією, а з 1922 р. – у складі СРСР. Існують різні погляди (іноді діаметрально-протилежні) на державну сутність та соціальну природу УРСР [8, с. 98-99]. І хоч Україна та інші союзні республіки конституційно проголошувались суверенними державами у складі СРСР, їхній суверенітет багато в чому був ілюзорним, формальним. Так, наприклад, союзні республіки, формально зберігаючи свою якість суверенних держав, фактично не вважалися власниками землі, її надр, лісів і вод, як і всього іншого майна, що складало єдиний загальнодержавний (у масштабах Союзу) фонд державної власності.

Верховна Рада Української РСР 16 липня 1990 року прийняла “Декларацію про державний суверенітет України”, проголосивши, що Україна як суверенна національна держава розвивається в існуючих кордонах на основі здійснення українською нацією свого невід'ємного права на самовизначення, здійснює захист та охорону національної державності українського народу.

Сьогодні, коли магістральним напрямком оновлення життя українського суспільства є підвищення ролі і значення соціально-демократичних орієнтацій, нове політичне мислення передбачає новий погляд на поняття національної державності. Звільнившись від колоніального тиску, Україна, як зазначається в ст. 1 і 5 Конституції, є суверенна, незалежна, демократична, соціальна, правова держава, а носієм суверенітету, єдиним джерелом влади в Україні є народ, який здійснює владу безпосередньо (через демократичні вибори та референдуми) або через органи державної влади та органи місцевого самоврядування. Саме референдум 1991 року показав прагнення та волю більшості українського народу (90,32% голосів) до незалежного, вільного, демократичного розвитку як першочергової найвищої соціальної цінності суспільного життя. Це стало перемогою української національної ідеї, яка спрацювала для української нації, для української незалежності.

Прагнення української нації до самозбереження є не що інше, як прагнення вижити за таких скрутних умов, зберегти підростаюче покоління, забезпечити йому майбутнє. Національний суверенітет, самостійність та незалежність покликані служити їй засобом для цієї мети. Тільки зміцнившись як дійсно національна спільність людей,

Українська держава зможе учинити опір спробам неокolonіалізму, який загрожуватиме їй ще більшою розрухою, пригнобленням та лихом.

Держава (як організація політичної влади трудівників-власників, що становлять більшість населення), за допомогою якої забезпечується цілісність та безпека суспільства, його керівництво та управління, розвивається як держава соціальної демократії, верховенства закону при максимальному здійсненні та захисті основних прав людини, прав нації і народу на загальнолюдських засадах свободи, рівності та солідарності [9, с. 23-24]. Тут немає потреби доводити, що держава соціальної демократії не може бути державою не правовою, основна мета якої – забезпечення умов для творчої самореалізації людини, основаної на вимогах соціальної справедливості, моралі, поваги до законних інтересів та гідності особи, які визнані суспільством найвищою соціальною цінністю.

Конституція України закріпила широкий комплекс особистих, соціальних, економічних, політичних, національних прав і свобод громадян та необхідні гарантії їх реалізації. Проголошується рівність прав громадян, їх рівність перед законом, неприпустимість будь-яких привілеїв чи обмежень для окремих категорій громадян (ст. 24). Права і свободи людини оголошуються невідчужуваними, непорушними, забороняється скасування будь-яких конституційних прав (ст.ст. 21, 22). Вперше в українській Конституції закріплюються такі невідчужувані права, як право на життя, особисту недоторканість, повагу до гідності, невтручання в особисте життя, на свободу пересування та обрання місця проживання, на безпечне для життя і здоров'я довкілля (статті 29-33).

Кардинальні зміни в житті суспільства відбуваються й з проголошенням у Конституції права людини на приватну власність (ст. 41), яке є непорушним. Тим самим утверджується сфера дії приватного інтересу, його захист, визначення правового статусу особи, закріплення автономії індивіда. Нарешті наші законодавці звикли до думки, що ринкова економіка неможлива без приватної власності, об'єктом якої, крім предметів споживання, можуть бути також засоби виробництва. Зрозуміло, що прийняття нових соціально-демократичних законів незалежної України та її Конституції ще не забезпечує їх ефективного використання в повсякденному житті. Реалізація цієї конституційної можливості України не проста й не безболісна. Українське суспільство повинно врешті-решт усвідомити й визнати, що складником національної державності є соціально орієнтована ринкова економіка. Важливо при цьому враховувати, що в соціальну орієнтованість економіки слід

вкладати широкий зміст – соціальні очікування в суспільстві не обмежуються тільки розмірами тих або інших пільг та допомог. Вони можуть виражатися, наприклад, і в розвитковій виробничій демократії, матеріальній або моральній підтримці творчої ініціативи окремих трудових колективів та працівників, утворенні умов екологічно безпечної господарської діяльності тощо [10, с. 41].

З огляду на викладене, більш докладно та обґрунтовано слід розглядати соціальну орієнтованість економіки як особливу систему соціальних, економічних, правових, політичних засобів, за допомогою яких у суспільному житті впроваджується, охороняється, підтримується, забезпечується та стимулюється належне матеріальне, морально-правове становище особи (а в разі порушення цього становища – відновлюється її соціально-правовий статут), яке об'єктивно зумовлюється рівнем економічного розвитку суспільства.

Вибір орієнтури соціально-політичної діяльності є за нових умов лише початком вирішення проблем формування української державності, яке гальмується затяжною кризою, що охопила основні господарські, політичні ланки життєдіяльності нашої країни. Криза призвела до широкомасштабних порушень політичних, економічних прав людини. Особливо це стосується найбільш уражених верств населення: пенсіонерів, інвалідів, молоді. Продовжує розширяться прірва між багатими та бідними. М.Павловський наводить такі дані. У розвинених країнах відношення прибутків 20 відсотків найбагатших до 20 відсотків найбідніших становить у США – 8,9, Великобританії – 6,8, Франції – 6,5, Німеччині – 5,7, Японії – 4,3, а в Україні – близько 30 [11, с. 6]. Наведені цифри відображають стандарт, рівень життя народу: чим вищий він – тим вища соціальна цінність такої держави для її членів. Зрозуміло, що на початку державотворення України необхідні продумані та збалансовані зміни в багатьох сторонах її життєдіяльності, які б сприяли формуванню у людей нового осмислення ідеї національної державності, відносин власності, визначили б гідне місце особи – громадянина в усіх соціально-економічних перетвореннях, сформували б громадську думку в дусі поваги до Української держави, до трудівника, власності і власника.

Політична та соціальна нестабільність, згубне порушення Конституції з боку влади, дія вузькокорпоративних, кланових цінностей не тільки підривають основи національної державності, а й ведуть до поглиблення зневіри доведених до відчаю людей у реальне втілення демократичної національної мрії.

В умовах, які формують нові для громадян ринкові відносини, хоч і повільно, але змінюються соціальні орієнтири людей, розширюється свобода поведінки у всіх сферах життєдіяльності, особливо у сфері праці і доходів належно від особистої трудової активності, підприємництва, потреб, інтересів. Посилюється такий мотиваційний фактор, як інформованість громадян про соціальні, правові, економічні перетворення в Україні. Так, відповіді на запитання “Чи знайомі Ви з умовами реформи та проблемами, що вони спричиняють?” дозволили визначити не тільки ступінь інформованості, але й зацікавленість респондентів у тих соціально-політичних процесах, що відбуваються.

Дослідження показало, що половина респондентів більш-менш ознайомлена з умовами та проблемами соціально-демократичної перебудови: 25,3% вважають, що з цими проблемами вони обізнані, хоч не зовсім добре. Ця категорія осіб вважає, що нові умови й перемини можуть і повинні зіграти позитивну роль у вирішенні проблеми створення реальних можливостей розвитку для всіх членів українського суспільства, а використання переваг ринкових відносин викличе створення нових форм і механізмів економічної поведінки. Є вже чимало прикладів успішного індивідуального входження в ринкові відносини (маємо на увазі не ділків, а спроби просунути вперед можливості економічної самостійності, приватної власності та свободи підприємництва).

Але ряд опитаних (24,7%), на жаль, має дуже обмежені, односторонні уяви про коло питань, які пов'язані з реальною практикою побудови національної державності; спостерігаються великі розбіжності у сприйнятті і розумінні процесів, готовності жити та працювати в нових умовах. Ще не змінилися у масовому масштабі соціальні стереотипи й уявлення, установки людей та їх цінності. Тобто в нашій суспільній свідомості не усталилися ще такі поняття, як ідеї національної державності, патріотичної орієнтації, національних інтересів.

Причому це відбувається й на рівні владної еліти, вищого керівництва державою. Відсутність належних знань та умінь державного управління, прогнозування та організації національної економіки, підпорядкування грошово-фінансової системи інтересам власного виробництва породжує потворні явища в суспільстві, призводить до нівелювання, а частіше – до викривлення позитивних починань, стає гальмівною силою в процесі утворення бази національної державності. Влада показує себе, але в питаннях оперативного реагування, а не стратегічного. Вона навчилася, – за словами соціолога Є. Головахи, – бути непоганою “пожежною командою”, коли потрібно загасити осеред-

ки невдоволення [12, с.8]. Але такою політикою влада віддає себе і все суспільство на соціально-економічну ницість.

Анкетне опитування свідчить, що питомою вагою серед негативних явищ, які руйнують національну державність України, одне із перших місць посідає спад виробництва, економічні негаразди (89,7%), злиденність соціально незахищених верств населення (76,2%). Крім того, важливим фактором руйнації опитувані назвали: діяльність мафіозних угруповань (28%), зростання інфляції (25,2%), втрата економічних зв'язків (20,4%), фінансування іноземного виробництва (18,4%), невиважена лібералізація зовнішньоекономічної діяльності (15,2%).

Серед респондентів серйозне занепокоєння викликає зріст злочинності (57,8%), узвичаєний у державі клановий капіталізм (17,2%), відсунення науки та науково-технічного потенціалу на узбіччя розвитку суспільства (14,5%).

Найбільш гострою проблемою, від вирішення якої набагато залежить успіх державотворення, є зведення до мінімуму економічних та соціальних втрат людей при переході до ринкової економіки. А такі втрати стали значними. Серед них – відносне або абсолютне зниження рівня життя у зв'язку з поглибленням інфляційних процесів, виникнення безробіття в широких масштабах, девальвація системи стимулів до праці. На думку опитуваних нами респондентів, і сьогодні діє чимало соціально-економічних, правових норм, котрі увійшли в гостру суперечність з ринковими тенденціями. Соціально-економічна криза, як вважають респонденти, призвела до погіршення матеріального стану сім'ї (83,8%), загрози масового безробіття (56%), погіршення політичної ситуації (53%), слабкого соціального захисту малозабезпечених (27,8%), корумпованості держaparату (24,5%). Можна сказати, суб'єктивні оцінки змін являють собою індикатори реальних перемін, своєрідний барометр економічної реформи. Погіршення матеріального добробуту, недоступність багатьох товарів і продуктів із-за їхньої дорожечі, ще різко гіпертрофує діяльність людей по здобуванню матеріальних благ, деформує структуру інтересів по забезпеченню потреб першої необхідності – нагодувати сім'ю, одягнути дітей тощо. При погіршенні економічної ситуації 45,6% респондентів вважають, що залишаться без роботи і не зможуть забезпечити добробуту сім'ї.

Більшість у своїх відповідях відмічає необхідність нагальної корекції економічних реформ: причому за змішану форму економіки виступає 54,8% осіб, за розвиток тільки приватної власності – 33,4%, за державну власність голосує 11,8% респондентів. Тільки відродження

вітчизняного виробництва, як вважають опитані, дозволить побудувати фундамент ринкової системи (86,7%): при підтримці власного виробника (82,4%), при широко розвиненому патріотизмі населення (76,4%), відновленні реальних цінностей (праця, шана до неї, творчість, висока кваліфікація тощо – 75,4%), політичній згоді у суспільстві (56,2%). Усунення основних перепон розбудови ринкової системи України, за думкою респондентів, повинно йти шляхом боротьби з корупцією та економічною злочинністю (54,8%), відмови від антиринкової грошово-фінансової системи (42,4%), від беззастережної лібералізації зовнішньоекономічної діяльності (32,4%), при підпорядкуванні грошово-фінансової системи інтересам власного виробництва (31,6%), внесення суттєвих змін до податкової політики (31,4%) та підвищенні платоспроможності населення (30,9%).

Безумовно, подолання кризових явищ в економіці, розвиток процесів державотворення не можуть здійснюватись без надійної правової бази. Прийняття Конституції України – це лише початок, основа для подальшого реформування нашого суспільства. Першочерговим завданням стало прийняття ряду конституційних законів, що встановлюють принципи організації та діяльності державних органів і місцевого самоврядування, а також систематизованих правових актів – цивільного, земельного, податкового, кримінального та інших кодексів.

В Україні визріли умови (політичні, ідеологічні, правові, наукові тощо) для виходу на успішний шлях реформування і будівництва українського суспільства і держави, де утверджується конструктивна, державницька позиція, заснована на національній ідеї, яка охоплює переважно більшість українського суспільства.

1. Головаха Е.И., Кроних А.А. К исследованию мотивации жизненного пути личности //Мотивация личности. Феноменологические закономерности и механизм формирования, – М., 1982.

2. Кемеров В.Е. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл, – М., 1977.

3.Римаренко Ю. Національний розвій України. – К., 1995.

4. Страхов М.М. Українська козацька держава Богдана Хмельницького. //Вісник Академії правових наук України. – 1995. – №4.

5. Смолій В.А. Степанков В.С. Богдан Хмельницький. Соціально-політичний портрет. – К., 1995.

6. Кульчицький В.С., Настюк М.І., Тищик Б.Й. З історії Української державності. – Львів, 1992.

7. Велика історія України: У 2-х томах. – К., 1993. – Т. 2.

8. Рабінович П.М., Лобада Ю.П. Соціальна сутність держави як складник предмета теоретико-історичної юриспруденції //Вісник Академії правових наук України. – 1996. – №5.

9. Рабінович П. Правова держава: яка її соціальна сутність. //На шляху до правової держави. – Львів, 1992.

10. Знаменський Г. Л. Хозяйственное законодательство Украины. – К., 1996.

11. Павловский М. Криза. права людини, праця, власність та держава //Голос України. – 1996. – 10 грудня.

12. Головаха Е. Комусь вигідно жити в королівстві кривих дзеркал. //Урядовий кур'єр. – 1997. – 4 січня.

V.V.Luts

THE IDEA OF STATEHOOD AS A NATIONAL UKRAINIAN VALUE

This article examines the major phases of the evolution of the Ukrainian statehood and analyses the basic features of this process in post-communist Ukraine. The author argues that the idea of statehood is one of the major values espoused by the Ukrainian nation.

О.В.Хруц-Ріпська

ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В СТРУКТУРІ ДИСПОЗИЦІЙ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРУ

Особливістю існування будь-якої нації є її специфічна, характерна саме для неї духовність. “... Національний дух як реальна конкретна духовна сутність взагалі існує, і ... ми шляхом дослідження його проявів у творчості зможемо все ж таки прийти і до розуміння та співчутливого осягнення його внутрішніх тенденцій і своєрідності”, – писав С.Л. Франк [1, с. 472-473]. Серед таких важливих формоутворень людського духу, як потреби, норми, традиції, вірування, мораль, знання, особливе місце займають духовні цінності. Саме вони найбільш виразно виокремлюють характер кожної конкретної нації. На думку відомого етнопсихолога О.Кульчицького, “Людське буття – це неперервне прямування до здійснення цілей, що стають такими тільки як означені людиною цінності. Людське існування – це завжди надавати перевагу одному перед іншим, позитивно або негативно до чогось ставитися, вибирати між тим або іншим. ... Якщо властивість людського буття – це, насамперед, мислення, пізнання у розумінні усвідомлення змісту життя, то змістом усвідомленого життя стають, безперечно, людські оцінки й цінності життя” [2, с. 124].

У сфері національної свідомості духовні цінності виступають, насамперед, як основні критерії оцінювання дійсності і власного буття. Сьогодні, коли переосмислюються соціально-політичні, економічні, моральні та інші цінності, коли поряд з демократичними перетвореннями швидко зростають і поширюються бездуховність, надмірний

практицизм, цинізм, аморалізм, меркантилізм, надію на вихід з даної кризи ми покладаємо на формування духовних цінностей у громадян України. У цьому зв'язку актуальною є думка С.Л.Франка, висловлена ним ще влітку 1917 року у передмові до книги “Душа людини”: “В чому б не полягав конкретно вихід з важкої кризи, що переживається нами, не підлягає сумніву, що єдиний шлях до нього – підвищення духовного рівня нашої культури, поглиблення царини обговорення усіх життєвих питань, подолання всілякого неучтва, варварства та здичавіння” [3, с. 112]. Причинами сучасної кризи духовності в Україні є втрата соціальних орієнтирів, “...штучна переміна ієрархій вартостей, панування вартостей цивілізації над вартостями культури, деперсоналізація особи”, – як пише А.Карась у передмові до книги О.Кульчицького “Основи філософії і філософічних наук” [4, с. 18].

Аналіз соціальних процесів, які відбуваються в Україні, показує, що причини зниження духовності мають різні коріння. За демократично-мітинговими лозунгами та деклараціями залишаються ще живучими традиційні намагання багатьох адміністраторів ідеалізувати командно-адміністративні відносини. Новообрані чи новопризначені адміністратори, забувши про демократизм і гуманізм заяв, з якими йшли до влади, швидко обирають авторитарний стиль управління, спрямований на формування безініціативних і в усьому слухняних виконавців. Як і при авторитарній системі, так і сьогодні дивляться на людину як на засіб досягнення своїх цілей, а не як на найбільшу цінність держави. Такий спосіб управління придушує свободу людей, породжує соціальну несправедливість.

Приватновласницькі спрямування, особливо в тіневій економіці, стверджують пріоритет особистісно-егоїстичних інтересів над суспільними, національними. Усунення конкурента різними способами, часто не конституційними, намагання до наживи породжують панування меркантильних інтересів над моральністю і духовністю.

Криза духовності пояснюється і тим, що у багатьох людей відсутній досвід суспільної діяльності в умовах демократії, свободи спілкування. Стихійні, мітингові пристрасті, акти громадянської непокори, страйки не тільки не підвищують національну самосвідомість, духовність людей, але й породжують синдроми натовпу з можливим вандалізмом, насильством та елементами терору.

Розвиткові духовності перешкоджає посиленна пропаганда телебаченням культу сильної особистості, що здатна переступити межі добра і зла, яка відкидає моральність і совість як вияви слабості, Пропаганда

жорстокості заради ствердження влади сильних над слабими чи з інших, навіть добрих міркувань, завжди є антиподом духовності. Насильство, жорстокість традиційно не властиві українському національному характерові, але посилено нав'язуються молоді сьогодні.

Негативно впливають на розвиток духовності, особливо у молоді, злочинно-романтичні уявлення про шляхи досягнення вільного і легкого життя. Це особливо небезпечно в умовах економічної кризи, падіння дисципліни, послаблення сімейних зв'язків, труднощів працевлаштування молоді на роботу, посилення уваги кримінального світу до молоді як підростаючого резерву.

Названі умонастрої, що панують в свідомості частини молоді, спонукають нас вивчати її духовні ідеали – цінності, в тому числі в структурі диспозицій національного характеру.

Про глибину і зміст національної самосвідомості й особливості національного характеру представників певної нації ми судимо, насамперед, за ціннісними пріоритетами переконливої більшості її представників, за системою їх ціннісних орієнтацій. Можемо сказати, що цінністю для певної нації є все те, що задовільняє її різноманітні потреби, як потреби нижчого (матеріального) рівня, так і потреби вищого гатунку – духовного життя (естетичного, пізнавально-теоретичного, релігійного та ін.). Оскільки потреби є визначальним чинником напрямків активності, способу життя, то одним з найвищих показників своєрідності національного характеру є духовні цінності, як його найістотніша складова в структурі його диспозицій.

У характерах людей однієї і тієї ж нації існують різні за змістом, якістю і характером види цінностей. Одні з них пов'язані з потребами життєзабезпечення. Це цінності, в основному, матеріального характеру: їжа, житло, предмети побуту та ін. В оцінці значимості названих цінностей проявляються певні риси національного характеру. Працелюбні і хазяйновиті українці, створюючи матеріальні блага і знаючи їм ціну, відрізняються певною запопадливістю, бережливістю, а часом і скупістю. Історія переконує, що створювати матеріальні цінності у достатній кількості і належної якості спроможні лише ті нації, у диспозиціях характеру яких потужно представлені високі духовні цінності, духовне життя яких повнокровне, багате. Чим духовно багатший народ, тим успішніше в його характері формуються, стають звичними особливі почуття і відносини, моральні регулятиви, естетичні смаки, що в сукупності своїй є духовними цінностями, які одухотворюють матеріальне виробництво.

Про зміст духовного життя в загальній системі буття В.К.Ларіонова пише: “Внутрішній світ людини не є однорідним; у ньому є переживання, або почуття “периферичного”, “зовнішнього” типу, пов’язані з фізичними відчуттями задоволення, гіркоти, страху тощо, але є також глибинні переживання, що повніше відображають природу людської істоти” [5; с. 51]. Вона вважає, що такий підхід до оцінки внутрішнього світу людини дозволив С.Л.Франку визначити переживання першого роду як душевні, а другого – як духовні. Переживання периферійного, зовнішнього типу, що знаходяться на рівні відчуттів та емоцій, створюють основу, дають необхідний інформаційно-оціночний матеріал для формування духовних цінностей людини, морально-етичних та естетичних структур її характеру.

Внутрішні глибинні переживання повною мірою відображають духовну природу людини. Глибинні духовні переживання є власне духовними цінностями, глибинним аутентичним змістом особистості. Вони мають інтимний характер, знаходять конкретно-спонукаючий вияв духовним потребам, які лежать в основі людських вчинків. Від ціннісних орієнтацій людей вирішальним чином залежить характер їх поведінки, ставлення до праці, інших людей, самих себе, предметів і явищ матеріального світу та ін.

Найвищими і вічними духовними цінностями є свобода, любов, краса, істина, добро, честь, справедливість і ряд інших. Світ цих вічних духовних цінностей є мірилом культурного життя людини. Міняються носії цих найвищих духовних цінностей, але самі вони невмирущі.

У зв’язку з тим, що цінність визначається життєвою значимістю, то цінності матеріального світу, які мають для людини виключно важливе значення, є її мрією, ідеалом, життєвою необхідністю. Вони набувають підвищеного духовного змісту. Саме тут спостерігається певний взаємозв’язок і взаємоперехід одного виду цінностей в інший. Одухотворені матеріальні цінності набувають для людини духовного характеру, водночас і духовні матеріалізуються у творчій праці хлібороба, вченого, митця. Майбутній хліб для хлібороба не просто предмет споживання, а мрія, ідеал, духовна сутність, що спрямовує його діяльність у бажаному напрямку.

Кордоцентричність і м’якість, мудре терпіння і спокій, інтровертованість українського характеру пояснюються цією хліборобською мрійливістю, духовним піднесенням в очікуванні майбутнього результату – урожаю, що залежить від ряду трудомістких підготовчих робіт. Тут цінності матеріальні стають цінностями духовними і навпаки.

Для людини ситої хліб не цінність, а предмет споживання. Нею втрачено духовний вогонь праці і пошуку. Її душа стає такою ж самозадоволеною і ситою, як тіло.

Образно і справедливо пише Г.І.Горак: “Людство, як таке, існує не тому, що може їсти, пити, одягатись і задовільняти подібні потреби власної буттєвості, а в першу чергу тому, що здатне рефлексувати, ... мислити і відчувати, і всі ці прояви його буття можливі лише на ціннісній основі, тобто при наявності таких об’єднуючих інтегруючих начал, якими є цінності” [6, с.133].

На формування духовних цінностей у структурі диспозицій національного характеру, незважаючи на те, що це утворення стало, в певній мірі впливають історико-культурні, соціально-політичні та інші фактори. Твердження про те, що діти більше подібні на час, в якому живуть, ніж на своїх батьків, багато в чому не позбавлено сенсу. Сьогодні уявлення про такі духовні цінності, як честь, добро, справедливість, гідність, дещо видозмінені під впливом розвитку культури і цивілізації. Одночасно, під впливом негативних факторів, проходить деформація ряду цінностей, особливо таких, як доброзичливість, толерантність, співчутливість, **емпатія** та ін.

На спотворення духовних цінностей в українському характері впливала ідеологія класової боротьби, що була визначальною у попередні десятиріччя. Над загальнолюдськими духовно-моральними цінностями всіляко підносились класові інтереси. Українська духовність, етнічна ідентичність, національна самосвідомість та інші поняття, що входять до змісту національних цінностей, попередньою тоталітарною системою якщо не заборонялись прямо, то ігнорувались, і дослідження їх не заохочувалось. “Панувала настанова не на людську свободу, а на соціалізм і комунізм, – пише А.Карась, – не на національну гідність, а на російський тоді інтернаціоналізм і марксистську людину” [7, с.21]. О.Кульчицький писав: “Марксистська людина, як стародавній Іксіон, вплетена в коло матеріальностей і турбот про матеріальне, не може підвести очей до небосхилу ідей і вартостей [8, с. 129].

Симптомами певного занепаду, що викликав зміни в духовній сфері, на думку Ю.Бохенського, є “...послаблення соціальних зв’язків, пониження волі захищати батьківщину із зброєю в руках, небажання мати дітей, скептицизм та ін. [9, с.95].

Говорячи про занепад духовності, що “викликано посиленням цивілізаційних чинників, які втратили безпосередній зв’язок з народною психічною та духовною культуротворчістю”, А. Карась вказує, що до

цих чинників О.Кульчицький відносив “визволення агресивних інстинктів, неконтрольованість почуттів, волі, бажань з боку свідомості (персональна сфера) й духовних вартостей, і, зокрема, неповноцінність релігійного переживання” [10, с.19].

Ідеологи тоталітарної системи, з метою перетворити український народ у манкуртів, що не знають свого роду-племені, нігілістично ставились до національного духу, до пізнання сутності душі і характеру українського народу. Однак вони не врахували те, що духовні цінності в характері народу є утворенням досить міцним і сталим. Як довго в культурно-історичному розвитку народу вони формувались, так довго і нелегко їх знищити. Вони можуть бути спотворені, zdeформовані, тимчасово підмінені несправжніми цінностями, але знищити їх, витравити з душі народної неможливо. Національні цінності вічні. Вони існують до тих пір, доки існує народ, нація. З цього приводу М.Драгоманов писав: “В самому національному є те, що є основне, природжене якій національності, відмінне від перемінного, історичного...” [11, с.339].

Щодо стійкості духовних цінностей у характері нації, один з засновників соціальної психології, французький мислитель Гюстав Лебон говорив: “... У нашій психічній будові ми всі володіємо певними можливостями характеру, яким обставини не завжди дають можливість виявитись. Коли вони виникають, то відразу виникає і нова особистість, більш чи менш, так би мовити, тимчасова. Так і в епохи великих релігійних і політичних переворотів спостерігається момент перетворення характеру такого роду, що здається, ніби норони, ідеї, поведінка, словом все – змінюється. Дійсно, усе змінилось, як на поверхні озера, збаламученого бурєю. Але рідко трапляється, щоб це було надовго” [12, с.21].

Далі Г.Лебон робить висновок: “Вивчаючи послідовно різні фактори, здатні впливати, діяти на розумовий склад народів, ми констатували завжди, що вони діють на додаткові і тимчасові сторони характеру, але майже зовсім не зачіпають його основних елементів чи зачіпають їх лиш після спадкових, вельми повільних накопичень” [13, с.24].

Духовні цінності українського національного характеру складались упродовж багатовікової історії розвитку української нації під впливом різних обставин і чинників.

О.Кульчицький виділяє шість головних чинників, які впливають на становлення духовних цінностей у структурі характеру: расові, географічні (геопсихічні), історичні, соціопсихічні (суспільні), культуроморфічні, глибинно-психічні (несвідомі) [14, с.147].

Під впливом кожного з чинників формувались певні духовно-моральні цінності в структурі українського національного характеру. Виділивши дві головні раси України – остійську і динарську – О.Кульчицький визначає ті цінності, які найбільш властиві для кожної з названих рас. Для остійської раси істотною духовною цінністю є турбота про інших, спілкування, материнське піклування про тих, кому важко. Цій расі чужа і незрозуміла велика спільність. У її представників проявляється бережливе і шанобливе ставлення до речей. Остійська раса має витончений смак до найдрібнішого (українська вишиванка). Люди остійської раси не конфліктні, почуття їх глибокі, “настрої мають здебільшого спокійно-сумовите забарвлення. Представника східної раси можна окреслити як ідилічно-елегічну людину” [15, с.148].

Говорячи про динарську расу, О.Кульчицький підкреслює, що цінностями для її представників є театральне мистецтво і музика. Вони відрізняються сильними почуттями, переживаннями, що впливають із чуттєво-афективного життя. “Динарську людину, – пише О.Кульчицький, – можна прилучити до типу почуттєвої людини, яка відзначається великою силою почуттів, вона стає “людиною афектів”, отже, її можна назвати драматично-ліричною людиною” [16, с.149].

На нашу думку, в національному характері українців проявляється єдність окремоностей – ідилічно-елегіїчність доповнюється драматично-ліричністю. Характерним для цих рас, як і для українського характеру в цілому, є недостатня виявленість вольового та раціонального компонентів.

Вплив географічного середовища України сприяє формуванню таких особливостей психіки, як почуття довірливості, релігійної вдячності, вишості, життєрадісності, честолюбства та оптимізму. Хоча кожна природна зона – лісова смуга, лісостеп, степ, гори – по-особливому впливають на світосприймання, світовідчуття людини, вони визначають специфіку способу життя і господарювання людей.

Значний вплив на розвиток духовності мають історичні та геополітичні чинники. Вони сприяли розвитку таких духовних цінностей українства, як лицарська честь, воля, віра та героїзм.

Історична дійсність вплинула на формування і такої виключно важливої духовної цінності, якою є національне самоусвідомлення, етнічна ідентифікація себе із своїм народом. Ми розділяємо думку В.Храмової, яка у передмові до книги М.Шлемкевича “Загублена українська людина” пише: “В історичному процесі самоствердження нації зберігається через зв’язок часів і певний психоповедінковий інваріант, що реалізується на сильній мовній, культурній та морально-етичній

основі. Він дозволяє народові зберегти собітотожність у всіх історичних перипетіях, пронести через “малі Апокаліпсиси” історії етнічну самосвідомість як, мабуть, єдину обов’язкову ознаку етносу” [17, с.3].

Соціопсихічні чинники, селянськість української нації, близькість українців села і міста до землі, розуміння духу землі сприяють формуванню таких важливих духовних цінностей, як збереження родинних контактів і традицій, побратимства і приятелювання, створення малих інтимних груп, що відзначаються великою міцністю і тривалістю існування, земляцтва та інших “спільнот переживання”, де знаходять місце психологічне розуміння чужого душевного життя, емпатія.

Глибинно-психічні чинники психіки української людини, “колективне підсвідоме”, містять такі духовні цінності, як первісна доброта і порядність, терпіння і толерантність.

У зв’язку з тим, що духовних цінностей у структурі українського характеру досить багато, ми ділимо їх на нижчі і вищі за своєю вартістю. Вслід за О.Кульчицьким, робимо спробу розділити їх на декілька умовних груп: 1. Абсолютні цінності – Бог, душа, істина, благо, краса, правда, воля, доля; 2. Гедоністичні цінності – комфорт, затишок, сучасні блага, насолоди, задоволення; 3. Основні етичні цінності – доброта, пошана, любов, праведність; 4. Цінності, пов’язані зі світом та дійсністю, – працелюбність, відвага, героїзм, лицарство, шляхетність, терплячість; 5. Цінності, пов’язані із суспільним середовищем, – рідна мова, доброчинність, справедливість, співчутливість, співпереживання, альтруїзм.

Проблема духовних цінностей українства привертає увагу багатьох дослідників. Деякі з них дають свою класифікацію як базових, так і духовних цінностей нашої нації. Так, дослідники І.В.Вашенко, Н.В.Петруновська виділяють 14 базових цінностей [18, с.33-34], О.В.Киричук, З.С.Карпенко виділяють п’ять об’єктів духовних цінностей [19, с.51], П.Р.Ігнатенко класифікує цінності, з огляду на те, які види потреб вони задовільняють, яку роль виконують, і виділяє сім груп цінностей [20, с.47].

Незважаючи на різні підходи і класифікації, усі автори єдині в тім, що духовні цінності відносять до базових. Сюди ж належать національні цінності, що ґрунтуються на загальнолюдських.

Завершуючи розгляд проблеми духовних цінностей у структурі диспозицій українського національного характеру, ми приходимо до висновку: щоб пізнати духовні цінності народу, треба добре знати народ, проникнути в його душу з її вершинами і низинами, добром і злом, щирістю і підступом, гідністю і ницістю.

1. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 472-473. – 511 с.
2. Кульчицький Олександр. Основи філософії і філософічних наук. – Український Вільний Університет. – Мюнхен-Львів, 1995. – С. 124.–164 с.
3. Франк С. Л. Там же. – С. 112.
4. Карась Анатолій. Філософія Олександра Кульчицького //Вступна стаття до книги: Олександр Кульчицький. Основи філософії і філософічних наук. –Український Вільний Університет. – Мюнхен-Львів, 1995. – С. 18. – 164 с.
5. Ларіонова В.К. Етика абсолюту С.Л Франка. – К: 1996.– С. 51. – 100 с.
6. Горак Г.І. Філософія: Курс лекцій. – К., 1997. – С. 133. – 270 с.
7. Карась Анатолій. Там же. – С. 21.
8. Кульчицький Олександр. Там же. – С. 129.
9. Бохенський Ю. Духовна ситуація времени //Вопросы философии. – 1993.– № 5.– С. 95.
10. Карась Анатолій. Там же. – С. 19.
11. Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці. У 2-х т. – К., 1970. – Т.2. – С. 339.
12. Лебон Г. Психологические законы эволюции народов. – С.-Петербург, 1906. – С. 21. – 152 с.
13. Лебон Г. Там же. – С. 24.
14. Кульчицький О. Там же. – С. 147.
15. Кульчицький О. Там же. – С. 148.
16. Кульчицький О. Там же.– С. 149.
17. Храмова Вікторія. Передмова до книги Миколи Шлемкевича: Загублена українська людина. – Нью-Йорк, 1954. – Репринтне відтворення. – К., 1992. – С.3. – 157 с.
18. Вашенко І.В., Петруновська Н.В. Статусно-ієрархічна система виховних цінностей //Цінності освіти і виховання. – К., 1997. – С. 33-34. – 224 с.
19. Киричук О.В., Карпенко З.С. Аксиологічні проєкції духовності //Там же. – С. 51. – 224 с.
20. Ігнатенко П.Р. Співвідношення національних і загальнолюдських цінностей у вихованні // Там же. – С. 47. – 224 с.

O.V. Khrushch-Ripska

SPIRITUAL VALUES AND THEIR REFLECTION IN THE UKRAINIAN NATIONAL CHARACTER

The article outlines the major spiritual values espoused by the Ukrainian nation and specifies them. It analyzes the factors contributing to the moral decline in post-communist Ukraine and offers some ways of fostering Ukrainian spiritual values in the current period.

ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

В. М. Фомін

ІДЕЯ ЕВОЛЮЦІЇ ЦІННІСНИХ ПРІОРИТЕТІВ ЛЮДИНИ У
ФІЛОСОФСЬКИХ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПРАЦЯХ І. ФРАНКА
(СПРОБА АКТУАЛЬНОГО ОСМИСЛЕННЯ)

Слово “пріоритет” означає надзвичайну вагомість чого-небудь у людському житті, першочерговість у розв’язанні його проблем. Останніми роками це слово – загальноживане. Воно міцно прив’язане і до сфери ціннісних орієнтацій, до потреб особи і суспільства. Пріоритетність ціннісних уявлень та установок об’єктивно зумовлена історичною динамікою (еволюцією).

Основними детермінантами еволюції є двоєдиний процес споживання та виробництва. Безмежні людські потреби і творчі (продуктивні) можливості зумовлюють невинний характер, ускладнення та вдосконалення життєдіяльності людей в обох цих фундаментальних напрямках.

Проте тривалий час людство розвивалося під невіголошеною парадигмою нерухомості, незмінності людського життя. Еклезіастова сентенція “Що було, то і буде; і що робилося, то і буде робитися, і немає нічого нового під сонцем” ніби увічнювала цю історичну “гіподинамію”. Та це лише одна грань багатолікого світу, яка віддзеркалює “незмінність” руху, змінювання і самозмінювання, “незмінність” неймовірно строкатої та заплутаної ієрархії людських устремлінь і діянь. Отже, за видимістю циклічної монотонності буття, деякого консерватизму людської суб’єктивності, покірливого пристосування до зачарованого кола повторень приховується дивовижний світ заперечень та утвердження нових цінностей. Вічне дерево життя не тільки зеленіє, але й плодоносить. Яких плодів жадає людина? Які “плоди” дарує іншим, як одна з гілочок всесвітнього дерева культури?

Як від пуповини відділяється немовля, так зріла особа має відриватися від того первісного задоволення потреб існування, все більш свідомо й неординарно нарощувати потенціал творення нового. Вдосконалення цієї “другої природи” (культури) і є історичним покликанням людини. Це можна назвати головним сенсом буття, яке поза певним своїм метафізичним змістом з дивовижною переконливістю являє собою цілком очевидне – складну динамічну структуру ціннісних орієнтацій, серед яких виникають ситуативні або довготривалі пріоритети (домінанти) в калейдоскопі життєвих цілей.

Динаміка людських потреб та відповідної системи пріоритетів – надзвичайно важлива наукова і соціально-практична проблема за всіх обставин. Особливої вагомості вона набуває в періоди різких змін суспільства (перехідні, критичні, революційні, реконструкційні тощо). У такі періоди повинні якнайповніше враховуватись концептуальні ідеї мислителів для розвитку самосвідомості того загалу, тої більшості, яка не здатна чи не схильна до серйозних світоглядних рефлексій.

Україна сьогодні знаходиться у такому періоді. А її видатний син – подвижник науки і культури – І. Я. Франко є мислитель вельми концептуальний і багато в чім пророчий та повчальний. Отож є особливий сенс “заглянути” в інтелектуальні глибини цього великого чоловіка – великого не владою, не титулами й званнями, а мудрістю, принциповістю й порядністю.

Франкову аксіологію можна окреслити такими пунктами: людські потреби, цивілізованість, гармонія матеріальних та духовних цінностей, свобода нації, права і свободи особи, моральна репутація людей “при владі”. Вчений мислив панорамно, асоціативно. Він майстер переконливих аналогій. Його прагнення дошукатися істини, його наукова добросовісність не знали меж.

Кожен видатний письменник, на думку І. Франка, торкаючись будь-яких найвіддаленіших тем, відображає епоху своїх сучасників, їх установи, звичаї, спосіб життя. Думка ця з’явилася в статті “Лукіан і його епоха”. А згадана культурологічна теза цілковито відображається в працях самого автора і чи не найбільше у статті “Що таке поступ?” Оскільки дана річ досить довго якимось “обминалася” багатьма, з неї і почнемо розгляд поставленого питання.

Перші стадії еволюції, які умовно можна назвати біологічно-діяльними, умовно віднести до “елементів” поступу, не мають ні крихти проблемності. “Лінійний”, уповільнений розвиток “від дикого ловецького та печерного стану осілости, до будівництва домів і міст, до творення держав” – такі “сліди” нової культури. І цей рівень культури менш за все цікавить філософа. Те, що “... все на світі змінюється і ніщо не стоїть на місці...” [1, с. 302] – аксіома. Цією рухомістю всього сущого поняття поступу не вичерпується. І. Франко виокремлює той особливий, власне антропологічний бік поступу, а саме: питання про те, чи оте все “змінюється на ліпше чи на гірше?” за найвищими гуманістичними критеріями. Питання не стільки риторичне, скільки символічне. Воно має суто людський вимір. Маючи певну онтологічну основу, питання про еволюцію “на ліпше чи на гірше” [1, с. 302] передбачає якусь духовну відповідь.

Хто ж буде заперечувати, що люди у всіх своїх “прискореннях” чи “наслідуваннях” не так вже рідко і розкаюються, втрачають “майже все те, до чого дороблялися століттями”... До численних ілюстрацій І.Франка можна було б додати безліч сучасних, з життя особного, народного та й усієї земної цивілізації. Хіба не поступаються своїми “непохитними принципами” всілякі “непогрішимі”? Хіба не кусають лікті зупинені фіурери? Хіба не вигукнув на весь світ собі ж прокляття той, хто доклав рук до виготовлення атомної бомби? Хіба не ностальгують у кінці ХХ ст. вчені і сильні світу цього за чистим повітрям, життєдайною водою? Хіба не жахається людство “озонових дір”, “парникового ефекту”, “ядерної зими”, страхітливих епідемій та мутацій? Невже не поставили б золотого пам’ятника тому, хто навчив би мільйони людей розумного самообмеження у всьому?

Розробляючи ідею пріоритетів, І.Франко шукав не якогось універсального, а реалістичного критерію поступу. І його твердження про те, що поступ свідчить про себе не тільки пірамідами, вишуканими будівлями, оздобами, багатством, граціозними мармуровими статуями. Щоб поступ прямував “до ліпшого”, необхідне ще щось не менш, а швидше ще більш важливе. Непорозуміння починається тоді, коли людина виявила у собі величезний, порівняно з дикуном, “круг занять і інтересів”, пов’язаних з новим рівнем споживання, відповідними змінами ціннісних пріоритетів. Система останніх формується саме завдяки зрослим можливостям поділу праці та соціальної комунікації. Тому І.Франко надзвичайно високо оцінював потребу в оволодінні самим феноменом поступу. Без ціннісного (людиномірного) осмислення “поступу” неможливе і людське “присвоєння” його результатів, людське освоєння світу взагалі. Безумовно, актуальним і повчальним є наголос на позитивних, добрих сторонах поступу. Хто хоч на хвилину загавиться або поставиться до поступу некритично, “не зможе присвоїти собі добрих його боків”, той швидко зазнає на собі злих – голоду, хвороб, горівки, деморалізації і пропаде від них” [3, с. 313-314]. Те, про що переконливо сказав І.Франко, багаторазово підтверджувалось у ранні та середньовічну культурні епохи, в добу самого вченого, і чи не найбільше в подальшій історії.

Насамперед, це висновок про те, “якими крутими дорогами ходить іноді поступ людський...”, що він “виростає на могилах, як пшениця на зораній ниві...” [3, с. 314]. Величезні жертви й тягарі, що їх здатна зносити людина, на думку І.Франка, здебільшого як слід не усвідомлюються саме у ціннісному відношенні. Знеособлюючи (добровільно чи під примусом) своє власне життя, добробут, щастя, людина робить беззмістовним саме

поняття прогресу, вносить за його рамки своє неповторне буття. Працювати, добиватися і громадити для когось невідомого, далекого та непевного – самообман і непростима плутанина в ціннісних пріоритетах.

Дивним чином концептуальні ідеї українського мислителя перегукуються з найвідомішими представниками “думаючої” філософії Заходу століттям пізніше. Віддаючи належне колосальному нагромадженню зручностей і багатства, і він, і вони виявили разючий дисонанс у суспільному поступі, карколомні поляризації, коли “людськість багатіє, а тисячі мільйони людей бідніють...” [4, с. 320]. З контекстів Франкових міркувань, прикладів, аргументів закономірно напрошується цікава паралель: поляризація суспільства неминуче поляризує і ціннісні орієнтири конкретних людей. До того ж, надзвичайно важлива деталь стосовно “субординації” соціальних детермінант ціннісних установок і пріоритетів та світоглядно-етичних протиположностей. “Прадавній дикун... був сто раз щасливішим і почував себе ліпше такого нещасного бідлаха, що серед величезного міста опиниться без грошей, без заробітку, без пристановища, без ніякого способу до життя...” і тихо конає серед величезних куп багатства і незлічених спокус. Можливо, ця каменярева думка дещо обурить, а то й розважить сучасну людину. Однак очевидно і те, що філософ ніскільки не “ностальгує” далеким минулим з його “святою простотою”. Про це свідчить його критичне ставлення до відомих антицивілізаційних закликів Руссо і Толстого. Натомість він ніби нагадує майбутнім зухвалим цивілізаторам (“мажорам”) про істинні цілі поступу, істинні цінності. “Круті дороги” не тільки в історичного поступу, але й світу цінностей.

Ідея еволюції ціннісних пріоритетів, як видно з Франкової спадщини, неодмінно наштовхується на “революційні” думки, включаючи соціальні моделі Платона, соціалістів-утопістів. Мислитель глибоко відчував, бачив усі деструктивні трансформації правдивої філософсько-теоретичної концепції цінностей у бік агресивного утилітаризму, обоження влади грошей, цинічного і руйнівного розкошування. Тому проблема пріоритетів стояла перед філософом в обох її іпостасях. Йдеться ж, звичайно, про цілі і засоби у діяльності і життєвій боротьбі. Можна говорити про те, що пріоритетними для І.Франка були ідеї не Руссо і Толстого, а Дарвіна і Геккеля. У поступі, як говорять, “назад дороги нема”. А вперед можна успішно рухатись тільки за правилами людяності, відкинувши на задній план “боротьбу за естество”.

Ціннісні пріоритети, як їх тлумачить сучасна аксіологія, виробляються в рамках розвинутої особистісної моралі, на високому рівні культурної самосвідомості того чи іншого народу. Як видно з аргументів І.Франка і безлічі сучасних свідчень “поступ цілої людськості – се величезна і дуже складна машина, яка приводиться в дію тілесними і духовними силами всіх людей на світі” [5, с. 345-346]. А це означає, що, уникаючи протиприродної “зрівнялівщини”, всі люди мають право на свою частку від поступу. Поступ – це поступовість, кроки, наближення до щастя. Щастя ж, на думку І.Франка, – поняття універсальне. Воно несумісне ні з яким словесним шахрайством, ні з якими ідеологічними вивертками. Отже, поза всякими сумнівами залишається органічний зв'язок поступу й щастя, добробуту і справедливості, природних констант і найвищої (духовної) основи людини – етики. Прагнення щастя на стійких моральних засадах – стрижень людського поступу і відповідних ціннісних пріоритетів. Пріоритетом у поступі є прагнення до щастя. Пріоритетом у цьому прагненні має бути, однозначно, духовна міра – людяність, етос, любов. Пріоритет у матеріальному житті – заможність, головне у її досягненні – реалізація особистих здібностей і врешті-решт – саморозвиток.

У вічній колізії матеріального і духовного – пріоритет за духовним. Боротьба за “єствування”, нагадаємо думку І.Франка, задовольняє людську істоту хіба що “на найнижчій ступені дикості” [6, с. 347-348]. Так само не задовольняється людина і поступом тільки багатства, навіть науки та мистецтва. У народі споконвіку шанується прислів'я “На чужому нещасті щастя не збудуєш”. Етичні акценти, поставлені І.Франком, застерігають від одностороннього тлумачення поступу на користь дикого егоїзму. Адже він пов'язував і поступ, і щастя з облагородженням роду людського, з доповненням людських якостей соціальними, альтруїстичними мотивами. І ні те, що особисте й громадське щастя заповнене величезною мірою суб'єктивності і повністю недосяжне, і ніщо інше не виправдовує так званої релятивізації ціннісних уявлень і позицій. “...Се ще не рація, – писав І.Франко, – щоб ми закладали руки і байдуже дивилися, як міцний душить слабого, ...як одиниці кривдять та руйнують сотки й тисячі людей. Чи буде, чи не буде з того рай на землі, а ми борімося з кожним поодиноким лихом, з кожною поодинокую кривдою..., аби побороти її..., аби по змозі заткати джерело подібного лиха й на будуче” [7, с. 345].

Мудрість сказаного очевидна: людяність, саморозвиток, удосконалення моральних якостей і способу життя є незмінними пріоритетами

ціннісного мислення і практичної діяльності. Складність лише у тім, що в еволюційному процесі змінюються потреби та погляди. І якщо, говорячи словами І.Франка, кожне нове покоління “будує” життя на власний смак і розсуд – ціннісним пріоритетом у всій системі орієнтацій та світоглядних установок має бути все ж принцип “золотої середини”.

Гуманізм і самовдосконалення під “тиском” емпіричних чинників не втримуються на рівні абсолютів. У них є досить потужний і глумливий конкурент – “голод і любов”. І.Франко називає ці два (гетевські) феномени “могутніми кондукторами”, серед яких людського розуму “нема і, певно, ще довго не буде” [8, с. 346]. І єдиний реальний шлях людини – це узгодження почуттів з “третім кондуктором” – розумом. Боротися за щастя можна і треба. Однак ця боротьба повинна вестися з постійним оглядом на людяність. Інакше, як застерігав мислитель, боротьба за особисте щастя вироджується у “первісну вовчу боротьбу за єствування”, що є запереченням поступу і означало би “цофнення чоловіка на становище вовка або дикуна” [9, с. 347-348]. Такий “природний” стан, звичайно, коригується духовним зростанням, наближенням почуттів людяності, альтруїзму до рівня світоглядних, ідеологічних категорій. Але витравити вовчі повадки цілком навряд чи вдасться будь-коли. Тож знову виникає питання про “золоту середину”. Нехай вовк (дикун), чи в дрімучому лісі він, чи за пультом ІНТЕРнету замислиться над життям інших людей в усіх його проявах, вчиться на тисячах прикладів, як слід жити і керувати власним розвитком. Бо хоч І.Франко нібито й “єрархізував” поступ у послідовності вдосконалення “державного, громадянського та соціального порядку” він не випускав з поля зору проблему людини. Він застерігав: працею поколінь можна досягнути морального переродження, але “до наслідку якого імпульс кождий із нас повинен дати сам собі, власною постановою...” [10, с. 407].

Ідеї ціннісних пріоритетів, поставлені І.Франком у статті “Що таке поступ?”, розвиваються в багатьох інших працях. Аспекти різні. Однак чи не найсильніше володіє уявою письменника саме пріоритет розвитку особистості, пізнання нею своїх можливостей, своє сутності, сенсу життя. У своїх звертаннях до інтелігенції, до молоді він настільки чітко і переконливо формулює етичні засади своєї соціальної філософії, що вони можуть слугувати за готову програму самовдосконалення.

Численні вади характеру і соціальної поведінки людини, стійкі егоцентричні стереотипи, за переконанням вченого, виходять далеко за межі їх персоніфікованого “статусу”. Всебічного самовдосконалення людини вимагає саме потреба суспільного поступу. Людей, які знаходять

і плакають у собі моральну силу до подолання будь-яких вад і хиб, до навчання, до гартування волі, до нефальшивого патріотизму – таких людей “потребує кожда нація і кожда історична доба...” [10, с. 409]. Ніби зазираючи до драматичних колізій кінця ХХ століття, І.Франко підкреслює, що “вдвоє сильніше буде їх (мужів достойних – В.Ф.) потребувати велика історична доба, коли всій нашій Україні перший раз у її історичнім житті всміхнеться хоч трохи повна горожанська і політична свобода”. Бо тільки люди свідомі, гуманні, соціально активні і водночас толерантні можуть належно реагувати на прояви “усякої моральної гнилизни”, щоб не став галицько-буковинський “п’ємонт” “гнилим і смердючим боляком, який з обридження оминатиме кожний свідомий українець, що заховав іще живе почуття самоповаги” [10, с. 406-407]. Як видно, навіть всеукраїнське національне почуття має свої людські критерії. “Наш голосний, фразеологічний та в більшій частині нещирий, бо ділами не попертий патріотизм мусить уступити місце поважному, мовчазному, але глибоко відчутному народолюбству, що виявляє себе не словами, а працею”. Хіба не актуальні і не справедливі слова І.Франка, щодо нашої майже масової інерції, яка “приймає безкритично слова тих, які сим чи іншим випадком були поставлені “на чоло народу”, стали послами, професорами, головами товариств і т.і.” [10, с. 406]. Майже повторюється історична та суспільно-політична ситуація, яку неодноразово характеризував І.Франко і з якої намагався виробити для бодай значної частини людей пріоритети серед розмаїття ціннісних орієнтирів.

За нинішніх умов становлення державності, трансформації всіх сторін життя, можливо, як ніколи важливі такі комунікативні фактори, як злагода, порозуміння, соціальний мир, згуртованість, толерантність. Як і раніше, так і тепер “...не всі, однак, ясно усвідомлюють, яким способом досягти і впровадити її (злагоду – В.Ф.) в життя...” [11, с. 15]. Особливо при тих карколомних спекуляціях навколо цих високих понять. Якщо для одних пріоритетом буде терпіння без меж заради злагоди та нібито позитивних у перспективі змін, а для інших – зухвало-демонстративне, кримінальне шиккування, то на чому, на якій основі, на яким стержні має втриматись хиткий соціальний мир? “Правом і обов’язком кожної людини перед богом і суспільством є життя, – писав І.Франко. – Робітник у всьому світі, а особливо у нас не має цього права... Існує Товариство охорони тварин, а про Товариство охорони людей ніхто й не подумав... Це порядок? Кожна чесна людина буде противником такого порядку” [12, с. 26]. Захищати ж будь-якою ціною вона (чесна людина) буде порядок, який забезпечує працю, або милосердя, залишає право на

протест і забезпечує чесні загальні вибори. “Ми вимагаємо лише таких дрібниць, – писав І.Франко, – а це і не соціалізм, і не комунізм, а справедливість” [13, с. 27]. Чи не є знущанням над здоровим глуздом, огидним збоченням вважати згадані “дрібниці” проявом “популізму”, ностальгією за “соціалістичною ковбасою” тощо, а проявом демократії та культурної зрілості – милосердя до кілерів і садистів? А ще І.Франко застерігав про таку можливість, коли “всяке діло, хоч би найкраще, найблагородніше і найпатріотичніше, взяте в руки людьми несовісними, облудними і самолюбними, може бути поведене у всякий інший бік, тільки не туди, де вимагала би висока і благородна ціль його” [14, с. 372]. Наскільки дані застереження виявилися пророчими і чи “оглядаються” на них при визначенні пріоритетів сучасні провідники народу – про це найширше може сказати сам народ. Коли ж і йому з несамовитої любові до своїх колективних та одноосібних вождів забракне слів та розуму – нехай замість дитячої прив’язаності до батька чи неньки навернеться до соціальної філософії Каменяра. Там – добре забуте старе, гodne конкурувати з наймодернішими підступними софізмами. Там – непомильні критерії “тривкого і плодючого розвою”, який “основується на першому принципі всякого громадського життя – пошані до чоловіка...” [1, с. 441]. При всій дискусійності і вразливості (поза аргументами) наступної тези її необхідно сказати: “пошана до чоловіка”, демократизм і гуманність політики реалізуються в зайнятості, в достойному і неекспропріюваному заробітку, в свободі слова, організації, пересування, в доступності культурних надбань усіх народів. На цьому підґрунті незрівняно мудріше і ефективніше буде сприйматись і утверджуватись дійсна свобода нації.

1. Франко Іван. Що таке поступ? – Зібрання творів у 50-ти т. – Т.45. Філософські праці. – К.: Наукова думка, 1986. – 574 с.

2. Там само.

3. Там само.

4. Там само.

5. Там само.

6. Там само.

7. Там само.

8. Там само.

9. Там само.

10. Його ж. Одвертий лист до Галицької Української молоді. – Там само. Т. 45.

11. Його ж. Ще нас єднає. а що розділяє? Там само. т. 44.

12. Його ж. Чого хочемо? Там само.

13. Там само.

14. Його ж. Банкротство т(ак) зв(аної) organicza-oi prac-i. – Там само.

V.M. Phomin

THE IDEA OF EVOLUTION OF MAJOR HUMAN VALUES IN IVAN FRANKO'S WORKS DETAILING WITH PHILOSOPHIC AND SOCIO-CULTURAL ISSUES

The article treats the evolution of human values in the context of human needs, rights, and freedoms. Dealing with this problem, the paper examines philosophical and socio-cultural principles espoused by Ivan Franko.

These principles retain their relevance at the turn of the 20th and 21st centuries.

А.В.Сініцина

УКРАЇНОЦЕНТРИЗМ ФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША

Опрацюючи творчий набуток П.Куліша, постійно відчуваєш майстерність, освіченість, працездатність, непокору, цілеспрямованість цієї людини. Поряд з такими діячами українського відродження, як Т.Шевченко, М.Костомаров, І. Котляревський, О.Білозерський, особа Куліша постійно стояла відособлено, якимось самотньо, не вкладаючись у прийняті рамки.

Без сумніву, якщо розглядати Куліша просто як людину, то небагато рис характеру привернуть нашу увагу і прихилять до себе. Якщо ж підходити до проблеми з позиції оцінок Куліша як громадського діяча, то його мінливі політичні орієнтації, вміння єднати й гуртувати довкола себе людей задля спільної справи теж не утверджують однозначне розуміння та сприйняття. Залишається одне – досліджувати, вивчати, аналізувати П.Куліша як українського письменника, поета-новатора й експериментатора, оскільки його твори є результатом матеріалізації думок, які породжувала конкретна реальна дійсність у її широкому спектрі виявлення.

Саме виходячи з цієї парадигми, ми й намагаємося досягнути його філософське бачення світу, виявити джерела, які сприяли формуванню україноцентричного світогляду письменника, доводячи цінність його культурницької діяльності для України.

Сучасна проблема відродження й оновлення національної культури зближує нас з ситуацією, яка виникла в 30-х – 40-х роках XIX ст. – пробудження українського народу, усвідомлення власного “я”, потреба у розбудові держави, звернення до рідної мови як генетичного коду свідомості, що і є найважливішою ознакою українського народу, формування нової української літератури – літератури оригінальної, національно самобутньої.

Враховуючи нинішню ситуацію, маємо по-новому підходити до філософсько-культурного осмислення інтелектуальної спадщини тих діячів минулого, які залишили помітний слід у справі національного відродження, але з тих чи інших причин були проігноровані суспільною думкою, замовчувані.

Наукові праці, що стосуються вивчення творчого доробку П.Куліша, нині становлять “третю хвилю” досліджень творчості письменника. Чим можна саме в час становлення й утвердження державності пояснити таку зацікавленість особою П.Куліша? На нашу думку, найперше – проблематикою творчості, яка є і залишається актуальною. Зокрема, тема України, її минуле, сучасне, прийдешнє, шляхи оновлення, – ці грані ніколи не залишали П.Куліша байдужим. Підтвердженням цьому і є його літературна творчість – національно-романтичного спрямування, зокрема, видатний історико-філософський роман “Михайло Чарнышенко, или Малороссия восемьдесят лет назад” (1843), поема-епоса “Україна” (1843), низка етнографічно-побутових оповідань (“Повесть об украинском народе” (1846), “Украинские народные предания” (1847), фольклорно-етнографічний твір “Записки о Южной Руси” (1856-1857).

Наголошуємо, що саме П.Куліш вперше в українській літературі пов’язує ідею України з культуротворчими процесами, пояснюючи це тим, що “без розбудування національної культури неможливо виробити елементарні форми державності”. Отже, ідея України й культури, передусім національної, стають метою і засобом письменницької діяльності, а минуле України – доміантним зосередженням його творчих та наукових інтересів і зусиль, зумовлюючи цим україноцентричну спрямованість практично основної частки письменницької і наукової діяльності.

Орієнтація на Україну – це не примха тогочасної моди, а внутрішня, душевна потреба літератора і вченого, яка зумовлюється впливом як суб’єктивних, так і об’єктивних факторів, які з часом набувають ідейно-теоретичного рівня.

Варта уваги саме та генетично-біографічна підоснова, на якій “зложилися перші враження і образи Кулішевої психії” [1, с. 11].

Акцентуємо, що сильним у генетичному впливі на майбутнього письменника був приклад його матері, яка і дала синові перші уроки етнокультури. “Була вона людина проста, неписьменна. Вміла розмовляти тільки українською мовою, і що мала в голові, все те взяла не з книжок, а з живої народньої речі... – згадували сучасники П.Куліша. – “Прості і невчені люди були товариством...”

Замість політики згадували вони старовину, співали пісень українських. Не було кращого голосу ні в кого, як у Кулішевої матері. Пісня в ній була не забавкою: вона думала піснями, а в речі вона було вставляє співний поетичний дріб'язок з народної антології" [2, с. 20-21]. Тому ще з дитинства майбутній правдивий ратай на культурницькій ниві засвоїв рідну мову і пісню, полюбив їх і той народ, що ці пісні творив.

Подальше ознайомлення П.Куліша з елементами народної творчості пов'язується із виходом у світ збірника М.Максимовича "Украинские народные песни" (1827, 1834), де "герої народнього епосу заволоділи його думкою і вперше пробудили національну свідомість" [3, с. 9], в "один день переменившись из великорусских народников в народников малорусских" [4, с. 63].

Відтак заочне знайомство з М.Максимовичем переростає у творче спілкування. Будучи прихильником "теорії офіційної народності", люблячи Україну історичну й етнографічну, М.Максимович заохочує молодого Куліша вивчати українську народну мову, зосереджує його увагу на етнографії.

Помітний вплив і своєрідне навернення П.Куліша до українства мав І.П.Хильчевський. Згодом Куліш дякував йому за добру науку поетичними рядками:

Як з тобою ми зустрілись
На шляху широкім,
Ти заглянув мені в душу
Своїм добрим оком
І порадив мені ширю,
Куди прямувати...
Довго йшов я та прибився
До рідної хати...

Є підстави вести річ і про вплив на Куліша польського історичного романіста М.Грабовського, який вказує молодому письменнику шлях "студіювання історичних документів" [5, с. 283], що у майбутньому введе художньо-історіософське мислення Куліша на рівень наукового обґрунтування історії України ("История воссоединения Руси", "Мальована гайдамащина", "Хуторна поезія"), вибиваючи йому з-під ніг ґрунт романтичного козакофільства, характерного для 30-х–60-х років, а, навпаки, утверджуючи перехід до позитивізму.

Певним підсумком того зовнішнього впливу, результатом наполегливої праці стають ранні етнографічно-побутові твори письменника, у яких яскраво виражено акцентування на українському національному колориті. Тут відчутна поступова еволюція від фантастично-міфоло-

гічного до конкретно-історичного підходу в осмисленні дійсності, проектування історії під кутом розвитку самосвідомості.

Торкаючись питання української тематики, доречно було б зауважити, що, як на думку Г.Грабовича, українська тема починається "не від української літератури як такої, а від чогось набагато ширшого – від України і широко розгалуженої української теми" [6, с. 87]. До цього висновку Г.Грабович приходять, опрацювавши бібліографічно-описову довідку В.Сиповського "Україна в російському письменстві: 1800-1858" (К., 1928), де автор подає загальну картину української тематики, поділяючи її так: "Україна в описовій літературі"; "Давня Київська Україна-Русь у розповідній літературі"; "Україна XVII віку в розповідному письменстві"; "Фантастична повість і казка"; "Життя України XVIII-XIX ст. у розповідному письменстві".

Цією періодизацією автор підтримує саме тих літераторів, які відкрили для себе Україну в "путешествиях", "письмах", через красу її природи, своєю більшістю належали до росіян (може, саме тому, що українцю не було потреби відкривати для себе свою Україну). Але ж Г.Грабович зауважує далі таке: "Україна стає Україною не через себе, а завдяки її опису із-зовні" (це особливо помітно у кожному з трьох останніх підрозділів (3-5)), де "з часом українська тема поступово переходить у "власність" української літератури..., саме з цього часу Україна кристалізується саме як літературна тема, або як тема взагалі" [6, с. 93].

Наступним кроком є відкриття України як історичного об'єкта (відкриття України в історичному ключі автор пов'язує з творчістю декабристів). "Україну сучасності, етнографії, пісень і широкого фольклорного скарбу" пов'язують з утвердженням романтичного епосу та поезики, високих цінностей народу й народності. Україна на тому етапі стає ґрунтом фольклорно-етнографічних і фантастичних, історичних, побутових тем. До групи письменників, які висвітлюють цю тематику, відносимо М.Максимовича, О.Бодяньського, М.Гоголя. Але обмеженням у відображенні внутрішньої сутності всього народного стала тоді російська мова. "Все они более или менее пишут в общерусском направлении и на русском языке, рассматривая Украину как только часть целой России" [7, с. 176].

Початок XIX ст. характерний зацікавленням польської інтелігенції українською темою, створенням "української школи" у польській романтичній літературі, яка представлена Б.Залеським, Ю.Словацьким, М.Чайковським, М.Грабовським, що захоплювалися романтичною природою української землі, зверталися до польсько-українського

минулого, але при цьому сприймали Україну як органічну частину Польщі. Та національне відродження слов'янських народів, яке відповідало романтичним віянням того часу, не залишало поза увагою національний дух у фольклорі, в релігійних віруваннях, сприяло пробудженню української національної свідомості.

Найперше така романтично-етнографічна свідомість прокидається серед галичан, до яких відносимо М.Шашкевича, І.Вагилевича, Я.Головацького, їх послідовників (А.Могильницького та ін.). Саме з того часу, як тільки Україна починає звучати власним голосом – мовою, яка є “виразом духовної істоти”, “символом опричності національної”, то й українська тема від 30-х років XIX ст. стає сферою української літератури, наукових студій. З цього часу образ і концепція України, її історія, минуле, народ стають центральною і найголовнішою темою у діяльності української інтелігенції.

Важливо з'ясувати, яке відображення в літературній творчості П.Куліша знайшла ця “українська тема”.

Аналізуючи літературну спадщину письменника, відзначаємо як поступову, свідому еволюцію у відображенні української теми, так і пряму залежність змісту творів від “шляху змін світогляду” письменника. Так, своєрідний синтез романтизму і просвітницького раціоналізму у філософському мисленні письменника виявляється і в безполітичному етнографічному націоналізмі (40-і роки). Його перший твір “Михайло Чарнышенко, или Малороссия восемьдесят лет назад” (1843) – це романтичне усвідомлення цінностей минулого, заклик повернення до нього, пошук духовних ідеалів для сучасності. Романтичне як етнографічне забарвлення твору – це спроба зазирнути в колишнє самобутнє життя України, коли її “интересы, обычаи, костюмы, образ жизни и поэзия были чисто народные”; коли “народ был еще жив чувством любви к родному”; коли є потреба “вспомнить давнюю историю, которая как героическая песня лягла на скрыжальях мира”; коли виникає потреба “приздуматься над судьбою этого необыкновенного народа, который явился чудесным образом, как роскошный цветок посреди враждебных для него стихий” [8, с. 11-12].

Оповідуючи про ті чи інші події минулого, письменник через усну пам'ять, що консервується у народних піснях і думках, намагається протиставити героїчне минуле негероїчному сучасному. На доказ своєї тези мовить про поступовий політичний занепад України, коли кожна наступна епоха поступово втрачала своє героїчне, романтичне і власне історичне.

У той час, як більшість сучасників П.Куліша трактувала етнографію як науку про минуле, що вивчає тільки реліктові явища народного життя, він же повертає цю науку обличчям до сучасності, ставить у центрі уваги не зовнішні атрибути побуту, а сучасне громадське життя нації в усіх його проявах.

Безперечно, справедливою є думка В.Петрова, який писав: “В історії вичитуючи сучасність, проектуючи сучасність у плані історичних подій, Куліш своїм романом переслідував пропагандистські цілі: по-перше, наголосити на тому, що доля карає покоління, що не береже традиції”, а по-друге, “пропагує ідею національно-культурного розвитку України” [9, с. 7].

Ґрунтовне ознайомлення П.Куліша з історіографічними джерелами та історико-художніми творами (“Історія Русів”, “Тарас Бульба”, “Зиновий Богдан-Хмельницький”, “Запорожская Старина”) підводить письменника до думки, що історичні джерела, порівняно з народнопоетичною творчістю, є надто однобічними, черствими. Тому можемо зазначити, що інтерес П.Куліша до історії розвивався в дусі того фольклорного романтизму, цінність для якого мали не стільки достовірні історичні факти, деталі, скільки, власне, “дух” епохи, народний погляд на події, явища.

У літературно-художньому світі ця романтично-народна етнографія представлена поемою “Україна” (1843), як спробою за Гомеровим взірцем “од початку України до батька Хмельницького” скласти поему столь цілу і струнку, як “Іліада”. За словами О.Грушевського, “приладити історичні пісні та думи одну до другої в суцільний закінчений начерк української історії” [10, с. 882].

І хоча ця поетична спроба виявилася не зовсім вдалою, проте для нас є цінною. По-перше, це був перший віршований твір романтизовано-козакофільського настрою, а по-друге, тут продемонстрована сміливість автора називати народ власним іменем. І хоча Куліш і не був першим та єдиним, хто вживав термін “Україна”, “українець”, проте на цьому поет залишався послідовним до кінця.

У наступних творах художнє обдаровання письменника тісно пов'язується з вимогою старанного вивчення історичних джерел і пам'яток. Розробляючи власний метод дослідження, що мав допомогти розгадати справжній зміст епохи, таємниці минулого, відкрити істину, Куліш поєднує науковість з мистецтвом. Саме цей шлях дав можливість “исполнить задачу, которой до сих пор не смел задать себе ни один малороссиянин – а именно, написать на родном языке исторический роман”, яким була “Чорна Рада”: Хроника 1663 року” (1857) [11, с. 476].

Переносячи у роман основні риси української історії, зокрема величні історичні події, що їх переживала у XVII столітті Україна, П.Куліш втілює певну особисту ідею щодо зміни тогочасного становища України, яке можна було охарактеризувати “станом унінія”. Матеріалізуючи уявлення про існуючі суспільно-політичні орієнтації, письменник, по суті, висуває суспільний ідеал для сучасності, втілення у життя якого дало б можливість уникнути революційного катаклізму і перевело б суспільство на рейки еволюційного поступу. “Державницькій ідеї” козацької старшини письменник протиставляє “християнську мораль “Божого чоловіка”. Образ “Божого чоловіка” стає взірцем творчого духовного життя, шлях якого має визначити для себе Україна. Вустами “Божого чоловіка” Куліш формулює ідею чистого сумління як найбільшої людської цінності, ідею праведного серця та духовних радощів, пристосовуючи її до процесу історичного життя народу. “Народ має жити не здійсненням своїх політично-державних завдань, – наголошує критик. – Історична місія українського народу полягає не в будівництві своєї самостійної державності, а саме у відмовленні од певних практичних цілей і в шуканні вищої правди” [12, с. 17].

Моральні цінності, внутрішня “правда серця” визнаються реальним фактом народного життя. Цим Куліш, по суті, знецінює історію, позбавляючи її будь-якого значного сенсу, абсолютизуючи вічність Бога, зосереджуючи людину на духовному, внутрішньому світі власного “я”.

У подальшій літературній та історіографічній діяльності П. Куліш не зрікається своєї українофільської позиції, більше того, бере на себе роль культуртрегера, наголошує на універсальних цінностях цивілізації – просвітництві, культурі, порядку, законі. Зокрема, дбаючи про матеріал для народного читання, у 1861 р. видає “Грамотку”. Ставлячи за мету піднести українське письменство на рівень з іншими, поширити його зміст, збагатити його обсяг творами всесвітньої літератури, Куліш пропонує “переложити “Гамлета”, “Вільгельма Теля”, “Дон-Жуана”, “Короля Ліра” (що і було блискуче перекладено Кулішем), щоб “виробити форми змужичалої нашої речі на послугу мислі всечоловічній... Одно, два популярних созданий – і словесність пустила б глибоко корінне у свій рідний ґрунт” [13, с. 349].

Створення у 1860 р. альманаху “Хата” дало змогу Кулішеві друкувати поезію Т.Шевченка, Є.Гребінки, прозу Марка Вовчка, а цим і підносити авторитет українських класиків, з одного боку, а з другого, – підносити авторитет української літератури як важливого джерела утвердження національної самосвідомості.

У 1861 р. виходить у світ журнал “Основа”, метою якого було “всестороннє й безпристрасно розсліджувати український край, пізнати його потреби, подавати критичний погляд на себе в минувшині і сучасності, дбати про суспільне добро та всенародну просвіту”. Своїми статтями в “Основі” на історично-літературні теми Куліш поклав початок науковій історії в українському письменстві й літературній критиці зосібна. Саме тут Куліш друкує “Листи з хутора”, у яких розкриває сутність “хуторської філософії”, що складала основу його філософського мислення на той час. Так, у “Правді” за 1868, 1869 роки з’являються спроби Кулішєвого перекладу Святого Письма, які друкувалися “по Українськи у Львові”. “Незабаром увесь християнський мир довідається, що є на світі нова сім’я християнська, п’ятнадцятиміліонна сім’я, яка не зникає без сліду, яка заховала свій світогляд... не забула тої мови, що дала гасло до боротьби з Ляцьким панством” [14, с. 111].

Такий нестримний інтерес до всього українського П.Куліш пояснює тим, що нива української культури ще засмічена і не розорана й виглядає перелогом. Тому від українського народу чекав Куліш великих культурних здобутків. І в цьому великі надії покладав на простий народ, обґрунтовуючи це тим, що “сомни рождають із себе великих чоловіколюбців, великих мудреців. Із сієї то ріллі благодатної виростає насищаючеє і плодотворячеє жниво; а нігде не родить духовного жнива більш, як на Вкраїні — тільки що женців мало, і треба нам благати Бога, щоб вивів більш женців на ниву свою” [15, с. 314-315].

Будучи одним з чесних женців на українській культурній ниві, П.Куліш місію свого життя вбачав у піднесенні українського народу до національного самоусвідомлення. Саме це дало право Д.Чижевському характеризувати світогляд П.Куліша як “україноцентричний”. Ідея України стає критерієм, за яким розцінюється все розмаїття явищ навколишнього світу.

Виходячи з філософського світогляду, що був нібито акумулятором і виявником традицій української духовної культури, коріння котрої сягає часів київського християнства, формуючи софійний аспект релігійності, П.Куліш формулює погляд на двояку сутність людини й світу: наявність внутрішнього, сутнісного начала і зовнішнього, що протистоїть йому.

Впливаючи з цього дуалізму – внутрішнього, “сердечного, і зовнішнього, чужого, ворожого, і розробляє П.Куліш ідею України, що стверджується через низку антитез минулого й сучасного, народної мови та мови штучної (раціональної, наукової), хутора і міста, України та

Заходу. З цієї позиції і здійснюється підхід до минулого України, її історії як до ознаки внутрішнього, до певного скарбу, який забуто, поховано. Саме в цьому, за Кулішем, і виявляється сутність українського народу, його глибина.

Тому саме культурна діяльність, до якої закликав П.Куліш, стає основним засобом у “воскресінні” вічного, сталого. Проблема мови теж тісно пов'язується з ідеєю України. З огляду на антитезу внутрішнього й зовнішнього П.Куліш відстоює позицію про “мову серця”, яка відповідала природі народу і єдина була здатна виразити найпотаємніші порухи душі, і “мову розуму”, яка порушувала зміст внутрішнього життя людини.

1. Грушевський М. Соціально-традиційні підоснови Кулішевої творчості // Україна. – К., 1927. – С. 9-38.
2. Жизнь Куліша // Правда. – 1868. – Ч. 2. – С. 19-21.
3. Дорошенко Д. П.О.Куліш: Його життя, літературно-громадська діяльність. – К.: Просвіта, 1918. – 70 с.
4. Куліш П. Воспоминание о Костомарове // Новь. – 1885. – № 13. – С. 60-71.
5. Правда. – 1868. – Ч. 24. – С. 283-286.
6. Грабович Г. До історії української літератури. – К.: Основи, 1987. – С. 71-136.
7. Петров Н. Очерки истории украинской литературы XIX ст. – К., 1884. – С. 170-179.
8. Куліш П. Михайло Чарнышенко. – К., 1843. – Ч. 1. – С. 1-12.
9. Петров В. Вальтер-Скоттівська повість з української минувшини // Куліш П. Михайло Чарнышенко. – К., 1928. – С. 5-35.
10. Грушевський О. З сорокових років // ЗНТШ. – 1908. – Т. 85. – С.80-105.
11. Куліш П. Епілог к “Чорной Раде” // Твори: У 2-х т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 458-476.
12. Петров В. Теорія культурництва в Кулішевому листуванні 1856-57 // Зап. істор. філол. відд. ВУАН. – К., 1927. – Кн. XV. – С. 3-22.
13. Киевская Старина. – 1888. – Кн. IX. – С. 341-355.
14. Правда. – 1969. – Ч. 12. – С. 110-111.
15. Киевская Старина. – 1899. – Кн. 64. – С. 303-324.

A. V. Synytsyna

UKRAINIAN ETHNOCENTRISM IN THE PHILOSOPHIC VICUS OF PANTELEYMON KULISH

This article attempts to trace the sources of Ukrainian ethnocentrism in the philosophic views of Panteleymon Kulish. Analyzing different literary works by the writer and taking into consideration the achievements of literary science and philosophic thought, the author provides the basis for broader understanding of nationally oriented views and philosophic concepts espoused by many notable scholars and men-of-letters at the turn of the 19th and 20th centuries.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

А.М.Колодний, І.Я.Любінець

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Українське релігієзнавство сягає своїм корінням доби Київської Русі. Це насамперед “Повість минулих літ”, де описано процес запровадження християнства в Україні-Русі, розкривається історичне, психологічне і світоглядне підґрунтя вибору Володимиром Великим віри для свого народу.

До середини XIX ст. релігієзнавство в Україні розвивалося переважно в його богословській формі. Помітною його сторінкою є творчий доробок професорів Києво-Могилянської академії. На основі порівняльного аналізу католицизму і православ'я вони доводили істинність саме православного віросповідання. Разом з тим, професори-могилянці прагнули чітко розмежувати, структурно відокремити філософію і теологію. Так, у Феофана Прокоповича вони відрізняються і своїм обсягом, і принципами, і методом. Якщо богослов'я, за Прокоповичем, має своїм об'єктом одкровення Боже, то раціональна філософія – логічні операції, натуральна – природне тіло, моральна – мораль і громадське життя людини.

Українське світське релігієзнавство не має своєї професійної традиції. Воно розвивалось переважно в контексті суспільно-політичної і філософської думки України XVII-XX ст. Проте українські мислителі прагнули не просто з'ясувати, що таке релігія, в чому її особливість як духовного явища. У своїх розвідках вони розкривали насамперед її функціональну значущість, роль у національно-державницькому розвитку України. А оскільки значення різних конфесій християнства в поступі українства було надто суперечливим, то це й зумовило різні оцінки українськими духівниками релігійного феномена, його впливу на національне життя.

Однак варто підкреслити, що всі вони в тій чи іншій мірі прагнули поставити християнство на службу національного розвитку. Якщо Г.Сковорода жадав це втілити через заклик до утвердження кожного зокрема в принципах християнського життя, то кирило-мефодіївці висловлювали ідею місійної ролі українства у слов'янському світі. Якщо Т.Шевченко закликав Бога зглянутися на злидні й нещастя рідного йому народу, то І.Франко прагнув підпорядкувати релігію культурному розвитку українства.

Суспільну думку України характеризує також прагнення повернути релігійні інституції на шлях служіння інтересам народу, вивести їх із підпорядкування “сильним світу” цього. Так, Т.Шевченко закликає проповідників релігії за законами апостолів любити ближнього брата свого, любити на ньому не шкуру, а душу. М.Драгоманов, вважаючи релігію справою сумління кожного, в такий спосіб обстоював ідею поліконфесійності українського народу, заперечував наявність в Україні якоїсь однієї національної релігії, що буцімто має право на особливий статус у політичному і духовному житті [1, с. 737, 141].

Принагідно треба зауважити, що тривалий час у різноманітних публікаціях всіяко утверджувалась думка про домінування в поглядах українських мислителів антирелігійної орієнтації. Проте такі твердження швидше були даниною офіційній версії про матеріалізм як магістральний напрям людського мислення, ніж науковим відтворенням дійсного характеру світоглядних прагнень суспільної думки України. Українських мислителів усіх часів дійсно відрізняє вільнодумча тенденція, але до відвертої антирелігійності вона майже не доходила. Що ж до попередніх століть, то там вільнодумство виражалось швидше у формі антиклерикалізму, релігійного скептицизму, інакомислення й індивідуалізму, у деякого – пантеїзму [2, с.187 – 189].

Пошуки шляхів виходу із національної кризи й деградації виводили українських духовників на загальнолюдські принципи співжиття. А оскільки останні найбільш виразно проявились у релігійному світобаченні, то такі пошуки врешті-решт спинялись на думці про можливість ґрунтування національного поступу на релігійних підвалинах [3].

Як окрема сфера наукового знання, релігієзнавство в Україні, на нашу думку, починається з творчого доробку ідеологів громадського руху і насамперед пов'язане з іменами М.Драгоманова і О.Потебні. Саме у них ми знаходимо спроби дати визначення релігії, з'ясувати шляхи появи релігійних вірувань, розкрити функціональну природу релігійного феномена, його місце в духовному житті людства [4].

За роки тоталітаризму в Україні не вийшло у світ жодної фундаментальної праці з історії релігієзнавства. Окремим фрагментарним дослідженням з цих проблем була властива класово-заідеологізована упередженість щодо релігії, прагнення розглядати її як окультне явище, гальмо соціального поступу, духовного розвитку, історично минулий феномен.

Нині перед релігієзнавчою думкою України стоїть завдання здолати вади цих досліджень, науково відтворити історію релігійного процесу

на українській землі. Оскільки вивчення релігії пов'язане з різними світоглядними позиціями, культурними чи релігієзнавчими традиціями дослідників, то це спричиняє велику різноманітність дослідницьких установок, принципів наукового пошуку.

Визначальними із них, які, на нашу думку, дають можливість пізнати релігійні явища в усій їх глибинній сутності, повинні стати: об'єктивність, загальнолюдськість, історизм, світоглядний плюралізм, позаконфесійність. Релігієзнавство, якщо воно претендує на наукове вирішення своїх проблем, повинно дотримуватись також таких спеціальних дослідницьких традицій і принципів, як буттєвість, триєдиність, містичність, конфесійність. І в продуктивній, і в репродуктивній роботі із релігієзнавства слід уникати оціночного підходу типу “реакційний”. Оцінка завжди відносна і співвідносна. Це виводить академічних релігієзнавців на принцип світоглядного плюралізму. Саме у зіставленні різних підходів, відмінних точок зору, як відомо, народжується істина.

Одним із принципових завдань вітчизняного релігієзнавства в наш час є вичленування та обґрунтування його категорій, побудови їх логічної системи. Проте категоріальний апарат таких структурних утворень релігієзнавчої науки, як філософія релігії, історія релігії, психологія релігії, феноменологія релігії, соціологія релігії, буде різним. Це цілком закономірно, бо різний категоріальний відбиток має релігія як світоглядне явище, суспільно-функціонуючий феномен, форма суспільної свідомості, духовне утворення, складова культури тощо. Описати цей процес у звичних для науки поняттях і категоріях аж ніяк не можна. Дослідники феномена мають відтворити анатомію релігійної віри, звернувшись при цьому до заєобів інтуїтивного пізнання, методів філософії ірраціоналізму [5, с.].

Актуальною проблемою релігієзнавчих досліджень є їх мова. “Релігієзнавча мова” покликана провести певне упорядкування в свідомості релігійних явищ. Проте наявний нині інструментарій релігієзнавчого аналізу не дає можливості досягнути “безпосередньо” релігію, основні її виміри. Однією з причин цього є те, що дуже довго у нас заперечувалась правомірність герменевтичного дослідження, коли увага пізнаючого зосереджувалася на тих смислах, якими наділені релігійні явища і релігії взагалі, або ж на тих інтерпретаціях, які дають люди цим явищам і релігіям.

Українське релігієзнавство демократичної доби вибирає в свою методологію здобутки світового. Воно є поліметодичне, оскільки, окрім загальнонаукових, використовує свої методи пізнання і методи з інших

наук, пізнання порівняльне, а думку про релігійний феномен формує на основі дослідження різних релігійних систем. Воно відкрите, бо в своїх дослідженнях виходить за межі традиційних релігій, з'ясовує особливості як традиційних, так і світових релігійних течій. Воно системне, бо вбирає знання про релігію з різних наук, плюралістичне, оскільки припускає дослідження релігійного феномена з позицій відмінних світоглядних орієнтацій. Нарешті, воно історичне, адже вивчає різні зміни релігійного комплексу.

Історія релігій в Україні не збігається з історією релігійної думки на її теренах, а остання не тотожна історії українського релігієзнавства. При цьому варто зауважити, що не всі сфери української релігієзнавчої науки мають свою вагому традицію. На щастя, винятком у цьому є філософія й історія релігії. Щодо першої, то тут ми насамперед знаходимо творчий доробок таких викладачів Київської духовної академії, як П.Авсенев, І.Скворцов, С.Гогоцький, П.Юркевич, єпископа-ординарія івано-Франківської єпархії УКГЦ, ректора, професора Івано-Франківського теологічно-катехитичного духовного інституту Української греко-католицької церкви, професора кафедри релігієзнавства Прикарпатського університету С.Мудрого, професорів цієї ж кафедри Ларіонової В.К., Степовика Д.В., Климишина І.А. Запропонований ними принцип інтелектуальної інтуїції як шляху богопізнання став тією характерною рисою їхньої релігійної філософії, яка відрізняє їх від ортодоксальної православної теології. Філософія у їх розумінні – це відкриття принципу божества в законах пізнання історії та природи.

Більшість академістів як минулого, так і сучасності синтез православ'я з релігійною філософією розглядали і розглядають як визначальний фактор духовного і соціального вдосконалення всього християнського світу, підготовки його до здійснення божественних цілей в історії.

У зв'язку з цим, якщо філософія релігії дає загальну картину релігійного феномена, функціонування релігії, то історія релігії покликана відтворити становлення останньої як в іманентних історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті [6, с.134].

Спираючись на творчий здобуток репрезентантів української духовності, починаючи з часів Київської Русі-України і до сьогоднішнього дня, доходимо висновку, що релігійний феномен в історії України повинен досліджуватися на таких трьох рівнях:

1) Історія всіх релігій і конфесій, які виникли або поширювалися в Україні серед корінного і некорінних її народів. Тут, окрім язичества і

християнства, знаходимо також й іслам, іудаїзм, необуддизм, караїмство, багато інших конфесій;

2) Історія релігій саме українського етносу, але при цьому слід враховувати особливості тих релігій, які виникли на національному ґрунті, і тих, які здобули національну окресленість, прийшовши в Україну від інших етносів. Тут насамперед слід назвати українське язичество, РУНВіру, вітчизняні форми християнства – українське православ'я, греко-католицизм, а також окремі протестантські течії і такі суто українського походження конфесії, як мальованці, інокентіївці, леонтіївці, митрофанівці та ін. Українське підґрунтя має також така нетрадиційна форма, як Велике Біле Братство;

3) Історія релігійної духовності українця, релігійність котрого виражається насамперед у підсвідомій впевненості в Божій присутності. Це передбачає увагу до пантеїстично-полієстичної релігійності наших далеких предків, двовір'я, що поширювалося після прийняття християнства і своєрідного витлумачення останнього, синкретизму теїстичного і вільнодумного у свідомості і діях народу, потягів у наш час до творення якоїсь нової релігії, яка б поєднувала в собі дещо християнське, і дещо із східних релігій і яка є своєрідною інтелігентською релігією. Такий аспект дослідження історії релігії в Україні взагалі відсутній. Варто відмітити й таке. Оскільки одна й та сама релігія може існувати у різних конфесійних визначеностях, слід відрізнити історію християнства в Україні від історії її на терені окремих його конфесій. Жодна з останніх не може вважатися єдиною, національною релігією українців. Так, враховуючи той факт, що національне життя українства найтісніше пов'язане з долею християнства, вважаємо за можливе в дослідницькій роботі періодизацію історії релігії в Україні проводити із врахуванням цього, виділивши в ній дохристиянський, православно-християнський, поліконфесійно-християнський і екуменічно-християнський періоди.

Із сказаного вище відзначимо, що дослідження історії релігій в Україні вивело вітчизняних релігієзнавців на ряд закономірностей, які її характеризують. Перша із них полягає в тому, що в Україні практично завжди політика домінувала над релігією. Для дослідників вітчизняної історії, загалом, об'єктивною реальністю залишається той факт, що політичним діячам української землі найчастіше потрібна була та церква, яка відповідала б їх політичним прагненням. З часу появи в Україні християнства тут фактично не було конфесійної єдності між народними масами і їх духовниками наставниками. Жодна із християнських

конфесій в усьому спектрі її віровчення й обрядовості не уявлялась на теренах України як продукт органічного саморозвитку всього суспільства. Поширення їх, як правило, мало відцентровий характер. Серед них особлива роль належала двом Лаврам – Києво-Печерській і Почаївській. Протягом тривалого часу вони були репрезентантами української суспільності, осередками культурно-національного життя, утверджувачами духу українства всупереч спробам підпорядкування їх завданням духовно й етично чужих зовнішньополітичних і церковних сил. Проте в періоди національної трагедії українства та чи інша християнська конфесія виступала тією силою, яка зберігала український етнос від загибелі, ставала провідником національної ідеї. Це однаковою мірою стосується в першу чергу як українського православ'я, так і українського греко-католицизму [8].

У цілому ж християнство в історії України відіграло суперечливу роль. На окремих її етапах воно служило і засобом соціального й національного гноблення українців, а на інших – засобом їх боротьби проти таких самих видів поневолення. Наслідком цього було те, що християнсько-конфесійна строкатість України, з одного боку, поляризувала українців, стримувала тут процес національної інтеграції і самовизначення, робила край легкою здобиччю для зажерливих сусідів, а з іншого – не дала можливості українству повністю оросіянитися, полонізуватися чи мадяризуватися і румунізуватися.

Сказане вище дозволяє нам зробити ряд непересічних висновків, які впливають із дослідницьких установок, визначальних принципів наукового пошуку в релігієзнавстві, зокрема, вітчизняному.

По-перше, весь досвід та уроки історії України виявили і виявляють те, що релігійний чинник сам по собі на теренах краю рідко відіграв роль визначального фактору етнотворення й етноінтеграції. Хоч такі риси ментальності українців, як висока чутливість, перевага чуттєвого над інтелектуальним і вольовим, індивідуалізм, виняткова витривалість і терпеливість, певна меланхолія і життєва невпевненість, які, на наш погляд, обумовлені чисто суб'єктивними й об'єктивними чинниками, і послужили сприятливим ґрунтом для активного включення релігії в процес національної ідентифікації.

По-друге, релігійність свідомості українців є виявом їх впевненості в існуванні Божої присутності, з одного боку, а з іншого – продуктом зовнішніх щодо кожного з них чинників – географічних, історичних, етнопсихологічних, соціально-психологічних, господарчих, церковно-релігійних, сімейних тощо. Ось чому, саме обставини національного

буття, особливості історії і національної духовності спричинили те, що в масі своїй українці були і є одним із найбільш релігійних народів світу. Релігійність пронизує всі сфери їх життя і все їх життя. Тому всебічне і глибоке пізнання українства неможливе без наукового відтворення ролі релігії в його бутті.

1. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія /За ред. А.Колодного і Б.Лобовика – К.1997.

2. А.Колодний, Л.Филипович. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів, 1996.

3. Див.: Голубев О. История Киевской духовной Академии. – К., 1886; Колодний А., Кирюшко М., Филипович М. Митрополит Іларіон. – Львів, 1993; П.Могіла: богослов, церковний і культурний діяч //Збірник праць. – К., 1997; Огієнко І. Українська церква. – К., 1993.

4. Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у двох томах – К., 1970. – Т.1. – С.134-136; 157-163; Олександр Потебня: Мова і релігія в контексті національного життя //Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – С.104-117.

5. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. – К., 1997.

6. Там же.

A.M. Kolodnyi, I.Y. Lyubinetz

METHODOLOGICAL PROBLEMS OF RELIGIOUS STUDIES IN UKRAINE

The development of religious studies in Ukraine requires an elaboration of new approaches to the evaluation of the role of religion in furthering the national statehood and consolidation of the Ukrainian nation.

Taking into account the achievements of the national philosophic and religious thought the authors of the article provide their own vision of the new methodological approaches that may contribute to further development of religious studies in Ukraine.

О.Б.Гуцуляк

СУТНІСТЬ І ФОРМИ ВИЯВУ ФЕНОМЕНУ УКРАЇНСЬКОЇ “РІДНОЇ ВІРИ” ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОРІЧЧЯ (Філософський аналіз)

Однією з підвалин тоталітарної ідеології КПРС, яку закріплював навіть колишній державний гімн СРСР, була імперська ідея про великий російський народ як старшого брата не тільки серед т.з. “східних слов’ян” (“великая Русь”), але й усіх інших 99 етносів, що офіційно складали спільно з росіянами “єдиний радянський народ”.

Тому не дивно, що, з метою відстоювання українських національних прав, письменники та філософи в Україні та діаспорі зверталися до історичного минулого України, і не тільки до тем часів козацтва та Київської Русі, але й глибше – у часи скіфів, гунів, а то й трипільських та арійських племен, беручи за основу не так ідеологічний компонент (“українці старші від росіян”, “українці найперші хлібороби Європи” тощо), а, швидше, естетичний – знайти втрачену систему національних Знаків, “Книгу національного буття”, маючи за зразок як “Біблію”, “Коран”, “Талмуд”, так і книги, максимально наближені до Тут-Буття (“Кобзар” Т. Шевченка, “Собор” О. Гончара). Ізаглиблення української самосвідомості у цю Книгу національного буття і є ідеєю України. Сама національна система Знаків розглядається як така, що має неминаюче (отже, отримує онтологічне) значення, тобто охоплює весь горизонт часу, в тому числі і майбутнє. Ідея традиції набуває характеру не історичного процесу, спрямованого до майбутнього ідеального суспільства справедливості, а як природного, повторення одного і того ж, що триває в усі часи, як “вічне повернення”. Збою сенсів через те, ще сенс діяльності у такому баченні традиції мав би стати проблематичним, не відбувається внаслідок бачення т.з. всесвітньо-історичного завдання народів, що розвиваються (до яких, поряд з Латинською Америкою, Південно-Східною Азією, Африкою та Океанією, відносять Україну та Східну Європу), “цивілізувати” розвиток пост-індустріального світу, створити дружню космосові етику, котра повинна повернутися до дохристиянських установок [1, с. 141-142], до досвіду та мислення жерців, волхвів Давньої Аратти-Оріяни-Русі-України, до скарбів мудрості народної пісні, “Велесової Книги” тощо. Відповідно, село (хутір) ототожнюється з більш прогресивним ступенем розвитку людської цивілізації і до нього начебто слід повернутися [2, с. 224-225]. А місто розглядається споборниками “селянізму” як таке, що наближається до

більш глибинного, передселянського (а отже, “передцивілізаційного”) етапу, до “печерного палеоліту”. Воно є “іншим простором”, що має інші закони. Місто осмислюється як зона повернення праісторичних часів, коли формувалися фундаментальні архетипи (символи), до яких належить протиставлення “хаос – космос”, “море – земля”, яке осучаснюється образами “вулиця – хата”, “місто – хутір”.

Щоб врятуватися від загрози вторгнення хаосу у космос, носіями цивілізації т.з. “селянізму” проголошується: “... треба якогось надзвичайного почину, якоїсь вищої допомоги, Божого чуда” [3, с. 16].

І в якості такого чуда для обережителів “селянізму” постає пріоритетність сутнісного досвіду неолітично-хліборобського буття, що реально існує у селянських хуторах: для М. Хайдеггера – рідного йому Шварцвальду [4, с. 47], для Х.Л. Борхеса – річкових теренів Парани та Уругваю, для Х. Аргуельеса – плато Мезоамерики, для Л. Сенгора – саван Західної Африки, для М. Гарві – нагір’я Ефіопії, для Л. Силенка – степів Правобережжя України, для Я. Ороса – долин Закарпаття, для Ю. Шилова – Лівобережжя та Північного Приозів’я, для Л. Залізняка – Північного Полісся та ін. Даний феномен навіть отримав спеціальний термін “растаманство” (“повернення до коренів”; його часто плутають з “растафаріанством” – вченням послідовників Маркуса Гарві серед негритянського населення Карібських островів, назва якого погодить від Рас Таферай, докорунаційного імені ефіопського імператора Хайле Селасіє), а повернення власне до хліборобсько-селянських – “артаманство” (від середньонімецького діалектного “арт” – “рілляництво”), ідею якого широко популяризувала у Третьюму Рейху Націонал-Соціалістична Спілка Артаманів на чолі з Гансом Гольфельдером.

Але для ідеологів “селянізму” суттєвим є не проста реставрація минулого, а виявлення у ньому того змісту, який має вартісне значення. Його мобілізують, а те, що вартє тільки критики та поганьблення, морально нейтралізується.

Критерієм вартості визначається “рідне”, тобто все, що дозволяє собою надати моральний авторитет теперішньому стану речей. Рідне – це минуле як триваюче і те, що продовжується, а не те, що було або здійснилося. Якщо для значної більшості рідним осмислюється християнство (“наша віра”), що спонукає аж до вишукування його українських витоків та оголошення Ісуса Христа українцем, і навіть – галичанином, а згадки про Україну знаходять на сторінках самої “Біблії”, то для певної частини рідним трактується те, що було до епохи християнства, те, що християнство потім заперечило. Ці неоязичники

оголошують себе носіями “рідної віри”, і у їхньому середовищі йде становлення найрізноманітніших груп та течій. Найпомітнішими серед них є: РУНВіра (Рідна Українська Національна Віра зі своєю церковною організацією – ОСІДУ, “Об’єднання Синів і Дочок України”) “вчителя” Лева Силенка, Біле Братство подружжя Кривоногових, Орден Білого Вершника Руслани Калити, Орден Сонячних Лицарів Володимира Шаяна, Орден Українського Косацтва (від слова “коса” – “пасмо волосся на голові”) Володимира Пилата, Культ Живих Смолоскипів Яра Славутича, “Бережа” – Арійська віра українського обряду Василя Рубана, Громада Українських Язичників “Православ’я” Галини Лозко, Шлях Аріїв Юрія Канигіна, Гойна – Віра Ольгерда Шилеги, Ключі від Вирію Вадима Пепи, Свідомість Променя Майї Білан, Шанс на Вічність Неоніли Стефурак, Космос Древньої України Віталія Довгича, Світло Рами Олександра Шокала, Українська Духовна Республіка Олеся Бердника та Бориса Олійника, Брама Безсмертя Юрія Шилова, Заповіт Білих Горватів Ярослава Ороса, Набуття Перуна Галини Романів та інші.

Характерною ознакою “рідновірства” є постулювання того, що прийняття християнства начебто перетворило українця на раба чужого розуміння Бога і постійний вплив цього розуміння на мозок (орган, що у порівнянні зі всіма іншими органами людського тіла найменше може розвиватися філогенетично далі) прирікає українців як етнос на смерть. Тому неоязичники – рідновіри пропонують очистити свідомість від цих “зайвих домішок”, що дозволить кожному українцеві досягти “єдиного космічного відчуття”, сформувати містичний синтез етносу зі Всесвітом.

Група українських Язичників “Православ’я” пропонує здійснити цей синтез пов’язанням життя з астрономічними ритмами небесних світил, бо взаємообмін енергіями, які людина “ладує” з Космосом, відбувається саме у визначений астрономічними ритмами час, якого строго дотримувалися наші предки у своїй давній релігії. Як зазначає Г. Лозко, “...чужа віра зруйнувала календар українців, а невігластво священиків... стало причиною відмови від точнішого григоріанського стилю... атронічний календар, якого дотримується Рідна Віра. Випереджає обидва календарі християн. Так, приміром, Різдво Божича рідновіри святкують 22 грудня, у день зимового сонцестояння. Саме тоді відкривається небесна брама Сварога і Боги приймають молитви, слави, колядки й шедрівки, які є магічним побажанням... На дванадцятий день після народження Божича воскресає богиня Дана – починається рух води до весни... Релігійне свято – це абсолютно інший стан душі, переживання

свого єднання з Космосом, ладування духовне і фізичне. живлення свого егрегору (енергії етнічної релігії – О.Г.), відчуття святості” [5, с. 27].

Галина Лозко та її послідовники пропонують одним із завдань руху неоязичників-рідновірів поставити наукове дослідження та відродження прадавньої астрономічно-календарної системи та підняття прадідівської віри на т.з. “теологічний” рівень, тобто “... пояснити світоглядні засади традиційної релігії сучасною мовою, врахувавши новітні досягнення науки та теології” [5, с. 27], а отже, перепинити шлях смерті українців як етносу.

У цьому контексті, на наш погляд, слід згадати про достатньо поширений обряд “виносу смерті” (символічне вигнання її з колективу), який об’єднував піклування, пов’язане із захистом людського життя, з піклуванням про майбутній урожай. І, звичайно, не випадково він здійснювався у кінці зими: вигнання смерті було разом з тим і проводом зими [6, с. 131-132], коли Сонце (воно ж – символ Знання) остаточно перемагає холод хаосу (Ворога як Незнання про багатоманітний світ). Тому не дивно, що українські апологети неолітично-хліборобської генези цивілізації (т.з. “рідновіри”) на чолі з американським шумерологом та істориком релігій Левом Силенком ставлять у центр своєї світоглядної системи солярне божество архаїчних слов’ян – Дажбога.

Група Л. Силенка, яка більш відома як РУНВіра, а також деякі інші неоязичники, приймаючи беззастережно, як “одкровення Учителя”, певну реконструкцію астрономічного календаря, більше піклується

“буденним життям” українця, проголосивши власне його релігією і завдяки цьому вдало позбавляє віруючого потреби натужливих і обтяжливих медитацій, обрядів тощо. РУНВіра не відриває людину від мирського буття, а пропонує рунвірянину перейти в ІНШИЙ, духовний вимір лише у морально-етичному усвідомленні себе. Власне, родина, сім’я стає у релігії Л. Силенка епіцентром усіх почуттів, роздумів, надій. Світ для рунвірян не є “демонічним”, вони у ньому не туристи. Людина не протиставляється буттю як пізнаючий суб’єкт (як це ми спостерігаємо у “дослідницьких” варіантах рідновірства, презентованих Г. Лозко, В. Пилатом, Ю. Шиловим, В. Довгичем, Н. Стефурак та ін), а є його частиною, вищою формою. Отже, РУНВіру та близькі до неї групи (“Українську Духовну Республіку”, “Бережу”, “Білого Вершника” та ін) можна трактувати як релігію існування, екзистенціальну, а не есхатологічну. У цьому РУНВіра для християнина перебуває на межі дефініційного парадоксу і безглуздя, а отже, і виконує ту функцію, яку повинна б була виконувати за задумом її автора, – протиставитися християнству, яке тлумачиться

РУНВірою як прихований засіб поневолення духу русичів візантійцями та хазарськими іудеями [7, с. 4-8]. А звідси – християнство оголошується Л. Силенком як вчення позбавлене всякого морального змісту, водночас Г. Лозко трактує християнство лише як ідеологію з рисами моралі та етики, притаманними будь-якій ідеології.

РУНВірська концепція виступає для віруючого як єдиний комплекс моральних принципів, котрі повинні стати основою як вдосконалення суспільних взаємовідносин, так і усвідомлення не тільки рівності людей перед Богом, але й рівності людини та божества: Свідомість людини постала зі Свідомості Світу, а Свідомість Світу – це Дажбог [8, с. 11] І це – ніщо інше, як містифікація – накладання на хаотичну дійсність образно-категоріальної антропоморфної сітки. Завдяки міфологізації долається відокремленість суб'єкта й об'єкта, людини і світу, і людське існування набуває рис постійного долання кінечності буття, жорстокого безглуздя життя [9, с. 657]. Долається основне протиріччя життя – протиріччя “вічного створення” і “вічного пожирання життя”. Життя набуває достойність людяності, бо за допомогою міфологем життя (у вигляді міфологем роду, спорідненості, матері-Вітчизни, жертви, спасіння тощо) індивідуальне існування безпосередньо зливається із загальним, надаючи сенс одиничному: “...Наша філософія, – пише О. Лосев, – повинна бути філософією Вітчизни і Жертви, а не якоюсь там... головною і нікому не потрібною “теорією пізнання” або “вчення про буття і матерію”...” [10, с. 89]. І тільки “... справжнє злиття загального та індивідуального може бути тільки у символічному організмі” [9, с. 178] (пор.: антонім до грецького слова “символ” є “диявол”), створення якого досягається завдяки символічним діям, в основі яких лежить “... тьмяне усвідомлення нерівноваги, створеної людиною у природі” [11, с. 78] і мета яких – створити собі “алібі у бутті”, боязнь самоідентичності, визнання небезпеки існування себе в якості суб'єкта, що викликає ототожнення людини і Світу, суб'єкта й об'єкта. Символічними діями виступають не тільки ритуальна магія, а будь-які прояви буденної поведінки. Відповідно, людина повсякдення мовби “приписує” себе до світу великих цінностей (культури), далеких від її життя (цивілізації). Вона здійснює своєрідні магічні дії у формі псевдокультурних акцій, але відсутність запиту змісту елементів світу культури у сфері повсякдення веде до того, що утвердження себе у світі культури виявляється володінням порожньою видимістю цього світу – іменем, знаком. Прагнення закріпитися у світі культури призводить до вимивання з життя індивіда справжніх “вітальних” цінностей, до заміни їх світом знаків і знакової кодової гри людей та речей, до руїни первинної повноти (плероми) буття [12, с. 96].

Тільки повернення до символічного чисто людського обміну у людському житті може вивести з кризи, в якій перебував світ знаків. Але розквіт символу неможливий у сучасній, неолітично-хліборобської генези, цивілізації, котра є цивілізацією знака. Тому допустимі тільки локальні трансформації знакової форми [13, с. 148].

Відновити первинну Повноту Буття Л. Силенко намагається через відновлення її частин – сім законів правильного життя. І запозичена ця концепція Повноти РУНВірою з т.з. “наукового іудаїзму”: слово “закон” на івриті має більш глибокий смисл: “наповнювати”, “давати повноту” (для Л. Силенка ця семітська концепція легітимізується через арійський архетип “Пуруша”, першопредка, з тіла якого боги створюють всесвіт і назва якого означає “чоловік” і містить у собі корінь слова “наповнювати”, “повнота”)

Концепцію Повноти у РУНВірі не слід розкладати на психологію, теорію символів тощо. Все це присутнє у ній одночасно. Всесвітні володіння Дажбога, що не мають початку і кінця, “Храм Небесних Осель”, “Дажбоже привілля” – це і стан свідомості, близький до просвітлення світлом Дажбогом, і співтовариство людей, які відобразили у душах своїх Дажбоже світло, і чудесне нетлінне Царство, дійсно розташоване на заході (у Спрінг Глен, під Нью-Йорком), але, одночасно, не в нашому пізнавальному світі, а у сакральному Всесвіті (як Оріяна), де царюють Тато Орь та Мама Лель.

У цій багатообразній цільній Повноті і царює Дух Предка Рідного. Молитовне споглядаючи його образ, рунвірянин спрямовується думкою до великої і страшної смертної миті, коли він повинен буде повністю увійти в серце світлого володаря раю і, ототожнивши себе з ним, відродитися у чистому світлі космічних сфер.

РУНВіра завуальовано відстоює переселення душ: “... народження дитини – це оновлення старого тіла. Тіло народженого внука має ті притаманності, що і тіло діда, який відійшов у царство Духа Предків. Людина подібна на пшеничну зернину... Сьогоднішня мачина має в собі ті самі властивості, що й та мачина, яка була тисячі літ тому. Якщо усяке тіло... піддається змінам, перетворенням, щоб знову жити, тоді смерті немає” [8, с. 73-74]. Без цієї ідеї рунвірянин прийшов би до хаосу всездозволеності, адже РУНВіра заперечує посмертний Страшний суд.

Царство Духа Предків – це не лише сонм померлих, але й собор ще ненароджених. Від цього Царства йдуть нові й нові покоління Оріяни (Руси-України), так як від сонця йде проміння. Предки – Орь та Лель, які начебто жили сім тисячоліть тому, і їхні нащадки (Кий, Святослав) і ми – це “одне Єство”, “Духовно-Тілесна Самобутність Народу”, яку благословив Дажбог.

Звідси й завдання для кожного рідновіра: жити для кращої долі Народу. Спаситися, внушає РУНВіра, можуть лише ті українці, які перебувають у Дійсній Сім'ї і підходять один до одного генетичне (компліментарно).

РУНВіра визнає пекло. Але воно не потойбічне, а у душі людини, яка чинить тяжкі злочини. Гріхи нищать душу, розум і життя. Але найбільшим гріхом є сповідання Чужої віри (до якої належить і марксизм). Тому, щоб уникнути пастки, слід вірити у Дажбога і шанобливо ставитися до інакшевіруючих, маючи на увазі, що інші віри є теж рідними для своїх adeptів. Л. Силенко тут іде слідом за Рамакрішною, проголошуючи, що протилежності у розуміннях Бога звеличують духовне життя людства. Людину, за РУНВірою, збагачує рідне розуміння Бога, а не позичене. Прихильники ж “дослідницького” рідновірства Г. Лозко та Ю. Шилов радше говорять про потужне насичення людини егрегором – енергією національної релігії.

Переконаність, що всі релігії – від Бога і що вони необхідні для тих народів, яким релігії були призначені, і зумовило прагнення відродити рідну віру зі своїм святим письмом “Мага Віра”. Письменник Сергій Плачинда так характеризує його: “Мага Віра” “... має постійний рефрен – визволення ДАЖБОГА – одного з найголовніших богів давньоукраїнської міфології, рідної української національної віри. Силенко постійно роздумує святе розуміння єдиносущного милосердного українського Господа з ім'ям Дажбог. В ньому духовна сила Української Біблії. Дажбог тут постає як символ України “ [14, с. 37]. Тому обов'язок вірних внаслідок Дажбога – шанувати його як верховну особистість, постійно вдосконалюватися, досягати найвищу Істину, що наближає до божественного, трансцендентного світу, розкриває його у людині у Тут-Бутті.

Рідна Віра відстоює такий устрій Тут-Буття, який, за визначенням М. Мамардашвілі, передбачає волю-до-буття, до отримання свого “Я”. У цьому вона збігається із тезою індійського екзистенціаліста Шрі Ауробіндо Гхоша, для якого саме життя – це творчість, це активне самовираження людського духу, людських сил і здібностей волі до буття і пізнання, любові і творення, діяльності і закінчення.

РУНВіра виступає прагненням поєднати раціональне з ірраціональним, енергетичне і матеріальне начала. Поділ світу на Бога і творіння для “монотеїста” Л. Силенка – не більше, ніж умовність, одна з можливих точок зору, тоді як за суттю Світ єдиний, який “... перекреслює знущальний усміх смерті” (М. Грассо). Цей дуалізм не означає розрізнення, будучи співіснуючими одна через посередництво іншої двома іпостасями

однієї абсолютної реальності. Буття для Рідного Пророка є проявом єдиної божественної сутності у безкінечних і вічно мінливих образах матеріального світу. Тому суть людського буття у філософській системі РУНВіри полягає в тому, щоб охопити божественну сутність, відкрити її у собі, адже людина – це лише зернина Світу (зі Свідомості-Дажбога якого вона походить), так як промінь є частиною сонця.

Любов до України для Л. Силенка, Г. Лозко, Я. Ороса та сотень інших “пророків” та “вчителів” українського рідновірства набуває в особі образу божества (Дажбога, Сварога, Ягни, Яжба тощо), у поклонінні перед Україною, незалежно від її історії та вчинків (зречення віри предків, добровільне шукання сюзерена – Варшави, Москви, Риму, Стокгольму, Вашингтону тощо), навіть ворожих закоханому у неї рідновіру.

Цю драму любові давно пояснив основоположник католицького екзистенціалізму Габріель Марсель: рідновір любить в Україні божественне (Дажбоже, Свароже тощо), а не її саму. І коли закоханий бачить, що життя України йде всупереч “Дажбозому призначенню” або вона йде своїм шляхом, закоханому-рідновірові невідомим, тоді рідновір бере на себе відповідальність за спасіння долі України, прагне виправити її життя на свій страх і ризик. Але спасіння, котре передбачає утвердження “рідновірської самобутності” як неодмінної істини, не матиме сенсу для України. У неї своя доля і свій шлях до істини, вона не хоче ні спасительського “язичеського”, ні “комуністичного”, ні “демократичного”, ні “ліберального” влаштування, а прагне самостійного життя. Тому рідновірський “Дажбожий похід” (“шлях язичеського Воїна-і-Жерця”), як і будь-який інший квазі-релігійний, на зло в ім'я любові до України, “обожнення” її і пошук її сенсу будуть для самої України, про яку піклуються, даремним. Спасіння України здійснюється рунвірянном, зрештою, заради власної долі, свого призначення, що робить неможливим відпочаткову любов до України. Це – парадокс неможливої любові, даремної надії. Тому любов рунвіряннина стає суттю його самотності, сектанського існування, вектор якого звернений у минуле, на вмерле буття. У ньому пошук знакового замітника повернений у зворотний напрям історичного руху, а тому є примарно ціннісним. Зрозуміння цього є вже першим кроком до виходу з кризи духовності України.

1. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (Современная немецкая практическая философия) – К.: Наук. думка, 1994. – 200 с.

2. Гуменна Д. Благослови, Мати! – Нью-Йорк: ОУП “Слово”, 1966. – 274 с.

3. Кухарський В.М. Місія України: Спроба системного аналізу (Ч.1). – Київ-Тернопіль: УАІ, ЛСІ ЦДПІН НАНУ, УАР, 1996 – 94 с.

4. Подорога В.А. "Фундаментальная антропология" М. Хайдеггера // Буржуазная философская антропология XX века. М.: Наука, 1986. – С. 34-49.
5. Лозко Г. Рідна Віра // Дивослово: Українська мова й література в навчальних закладах – 1996. – Ч. 5-6. – С. 25-28.
6. Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: О новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей: Человек в истории: Исследования по социальной истории и истории культуры. 1989. – М.: Наука, 1989. – С. 114-135.
7. Силенко Л. За реабілітацію: Чому українцям потрібна РУНВіра – Нью-Йорк: Самобутня Україна, 1989. – 8 с.
8. Силенко Л. Навчання (Катехизис). Пісня. Молитви. – Нью-Йорк: Вид-во ОСІДУ РУНВІРИ, 1987. – 157 с.
9. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
10. Лосев А.Ф. Жизнь // Юность. – 1990. – Ч. 5. – С. 78-93.
11. Лифшиц Мих. Мифология древняя и современная. – М.: Искусство, 1979. – 582 с.
12. Кириленко Г.Г. Мифологическое сознание: История и современность (Обзор) / Социальные и гуманитарные науки: Отечественная и зарубежная литература: Реферативный журнал. Серия 3. Философские науки. – 1993. – Ч. 1. – С. 85-110.
13. Некрасов С.Н., Возилкин Й.В. Жизненные сценарии женщин и сексуальность. – Свердловск: Изд-во УралГУ, 1991. – 167 с.
14. Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології. – К.: Укр. письменник, 1993. – 63 с.

O.B. Hutsulyak

THE ESSENCE OF THE UKRAINIAN "NATIVE FAITH" PHENOMENON AND ITS
MANIFESTATIONS IN THE SECOND HALF OF THE 20 CENTURY
(philosophical analysis)

This article attempts to provide a philosophic insight into the essence of the Ukrainian neopagan religion referred to as the Native Runvira Faith and outlines its manifestations. It also polemizes with Lev Sylenko, a "Runvira prophet" and Halyne Lozko, a neopagan activist.

В.О.Перевезій

УКРАЇНСЬКА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА
В ПОЛІТИЧНІЙ СТРУКТУРІ СХІДНОГАЛИЦЬКОГО
СУСПІЛЬСТВА 20-30-х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ

Досліджуючи проблеми історії греко-католицької церкви 20-30-х років ХХ ст., неможливо уникнути такого дискусійного питання, як "церква і політика". В усі часи церква прагнула декларувати свою аполітичність, ставила себе вище політичної боротьби. Однак з погляду сучасної людини, що проаналізує ситуацію в Східній Галичині у міжвоєнний період, церква була активним чинником політичного життя. Вона не тільки займала чітку позицію у ставленні до тих чи інших політичних сил, а й виступала засновником власних об'єднань, що мали багато ознак політичних партій.

Зростаюча польсько-українська конфронтація, протиборство політичних партій у середині українського табору спричинили активізацію греко-католицького духовенства, вихід його на політичну арену.

У 20-і роки український католицький клир, декларуючи свою позапартійність, брав участь у політичному житті опосередковано, підтримував ті чи інші політичні сили в період виборів до Сейму, керуючись, у першу чергу, інтересами церкви і її пастви. У цей період втрачає свій вплив Християнсько-суспільна партія, частина діячів якої влилася до УНДО, інша – зосередилась на церковно-релігійній проблематиці.

У другій половині 20-х років під керівництвом єпископа Хомишина розпочався процес утворення нової клерикальної партії. 4 серпня 1925 року у Львові з ініціативи О. Назарука, С. Томашівського, о. Т. Галушинського була заснована Українська Християнська Організація (УХО), яка ставила собі за мету виховувати українців в католицькому дусі, поборювати атеїзм і комунізм. Однак УХО не могла бути політичною партією, бо мала метою "згуртувати свідомих католиків-українців всіх станів і призвань без різниці їх політичним переконань" [1, с. 1]. УХО була проголошена позапартійним об'єднанням, що не бере безпосередньої участі у виборчому русі. Однак духовенство, визначаючи, що організація виборів до Сейму та Сенату належить до функцій політичних партій, заявило, що йому не байдуже, хто саме стане представляти інтереси українських католицьких мас. Напередодні виборів 1928 р. українці-католики не мали своєї політичної організації і в своїй більшості віддавали голоси за УНДО. На звинувачення певних сил в активній підтримці духовенством УНДО "Нова зоря", друкований орган

УХО, відповідала: "Священики також горожане і церква не вимагає від них, щоб були в політичних справах глухі, сліпі, німі" [2, с. 1]. Серед кандидатів від УНДО до Сенату були священики о. Ю. Татомир та о. О. Гуньковський.

Напередодні виборів "Перемиські єпархіальні відомості" помістили пастирський лист єпископа Й. Коциловського. Наголошуючи, що голосування є великим обов'язком перед Богом та народом, владику закликав обирати лише тих кандидатів, що є вірними синами церкви та народу. Єпископ звернувся до віруючих: "Закиньте між собою всякі ворогування, партійну гризню, особисті порахунки – єднайте сили до великого діла" [3, с. 3].

На кінець десятиліття криза суспільно-політичних і соціально-економічних відносин, невирішеність національного питання поглибили гостроту українсько-польських стосунків, створили нову розстановку сил, радикалізували крайні політичні течії.

Після тотального терору початку 30-х років, що мав назву "пацифікації", українське громадянство було морально розбите та принижене. В українському політичному таборі зростало розмежування. Вище духовенство було розчароване політикою УНДО, утверджувалось переконання, що "жодна з дотеперішніх партій не оправдала надії щодо ведення політики в дусі католицької ідеології" [4, с. 1].

У вересні 1930 р. група політиків, що гуртувалася навколо єпископа Хомишина та газети "Нова зоря", заснувала Українську католицьку народну партію (УКНП) з 1932 р. – Українська народна обнова (УНО), яка прогетьманські настрої поєднувала з лояльним ставленням до Польщі.

Приблизно в той же час митрополит А. Шептицький, прагнучи збільшити вплив церкви на суспільне і політичне життя українців у Польщі, виступає з політичним комунікатом, датованим 10 жовтня 1930 р., в якому висунув ідею утворення Українського католицького союзу (УКС), який мав своїм завданням сконсолідувати широкі верстви українського суспільства на засадах християнської ідеології. Термін "політична партія" є завузьким, щоб застосувати його до УКС. Це було об'єднання українців-католиків, практична політика для якого не була самоціллю. УКС акцентував свою увагу в основному на національно-просвітницькій та релігійній проблематиці. Митрополит Шептицький не мав на меті створювати політичну партію, взагалі він прагнув бути осторонь політики. Ось що з цього приводу писав польсько-український бюлетень: "Політикум в А.Шептицького взагалі все стояло і стоїть на

далекому другому плані, якщо тільки не лучитися безпосередньо з горизонтами на величезну історичну скалю міреного пляну. Політикум у вульгарному актуальному значенню обмежується у митрополита все до ролі – признавання компетенції відповідальних за політику українських національних провідників і лояльне відношення супроти них, згідно співділання" [5, с. 5].

Тут ми підійшли до питання відносин ієрархії, церкви з основними політичними таборами. Як вже зазначалося вище, греко-католицьке духовенство певний час не мало власної політичної організації та активно підтримувало УНДО. У 1930 р. частина клиру та віруючих, яка вважала, що УНДО не в повній мірі виражає католицьку ідеологію, утворює УКНП (згодом УНО). Більш поміркована частина клиру на чолі з митрополитом утримувалася від втручання в практичну політику й подальшій солідаризувалася з політичною акцією УНДО. УНО підтримувало тісні стосунки з УНДО й часто ці партії виступали в одному таборі: в 1935 р. УНДО і УНО йдуть на угодівську акцію з польськими властями, лише ці дві партії з українського боку беруть участь у виборах 1935 р. Виважена центристська політика УНДО задовільняла певну частину українського духовенства.

Г. Хомишин – максималіст за характером, активний оборонець прав церкви, не приймав будь-яких компромісів, які б могли хоч якимось чином зашкодити її інтересам. Його союзником міг стати лише той, хто беззаперечно визнавав примат інтересів української католицької церкви. Саме тому він став ініціатором утворення УНО, що мала яскраво виражене обличчя католицької партії. Жодна з існуючих партій, на його думку, не відповідала вимогам часу. До можливості національного відродження єпископ ставився досить скептично. У листі до Осипа Назарука, датованому 30 листопада 1935 р., він написав: "Ви думаєте, що ми нація? Ми згутвіле дерево, котре не спосібне ні на опал, ані на матеріал, хіба на погній" [6]. В іншому листі до О. Назарука 8 лютого 1934 р. Хомишин дає свою оцінку ситуації: "Цілий організм нашого народу в розкладі, а на такім організмі можуть тим більше жирувати всякі розкладові чинники, як УНДО, радикали та націоналісти" [7]. Брошура єпископа "Українська проблема", що була подана в аналогічному ключі, викликала широкий негативний резонанс в українському суспільстві. Громадська опінія створила йому імідж угодовця, прислужника польської влади. Найкращим спростуванням цих зауважень був пастирський лист владики "Духовенство і світська влада", який засвідчує, що єпископ Хомишин понад усе ставив честь і достоїнство церкви та її духовенства.

Єпископ гостро засуджував того, хто ставив власні ідеї вище ідей християнства. Тому він не міг бути союзником ні фашистам, ні комуністам, ні націоналістам. Про Гітлера владика скаже: “В його месіанство не вірю вже тому, що він вторить расовість як релігію” [8]. Неприйнятним у націоналізмі для Хомишина було те, що він ставив “націю понад усе”. Навіть понад віру в Бога. Однак найбільшою загрозою для людства, на його думку, був комунізм. Протягом усього урядування він відчував неминучу загрозу зі Сходу і робив усе, що було в його силах, щоб не допустити розквіту комуністичної ідеології на терені Галичини. Звідси незрозуміла для його сучасників критика діяльності загальнонаціональних культурних та просвітніх товариств, які часто були під впливом радикалів, зрештою, повний розрив з ними.

Г. Хомишин був противником як ідеології націоналізму, так і методів його боротьби. Неодноразові виступи владики у пресі не залишали жодних сумнівів, що його позиція до націоналістичного руху була різко негативна. Націоналісти вважали Хомишина зрадником національних інтересів, а це, як відомо, було реальною загрозою для його життя. 2 травня 1932 року єпископ пише листа до митрополита Шептицького, в якому повідомляє, що має відомості про теракт, що готується на нього як одного з угодовців. Він говорить, що вина в разі замаху може впасти і на митрополита, який виразно не осудив націоналістів, зокрема, в листі сказано: “Статтю “УКС і політика” опінія сприйняла як виступ проти мене, а становище терористів проти мене стало ще гостріше” [9].

Владика був патріотом, але поняття патріотизму він розумів по-своєму. Він вважав, що говорити в демагогічний спосіб, підбурювати народ проти властей – це є підривна робота, а не будуюча, був переконаний, що “будувати державність необхідно не демагогією, бунтом проти “дармоїдів”, маніфестаціями, засіданнями, кличами, а солідною працею, сильного моральністю, опертою на божих і церковних законах” [10, с. 169].

Єпископ заявив доляльну позицію супроти польської держави, будучи переконаним, що тільки в справедливій державі український народ зможе культурно розвиватися, кріпитися і готувати себе до здобуття власної державної суверенності. Щодо політики Польщі стосовно українців, владика був переконаний, що “вона вела себе так, як поступила б кожна інша держава, маючи діло з українцями” [11, с. 66]. Єдиною силою, яка б могла підняти український народ з руїни, на його думку, була католицька церква.

На відміну від єпископа Хомишина митрополит Шептицький зайняв більш помірковану позицію у відношенні до українських політичних партій. Митрополит намагався консолідувати навколо греко-католицької церкви все українське суспільство, зайнявши непримиренну позицію проти ліво-радикальних течій. Довгий час А. Шептицький утримувався від того, щоб відверто осудити діяльність націоналістичного проводу. Він розумів, що проблема націоналістичного руху – це не просто політична проблема, вона своїм корінням виростала з проблем української молоді, найдіяльнішої та найбільш патріотичної її частини. Ця молодь, розчарувавшись у методах боротьби своїх попередників, шукала свого шляху до незалежності. Зрозуміло, що митрополит не міг зайняти ворожої позиції супроти тих юнаків та дівчат, які готові були на самопожертву в ім'я свободи українського народу. Одночасно він бачив всю небезпеку, яку таїли в собі методи боротьби, обрані націоналістичною молоддю. У травні 1932 р. митрополит пише звернення, що дістало назву “Слово до української молоді”. По-батьківському лагідно та спокійно він звертається до молоді, намагається пояснити їй її помилки і допомогти розібратися в ситуації. Владика втішає та безмежна любов до Батьківщини, яка горить у серцях молодих, однак він, підкреслює, що любов не може йти поряд із ненавистю. Не можна боронити своїх прав, ненавидячи інших людей. Митрополит наголошує, що й найкраща ціль не освячує лихих засобів. Суттєвим недоліком молодого покоління автор вважає відсутність толерантності; молодь, на його переконання, “свою думку сміливо й буйно ставить вище від думки всіх старших, при найбільшій любові до батьків своїх себе мудрішою і вищою вважає” [12, с. 1] Митрополит підкреслює: “Лише безупинним напруженням і безупинними жертвами аж до крові і смерті многих поколінь двигаться народ” [13, с. 1] Шептицький застерігає молодь від поверхового мислення, бо в такому випадку вона, ошукана гарячими гаслами, може стати зряддям чужих сил, а її жертви можуть бути обернені навіть проти Батьківщини.

Виступ митрополита підтримала серією публікацій, тематика яких була присвячена проблемам молоді, газета “Мета”. Газета наголошувала, що старше громадянство самоусунулося від виховання молодого покоління, що “призводить до легкодушного жертвування собою, своїм життям, своїм майбутнім найкращими одиницями спосеред молоді” [14, с. 1]. Трагедія молодого покоління зумовлювалася труднощами у здобутті освіти, жакливими умовами університетських студій, трагічним положенням нації, економічною кризою, нестачею морального авторитету в громадянстві.

Турбота про долю молодого покоління вимагала від духовенства виступити із критикою націоналістичного провуду. Керівників націоналістичного руху осуджували за те, що вони втягували молодь до підпільної боротьби та широко застосовували так зване революційне виховання. Націоналізм поступово настільки заволодів умами молоді, що духовенство було змушене поставити питання відкрито: "Якщо маємо врятувати останки української школи і рештки нашої молоді, тоді маємо оберігати її за всяку ціну перед конспірацією" [15, с. 2]. Церква намагалася не допускати, щоб український націоналістичний рух, що ототожнював себе із тероризмом, опирався на дітей, вона прагнула за будь-яку ціну припинити практику втягування мододі в активну політику, вважаючи, що душа молодої людини – свята святих цілої нації.

5 травня 1935 року митрополит. Шептицький дав інтерв'ю кореспондентові газети "Тигодніка ілюстрованого" (Варшава). Порівнявши крайню течію націоналізму з поганством, він сказав: "Вважаю, так як не слід негайно осуджувати всі акти терору з боку націоналістів, так само не слід громити молодь за те, що вона націоналістична" [16, с. 1]. Владика пояснив, що причинами, які штовхають молодь у лоно націоналізму, є економічна скрута та ідейна криза.

Вперше митрополит виразно засудив націоналістичний провід у своєму листі "Святій справі не можна служити закрівавленими руками", поміщеному в "Меті" 12 серпня 1934 р. Лист був реакцією на трагічну подію, що сколихнула все українське суспільство – вбивство бойовиком ОУН Савчуком директора української академічної гімназії у Львові, члена професорського збору Богословської академії, члена-засновника УКС Івана Бабія. Лист митрополита закінчувався словами: "Провідники українських терористів, що безпечно сидять за границями краю, наші діти вживають до вбивства їх батьків. Не перестанемо твердити, що хто деморалізує молоді, той злочинець і ворог народу" [17, с. 1].

Таким чином, проаналізувавши позиції греко-католицьких ієрархів відносно націоналістичного руху, приходимо до висновку, що і Шептицькому, і Хомишину, і Коциловському були чужі методи боротьби, які сповідував націоналістичний рух. Однак, у той час, коли владика Хомишин засудив усіх і все, що було пов'язане з націоналізмом, митрополит зумів розчленувати проблему, побачив у ній проблему української молоді і доклав усіх зусиль, щоб зберегти її для нації.

Єпископат української греко-католицької церкви об'єднав свої зусилля у боротьбі проти комуністичної ідеології. 24 липня 1933 року

вийшов у світ пастирський лист, підписаний усіма галицькими єпископами у справі голоду в Україні. Владика засудили більшовизм, "що довів багатий український край до повної руїни" [18, с. 1]. Найбільш ґрунтовна критика та осуд комунізму була подана митрополитом Шептицьким у пастирському листі до духовенства і вірних, датованому 9 серпня 1936 р. Починалося послання словами: "Хто помагає комуністам в їх роботі, навіть чисто політичній, зраджує церкву" [19, с. 1]. За своєю формою цей лист нагадує "Слово до української молоді". Обидва послання були розраховані головним чином на молоду аудиторію, і в одному, і в іншому автор по-батьківському застерігає молодь від невважених кроків. У пастирському листі про комунізм митрополит намагається доступно пояснити, яку загрозу таїть у собі більшовизм. Владика стверджував, що комуністи, прагнучи знищити церкву, творять власну матеріалістичну і поганську релігію, яка "брехню, обман, насильство, терор, гноблення вбогих, деморалізування дітей, пониження жінки, знищення родини, знищення селянства і доведення всього народу до крайньої нужди вважає принципами свого панування" [20, с. 1]. Одним із найтяжчих злочинів комунізму, на думку митрополита, була деморалізація українців по ту сторону Збруча, що починалося з дітей та молоді: "замикаються церкви, священникам наказується учити дітей катехізму, а молодь піддається під правдиво диявольську систему деправації і деморалізації дитини від наймолодших літ. Ціла педагогія і ціле шкільництво комуністичне зводиться до одного: псувати діти, вчити їх брехні, нечистоти, бунту проти родичів" [12, с. 1]. Як уже зазначалося, послання в першу чергу було адресоване молоді, за душі якої в міжвоєнне двадцятиліття точилася жорстока боротьба між радикальними політичними течіями. Митрополит підкреслював, що більшовизм – це не та сила, яка допоможе знедоленим і зневіреним, він може принести тільки горе українцям, бо є на службі в "кровавої Москви".

Таким чином, бачимо, що й тут митрополит Шептицький залишається вірним своїм переконанням. Він намагається захистити українське суспільство, передусім молодь, від небезпечних впливів комуністичної пропаганди, як раніше прагнув не допустити втягнення юних у підпільну акцію націоналістичного провуду.

Одним із найпослідовніших противників комуністичної ідеології був єпископ Г. Хомишин. Однак, на відміну від митрополита, який доклав усіх зусиль, щоб не допустити зростання впливів комуністів на всі ділянки суспільного життя, єпископ Хомишин був переконаний, що побороти більшовизм можна тільки шляхом вилучення ще здорового

елементу із тих просвітницьких та економічних установ, які мали тенденцію переходити під вплив радикалів, та об'єднати їх у нових здорових об'єднаннях під патронатом церкви. Це пояснює ті напружені стосунки, що склалися між Хомишиним і практично всіма культурно-просвітницькими та економічними товариствами.

Підсумовуючи проблему "церква і політичний рух", приходимо до висновку, що в умовах, коли політична обстановка мала вплив як на економічне, так і на культурно-освітнє життя народу, греко-католицьке духовенство змушене було зайняти певну політичну позицію. Проблема політизації суспільного життя в першу чергу торкнулася молоді. Церква змушена була боронити українську молодь від негативних впливів радикальних політичних течій. Таким чином, переплелася політична та виховна діяльність греко-католицького духовенства. Проаналізувавши стосунки церкви з різними політичними таборами, приходимо до висновку, що духовенство зайняло позицію поміркованого лоялізму щодо польської держави і не підтримувало ті політичні сили, діяльність яких загрожувала б її існуванню. Однак це не означало, що греко-католицька церква відмовлялася захищати інтереси українців, які проживали в цій державі. Навпаки, священники та єпископи відстоювали вже існуючі права свого народу та добивалися нових поступок, що сприяли б культурно-освітньому та економічному розвитку українського суспільства.

1. Нова зоря. – 1926. – 12 вересня. – Ч. 36.
2. Там само. – 1928. – 26 лютого. – Ч. 116.
3. Перемиські єпархіальні відомості. – 1928. – Січень. – Ч. 1, 3.
4. Нова зоря. – 1930. – 17 липня. Ч. 353.
5. Мета. – 1935. – 11 серпня. Ч. 225.
6. Центральний державний історичний архів (ЦДІА) у Львові. – Ф.359. – оп. 1, спр. 332, арк. 35.
7. Там само. – Спр. 331, – арк. 95.
8. Там само. – Спр. 331, арк. 104.
9. Там само. – Спр. 331, арк. 339.
10. Мельничук П. Григорій Хомишин. – Філадельфія, 1979.
11. Там само.
12. Мета. – 1932. – 22 травня. – Ч. 19.
13. Там само
14. Там само. – 1932, – 29 травня. – Ч. 20.
15. Мета. – 1934. – 12 серпня. – Ч. 31.
16. Мета. – 1932. – 22 травня. – Ч. 19.
17. Там само.

18. Діло. – 1933. – 27 липня. – Ч. 194.
19. Мета. – 1936. – 9 серпня. – Ч. 277.
20. Там само.
21. Там само.

V.O. Pereviziy

THE UKRAINIAN GRECO-CATHOLIC CHURCH IN THE POLITICAL STRUCTURE OF EASTERN HALYCHYNA IN THE 1920s-1930s.

Spiritual revival in Ukraine activates the interest in the history of the Greco-Catholic church and its place in the political structure of Eastern Halychyna. Studying the relationships between the church and different political forces, the author comes to the conclusion that while taking a moderate loyalist position toward Poland, the Greco-Catholic clergy stood out for the Ukrainians' rights in the area of culture, economy, and education.

ПОЛІТОЛОГІЯ

В.Ю.Штерн

ФОРМУВАННЯ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ – ВАЖЛИВИЙ ФАКТОР РОЗБУДОВИ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ

Політична культура є однією з важливих сфер політики і являє собою комплекс поглядів тієї або іншої національної або соціально-політичної спільності про світ політики, закони і правила її функціонування.

Незважаючи на очевидну значимість політичної культури для розуміння політики, в нашій літературі вона ще не отримала належного висвітлення. Серед зарубіжних і вітчизняних політологів, культурологів та соціологів відсутній єдиний підхід до трактування як самої категорії політичної культури, так і її структурних компонентів, змісту, функцій. Тут існує широкий спектр думок, визначень і формулювань. Досить тільки відзначити, що за підрахунками канадського дослідника Г.Патріка на 1976 рік існувало більше 40 визначень політичної культури.

Здобутки української політологічної науки щодо шляхів формування і розвитку політичною культури населення сучасної України поки що досить скромні. Опубліковано ряд статей, книг [1; 3; 4], автори яких розкривають бачення даної проблеми, аналізують у загальних рисах основні фактори, що забезпечують формування й утвердження демократичної політичної культури народу України, особливості розвитку цього складного політичного феномену.

Інтерес до проблеми політичної культури обумовлений перш за все усвідомленням суспільствознавцями необхідності виявлення засобів і механізмів досягнення політичної стабільності та ефективного суспільно-політичного розвитку з допомогою аналізу соціально-психологічних зв'язків між членами політичних спільностей і формами правління. Більшість політологів визнає існування в кожній суспільно-політичній системі і країні особливої політичної культури, яка визначає політичну поведінку людей, надаючи їй того або іншого змісту і напрямку.

Аналізуючи проблему формування демократичної політичної культури в Україні, автор виходить з розуміння того, що: а) даний процес є складовою частиною національного відродження України; б) політична культура включає в себе ті елементи і феномени суспільної свідомості і в більш широкому плані – духовної культури України, які зв'язані політичними процесами з суспільно-політичними інститутами і значною мірою впливають на їх функціонування та розвиток.

Слід також підкреслити, що подібно до того, як культура визначає ті або інші норми і правила поведінки в різних сферах життя, політична культура визначає норми поведінки і правила гри в політичній сфері. Політична культура формує керівні принципи політичної поведінки, політичні норми й ідеали, що забезпечують єдність і взаємодію інститутів та організацій, надаючи цілісність і інтегрованість суспільному життю.

Політичну культуру і шляхи її формування можна правильно зрозуміти лише тоді, коли мати чітке уявлення про її складові елементи. Ними є політичні традиції, що сформувались упродовж багатьох десятиріч і поколінь, базові переконання, орієнтації, установки людей щодо діючої суспільно-політичної системи. Звідси політичну культуру можна характеризувати як ціннісно-нормативну систему, цінності і норми якої поділяються більшістю населення.

Таким чином, політична культура формує і встановлює певні рамки, в яких члени суспільства приймають законність існуючої форми правління, відчують себе політично дієздатними, виражають згоду з діючими правилами гри.

З огляду на вищесказане стає зрозумілим, що становлення та розвиток правової демократичної держави в Україні передбачає формування демократичної політичної культури. Основні виміри такої культури визначаються сукупністю соціально-політичних та економічних відносин, специфікою історичного розвитку нації, її політичного досвіду, особливостями державотворчих процесів та політичної соціалізації особи в Україні на сучасному етапі.

При аналізі процесу становлення Української держави, особливо в період переходу від тоталітаризму до демократії, нерідко недооцінюються особливості політичної культури суспільства. Однак тривалість перехідного періоду, а потім і стабільність демократичного режиму не в останню чергу визначаються рівнем політичної культури. Ця загальна закономірність справедлива для політичного процесу в сучасній Україні.

Розглядаючи дану проблему, слід особливо підкреслити, що політична культура змінюється дуже повільно. Можна докорінно змінити політику, здійснювати революційні зміни у відносинах власності на засоби виробництва або в політичних інститутах, але не можна швидко змінити основоположні переконання і цінності більшості населення. Це зумовлено тим, що політична культура формується під впливом соціально-економічних, національно-культурних, суспільно-історичних й інших довготривалих факторів, а її елементи (цінності, ідеї, переконання) характеризуються відносною стійкістю, живучістю,

постійністю і повільно піддаються змінам у процесі глибоких зрушень у суспільному бутті.

Водночас політична культура не є чимось раз і назавжди даним. Світовий політичний досвід свідчить, що в певні історичні періоди політична культура змінюється швидше, ніж в інші періоди. Саме сьогодні українське суспільство переживає один з тих етапів, коли темп зміни політичної культури прискорюється.

Важливо підкреслити, що рівень політичної культури свідчить про готовність або неготовність населення до проведення серйозних політичних реформ у суспільстві. Адже змінювати ставлення до праці, до держави, політичної системи в цілому – це основа тієї нової політичної культури, без якої і найкраще проєктовані політичні інституції не будуть працювати належним чином. Тому проблема формування демократичної політичної культури має виключно важливе значення для проведення глибоких політичних, економічних реформ, що забезпечують побудову держави і громадянського суспільства в Україні.

Кризовий стан, який нині переживає українське суспільство, в повній мірі відноситься і до політичної культури. Якщо проаналізувати сучасний рівень політичної культури України, то можна визначити її як переважно авторитарну, з деякими демократичними й тоталітарними компонентами. Аналіз політико-психологічних настановлень, які домінують у суспільстві, свідчить про те, що лише близько 40 відсотків опитаних під час різних соціологічних досліджень схильні до пошуку компромісів між прихильниками різних політичних сил. А майже третина громадян конфронтують зі своїми політичними опонентами через небажання домовитись або мати справу з людьми, яких не поважають або погляди яких не поділяють. Причому сім відсотків орієнтуються на силове вирішення проблем [2, с.265-266].

Про низький рівень культури в цілому і політичної культури зокрема засвідчує і високий ступінь конфліктності в релігійному середовищі, який лишається вищим, ніж у суспільстві загалом. Міжконфесійний конфлікт є віддзеркаленням широкого спектру проблем розвитку українського суспільства, в тому числі недостатнього рівня політичної культури суб'єктів протистояння, окремих представників влади, владних структур. Слід підкреслити, що в міжконфесійні конфлікти в Україні втягнуто значну кількість віруючих. Так, наприклад, в 1990 році в Тернопільській області в боротьбі за культові споруди брали участь віруючі греко-католицьких і православних громад в 297 населених пунктах [5, с.27].

Високі показники протистояння в міжособистісних стосунках у процесі політичної діяльності, міжконфесійних відносинах свідчать, що політична культура України – це культура маргінального суспільства.

Для глибокого розуміння причин, що породжують кризу політичної культури, необхідно виділити сукупність соціально-економічних, національно-культурних і суспільно-історичних відносин, які визначають якісний стан політичного життя в Україні.

Отже, формування сучасної української політичної культури обумовлюється перш за все історичним досвідом України, що характеризується такими особливостями: а) процес державотворення в Україні має багатовікові традиції. Починаючи з Київської Русі, Галицько-Волинської держави, через козацьку державу і Гетьманщину, УНР і ЗУНР український народ виступав основним суб'єктом політичних, в тому числі і державотворчих процесів, формуючи свою політичну культуру; б) на формування політичної культури в Україні має вплив той факт, що українські землі протягом віків були розділені між різними державами. Це призвело до виникнення фрагментарного, регіонального типу політичної культури, що характеризується протилежними підходами значної частини населення різних регіонів України стосовно базових політичних цінностей і правил політичної поведінки; в) не пройшов безслідно для української політичної культури 70-літній період її перебування у складі Радянського Союзу, держави, в якій впродовж тривалого часу існував тоталітарний режим. Тому формування української політичної культури сьогодні проходить через подолання спадщини тоталітаризму. Тоталітарна культура була позбавлена толерантності, терпимості у ставленні до інших поглядів на політику, не допускався політичний плюралізм.

Таким чином, аналіз особливостей історичного досвіду України засвідчує, що політична культура у значній мірі формується під впливом політичних відносин минулого. Тривале панування тоталітаризму настільки деформувало уявлення про демократію, що часто виникає загроза нового тоталітаризму, поставленого вже на службу національній ідеї. Тому потрібен довготривалий досвід успішної діяльності демократичних інститутів, щоб у національному характері утвердились такі риси демократичної культури, як терпимість, готовність до співробітництва з людьми інших політичних та ідейних переконань, повага прав меншості.

Сучасні негативні тенденції в українській політичній культурі знаходять свій вияв в почутті невпевненості, політичній відчуженості і

пасивності значної частини населення, скептицизмі і невірі владним структурам всіх рівнів. Подібні погляди зумовлені в значній мірі економічною кризою в суспільстві, нестабільністю політичної системи в Україні. Необхідно особливо підкреслити, що коріння цих явищ слід шукати і у відсутності нової демократичної політичної ідеології – основного системоутворюючого фактору політичної культури, в той час, коли стара система цінностей зруйнована.

На останньому положенні зупинимось більш детально. Розглядаючи проблеми формування політичної культури в Україні на сучасному етапі, відзначимо, що одним з важливих факторів її утвердження і прийняття більшістю населення є пануюча в суспільстві система світоглядних позицій і ціннісно-нормативних установок, фундаментальні погляди на людину, суспільство і світ у цілому. Тобто мова йде про формування нової політичної ідеології, яка є стрижнем політичної культури суспільства.

Все це зумовлює необхідність радикальних змін у теоретичній думці, творчу роботу щодо розробки основоположних принципів політичної ідеології як основи української демократичної культури, які б передбачали:

- розробку концепції національно-державного будівництва в Україні, в якій знайшли б обґрунтування загальнодержавні інтереси України, був би розкритий зміст, шляхи та способи утвердження незалежності і демократії;

- утвердження ідеї людини як найвищої цінності в суспільстві, пріоритет людини над державою, нацією, створення політичних інститутів, що забезпечують реалізацію цієї цінності;

- вироблення орієнтацій не тільки на державу, але і на громадянське суспільство, на верховенство права і закону;

- дотримання в політичних стосунках толерантності, політичного плюралізму;

- засвоєння власного історичного та зарубіжного досвіду у формуванні демократичних цінностей, зокрема, в розумінні суспільної значимості громадянської злагоди, політичного консенсусу, компромісів, діяльності політичної опозиції, у використанні демократичних засобів розв'язання конфліктів, в організації електорального процесу та функціонуванні урядових і неурядових організацій.

На політичні установки населення України в значній мірі впливає слабкість етнічної самоідентифікації українців, недостатнє усвідомлення громадянами держави своєї належності до однієї політичної спільності.

Це робить всю систему державної влади нестабільною, сповільнює формування національної самосвідомості як важливого елементу політичної культури, не дозволяє українцям виконати роль провідного етносу у творенні держави. А тому лише усвідомлення громадянами України своєї належності до однієї політичної спільності дасть стійку основу для існування і розвитку держави.

Криза політичної культури викликана також тим, що в політичному менталітеті населення України переважають орієнтації на патерналістську державу. Такий стереотип, вихований в умовах тоталітаризму, продовжує визначати масове політичне мислення. Воно знаходить свій вираз у надії на всещля держави, надмірні вимоги до неї, негативне ставлення до політичної участі, втрату соціальних орієнтирів.

Подібні процеси в політичній культурі породжують сумніви значної частини громадян, особливо молоді, в ефективності власної політичної дії в ім'я реальних змін, падає довіря до політичних інститутів, певна частина населення все більше починає орієнтуватись на прихід до влади харизматичного лідера, який вирішить усі політичні, економічні, соціальні проблеми. Такі явища не сприяють становленню і розвитку нової політичної культури, розбудові української держави на принципах демократії.

Аналіз вищевикладеного матеріалу дає підстави стверджувати, що важливим фактором формування політичної культури є послідовні економічні і політичні реформи в Україні. Вони повинні створити умови для подолання відчуження трудящих від влади, власності, досягнення високого рівня демократії. Це забезпечить формування нового демократичного світогляду в суспільстві, буде сприяти усвідомленню, що саме від народу залежать реальні перетворення в економічній, політичній, соціальній і духовній сферах.

Слід підкреслити, що необхідність економічних і політичних реформ з точки зору змісту, темпів і масштабів проведення, їх культурологічне забезпечення усвідомлюються окремими групами населення, представниками політичних еліт по-різному. Все це вимагає вироблення на перехідний період, у якому знаходиться українське суспільство, адекватних національних мобілізаційних моделей суспільного розвитку, які б проводили перетворення вчасно, мінімізували б соціальну ціну перетворень і легітимізували їх, сприяючи формуванню нової політичної культури і відповідно їй політичної еліти.

Перехід до демократичної політичної культури в Україні потребує створення нового типу політичної соціалізації, тобто засвоєння

індивідом вироблених суспільством політичних цінностей, установок та передачу їх від покоління до покоління. Цьому буде сприяти об'єктивне ставлення до минулого, оскільки неможливо сформувати політичну культуру, відмовляючись від усього, що набуло суспільство за попередній період свого розвитку.

Обґрунтовуючи дане положення, відзначимо, що спосіб тотального заперечення нашого минулого, який нині широко використовується, безумовно призводить до протилежних наслідків: від'ємні, негативні явища обов'язково повторяться. Адже тотальне заперечення – це заперечення без втримання позитивних моментів попереднього розвитку, якщо висловлюватись гегелівською мовою. Заперечення минулого без конструктивного засудження трагічних сторінок історії, заперечення без відповіді на питання, хто ми такі, звідки і куди рухаємось, неминуче призведе до того, що ми провалимось у попередні, ще більш архаїчні суспільні структури.

Тому у своїй діяльності держава, політичні партії, засоби масової інформації, система освіти, армія, як інститути, що формують політичну культуру в Україні, повинні враховувати, на наш погляд, що закріплення у свідомості людей нових політичних цінностей, орієнтацій, установок слід поєднувати з позитивним досвідом, набутим минулими поколіннями. Це сприятиме формуванню серед населення України ідей консенсусу, терпимості, поваги до старшого покоління, цивілізованої моделі політичної поведінки.

Важливе значення для становлення політичної культури має завоювання здобутків професійної політичної думки. Тут основні зусилля повинні бути спрямовані на те, щоб українську політологічну думку “вписати” в контекст західних культурних традицій. Справа в тому, що контакти української професійної політичної думки із західною були в минулому фрагментарними, епізодичними. Тому сьогодні важливим є завдання органічного поєднання української політичної думки із знаннями західної політичної філософії. Це дасть можливість у значній мірі змінити культуру прийняття рішень, способи політичної діяльності, відпрацьовувати відповідне політичне мислення, поведінку як суб'єктів влади, так і всього суспільства, подолати догматизм у політичній науці.

Формування демократичної політичної культури в Україні і деякі шляхи, запропоновані нами в цьому напрямку, дадуть можливість їй виконувати важливі функції в політичному житті суспільства. Серед них відзначимо нормативно-регулюючу, виховну (політична соціалізація), комунікативну і прогностичну. У своїй сукупності ці функції будуть сприяти

утвердженню певного консенсусу в суспільстві, встановленню узгоджених взаємовідносин між суспільством і державою, громадянином і державою, формувати і розвивати особистість як суб'єкт політичних відносин на основі демократичних цінностей і норм. Це дозволить передбачати можливі варіанти практичних дій окремих груп населення в конкретних соціально-політичних умовах залежно від знання стану політичної культури соціальних верств, населення регіонів, України в цілому.

Реальна оцінка політичної культури, що дісталась нам у спадщину від минулого, подолання девальвації політичних понять, символів, цінностей забезпечить поступове вирішення важливої політичної проблеми – відсутність у мільйонів людей потреби у політичній культурі. Перші практичні результати суспільство отримає, коли почнеться зростання свідомої політичної участі громадян у будівництві демократичних структур нової держави, а саме суспільство буде поступово ставати більш незалежним від держави.

Таким чином, процес формування демократичної політичної культури є важливою складовою частиною становлення правової держави і громадянського суспільства в Україні. Він дозволить збільшити кількість “позитивних” цінностей, що поділяються усіма членами суспільства, і забезпечить високий рівень консенсусу між окремими інститутами, суб'єктами політики, стійкість і життєздатність нової політичної системи в Україні.

1. В. Лісовий. Поняття політичної культури і сучасний стан політичної культури в Україні // Розбудова держави. – 1993. – № 3. – 6 с.

2. Основи політології: Навч. посібник / Керівник авт. кол. Ф.М. Кирилук. – К.: Либідь, 1995. – 336 с.

3. О. Рудакевич. Політична культура України: руйнація та шляхи відродження // Розбудова держави. – 1995. – № 1. – 6 с.

4. О. Шморгун. Україна: шлях відродження (економіка, політика, культура). – К., 1994. – 208 с.

5. Людина і світ. – 1997. – № 8. – 3 с.

V. Y. Shtern.

ADVANCING POLITICAL DEMOCRACY – AN IMPORTANT FACTOR IN FURTHERING THE UKRAINIAN STATEHOOD

This article outlines the directions in advancing political democracy in present-day Ukraine. It emphasizes that this process can be secured if all members of the society share a set of common values and ideals. This circumstance will provide a necessary consensus between the subjects and objects of power as well as political stability in Ukraine.

Ю.М.Москаленко

ІСТОРИОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ПЕРСПЕКТИВ УКРАЇНСЬКОГО ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ В. ЛИПІНСЬКОГО

В'ячеслав Липинський (5.04.1882-14.06.1931) – належить до представників особливого напрямку наукових досліджень у сфері філософсько-історичного пізнання – історіософії.

Головним у процесі історіософського осмислення дійсності постає питання про дійових осіб історії: хто є хто в процесі формування і розвитку людської цивілізації. На прикладах розробки, вирішення й реалізації філософії української ідеї В.Липинський одним з перших звертає увагу на проблеми виховання історичної свідомості нації, систему моральних цінностей, еволюцію духовності українців.

Д.Чижевський, аналізуючи філософську спадщину В.Липинського, зазначає, що “основні поняття філософії історії та основні передумови думання Липинського в багатьох точках оригінальні і своєрідні” [1, с.52]. У чому ж полягають особливості його історіософської концепції?

Насамперед, у своїй фундаментальній праці “Листи до братів-хліборобів” В.Липинський формує головні засади власної філософської доктрини, суть якої у твердому переконанні, що без “власної Української держави не може бути Української нації, а без Української нації не може бути на Українській землі людського життя. Ніхто нам не збудує держави, коли ми самі її собі не збудуємо, і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути” [2, с.67]. Ця парадигма стала визначенням сутності його проникнення в дух доби, яка на початку ХХ ст. була переломною у творенні української нації. Особливо рельєфно цей дух виявляється нині на терені українства, що прагне до відродження своєї історичності, суверенності, незалежності.

В. Липинський був серед перших, хто активно виступив з розвінчанням популярних (як тоді, так і тепер) серед частини українців націонал-патріотичних міфів про “одвічність української нації”, її “європоцентризм” і т.п. Він підкреслював, що потрібно не хизуватися своєю “древністю”, а чесно закликати всіх громадян України до створення справедливого суспільства.

Як стверджують деякі дослідники історіософської творчості В.Липинського, він був переконаний у тому, що Україна тривалий час була не лише поневоленою і окупованою, а й бездержавною, внутрішньо незрілою до самостійного існування [3, с.144]. Української нації в повному значенні цього слова, на його думку, теж не було, а був лише

матеріал, з якого вона могла постати. Цей матеріал слід було віднайти, сконсолідувати й організувати на титанічну працю в ім'я держави.

У листі генералу Н.Залеському 8 лютого 1927 р. В.Липинський ще раз робить спробу аргументувати тезу про неспроможність націонал-радикалів ввести в оману громадськість щодо близьких перспектив української державності. “Української нації нема і – доки не буде на українській землі окремої суверенної держави – її не може бути, – писав він. — Ні одна нація в світі – нація як факт реальний, а не ідеологічний – не народжується перед державою: завжди була держава, а потім була нація... Ті, що сьогодні зуть себе українською “нацією”, – це тільки частина місцевого українського громадянства, при тім частина якраз до будови держави найменше здатна. Бо говорити українською мовою і репрезентувати народ – це замало для того, щоб збудувати українську державу. Щоб збудувати державу, треба мати державний інстинкт, досвід влади і потрібні фахові знання” [4, с.86]. Поєднання цих характерних ознак духовних лідерів народу Липинський вважав неодмінною передумовою формування основ українського державотворення, його розвитку в європейській спільноті.

Своєрідність розуміння особливостей конкретно-історичної ситуації зумовлюється активно-динамічним характером філософського світогляду В.Липинського, який він свідомо протиставляє пасивно-споглядальному підходові до реальної дійсності. Розв'язуючи цю принципову для нього проблему, В.Липинський пише: “Світогляд – значить спосіб думання ... Замість способу думання пасивного, “фаталістичного” – мовляв, Україна сама зробиться – я хотів дати спосіб думання активний, динамічний, що і як ми Українці, повинні робити, щоб була, щоб здійснилась Україна” [5, с.48].

Вихідним пунктом історіософської концепції В.Липинського виступає морально-філософська оцінка дій та поведінки національної еліти як у минулому, так і в його час. Дані про минуле є завжди дискретними і неоднозначними, тому їх історичну часово-просторову реконструкцію Липинський проводить в аналогії з процесами державотворення вже в ХХ столітті. Він “вмонтовує” в теорію побудови української держави різноманітні поняття про об'єктивність, свободу, відповідальність, причинність, випадковість та ін. Це дає змогу йому реально оцінити історичну ситуацію, зберегти “чуття міри” в історіософському баченні перспектив української державності. Автор “Листів...” звільняє погляд на історію від надмірного оптимізму, захоплення та ідеалізації, навпаки, прагне загострити увагу до проблем цілісності нації, її морального

здоров'я, уникнення "самоїдства" та самозречення. Водночас він противник безнадійного песимізму, оскільки саме віра в можливість побудови справедливої Української держави є джерелом динамічних засад формування і розвитку національної ідеї.

Дослідники історіософічної спадщини В.Липинського відмічають, що тривалий час він перебував під впливом французьких філософів (Ж.Сореля, В.Перето, Г.Лебона та ін.), що і наклало свій відбиток на його наукові концепції, насамперед на формування соціального портрета української інтелігенції [6, с.1293]. Саме інтелігенції відводиться вирішальна роль у творенні національної еліти й здійсненні її зв'язку з народом. "Інтелігентами, – зауважує В.Липинський, – не називаю всякого, хто скінчив вищу чи середню школу, бо таку школу скінчити може і хлібороб, і військовий, і промисловець, і робітник. Інтелігентами, по моїй термінології, є люди, не зайняті матеріально-продуктивною працею, не володіючи ані засобами війни, ані засобами продукції, і здобуваючі собі прожиток взамін за працю свого ума і духа" [7, с.74]. Працю ума – інтелектуальну активність – В.Липинський виводить на рівень суспільнокорисної діяльності, коли сильні духом, впевнені в собі особистості ґрунтовно формують політичні орієнтири нації. Без чіткої політичної програми неможлива конструктивна робота в царині державотворення.

В.Липинський зазначає, що всяка соціальна теорія повинна мати авторство, бути продуктом "індивідуальної творчості". Мірилом її сили і вартості є не "оригінальність", "об'єктивність", "науковість", "логічність", а здатність піднімати живих, реальних людей на творчі громадські діла. Ця теза може бути своєрідним критерієм оцінки місця і ролі інтелігенції в суспільному житті, яка покликана створити зрозумілу масам, захоплюючи і мобілізуючи людей на добрі діла соціальну ідею. "Для доказу правдивості всякої соціальної теорії, – зауважує В.Липинський, – більше варте одно добровільне віддане за неї людське життя, ніж сотні "науково" написаних томів" [8, с.117].

Після відвертого проголошення свого бачення місця і ролі інтелігенції в соціальному поступі українського суспільства, автор "Листів..." далі наголошує на необхідності дотримання нею принципів високої чесності і моральності, щоб не допустити в лави чиновників тих, хто вноситиме в державну працю "свої персоналії, егоїстичні інтереси". Висока відповідальність справжнього інтелігента полягає не в словесно-патетичних формах якоїсь "патріотичної філософії", щоб стати "батьками й отаманами народу", які вміють "по-українськи ... співати, танцювати, читати, писати, старину згадувати, поетів величати", а насамперед у бажанні "виховувати

в собі волі, розуму, витривалості, ... ідейності, здатності до організованості та до спільної праці" [9, с.488]. Цього досягти можна тільки справжньою любов'ю до України і спокійним, врівноваженим підходом до вирішення наболілих проблем державотворення.

В. Горський справедливо відносить В.Липинського до кращих представників європейської аристократії, який виокремлювався з-поміж переважної більшості активних діячів тогочасного українського суспільно-культурного життя чудовою освітою, бездоганною культурою поведінки, високою моральністю [10, с.268].

Ці характерні риси його світогляду зумовили специфіку міркувань про засоби, що здатні були подолати внутрішні органічні слабості українства. Причиною всіх одвічних бід Липинський вважав відсутність єдності серед різноманітних верств населення. Об'єднати українську націю найкраще і найміцніше можна лише на ґрунті територіального патріотизму, тобто пробудження почуття солідарності і єдності всіх постійних мешканців української землі, незалежно від їх етнічного походження, класової належності, віросповідання, соціально-культурного рівня та інших відмінностей.

У листах до адвоката і політичного діяча О.Назарука В.Липинський знову повертався до цієї теми. "Майте, врешті, на увазі, – писав він, – що підкреслювання галичансько-наддніпрянського антагонізму абсолютно перешкоджає нашій ідеології, справу української державності завжди губила відсутність єдності між українцями". Липинський засуджує сепаратизм у будь-яких проявах, вказуючи, що "регіоналізм ... практично вносить ще більший хаос в життя нашої землі, тому його треба поборювати" [11, с.34].

В. Липинському належить теоретичне обґрунтування однієї з найскладніших проблем державотворення – визначення фундаментальних основ об'єднання багатонаціонального народу в єдине, монолітне ціле. Дослідницька й аналітична діяльність Липинського, глибоке знання історіософських джерел привело його до висновку, що в умовах України початку ХХ ст. будь-який поділ на "істинних" українців та "іногородців" призведе до етнонаціональної катастрофи і втрати державності. Його кредо: "українці є всі мешканці України" було тоді викликом радикалам як з лівого, так і з правого табору. Липинського жорстко і цинічно шельмували за це, однак він залишився твердим і непохитним, послідовним у своїх переконаннях.

У наш час розбудови незалежної України, як ніколи, актуальні думки В.Липинського і щодо визначення суті патріотизму й шовінізму, навколо чого в суспільстві і зараз існує неоднозначна оцінка. "Коли Ви

хочете, щоб була Українська Держава, Ви мусите бути патріотами, а не шовіністами. Що це значить? ... Бути патріотом – це значить бажати всіма силами своєї душі створення людського, державного й політичного співжиття людей, що живуть на Українській землі, а не мріяти про витоплення в Дніпрі більшості своїх же власних земляків. Бути патріотом – це значить шукати задоволення не в тім, “щоб бути українцем”, а в тім, щоб було чесно носити ім'я Українця. Бути патріотом – це значить перш за все вимагати гарних, добрих учинків від себе, як від Українця, а не перш за все ненавидіти інших тому, що вони “не-Українці”. Врешті, бути патріотом, це значить, будучи Українцем, виховувати в собі перш за все громадські, політичні, державотворчі прикмети: віру в Бога і послух Його законам, тобто духовні цінності; далі вірність, твердість, сильновольність, дисципліну, пошану до своєї традиційної Влади, загалом кажучи, лицарськість – тобто політичні цінності.

Натомість бути шовіністом – це значить прикривати свою духовну пустку (безрелігійність) і своє політичне руйніцтво: отже, зрадництво, хибність, безвольність, отаманію, самозакоханість, кар’єризм, здекласованість – фанатичними вигуками про “Неньку Україну”, про “рідну мову”, про “ми Українці!”, про клятих “Московинів і Ляхів” і т.п. Борони Вас, Боже, від такого роду “націоналізму”, який може принести тільки те, що вже приніс: руїну України” [12, с.384].

Ці глибокозмістовні (хоча й неоднозначні) судження В. Липинського сьогодні об’єктивно набувають не лише пізнавального, а й практично значення. Мова йде про зміну соціально-психологічних стереотипів, пов’язаних із світоглядними орієнтаціями населення окремих регіонів України, в підвищенні суспільного престижу й авторитету органів влади, громадських і політичних організацій. Нова українська держава потребує високих моральних цінностей, чітких орієнтирів, усвідомленої діяльності на благо людей. Історичну місію України в сучасному світі В. Липинський вбачав у тому, що вона повинна стати синтезатором західних, європейських та східних елліністично-візантійських культур і впливів. “Маючи в своїй нації і Схід і Захід..., – пише він, – ми мусимо, коли хочемо бути нацією, ці два напрями під гаслом єдності та індивідуальності нашої національної в собі весь час гармонізувати. Без такої гармонізації ми гинемо як нація: підпадаєм під впливи то східної Москви, то західної Польщі” [13, с.238].

Якою б популярною чи привабливою не була та чи інша теорія, вона завжди має противників та критиків. Не є винятком й історіософські погляди В. Липинського. Багатьох сьогодні, приміром, не влаштовує

його надмірне захоплення монархізмом, ідея формування національної еліти з числа “аристократичних” верств українства, неприйняття демократії як ефективного знаряддя організації народовладдя та ін. Проте як до В.Липинського, так і після нього надзвичайно гострими залишаються питання про консолідацію українського народу навколо національної ідеї, про волевиявлення і свободу людини, реалізацію її творчого духу.

В. Липинський був одним з найвидатніших, найпоследовніших українських самостійників і державників. Саме він першим у сконцентрованій науковій формі, на високому філософському рівні обґрунтував необхідність побудови незалежної української держави. Ця ідея і сьогодні є визначальною умовою економічного, політичного і культурного розвитку України.

Тому вивчення історіософських поглядів В. Липинського допоможе віднайти правильні орієнтири на шляху в майбутнє, належним чином оцінюючи теоретичні і практичні надбання і втрати історичного досвіду поколінь.

1. Чижевський Д. В'ячеслав Липинський як філософ історії – Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 10.
2. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму. – Нью-Йорк, 1954. – 470 с.
3. Гошуляк І. П'ять років В'ячеслава Липинського – Віче. – 1997. – № 9.
4. Липинський В. З приводу статті генерала Залеського. – Хліборобська Україна – Кн. 5 – Відень, 1925. – 138 с.
5. Липинський В. Листи до братів-хліборобів...
6. Енциклопедія українознавства. – Т.4. – Перевидання в Україні. – Львів, 1994. – 1598 с.
7. Липинський В. Листи до братів-хліборобів...
8. Там само.
9. Там само.
10. Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій. – К., 1996. – 285 с.
11. Липинський В. Націоналізм і шовінізм – Сучасність. – 1992. – № 6.
12. Липинський В. Листи до братів-хліборобів...
13. Там само.

Y.M. Moskalenko

VYACHESLAV LYPYNSKYI AND HIS HISTORIOSOPHICAL VIEWS ON THE PROSPECTS OF THE UKRAINIAN STATEHOOD

This article deals with historiosophical views of Vyacheslav Lypynskyy, a Ukrainian diaspora activist. It illuminates V. Lypynskyy's ideological orientations and provides his evaluation of Ukraine's political experience and prospects for promoting its statehood. The paper holds the interest in terms of philosophical cognition.

М.А.Генік

КЛАСИФІКАЦІЯ КОНЦЕПЦІЙ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ У ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНІЙ ЄВРОПІ

Складність і гострота етнополітичних процесів у Центрально-Східній Європі* наприкінці ХХ ст. детермінували актуалізацію проблем оптимізації курсу національної політики та аналізу різних моделей вирішення національного питання з метою врахування позитивного і негативного досвіду у цій сфері.

Центрально-Східна Європа характеризується рядом факторів, які сприяють посиленню ролі національної політики. Насамперед, більшість націй регіону є відносно молодими, що стали на шлях політичної суверенізації у ХІХ-ХХ століттях. Кількавікове перебування у складі поліетнічних імперій, які в інтересах самозбереження проводили політику денационалізації та підживлювання міжетнічних антагонізмів, вплинуло на деформацію національної свідомості та появу негативних стереотипів [1]. Складність етнополітичних процесів у регіоні, що є місцем зіткнення цивілізаційних платформ, відносно пізнє формування міждержавних кордонів та ігнорування етнонаціональних критеріїв при їхньому встановленні спричинили наявність значної кількості національних меншин у більшості держав Центрально-Східної Європи.

Диференціація національної структури населення при аналізі етнополітичних процесів на титульну національність, яка, як правило, становить більшість населення, та національних меншин, характерна для сучасних політологічних досліджень. Дефініція терміну "національна меншина" є неустабілізованою. Підкомісія ООН по запобіганню дискримінації і захисту меншин та "Інструмент Центрально-Європейської ініціативи захисту прав меншин", підписаний 21 квітня 1996 р., визначають її як "групу осіб, чисельно меншу від решти населення у даній державі, члени якої, будучи громадянами даної держави, володіють етнічними, релігійними чи мовними рисами, що відрізняють їх від решти населення, та керуються прагненням збереження власної культури,

* Локалізація регіону Центрально-Східної Європи протягом останніх десятиліть зазнала кількох змін та уточнень. У 1950-х роках, коли появився цей термін, до регіону зараховували держави соціалістичного табору, розміщені на захід від СРСР. Об'єднання Німеччини у 1990 р. вилучило колишню НДР з регіону, а розпад Радянського Союзу розширив Центрально-Східну Європу за рахунок нових незалежних держав: Естонії, Латвії, Литви, Білорусії, України і Молдови. Таким чином, сучасна дефініція Центрально-Східної Європи у широкому розумінні містить регіон між німецькомовними країнами і західними кордонами Росії за винятком Скандинавії. Греції і Туреччини.

традиції, релігії чи мови" [2]. "Закон України про національні меншини" від 25 червня 1992 р. у ст. 3 визнає національною меншиною "групу громадян України, що не є українцями за національністю, виявляють почуття національного самоусвідомлення та спільності між собою" [3]. Розроблений у 1997 р. комісією польського сейму проект "Закону про права осіб, приналежних до національних і етнічних меншин", визначає їх як "кожну групу з відмінним походженням, що традиційно населяє територію (...) держави, становлячи меншість по відношенню до решти громадян, та яка характеризується прагненням до збереження своєї культури, традиції, мови, національної й етнічної свідомості" [4].

Політика щодо національних меншин становить одну з найважливіших галузей національної політики та має вплив на гарантування безпеки і стабільності держави й регіону. Станом на початок 1990-х років найчисленнішими національними меншинами у Центрально-Східній Європі були росіяни (близько 15 млн. осіб), угорці (2750 тис.), албанці (2160 тис.), українці (1510 тис.), поляки (1030 тис.), білоруси (970 тис.), турки (880 тис.), євреї (780 тис.), німці (610 тис.), румуни і молдавани (510 тис.), словаки (440 тис.), македонці (230 тис.) тощо [5].

Курс національної політики детермінується конкретно-історичним співвідношенням сили і можливостей титульної нації та рівня прагнень і вимог національних меншин. До факторів, що визначають цей паритет, слід віднести ступінь національної свідомості, геополітичне розміщення, рівень політичної культури, демографічну динаміку, соціальний статус, ступінь відмінностей з титульною нацією, співвідношення їхньої чисельності і т.п.

Важливе місце у формуванні національної політики належить зовнішньополітичному факторові – зокрема, зобов'язанням, які випливають з укладених і ратифікованих міжнародних та двосторонніх угод у галузі захисту національних меншин. Протягом міжвоєнного періоду роль такого основного документа виконував Версальський договір про захист національних меншин (1919 р.), нав'язаний деяким державам Центрально-Східної Європи Лігою Націй [6]. На сучасному етапі регламентування політики стосовно національних меншин здійснюється Статутом ООН (від 26 червня 1945 р.), Загальною декларацією прав людини (від 10 грудня 1948 р.), Конвенцією про попередження злочинів геноциду та покарання за нього (1948), Декларацією ООН про ліквідацію всіх форм расової дискримінації (1963), Міжнародною конвенцією про ліквідацію всіх форм расової дискримінації (1965), Міжнародним пактом про економічні, соціальні та

культурні права (1966), Декларацією ООН про права осіб, приналежних до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин (1992) [7], Європейською хартією регіональних мов і мов меншин (1992), Рамковою конвенцією Ради Європи про захист національних меншин (1995), Інструментом Центрально-Європейської ініціативи захисту прав меншин (1995) і т. п. Наглядом за дотриманням згаданих угод займаються спеціальні комісії і комітети ООН, Верховний комісар ОБСЄ до справ національних меншин тощо.

На державному рівні права національних меншин гарантуються конституціями та спеціальним законодавством. Зокрема, в Україні Верховною Радою було ухвалено Декларацію прав національностей України (від 1 листопада 1991 р.), Закон України про національні меншини (від 25 червня 1992 р.) і т. д.

Формування національної політики у значній мірі узалежнено від спектру політичних сил при владі та їхніх доктрин розв'язання національного питання. Серед них можна виділити кілька основних напрямків: націоналістичний, ліберально-консервативний, соціал-демократичний і ліворадикальний.

Націоналістичний і частина національно-демократичних рухів Центрально-Східної Європи на початку ХХ ст. прийняли доктрину суспільного дарвінізму, розроблену Л.Гумпловичем, Г.Ратценгофером і Ф.Оппенгеймером. Акцентуючи увагу на теорії насильства, перенесеній у міжнаціональні і міжрасові відносини, ідеологія біологізму проповідувала необхідність ослаблення та асиміляції сусідніх етносів, що мали сприяти зростанню могутності власної нації. Після першої світової війни в умовах ескалації міжнаціональних антагонізмів та соціальних катаклізмів ця теорія стала ідеологією правого екстремізму – нацизму і фашизму. Висуваючи гасла пріоритетності інтересів власної нації, пропонувалося розв'язання національного питання шляхом застосування радикальних дискримінаційних заходів – позбавлення національних прав, депортації, геноциду та екстермінації [8].

Ліберально-консервативний напрямок суспільно-політичної думки ставив акцент на приматі інтересів держави над інтересами нації. У теорії він проголошував необхідність узгодження інтересів держави із прагненнями національних меншин, толерантну національну політику та відмову від курсу національної асиміляції. Однак в умовах суспільно-політичних перетворень у Центрально-Східній Європі, не володіючи численною соціальною базою та потребуючи захисту своїх інтересів, особливо під час аграрної реформи, ліберально-консервативний спектр

партійно-політичної системи йшов на блокування із правлячими правонаціоналістичними авторитарними режимами й опосередковано підтримував їхній курс національної політики. У підсумку це призводило до ідейно-організаційної розмитості та аморфності їхньої політичної доктрини.

Близькі до ліберально-консервативного напрямку концепції національної політики проповідувала європейська соціал-демократія. Її політична думка (О.Бауер та інші) виходила з необхідності забезпечення рівноправності націй, що мало досягатися збалансуванням соціальної і національної політики, врахуванням інтересів різних етнічних груп населення. Усвідомлюючи неможливість цілковитого розв'язання національного питання і впровадження принципу самовизначення, ставилося завдання оптимізації курсу національної політики та застосування державної асиміляції. Значний внесок у розробку концепцій національної політики Соціалістичного Інтернаціоналу зробили польські соціалісти (М.Недзялковський, Т.Голушко, Л.Василевський та ін.), особливо у прийнятих на XVIII і XIX конгресах Польської партії соціалістичної (ППС) програмах політики в національному питанні. Для компактних меншин рекомендувалося надання територіальної автономії, для розпорочених – культурно-національної персональної автономії, забезпечення рівноправ'я, вільного розвитку шкільництва і культури, свободи використання рідної мови [9]. Другий конгрес Соціалістичного Інтернаціоналу, що проходив у серпні 1925 р. у Марселі, прийняв програму національної політики ППС як зразок для інших соціалістичних партій [10].

Ліворадикальні політичні доктрини в оцінці національних проблем виходили з пріоритетності соціально-класових інтересів та пропагували тезу про неможливість вирішення національного питання в умовах капіталістичного устрою. Різні напрямки марксизму диференціювалися за пропонуваними варіантами національної політики. Лівацький напрямок, – люксембургіанство (Р.Люксембург, К.Лібкнехт та інші), – заперечуючи та ігноруючи актуальність національного питання, вважав, що воно є похідним від соціального і вирішення соціального питання автоматично розв'яже національне. В.Ленін схильний був до гнучкої тактики національної політики, негативно оцінював “буржуазний націоналізм”, відрізняючи, однак, у ньому рух великодержавної і пригнобленої нації. Й.Сталін у розв'язанні національних проблем формально проголошував концепцію “автономізації”, що фактично виражалася в унітаризмі. На практиці національна політика сталінізму реалізовувалася методом ігнорування чи підпорядкування інтересів

різних національностей інтересам великодержавного шовінізму, форсування процесу злиття націй, застосування принципу колективної відповідальності щодо цілих народів, етнічних чисток, депортацій і т.п. [11]. У цьому проявилася аналогічність концепцій національної політики лівого і правого екстремізму.

Оптимізація курсу національної політики можлива на основі врахування всіх особливостей і специфіки конкретної меншини. З цієї метою виникає потреба у їхній класифікації.

Одним з найважливіших критеріїв типології національних меншин є їхнє розміщення, за яким меншини поділяються на компактні і розпорошені. До компактних належать меншини, що суцільно населяють певні території, становлячи на них відносну або абсолютну більшість. Їхнім прикладом є угорці в Румунії (Трансільванія), Словаччині, Україні (Закарпаття), Сербії (Воєводина), турки в Болгарії, німці в Румунії, албанці в Сербії (Косово), українці в Словаччині, білоруси в Польщі (Білостоцьке воєводство) і т.д. Розпорошені меншини не володіють суцільною територією, на якій би домінували своєю чисельністю, а розселені незначними групами по всій державі. Прикладом розпорошених меншин є українці в Польщі (після акції "Вісла" 1947 р.), німці, євреї, росіяни (крім частини Східної України) [12] і т.п.

Компактні меншини, у свою чергу, можна поділити на прикордонні і анклавні. Прикордонними є меншини, етнічна територія яких розчленовується державними кордонами. До них належать угорці, поляки в Білорусії і Литві, українці в Молдавії (Придністров'я), Словаччині і Румунії, білоруси в Польщі, македонці в Болгарії, албанці в Сербії, хорвати в Боснії і Герцеговині тощо. Анклавними слід вважати меншини, етнічна територія яких у межах однієї держави оточена іншими етносами. Наприклад, турки в Болгарії і Македонії, болгары в Україні, німці в Румунії, Угорщині і Польщі, мусульмани в Сербії і т.п.

Важливим фактором класифікації національних меншин є наявність їхньої титульної національної держави. За цим критерієм їх можна поділити на державних (тобто володіючих титульною державою) та недержавних (позбавлених своєї державності). Перелік останніх після другої світової війни суттєво зменшився, і до них слід на сучасному етапі віднести татарів, караїмів, гагаузів, циганів і т.п.

За терміном перебування у даній державі чи регіоні меншини можна класифікувати на тубільні (корінні) та іммігрантські (прибулі).

Згідно зі ступенем відмінності від титульної нації можна виділити гомоцивілізаційні меншини, що характеризуються спільністю релігії

(конфесії), мови й етносу, та гетероцивілізаційні, у яких національні відмінності поєднуються з релігійними, мовними та етнічними. Теорія С.Хантінгтона стверджує, що цивілізаційні відмінності є сильним конфліктогенним фактором [13], свідченням чого є етнополітична ситуація на Балканах. При цьому релігійний фактор має пріоритетне значення, чим пояснюється стійкість проти асиміляції етносів, що перебували у сфері впливу іншої світової релігії [14].

За рівнем самоідентифікації меншини поділяють на тих, що володіють високим ступенем національної свідомості, та тих, у яких вона деформована чи атрофована ("тутейші" на польсько-білоруському пограниччі, євреї-асимілятори, югослави і т.п.).

За співвідношенням чисельності меншини до титульної нації можна умовно виділити значні, що складають десятки відсотків населення, та незначні, які складають до кількох відсотків.

Весь наведений комплекс факторів впливає на ставлення меншини до держави, яке може бути лояльним та сепаратистським. Рівень лояльності детермінується традиціями взаємовідносин держави і меншини, їхніми геополітичними інтересами, можливостями зовнішньої інспірації і т.п. Як правило, компактність розміщення, тубільність, високий рівень національної свідомості, гетероцивілізаційність, значна чисельність та прикордонне розташування біля своєї титульної держави, поєднані з недоліками національної політики та зовнішньою інспірацією, впливають на зростання сепаратизму. Прикладом є албанці Косова, росіяни Криму, серби Хорватії, Боснії і Герцеговини, російськомовне населення Придністров'я. Метою національної політики є насамперед зниження сепаратизму та встановлення лояльних відносин між меншиною і державою. Цьому завданню підпорядковуються відповідні концепції, форми і методи національної політики.

Невід'ємним правом кожної національності є право самовизначення, яке може виражатися у сецесії (виході етнорегіону із складу однієї держави з метою створення окремої чи приєднання до іншої держави) та возз'єднанні. Прикладами сецесії у Центральній-Східній Європі є розпад Чехо-Словаччини, Югославії та Радянського Союзу, а об'єднання Німеччини ілюструє іншу тенденцію.

Однак реальні умови не дають можливості для ідеального повсюдного застосування принципу самовизначення. Тому зростає необхідність проведення різних форм державної асиміляції, яка полягає у наданні меншинам усіх прав і можливостей національного, економічного і культурного розвитку з метою прив'язання їх до платформи

існуючої державності. Серед евентуальних форм державної асиміляції слід виділити встановлення федеративного устрою (Чехо-Словаччина, сербсько-мусульмансько-хорватська федерація у Боснії і Герцеговині), надання територіальної автономії (Автономна Республіка Крим), національно-територіальної автономії (Угорський автономний район у Румунії в 1952-1968 рр. [15], автономні краї Воєводина і Косово в Сербії), національно-культурної автономії (єврейські національні автономії в Українській Народній Республіці, Західно-Українській Народній Республіці, міжвоєнній Литві [16], право меншин в сучасній Україні на культурно-національну автономію) та розширення компетенцій місцевого самоврядування у місцях проживання національних меншин.

Політика національної асиміляції полягає у здійсненні цілеспрямованого комплексу заходів з метою денационалізації меншин, позбавлення їх іманентних рис і властивостей, розчинення і перетворення у складову частину титульної нації. Її формами є ігнорування статусу меншин, зміна етнонімів ("русини" в Словаччині), колонізація територій компактного проживання, ущемлення політичних, мовних, культурних, освітніх та економічних прав меншин, шовіністична великодержавна пропаганда, національна дискримінація тощо. Інколи політика національної асиміляції реалізовується під фасадом державної асиміляції – наприклад, політика румунських властей щодо угорської меншини [17], форсування процесу злиття націй у Радянському Союзі та Югославії. Політологи початку ХХ ст. прийшли до парадоксального висновку, який стверджував, що проголошення курсу на національну асиміляцію найчастіше приносить протилежні результати, які полягають у стимулюванні національної консолідації меншин. Німецька імперія не змогла асимілювати поляків Помор'я, міжвоєнна Польща – українців і білорусів. І, навпаки, курс державної асиміляції у далекій перспективі за певних умов завершується національною асиміляцією. Таким способом австрійська нація асимілювала багатьох представників слов'янських етносів.

Екстремістські методи національної політики: етнічні чистки, депортації, геноцид і екстермінація – засуджені світовою громадськістю та кваліфікуються міжнародними угодами як злочин проти людяності.

Історичний досвід свідчить, що існує залежність між типом політичного режиму та концепціями національної політики. Різні види тоталітаризму та авторитаризму схильні до застосування екстремістських методів національної політики та національної асиміляції. Політика державної асиміляції та різні форми самовизначення стають

можливими після падіння тоталітарних і авторитарних режимів та приходу до влади демократичної опозиції.

Реалізація національної політики повинна ґрунтуватися на принципах лояльного ставлення меншин до держави, поваги територіальної цілісності держав та відмови від втручання у їхні внутрішні справи. У свою чергу держава зобов'язана гарантувати національним меншинам право на користування і навчання рідною мовою, розвиток національних культурних традицій відзначення національних свят, сповідання своєї релігії, створення національних культурних і навчальних закладів. Залежно від статусу меншин держава також може надавати окремим з них різні види автономії та самоуправління.

Оптимізація курсу національної політики, спираючись на вимоги міжнародних договорів та внутрішнього законодавства, передбачає здійснення наступних заходів:

- опрацювання перспективних програм національної політики із врахуванням статусу і прагнень конкретних меншин;
- гармонізацію інтересів титульної нації та окремих етносів;
- забезпечення меншинам справжнього рівноправ'я у всіх галузях суспільного життя;
- створення умов для вільного розвитку мов усіх етносів;
- проведення заходів для збереження середовища у місцях історичного і сучасного розселення меншин, створення сприятливих умов для розвитку малочисельних етносів;
- застосування гнучких засобів і методів розв'язання національного питання;
- толерантне вирішення культурних, економічних і соціальних проблем національних меншин.

Таким чином, національна політика, складаючи важливу грань життєдіяльності суспільств Центрально-Східної Європи, з метою гарантування стабільності і безпеки держав і регіону в цілому передбачає необхідність толерантного розв'язання проблем меншин на основі пріоритету загальнолюдських цінностей, дотримання вимог міжнародного співтовариства та врахування позитивного і негативного досвіду в сфері регулювання міжнаціональних взаємовідносин.

1. Язькова А.А. "Образ врага" как фактор этнополитического противостояния в Центрально-Восточной Европе //Россия и современный мир. Проблемы Мнения. Дискуссии. События. – М., 1995. – №3. – С. 119-136.

2. Ochrona praw osób należących do mniejszości narodowych /Red. S. Lodyński. P.Bajda – Warszawa, 1995. – S. 100.

3. Закон України про національні меншини в Україні //Відомості Верховної Ради України. – 1992. – № 36. – 8 вересня.
4. Łodziński S. Pzekroczyć własny cień. Prawne, instytucjonalne oraz społeczne aspekty polityki państwa polskiego wobec mniejszości narodowych w latach 1989-1997 // Mniejszości narodowe w Polsce. Praktyka po 1989 roku /Praca zbiorowa pod redakcją B. Berdychowskiej. – Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1998. – S. 38.
5. Eberhardt P. Między Rosją a Niemcami. Przemiany narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej w XX wieku. – Warszawa, 1996. – S. 354-355.
6. Totok W. Minorities in Romania: Reconcilable conflicts? An Historical Perspective // Uncaptive Minds. – 1993. – №2. – 45.
7. Національні процеси в Україні. Історія і сучасність. Документи і матеріали: Довідник /За ред. В.Ф. Панібудьласки. – К.: Вища школа, 1997. – Ч. 2. – С. 514-519.
8. Себайн Дж. Т., Торсон Т.Л. Історія політичної думки – К.: Основи, 1997. – С. 773.
9. Василевський Л. Справа українська як міжнародне питання. – Варшава, 1934. – С. 141. Resolution du camarade Niedziałkowski concernant la question des nationalités //Résolution du XVIII-e Congrès du Parti Socialiste Polonais. – B. m., b. d. – S. 7.
- Hołówko T. Kwestia narodowościowa w Polsce. – Warszawa, 1922. – S. 68.
- Starzynski S. Zagadnienie narodowościowe w Rosji Sowieckiej. – Warszawa, 1924. – S. 64.
10. Koko E. Wolni z wolnymi. PPS wobec kwestii ukraińskiej w latach 1918-1925. –Gdańsk, 1991. – S. 155.
11. Прокоп М. “Всебічне зближення” націй Радянського Союзу //Сучасність. – 1970. – № 7-8. – С. 76.
12. Eberhardt P. Przemiany narodowościowe na Ukrainie XX wieku. – Warszawa, 1994. – S. 258-259.
13. Huntington S.P. Zderzenie cywilizacji. Nowy kształt ładu światowego. – Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 1997. – S. 415.
14. Праззаскас А. Слагаемые государственного единства //Pro et Contra. – 1997. – № 2: Распад и рождение государств. – С. 24.
15. Wianiswski R. Mniejszość węgierska w Rumunii (1918-1988) //Крытыка. – 1990. – №32-33. – S. 210.
16. Язькова А.А. Российская диаспора в странах нового зарубежья (Казахстан, Латвия, Грузия). Проблемы и возможные пути их решения. – М.: Институт международных экономических и политических исследований, 1996. – С. 35-36.
- Mendelsohn E. Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym. – Warszawa, 1992. – S. 298-299.
17. Marko B. The minority question // Uncaptive Minds. – 1994. – №3. – P. 102.

M.A.Henyk

CLASSIFICATION OF CONCEPTIONS APPLIED TO THE NATIONAL POLICY IN CENTRAL EASTERN EUROPE

The article deals with theoretical and practical problems of the national policy in central Eastern Europe. It provides the typology of ethnic minorities and political conceptions applied to them. The study of the ways of tackling ethnic problems in Central Eastern Europe indicates the necessity of observing the rules stipulated by international declarations and agreements on ethnic minorities' rights.

ПСИХОЛОГІЯ

Л. Е. Орбан-Лембрик

МОТИВАЦІЙНА СФЕРА ОСОБИСТОСТІ КЕРІВНИКА

Вивчення мотиваційної сфери особистості керівника детерміноване як соціально-економічними умовами, вимогами науково-технічного і загальнокультурного прогресу, так і назрілою потребою пошуку більш досконалих форм, методів, технологій підготовки, формування та розвитку кадрів управління. Адже професійні якості і психологічні властивості особистості самі по собі не сформуються лише завдяки політико-економічній та соціально-психологічній ситуації, що змінюється. Радикальна переорієнтація економічних відносин тільки передбачає підвищення загального культурного і професійного рівня людини, вимагає нових навичків, умінь, знань у виокремленні практичних проблем та ефективному їх розв'язанні. Отже, дедалі очевидним стає той факт, що методи підготовки керівників, які використовуються в нашій системі освіти, мають принциповий недолік: вони зорієнтовані на передавання знань і формування часткових умінь; вони не спираються на рефлексію як внутрішній механізм розвитку професійного мислення, на мотивацію як рушійну силу розвитку особистості керівника.

Ще одна обставина, яка актуалізує проблему вивчення мотивації управлінської діяльності, пов'язана з імпліцитно притаманним уявленням вітчизняних споживачів психологічних послуг про західну “першосортність” у порівнянні з вітчизняною “другосортністю”. Більше того, в процесі так званого “запозичення” не враховуються етнопсихологічні особливості керівника, соціокультурний контекст підготовки кадрів управління. Окрім цього, існуючі програми соціально-психологічної підготовки часто-густо зорієнтовані на формування і розвиток особистості сучасного керівника й певною мірою умовно спрямовані на розвиток колективних суб'єктів управління, мають, як правило, практичне спрямування без вагомого методологічного забезпечення. Але чим більше практика протиставляє себе теорії, тим більше вона задихається без неї, заповнюється теоретичним вакуумом. Вітчизняні психологи потрапили сьогодні у своєрідну теоретико-методологічну пастку: із-за своїх зобов'язань перед конкретною організацією, перед конкретною групою керівників, кадрів управління, котрі вимагають перш за все практичного, помітного результату в можливо

короткі строки, психологи, опановуючи зарубіжний практичний досвід, вимушено нехтують аналізом багатьох теоретичних моделей, концепцій, вітчизняних у тому числі, що лежать в основі того чи іншого методу. Звідси виникали і виникають перекручення при оцінці ефектів від застосування обраних засобів, а феноменальний успіх тих чи інших психотехнологій подекуди пов'язується не з факторами, що діють реально, а з бажаною або очікуваною сукупністю психологічних впливів.

Виявлення сукупності спонукальних сил людської діяльності неможливе без аналізу ряду суперечностей у реальній управлінській діяльності, в її пізнанні, засвоєнні соціального досвіду. Перш за все це суперечність між потребами суспільства, новими вимогами до рівня діяльності кадрів управління, зумовленими їх дедалі більшою ефективністю, та вповільненими темпами перебудови системи підготовки управлінських кадрів, що пояснюється інерцією мислення, застарілими уявленнями керівників про власні психофізіологічні індивідуальні можливості та можливості оптимізації своєї праці. По-друге, це суперечність між об'єктивною необхідністю інтенсифікації діяльності керівників за рахунок підвищення ефективності їхньої соціально-психологічної підготовки та відсутністю належної теорії та тренінгової технології. По-третє, суперечність між гострою потребою глобальної зміни ефективності праці керівників та неможливістю відриву працюючих керівників для тривалої підготовки [1]. По-четверте, суперечність між об'єктивною потребою суспільства у висококваліфікованих спеціалістах у галузі управлінської діяльності і зниженням мотивації посадового росту, кризою управлінської мотивації. Мова йде про те, що попит на керівників кваліфікованих, ініціативних, ділових, відповідальних постійно зростає, а задовільнити його стає все важче. Ця суперечність, так само як і попередні, ще і ще раз загострює проблему розробки комплексного підходу до вивчення природи, механізмів формування і розвитку кадрів управління, їхньої мотиваційної сфери.

Мотиваційного пояснення вимагають такі сторони управлінської діяльності, як її тривалість, вибірковість, спрямованість, стійкість, значущість. Знання мотивації, тобто сукупності причин психологічного характеру, що пояснюють поведінку людини, її початок, спрямованість і активність [2, с. 390], дає можливість визначити, чому керівник обирає ту чи іншу тактику поведінки при вирішенні певної управлінської задачі, чому один менеджер діє, спираючись, головним чином, на матеріальні стимули, інший – на моральні спонуки.

Діяльність керівника, як і будь-який інший прояв активності людини, можуть бути детерміновані як зовнішніми, так і внутрішніми причинами. У першому випадку мовиться про зовнішні умови й обставини управлінської діяльності, в основному стимули. Стимулюють працю керівника матеріальна винагорода, схвалення діяльності колегами або вищим керівним складом, придбання акцій підприємства, просування по службовій драбині, надання статусу самостійності тощо. Щодо матеріальної винагороди, то вона буде діяти тільки тоді як стимул, коли буде постійно збільшуватися. Це довели, зокрема, японські вчені [3]. У другому випадку мова йде про психологічні властивості суб'єкта поведінки, про мотиви, потреби, цілі, бажання, інтереси тощо, тобто про особистісні диспозиції. Отже, ми маємо справу з диспозиційною і ситуаційною мотиваціями як аналогами внутрішньої і зовнішньої детермінації поведінки кадрів управління.

Потреби є найбільш важливим компонентом у мотиваційній сфері особистості керівника. Аналіз психологічної, соціологічної наукової літератури дає можливість виокремити наступні потреби, що властиві керівникам, які знаходять задоволення в управлінській діяльності: потреби в досягненні успіху, влади; потреби у відчутті соціальної значущості своєї діяльності, участі у вирішенні загальнонаціональних завдань у доведенні цінності власної особистості; потреба у самоствердженні через власну справу; потреба бути переможцем; потреба у розвитку [4; 5 та ін.]. Остання потреба є однією із найважливіших потреб керівників.

Інтерес до управлінської діяльності є вагомим мотивуючим засобом реалізації потреби у розвитку. Задоволення в даному випадку несе зміст роботи, її процес. У цікавій роботі людина самоактуалізує свої здібності, реалізує свій професійний, моральний, психологічний потенціал. Водночас незадоволеність управлінською діяльністю також може бути умовою формування потреби розвитку. Незадоволеність співвідноситься з самооцінкою, в результаті чого виокремлюється той її компонент, який пов'язаний з рівнем розвитку особистості і передбачає формування потреби в особистісній зміні [6]. На потребу у розвитку впливає соціокультурний контекст, його вимоги. Однак зв'язок вимог і потреб керівника опосередкований індивідуальними особливостями особистості, можливістю і засобами задоволення потреб. Віковий період, управлінський досвід також накладають свій відбиток на потребу особистісного розвитку.

На низці потреб формується мотивація посадового росту. У результаті зіставлення провідних мотивів керівників з успішністю управлінської

діяльності [7] були отримані різні мотиваційні профілі для різних рівнів сформованості управлінської діяльності: нижчий рівень сформованості діяльності характеризується мотивацією, спрямованою на досягнення життєвого комфорту; середній рівень досягнень в управлінні відзначається перевагою потреби в безпеці, збереженні статусу в управлінській ієрархії; вищому рівню сформованості діяльності відповідає діяльність, що пов'язана з домінуючою потребою в самоактуалізації, найбільш повною реалізацією своїх можливостей, постійним самовдосконаленням, з почуттям обов'язку.

Мотивація досягнення успіху, яка є провідною в процесі формування управлінської діяльності, забезпечує розвиток здатності оперативно вирішувати проблеми в умовах, що швидко змінюються, стресостійкості, врівноваженості [8]. Вона пов'язана з мотивацією посадового росту, яка визначається потребою керівників активно засвоювати зовнішнє середовище. Криза управлінської мотивації [9; 10 та ін.] обумовлена рядом факторів: підвищенням цінності для потенційних і реальних керівників вільного часу, здоров'я, безпеки; практика підготовки керівників, яка передбачає постійне зіставлення в процесі навчання можливостей потенційного управлінця з абстрактною "ідеальною" моделлю керівника, що призводить до зниження самооцінки, сприяє послабленню незалежності; незадоволеністю керівників своїм статусом, службовим становищем; наявністю суперечності між уявленнями про управлінську діяльність, що формується на основі наукової літератури, і практикою; відсутністю потреби бачити результати своєї праці (керівники нічого не виробляють і часто-густо позбавлені можливості бачити матеріальні результати своєї праці); розбіжність між формальним статусом керівника і його реальною владою (недостатність влади, що є в наявності для вирішення управлінських завдань властива як для розвинутих капіталістичних країн, так і для нашої країни; вона тягне за собою в ряді випадків "відчуження праці", відхилення управлінської діяльності як такої, що не прийнятна); економічною, політичною кризою в країні, відсутністю стабільності в суспільстві; мотивами уникнення яскраво вираженого успіху або невдач, прагненням до надмірного вдосконалення, постановкою недосяжних цілей саморозвитку.

На формування мотивів посадового росту значний вплив здійснюють такі фактори, як наявність чіткої системи просування по ієрархічній драбині; обізнаність про проблеми управління; поширеність в організації довгострокового планування управлінського шляху; поінформованість про наявні перспективи просування; урахування індиві-

дуального вкладу працівника в загальну справу; висока оцінка ініціативи та напруженої роботи керівника, адекватна регулярна оцінка результатів праці, діяльності та її елементів, особистісних характеристик молодого керівника. Суттєвим фактором, який дозволяє мати позитивну мотивацію управлінської діяльності, є потреба в сенсі праці і смислі життя. Якщо праця абсурдна, позбавлена смислу, то це викликає у людини психологічний дискомфорт, когнітивний дисонанс, стан фрустрації.

Ще одним важливим компонентом мотиваційної сфери особистості керівника є мета. З нею пов'язані розумовий процес та емоційні переживання, Вона є основним об'єктом уваги. Мета – це безпосередньо усвідомлюваний результат, на який у даний момент спрямована дія, що задовільняє актуалізовану потребу [2, с. 393]. Мотиви досягнення цілей, які ставить перед собою керівник, можуть бути різними: намагання досягти успіху в управлінській діяльності, отримати визнання, серед колег, задовільним свої матеріальні, духовні потреби тощо. Але діяльність керівника мотивується не будь-якими мотивами, а лише тими, які є значущими в загальній системі його мотивів і які безпосередньо пов'язані з досягненням поставленої мети. Потреби і мотиви є фундаментом життєвої мети особистості керівника, яка визначає накреслений керівником рівень досягнень, що можуть розглядатися в двох аспектах: як просування по рівнях ієрархії системи управління і як особистісний управлінський розвиток. Образ майбутнього управлінського шляху, вектор "мотив – ціль", що формується на базі потреб особистості, забезпечує відповідальність та активність керівника у процесі прийняття рішень щодо кар'єри [11].

Потреби, мотиви і цілі є психологічною основою ціннісних орієнтацій особистості керівника. Ціннісні орієнтації виражають стан мотиваційної сфери особистості, забезпечують вибірковість сприймання керівником життя. Вони є для людини тим критерієм, який визначає її сенс життя і без якого вона не може існувати. Зміни ціннісних орієнтацій кадрів управління пов'язані з процесами, що відбуваються у суспільстві.

На динаміку і структуру мотиваційних процесів як окремої людини, так і різних організаційних підструктур впливає ряд факторів [12]: по-перше, це фактор адаптації як певної необхідної фази підготовки особистісних засобів, які дозволяють зробити оптимальним процес включення в систему організаційних відносин, прийняття і засвоєння професійних функцій та інституціональних ролей, як підготовку для розгортання всього розмаїття форм активності суб'єкта; по-друге, це

влада і підкорення як проблема соціального контролю і санкцій; патерналізм: довіривши організації свій талант, сили, матеріальний достаток, людина свідомо включається в численні відносини організації, засвоює їх; відбувається процес формування взаємної відповідальності, прийняття певних зобов'язань.

Навіть короткий аналіз мотиваційної сфери особистості керівника показує, наскільки складною є названа проблема. В одного і того ж керівника не може бути завжди одна і та ж мотивація. Змінюється життя, економічна, політична ситуація, і під їх впливом змінюється особистість керівника і пов'язана з нею мотиваційна сфера: з'являються нові мотиви, відбувається зміна структури мотивів, інволюція старих мотивів. Чим більше у керівника різноманітних мотивів, потреб і цілей, тим більш розвинутою є його мотиваційна сфера. А чим однотипніше діє керівник у різних ситуаціях, тим сильніше його поведінка обумовлюється дією особистісних факторів.

Процес навчання, самовдосконалення, набуття професійних навичків і вмінь сприяє розвитку та трансформації мотиваційної сфери кадрів управління: відбувається трансформація загальних мотивів особистості у трудові; змінюється система професійних мотивів; намагання досягти успіху корелює з успішністю; ефективність управлінської діяльності у керівників, що досягли межі посадового росту, зберігається за умови зміни провідної мотивації з управлінської на не специфічну для управлінської діяльності. Стабілізація посадового рівня тягне за собою втрату інтересу до роботи, зниження продуктивності праці. Практична управлінська діяльність дає їй інший спосіб реагування на цю ситуацію: керівники, що досягли межі посадового росту, ініціативні, зацікавлені в роботі. Це пояснюється намаганням керівників старшого віку продовжити роботу на даній посаді зважаючи на свій вік.

Специфіка управлінської діяльності передбачає подвійний процес спонукання до дії: себе та інших для досягнення як особистих, так і загальних цілей. Щоб знайти підхід до кожного співробітника, керівник повинен використовувати його індивідуальну мотивацію, повинен нею цікавитися. Отже, досягнення загальної мети не заперечує наявності індивідуальної мотиваційної сфери як на рівні "керівник – керівник", так і на рівні "керівник – підлеглий". Водночас хоч би який особистісний сенс у виконання управлінської діяльності привносив кожний член колективного суб'єкта управління, має існувати спільний сенс досягнення загальної мети, знаходження якого можливе на підставі вивчення механізму перетину мотиваційних сфер усіх учасників управлінської

діяльності (В.В. Третьяченко). Таким чином, в управлінській діяльності, полімотиваційній за своєю суттю, можна виокремити два види мотивації: індивідуальна мотиваційна сфера та спільна (групова) мотивація. Спонукальні моменти особливо посилюються, коли і група, і індивід відчувають відповідальність за досягнення поставленої мети та її результати. Дії учасників взаємодії тим сильніше мотивовані, чим сильніше вони відчувають відповідальність за наслідки своєї роботи.

1. Третьяченко В.В. Колективні суб'єкти управління: формування, розвиток та психологічна підготовка. – К.: Стило, 1997. – 585 с.
2. Немов Р.С. Психология: Учеб. для студентов высш. пед. учеб. заведений. – В 3 кн. – Кн. 1. Общие основы психологии. – 2-е изд. – М.: Просвещение, 1995. – 576 с.
3. Розанова В.А. Психология управления. – М.: Журнал "Управление персоналом", 1996-97. – 176 с.
4. Иванов М. Менеджмент: от рационализма к управлению инициативой – Научно-технический прогресс в США: опыт, проблемы, перспективы, – М.: Наука, 1988. – С. 96-103.
5. Асеев В.Г. О диалектике детерминации психического развития – Принцип развития в психологии. – М.: Наука, 1978. – С. 21-38.
6. Мухина В.С. Проблемы генезиса личности, – М.: МГПИ, 1985. – 104 С.
7. Ковалев В.И. Мотивационная сфера личности как проявление совокупности общественных отношений – Психологический журнал. – 1984. – № 4. – С. 3-13.
8. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность. – Пер. с нем. – Т. 2. – М.: Педагогика, 1986. – 392 с.
9. Круль Г. Руководящие кадры промышленных предприятий ... Опыт международного обследования – Проблемы теории и практики управления. – 1985. – № 2. – С. 73-79.
10. Мотивация личности (Феноменология, закономерности и механизмы формирования). – М.: АПН СССР, 1982. – 120 с.
11. Молл Е.Г. Психология управленческой карьеры, – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 1994. – 58 с.
12. Казмиренко В.П. Социальная психология организаций. – К.: МЗУУП. 1993. – 384 с.

I.E.Orban-Lembryk
MANAGERIAL MOTIVATIONS

This article focuses on the factors underlying managerial motivations. The author emphasizes that the study of these factors helps understand the motives for managerial decisions and behavior as well as establish the reasons

Л. П. Овсянецька
Я – КОНЦЕПЦІЯ ЯК СУКУПНІСТЬ УСТАНОВОК “НА СЕБЕ”

Входячи в систему суспільних за своєю природою відносин, взаємодіючи і спілкуючись з людьми, індивід виділяє сам себе із навколишнього середовища, відчуває себе суб'єктом своїх фізичних і психічних станів, дій і процесів, виступає для самого себе як “Я”, яке протистоїть іншим і разом з тим нерозривно з ними пов'язане. Переживання наявності власного “Я” є результатом тривалого процесу формування особистості, який починається в немовлячому віці і який І. С. Кон визначив як “відкриття Я”. Дитина вперше починає усвідомлювати себе в якості суб'єкта власних дій і вчинків, не тільки виділяючи себе із навколишнього середовища, але й протиставляючи себе всім іншим. У підлітковому і юнацькому віці починає формуватися, в результаті активного включення в суспільне життя і трудову діяльність, прагнення до самосприйняття, до усвідомлення свого місця в житті і самого себе як суб'єкта відносин з навколишніми. Відповідно складається система соціально-моральних самооцінок, завершується розвиток самосвідомості, формується Я-концепція. Я-концепція, по суті, визначає не просто те, що собою являє індивід, але й те, що він про себе думає, як дивиться на своє діяльне начало і можливості розвитку в майбутньому. Я-концепція – це динамічна система уявлень людини про саму себе, сукупність установок, спрямованих на себе, в якій простежуються три структурні елементи: 1) когнітивний – “образ Я” (характеризує зміст уявлень про себе); 2) емоційно-ціннісний (система самооцінок особистості); 3) поведінковий (прояв перших двох структур у поведінці [1, с. 435]). Я-концепція – цілісне утворення, всі компоненти якого, хоча і володіють відносною самостійною логікою розвитку, тісно взаємопов'язані. Залежно від того, на якому рівні організму, соціального індивіда або особистості – проявляється активність людини, в Я-концепції виділяють: фізичний “Я-образ” (схема тіла), в якому закладена потреба фізичного благополуччя; соціальні ідентичності: статеву, вікову, етнічну, соціально-рольову, пов'язаних з потребою особистості в приналежності до спільності і прагненням бути в цій спільності; диференційований “образ Я”, який надає індивіду відчуття власної унікальності і забезпечує потреби в самовизначенні і самореалізації [1, с. 436]. Я-концепція є важливим критерієм розвитку особистості, оскільки визначає інтеріоризацію досвіду і слугує джерелом очікувань індивіда. Я-концепція особистості закладається перш за все у процесі взаємодії з різними соціальними

групами (сім'я, школа і ін.), від яких особистість засвоює різного роду конвенції (моральні, соціальні, політичні, філософські, релігійні), з яких і складається пізніше сценарій її життя, формуючий подальшу долю особистості [2, с. 194]. Я-концепція виконує такі функції: сприяє досягненню внутрішньої узгодженості особистості; визначає характер і особливості інтерпретації набутого досвіду; служить джерелом очікувань відносно власної поведінки і здійснює її регуляцію. Формуючи Я-концепції, індивіди визначають себе з допомогою таких конвенційних категорій, як вікова група, стать, рід занять, етнічна група та ін. Я-концепція має також часові характеристики. Оскільки люди проживають у часі і здатні вивчати свою поведінку ретроспективно і перспективно, вони можуть організувати і планувати серію дій, яка охоплює тривалий період часу. Я-концепція може розглядатись як стійке взаєвідношення між людиною як діючим агентом і тим, як вона постійно відчуває саму себе [3, с. 188]. Я-концепція людини є, відповідно, те, що вона значить для самої себе. У кожній конкретній ситуації людина формує відповідний їй “Я-образ” і реагує на нього згідно з вимогами даної ситуації. Вона діє на основі передумов, пов'язаних з її фізичними якостями, соціальним статусом і її ідіосинкратичними рисами. Зв'язування в єдине ціле переживань індивіда, виникнення почуття визначеності відбувається за рахунок координованої структури діяльності. Коли Я-концепція закріплюється у звичку, виникає тенденція до самопідкріплення. Якщо індивід відчуває себе достатньо сильним, він приймає такі виклики, яких уникають інші. І навпаки, людина, яка відчуває себе слабкою, підвищено чутлива до втоми, опиняючись в ситуації, що потребує великої напруги, буде здивована від того, скільки сил у собі виявляє [3, с. 189]. Вибір альтернативних ліній поведінки, відповідно, має в своїй основі організацію особистості індивіда; об'єктивна ситуація просто дає можливість здійснити вибір. Я-концепція кожної особистості унікальна, так як кожна з них наділена різними фізичними якостями і володіє особливим минулим досвідом. Проте, не зважаючи на цю різноплановість у змісті, є деяка система в тому, як люди діють до стосовно самих себе. У зв'язку з цим Т. Шибутані виділяє п'ять основних вимірів: ступінь інтеграції, рівень усвідомлення, стабільність, самооцінку і ступінь погодження [3, с. 190]. Індивіди значно відрізняються за тим критерієм, наскільки їх поведінка організована в стійкі схеми. У суспільстві кожний веде більш або менш сегментарне життя. На одному полюсі знаходиться високо інтегрована особистість, ролі якої настільки впорядковані у відношенні до стійкої системи цінностей, що вона не здатна поступати

всупереч своєму характеру. На іншому полюсі знаходиться дисоційована особистість, якій не тільки не вдається інтегрувати складові ролі в загальні рамки, але в кожній ситуації вона виглядає майже зовсім іншою. У даному випадку відсутня внутрішня послідовність проступків, і кожний сегмент сам по собі може бути кристалізований як ціле. У відповідному змісті така людина веде декілька різних видів життя. Інший критерій, за яким розрізняються Я-концепції – це рівень усвідомлення. Існують різниці між людьми в ступені власного самоусвідомлення, в реакціях по відношенню до себе (прийнятті – не прийнятті власних недоліків), у способах впливів на інших (переконання, навіювання, маніпуляція і ін.). Різниця між людьми полягає і в рухливості та гнучкості їхніх Я-концепцій. Одні, будучи невпевнені в собі, підпорядковуються вимогам будь-якої ситуації, в якій виявляються, інші – не можуть змінити паттерни поведінки, коли очевидна їх безглуздість [3, с. 203]. Уявлення про саму себе, які людина усвідомлює чи ні, приймає як дещо само собою розуміюче, організуються в систему, Ця єдність робить її поведінку послідовною. У результаті інші особи передбачають її реакції, і завдяки цьому відкривається можливість координації дій.

Я-концепція – це функціонування знань суб'єкта про себе на більш високому рівні – як складна, ієрархічно організована, узагальнена і стійка система, що має динамічний характер. Відображення в Я-концепції інтегрованих знань суб'єкта про себе дозволяє йому відчувати визначеність, самототожність і цілісність. Я-концепція детермінує не тільки сприйняття суб'єктом різних сторін власної особистості, але й навколишнього світу. У розвитку Я-концепції Д. Майєрс виділяє такі фактори: 1) культуру (індивідуалістичні західні культури формують незалежне, відособлене почуття “Я”, тоді, як колективістські культури і культури країн третього світу формують більш залежне, “соціально пов'язане” почуття власного “Я”); 2) особистий досвід (успішне вирішення завдань, що вимагають великих зусиль, породжує почуття власної компетентності); 3) судження інших людей (самооцінювання здійснюється і за рахунок прийняття індивідом думки навколишніх про себе); соціальні ролі (беручи на себе нову роль, індивід зникає до неї і сприймає її як реальність); 5) самовиправдання і самовиховання (власні дії люди виправдовують, ідентифікуючи себе з ними); 6) соціальне порівняння (усвідомлення власної унікальності, формування самоідентифікації [3, с. 80]).

Складність і поліфункціональність людської свідомості визначаються тим, що психіка людини повинна постійно виробляти і координувати велику кількість внутрішньої і зовнішньої інформації. Чим різ-

номанітніша і суперечливіша така інформація (а це залежить від характеру життєдіяльності індивіда, діапазону його контактів й інших соціальних факторів), тим гостріше буде, ймовірно, його індивідуальне самовідчуття і тим складніше і диференційованіше – властивий йому “образ Я”. Хоч поняття “Я”, як описова складова Я-концепції, допускає внутрішню єдність і тотожність особистості, фактично індивід має багато різних образів “Я”, які конструюються під різними кутами зору. Перехід психології від субстанціального трактування “Я” до соціально-психологічного припускає більш дрібну класифікацію “образів Я” (реальне “Я”, динамічне “Я”, дзеркальне “Я”, фантастичне “Я”, ідеалізоване “Я” і ін.) Всі ці образи характеризують внутрішній світ індивіда і численними нитками пов'язані з його життєвим досвідом та реальними взаємодіями з іншими людьми [5, с. 65]. У процесі розвитку “образи Я” стають: 1) більш диференційованими, багатоконпонентними; 2) більш узагальненими, переходячи від фіксації випадкових, зовнішніх ознак до більш широких поведінкових характеристик, і нарешті, до глибоких внутрішніх диспозицій; 3) більш індивідуальними і психологічними, підкреслюючи приховані детермінанти і мотиви поведінки, а також різницю від інших людей; 4) власне “Я” здається більш стійким; 5) виникає і постійно посилюється розмежування і протиставлення наявного й ідеального (бажаного) “Я”; 6) міняється питома вага і значущість усвідомлюючих компонентів і властивостей “самості” [6, с. 189].

Аналіз структури Я-концепції дає підстави стверджувати, що визначальною її складовою є оціночна складова, або самооцінка. У психологічній науці (Е. Еріксон, Б. Ананьєв, Л. Божович, І. Кон і ін.) самооцінка розглядається як найважливіше особистісне утворення, яке бере безпосередню участь у регуляції людиною своєї поведінки і діяльності, як автономна характеристика особистості, її центральний компонент, який формується при активній участі самої особистості і відображає якісну своєрідність її внутрішнього світу. Як особистісному утворенню самооцінці відводиться головна роль у загальному контексті формування особистості – її можливостей, спрямування, активності, суспільній значущості. Констатується, що прийняті особистістю цінності складають ядро самооцінки, яке визначає специфіку її функціонування як механізму саморегуляції і вдосконалення особистості. Провідна роль відводиться самооцінці і в рамках дослідження проблем самосвідомості: вона характеризується як стержень цього процесу, показник індивідуального рівня її розвитку, інтегруюче начало і його особистісний аспект, органічно включений у процес самопізнання. За допомогою самооцінки

індивід оцінює себе в цілому: свої здібності, якості, можливості, своє місце в суспільстві і своє ставлення до інших членів суспільства. Зіставляючи ці оцінки із реакціями інших людей на нього, із засвоєним ним у процесі соціалізації соціальними і моральними нормами і цінностями, індивід виробляє певне ставлення до себе, визначає цілі й орієнтири своєї життєдіяльності і будує на основі цього певну систему дій і вчинків. Самооцінка виступає в якості санкціонуючого механізму Я-концепції, що забезпечує ієрархізацію знань людини про себе. Е. Бернс відмічав, що в більш вузькому розумінні Я-концепція і є самооцінка. Як особливий психологічний феномен, самооцінка є умовою, засобом формування таких завершальних продуктів самосвідомості, як "образ Я" і Я-концепція. Аналіз наявних у дослідженнях теоретичних та емпіричних даних дозволив Захаровій А. В. вивести структурно-динамічну модель самооцінки, за якою: 1) самооцінка функціонує в двох взаємопов'язаних формах: загальній та одиничній; перша відображає узагальнено-інтегральні знання суб'єкта про себе і засноване на них цінніше відношення до себе, друга – оцінку конкретних психічних і фізичних проявів і якостей; 2) структура самооцінки представлена функціонуючими в нерозривній єдності двома компонентами – когнітивним та емоційним, як і відображають знання суб'єкта про себе і ставлення до себе; якісна своєрідність цих компонентів надає їх єдності внутрішньо диференційованого характеру; 3) часова віднесеність змісту самооцінки визначає її види: самооцінка функціонує як прогностична, актуальна і ретроспективна (в їхньому розвитку відбуваються постійні взаємопроникнення і взаємопереходи); 4) онтогенез самооцінки пов'язаний з формуванням у дитини диференційованих та узагальнених знань про себе як внутрішньої умови розвитку стійких орієнтацій відносно себе й емоційно-ціннісного ставлення до себе; 5) становлення самооцінки у віковому й індивідуальному аспектах – єдиний і безперервний процес, у ході якого кожна її складова (компоненти, форми, види, показники) як складноструктурованого, системного утворення виявляє свою динаміку; 6) складові самооцінки характеризуються як специфічними, так й ідентичними показниками, становлення яких визначає її рівневі прояви як системи, що розвивається, надійність і дієздатність її функціонування як механізму саморегуляції; 7) умови розвитку самооцінки представлені двома основними факторами – спілкуванням і власною діяльністю суб'єкта, кожний із яких вносить свій вклад у її формування; 8) самооцінка функціонує на усвідомленому і неусвідомленому рівнях, становлення її як механізму мимовільної

психічної регуляції пов'язане з розвитком рефлексивної самосвідомості, яка спирається на аналіз закладених у ситуації оцінювання суб'єктивних та об'єктивних даних [7, с. 5-7]. Для розуміння самооцінки слід враховувати такі основні моменти: по-перше, важливу роль у її формуванні відіграє зіставлення реального образу "Я" з образом ідеального "Я", так як досягнення в реальності характеристик, які визначають ідеальний образ "Я" дає можливість особистості мати високу самооцінку. По-друге, важливий фактор для формування самооцінки, пов'язаний з інтеріоризацією соціальних санкцій на дану людину (схильність оцінювати себе так, як, на її думку, оцінюють інші). По-третє, індивід оцінює успішність своїх дій і проявів через призму ідентичності) не просто виконувати щось добре, а досягати наміченої мети, і при цьому якомога ефективніше. Основними засобами самооцінки є: самоспостереження, самоаналіз, самозвіт, самоконтроль, самопереконавання, самонавіювання, самопідкріплення, самоорганізація і ін. [8, с. 164]. Коли У. Джемс визначив самооцінку за допомогою формули самоповага успіх/домагання, він фактично вказав на два шляхи підвищення самооцінки: індивід може покращити сприйняття себе, або збільшувати чисельник дробу, або зменшувати її знаменник, оскільки для самооцінки важливе тільки співвідношення цих показників. Як зауважив У. Джемс, "наше самопочуття залежить від нас самих" і далі: "людина повинна скрупульозно розглянути різні сторони своєї особистості, щоб шукати рятунок в розвитку глибокої, сильної сторони власного "Я" [9, с. 90-92].

Ряд досліджень з теорії особистості базується на концепції, згідно з якою людина завжди йде по шляху досягнення максимальної внутрішньої погодженості. Суттєвим фактором внутрішньої погодженості є те, що індивід думає про самого себе. Тому в своїх діях він керується самосприйняттям. Якщо новий досвід, отриманий індивідом погоджується з існуючими уявленнями про себе, він легко асимілюється, входить у середину деякої умовної оболонки, в яку включена Я-концепція. Якщо такий досвід не вписується в існуюче уявлення, суперечить уже складеній Я-концепції, то оболонка спрацьовує як захисний екран, не допускаючи чужорідне тіло в середину цього збалансованого організму. У тому випадку, коли різниця нового досвіду від уже наявних уявлень індивіда про себе не принципова, він може укорінитись у структуру Я-концепції, наскільки це дозволяють адаптаційні можливості складових її самоустановок. [10, с. 41]. Оскільки в дитинстві Я-концепція є якраз найменш структурованою, вона володіє в цей період найбільшою пластичністю. Монополія батьків на спілкування з дитиною, самосвідо-

мість якої тільки починає пробуджуватись, призводить до того, що їх установки стають вирішальним фактором формування основ її Я-концепції. Саме в дитинстві, коли міжособистісне спілкування є особливо важливим для формування самоустановок, і виникає цілий ряд обмежень у виборі критеріїв власної значущості. Орієнтири для самооцінки, закладені в дитинстві, підтримують самі себе протягом всього життя людини; відмовитись від них важко [10, с. 43-44]. На цьому рівні особистість потребує серйозної психокорекційної роботи (психологічне консультування, групова психотерапія і ін.), пов'язаної з корекцією її самосвідомості – як здатності до прийняття власного “Я”, так і “Я” інших.

Ступінь інтеграції Я-концепції особистості в значній мірі залежить від інтеграції соціальної системи, в якій вона бере участь. У суспільстві, де норми складаючих його груп взаємно не погоджуються, особистості важко інтегрувати свої “Я-образи” в єдине ціле. Коли різниця надто велика, особистість страждає від внутрішніх конфліктів, що може в певних випадках привести до її розпаду. Соціальна структура груп, до яких індивід залучений, дозволяє йому визначити себе і своє становище в суспільстві. Саме завдяки стійким реакціям інших людей у нього виробляється почуття власної визначеності, і його Я-концепція підтримується і підкріплюється постійністю цих очікуваних реакцій [3, с. 205].

Людська поведінка складається із ряду пристосувань до життєвих умов, але кожна людина повинна прийти до погодження із самою собою так само, як і з іншими особистостями свого світу. Зрозуміти, що роблять люди, можна тільки тоді, коли дізнаємось, що значить для себе кожна людина.

1. Психологический словарь – Под ред. В. П. Зинченко, Б. Г. Мещерякова. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Педагогика – Пресс, 1996. – 440 с.

2. Юнг К. О становлении личности – Конфликты детской души. – М.: Канон, 1994. – 336 с.

3. Шибутани Т. Социальная психология. – Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1969. – 534 с.

4. Мейерс Д. Социальная психология – Перев. с англ. – СПб.: Питер, 1996. – 684 с.

5. Кон И. С. Открытие “Я”. – М.: Политиздат, 1978 – 367с.

6. Кон И. С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. – М.: Политиздат, 1984. – 335 с.

7. Захарова А. В. Структурно-динамическая модель самооценки //Вопросы психологии. – 1989. – №1. – С. 5-14

8. Гримак Л. П. Общение с собой: Начала психологии активности. – М.: Политиздат, 1991. – 320 с.

9. Джемс У. Психология. – М.: Педагогика, 1991. – 368 с.

10. Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание. – М.: Прогресс, 1986. –399с.

L.P.Ovsyanetska

“I-CONCEPTION” AS A COMBINATION OF SELF-COGNITIVE AND SELF-EVALUATIVE ELEMENTS

This article deals with “I-conceptions” which are viewed as a manifestation of the individual’s self-knowledge. “I-conceptions” are complex and stable systems marked by the dynamic nature. “I-conceptions” determine the individual’s self-perception as well as his perception of the external world. They are made up of such elements as a cognitive self-image (a set of opinions about oneself), emotive self-evaluations, and behavioral manifestations.

О. М. Коропецька

СПІЛКУВАННЯ ЯК ЗАСІБ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧНОГО ВПЛИВУ

Немає сумніву, що спілкування є невід’ємною частиною соціального буття людей, засобом формування та функціонування їх свідомості, як індивідуальної, так і суспільної.

Ще у свій час Сократ стверджував, що суть людського існування полягає у самопізнанні. Досягнути успіху в даному процесі можна не шляхом медитацій, вважав філософ, а в результаті усного діалогу з іншими та співбесіди зі своїм внутрішнім “Я”. Розвиваючи погляди Сократа, Фейербах приходив до висновку, що саме діалогічність у людських взаємовідносинах стала передумовою становлення та існування людини, що тільки в результаті взаємовідносин, що склалися між людьми в процесі спілкування та діяльності, в єдності людини з людиною може проявлятися її людська сутність.

Відомий вітчизняний вчений, творець психології взаємовідносин В.М.Мясищев наголошував, що істинні взаємовідносини людини з дійсністю до певного моменту є її потенційними характеристиками і проявляються в повній мірі тоді, коли людина починає діяти у суб’єктивно значущих для неї ситуаціях. У зв’язку з цим, констатував вчений, джерелом порушень у психіці особистості, причиною багатьох форм її патології (особливо при неврозах) є, перш за все, цілком конкретні суспільні, виробничі, соціально-побутові, сімейні, особисті та інші колізії, які переживає людина у своєму житті.

В. М. Мясищев констатував, що так звані “дефектні” взаємозв’язки ведуть до відхилень у формуванні особистості і навпаки: соціально і педагогічно нормальні стосунки розвивають морально та психологічно здорові якості. Вчений вважав, що взаємозв’язки особистості – її потреби, інтереси, нахили – не є продуктом якихось абстрактних історичних умов,

а перш за все, результатом того, як людині вдається налагоджувати взаємозв'язки з цілком конкретним для неї оточуючим середовищем та наскільки це середовище дає простір для виявлення і розвитку її індивідуальності як у діяльності професійній, так і у взаємодії з іншими людьми [1, с. 86-90].

У свою чергу К. Роджерс, досліджуючи особистість та основні етапи її становлення, розкриваючи фактори, що впливають на її формування, чільне місце у даному процесі також відводить спілкуванню. Вчений веде активний пошук причин, що призводять до порушень у спілкуванні, аналізує фактори, що роблять його мало ефективним або зовсім не ефективним.

У результаті спостережень вчений приходиться до висновку, що "людина з емоційними розладами переживає труднощі, по-перше, від того, що порушене її внутрішнє спілкування, а по-друге, від того, що в результаті цього є порушенням її спілкування з іншими людьми." Вчений констатує, що "у людини з емоційними розладами, тобто "невротика", ті компоненти його "Я", котрі називаються "неусвідомлюваними" або "відкинутими свідомістю", стають настільки заблокованими, що перестають спілкуватися з усвідомлюваною, керуючою частиною його "Я". І поки це триває, існують порушення у спілкуванні, тому страждає як сама людина, так і її спілкування з іншими." [2, с. 391-392].

Як ми бачимо, між цими двома видами спілкування – міжособистісним та внутрішньоособистісним – існує тісний взаємозв'язок. Кожен з них в силу своїх особливостей впливає як на формування самої особистості, так і на формування взаємовідносин особистості з навколишнім середовищем.

Під час психотерапевтичного процесу, констатує Роджерс, за допомогою встановлення особливих відносин з психотерапевтом людина досягає уміння добре спілкуватися з собою, і, звичайно, коли вона навчиться спілкуватися з собою, то зможе вільно і ефективно спілкуватися з іншими [2, с. 392]. У результаті аналізу процесу спілкування вчений робить висновок, що основними перешкодами на шляху до ефективного спілкування є:

1) наше природне прагнення давати оцінку, схвалювати або не схвалювати, осуджувати іншу людину або групу людей;

2) вплив почуттів та емоцій, що підсилюють наші переживання, причому чим сильніше виражені наші емоції, тим вірогіднішим є те, що елемент взаєморозуміння у даній ситуації не матиме місця, оскільки у наявності у нас буде дві ідеї, два почуття, дві оцінки, які у даному

психологічному просторі не збагатимуться. Кожен виноситиме судження та оцінки, виходячи з своєї власної позиції. При цьому не буде нічого такого, що можна було б назвати спілкуванням у його істинному розумінні.

Дана тенденція – *реагувати на будь-яке емоційно значуще твердження, даючи йому оцінку зі своєї позиції*, – є головною перешкодою у міжособистісному спілкуванні, – наголошує К. Роджерс [2, с. 393].

На підставі висновків, зроблених у результаті консультування та психотерапії, Роджерс вважає, що одним з основних факторів, що блокують та ускладнюють спілкування, є тенденція до оцінювання.

Проте, чим більше розуміння ми проявляємо до партнера, чим більше ми відчуваємо те, що означає наша співучасть для нього, тим впевненіше можемо сказати, що спілкування вдалося.

Для того, щоб перевірити, наскільки вам вдалося ввійти у світ переживань партнера, наскільки вдалося навчитися умінню переживати разом з партнером, а не переживати за нього, Роджерс пропонує провести такий експеримент: зупинити сварку під час суперечки і встановити правило, згідно з яким кожен може висловити свою думку лише після того, коли він зробить підсумок ідей та почуттів партнера, причому настільки точно, щоб останній залишився задоволеним.

Це означає, що перш ніж викласти свою власну позицію, вам необхідно прийняти позицію співрозмовника, зрозуміти його думки та почуття настільки добре, щоб зуміти викласти йому їх суть. Саме це завдання є найбільш складним, оскільки як тільки вам вдасться досягнути позицію партнера, ваші особисті судження будуть негайно переглянуті. Ви також побачите, пише Роджерс, що суперечка буде менш емоційною, зглядяться розбіжності, а ті з них, які залишаться, стануть більш раціональними та взаємоприйнятними [2, с. 394].

Проте, незважаючи на той факт, що даний підхід є ефективним способом досягнення доброї комунікації та встановлення хороших взаємин, ми не можемо сказати, що він є широко застосовуваним у практиці.

Серед труднощів, що стоять на заваді застосування даного підходу у практичній діяльності, Роджерс виділяє:

– по-перше, брак відваги, мужності. Ризик змінити себе є однією з найбільш залякуючих перспектив. Людина боїться, що якщо вона проникне у внутрішній світ іншого, того, хто страждає неврастенією чи психозом, виникне небезпека загубитись у цьому світі. Крім того, більшість з нас не вміє слухати. Ми намагаємось дати оцінку, оскільки

просто слухати – надто небезпечно. Отже, перша вимога – мужність, а вона у нас не завжди присутня.

– по-друге, при наявності сильних емоцій дуже важко зайняти позицію іншого і досягнути взаєморозуміння з ним значно важче. Проте саме у цій ситуації таке ставлення до іншого є найбільш необхідним, якщо ми хочемо вміти спілкуватися.

Звичайно, даний підхід може бути ефективним лише за умови, якщо хоча б одна із сторін здатна піти хоч би на мінімальне співробітництво. Можливість наштовхнутися на нещирість, захисні реакції у вигляді перебільшення, неправди, неправдивих фасадів під час спілкування є однією з причин, що призводять до невдалого спілкування. Такі бар'єри захисного змісту дуже швидко зникають, вказує Роджерс, коли люди виявляють, що їх метою є розуміння, а не оцінювання партнера. Якщо одна сторона відмовляється від захисної позиції, це призводить до того, що і друга сторона відмовляється від неї, і таким чином виявляється істина. Такий підхід дуже швидко і впевнено приводить до реалістичної оцінки об'єктивних бар'єрів у спілкуванні.

Отже, проблема, якщо вона визначена точно та реалістично, без сумніву, усунеться під дією інтелектуального натиску. Якщо ж розв'язати її не під силу, то вона буде спокійно прийнята такою, якою вона є [2, с. 399].

Досвід показує, що значною мірою у пошуку правильного розв'язання проблеми, що виникла, допомогла б присутність третьої особи, яка виступала б у якості лідера, “каталізатора”, і яка була б здатна відмежуватися від своїх власних почуттів та оцінок, яка б могла уважно вислухати та прояснити думки та ставлення кожної із сторін. Дана процедура поступово підводить до взаємного спілкування, яке спрямоване не проти окремого індивіда чи групи, а на розв'язання проблем. Воно призводить до такої ситуації, коли людина бачить проблему такою, якою вона постає в першу чергу перед партнером, а потім перед нею самою.

Роджерс, аналізуючи свої спостереження, стверджує, що добре, вільне спілкування, як внутрішньоособистісне, так і міжособистісне завжди має психотерапевтичний ефект, тобто здійснює лікувальну функцію [2, с. 392].

Неоднозначним, та досить оригінальним можна назвати підхід до розв'язання проблем у спілкуванні Альберта Елліса, творця та найбільш яскравого представника *раціонально-емотивного методу*. Його підхід базується на позиціях когнітивно-біхевіористичних, проте щодо основних засад даного підходу, то він не суперечить позиціям

гуманістичної психології, навіть перекликається з поглядами психологів-гуманістів. Так, доктор Елліс вважає, що не події й інші люди заставляють почуватися добре чи зле, а наші власні мислительні процеси визначають наше самопочуття.

В основі патології емоцій і багатьох психопатологічних станів, вважає Елліс, є порушення мисленневих процесів, таких як *перебільшення, спрощення, перебільшене узагальнення, алогічне припущення, помилкові висновки, абсолютизація*.

Для опису цих когнітивних помилок Елліс використовує термін “іраціональні судження”. Він виділив деякі іраціональні судження, типові для європейської культури, які, на його думку, створюють багато іраціональних проблем. Наприклад, широко поширена думка, що людина повинна бути любимою і її повинні розуміти усі близькі та значущі для неї особи з найближчого її оточення.

Ця думка іраціональна, оскільки практично неможлива. Хіба наша поведінка може бути одобрена усіма, навіть якщо ці всі відносяться до найближчого кола наших друзів? Завжди знайдеться хтось із протилежними поглядами.

Якщо навіть за певних обставин так і сталося би, то нам весь час доводилось би хвилюватись за те, щоб зберегти цю думку. Отже, таке твердження є безпосередньою причиною тривоги.

Хоча зовнішні події минулого чи теперішнього здійснюють вплив на нас, вони не є причиною наших емоцій. Наші внутрішні якості, наше сприйняття, наша оцінка зовнішніх подій та обставин є більш прямим і більш сильним джерелом наших емоційних реакцій.

Щоб розв'язати емоційні проблеми, радить доктор Елліс, необхідно аналізувати наші думки, тобто найкращий спосіб позбутися дистресу – змінити наші думки.

Різноманітні фактори і також вплив спадковості та оточуючого середовища мають значення для походження іраціонального мислення та психопатології, проте вони не такі значущі. Люди зберігають свої порушення за рахунок самонавіювання певних ідей. Причиною емоційного дистресу є вірність людей своїм іраціональним судженням. Якби пацієнти критично оцінювали своє мислення та відмовлялись від помилок, їх діяльність була б цілком інакшою.

Іраціональні судження можна змінити, хоча зробити це не так просто. Дані судження піддаються поступовій зміні шляхом активного і наполегливого спостереження за своїм мисленням та самоаналізу, за допомогою яких досягається зниження рівня емоційного дистресу.

Метою раціонально-емотивного підходу є спроба навчити пацієнтів робити власні висновки на основі старанного відбору доказів та логічного мислення.

Досягнути мистецтва логічного мислення непросто. Більшість людей виступає спеціалістами з нелогічності. Пацієнти рідко усвідомлюють основні особливості свого мислення або хід власних думок. Частіше вони концентруються на висновках. Якщо висновки нелогічні, то вони можуть створювати емоційні проблеми [3, с. 7-10].

Згідно з раціонально-емоційним підходом, більшість людей орієнтується на дві незаперечні цінності, хоча не часто говорить про них вголос:

- збереження життя;
- отримання задоволення.

По ставленні людини до цих цінностей можна уявити, наскільки раціональним є її мислення. Все, що сприяє підтриманню життя та щастя, можна визначити як раціональне. Все, що спрямовано проти виживання та щастя, буде ірраціональним.

Основні цілі людини (згідно з раціонально-емотивним підходом):

- прожити власне єдине життя як найщасливіше, не зважаючи на недосконалість людського організму, природи та соціального світу;
- жити безконфліктно у своєму мікросоціальному оточенні;
- мати теплі взаємовідносини з близькими нам людьми.

Побудувати справедливі відносини з оточуючими можна на основі людської доброзичливості та передбачення наслідків наших дій. Абсолютно правих і неправих не буває, тому оцінка своїх дій абсолютними категоріями правоти або помилковості призводить до почуття вини, сорому, тривоги та депресії, або ворожості та нетерпимості до інших.

Згідно з даним підходом впертість, авторитарність, догматизм та абсолютизм являють собою найгірші характеристики особистості. Даний стиль взаємодії призводить до неврозів та проблем. Раціонально-емотивний підхід допомагає пацієнтам використовувати розум при вирішенні етичних дилем, допомагає розвивати недогматичну і неабсолютистську, а соціальнозрілу філософію життя. Моральні вчинки завжди вигідні і для себе, і для оточуючих, оскільки вони нікому не принесуть шкоди; людина повинна чинити так, як би вона хотіла, щоб чинили стосовно до неї інші.

Як ми бачимо, раціонально-емотивний метод вимагає від людини прийняти таку нову філософію життя, яка допоможе їй знизити емоційний дистрес, зробити її життя більш щасливим. Адже саме від особливостей мислення люди стають або ще більш нещасними, якщо

культивують нелогічне, ненаукове мислення, або ж, навпаки, дотримуються здорового глузду, досягають більшого задоволення від життя.

Спеціалісти раціонально-емотивного методу підкреслюють пацієнтам, що усі люди помиляються, і ніхто не може уникнути промахів та невдач. Вони намагаються за допомогою наукового, логічного мислення допомогти людям навчитися конструктивно приймати себе та інших такими, якими вони є.

Заслугою доктора Елліса є те, що він створив свою терапевтичну систему, яка допомагає при помірних невротичних розладах за умови, що під час лікування лікар і пацієнт докладають спільних зусиль для досягнення поставленої мети, проте лікареві тут відводиться активно-директивна роль з умінням переконувати. Крім того, пацієнт отримує домашні завдання, як у школі, для того, щоб навчитися застосовувати прийоми терапії за межами лікувального кабінету та отримувати задоволення від життя. Раціонально-емотивний метод не виліковує таких порушень, як психози, психоемоційні розлади, пов'язані з ендокринними порушеннями, проте важливо відмітити, що у багатьох таких хворих присутні невротичні нашарування, які успішно лікуються за допомогою раціонально-емотивної терапії.

Важливо відмітити, що раціонально-емотивний метод ґрунтується на точності, логічності, науковому підході. Його методики можна використовувати самостійно, без психотерапевта, а також як доповнення до інших методик, особливо його застосування розширює можливості для роботи з "свідомою частиною" клієнта.

Наприкінці вважаємо важливим відмітити, що оскільки обидва підходи ґрунтуються на засадах гуманістичного знання, вони не заперечують один одного, а, навпаки, у практичній діяльності успішно зможуть взаємодоповнювати один одного.

1. Бодалев А. А. Психология межличностных отношений (К 100-летию со дня рождения В. Н. Мясищева) // Вопросы психологии. – 1993, – № 2, С. 86-90.

2. Рождерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. – Пер. с англ. – М.: Прогресс, Универс. 1994. – 480 с.

3. Уоллен. С., ДиГуссеп Р. Уэсселер Р. Рационально-эмотивная психотерапия. – Пер. з англ. – М., Институт гуманитарных знаний, 1997. – 257 с.

О.М. Koropetska

INTERPERSONAL COMMUNICATION AS A PSYCHOTHERAPEUTIC REMEDY

This article deals with difficulties arising in interpersonal communication. The author views interpersonal communication as an inseparable part of human existence and mode of functioning of the individual's consciousness and social consciousness. The article offers recommendations on addressing communication problems.

Л.П.Діденко

ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ ЖИТТЄВОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ПІДЛІТКА В УМОВАХ СІМ'Ї

Вивчення аспектів життєвого самовизначення особистості на підлітковому етапі онтогенезу здійснюється в контексті сучасного розвитку і стану загальнопсихологічних традицій шляхом з'ясування сутнісної структури і детермінант розвитку власне як загального поняття самовизначення. Вивчення найбільш широкого, узагальненого поняття самовизначення створило можливість чіткого визначення феномену життєвого самовизначення і з'ясування психологічних особливостей протікання даного процесу в умовах сім'ї.

Поняття самовизначення використовується в понятійному апараті філософії, соціології, психології, педагогіки і у зв'язку з цим набуло багатьох інтерпретацій і змістових відтінків, що акцентують одну з сторін життєдіяльності або взаємин людей.

Найбільш детально досліджені окремі форми самовизначення: професійне (Л.М. Кухарчук, П.А. Шовір, В.І. Жуковська, Д.І. Іващенко, В.О. Орлов), самовизначення в колективі (Д.В. Петровський), громадянське самовизначення (О.В. Киричук, В.І. Тисячник), самовизначення творчої особистості (В.Е. Кемеров, В.В. Давидов, А.В. Петровський, М.В. Ковальчук, Л.О. Пономарьов).

Слід зазначити, що феномен життєвого самовизначення, як один з аспектів загальної теорії особистості, вивчено недостатньо: відсутнє, чітке визначення структури і динаміки поняття, рушійних сил і механізмів його реалізації.

Провідні теоретичні положення, основи, принципи проведення теоретичного та емпіричного дослідження поняття самовизначення, його взаємозв'язок в інших категоріях, що характеризують розвиток особистості, знайшли відображення в працях таких вчених, як: К.О. Абульханова-Славська, Б.Г. Ананьев, Л.І. Анциферова, Л.І. Божович, Л.П. Бєєва, М.Я. Боришевський, Л.С. Виготський, Г.С. Костюк, О.В. Киричук, О.М. Леонтьєв, О.В. Петровський, С.Л. Рубінштейн, В.О. Татенко, Т. М. Титаренко, Д.І. Фельдштейн, Н.І. Сарджвеладзе, Ш.Н. Чхартішвілі, Д.Н. Узнадзе та інші.

Відсутність єдиного цілісного вчення про самовизначення обумовлює необхідність аналізу існуючих на сьогоднішній день у психологічній науці поглядів і напрямків вивчення даного процесу.

К.О. Абульханова-Славська підкреслює, що центральним моментом самовизначення є самодетермінація, власна активність особистості,

усвідомлене прагнення зайняти певну позицію в оточуючому середовищі. З позиції поняття самовизначення можна виділити окремі рівні розвитку особистості. Вихідним рівнем організації життя і якості особистості є наче невиділеність особистості з ходу подій життя та змін його умов; організація життя відбувається в єдності з його здійсненням. На наступному рівні особистість починає виділятися, самовизначатись стосовно до подій; формується і стабільний стан. На вищому рівні особистість не тільки самовизначається стосовно до окремих подій, що відбуваються: вона самовизначається до життя в цілому [1, с. 24].

Л.І. Божович, характеризуючи соціальну ситуацію розвитку підлітків, зазначає, що вибір подальшого життєвого шляху чи самовизначення являє афективний центр їх життєвої ситуації. Потреба у самовизначенні обумовлена необхідністю формування змістовної системи, що поєднує уявлення про оточуюче соціальне середовище, про себе, про сенс свого існування. Виникнення самовизначення на підлітковому етапі онтогенезу обумовлене такою його якісною характеристикою, як спрямованість [2, с. 26]. Сутнісну характеристику феномену самовизначення Л.І. Божович визначає як розуміння індивідом свого внутрішнього світу, свого призначення в житті, місця в суспільстві.

Д.І. Фельдштейн розцінює життєве самовизначення як інтегруючий компонент розвитку людини як особистості. На його думку, соціалізація та індивідуалізація є нерозривними компонентами особистісного розвитку, певний рівень якого породжує самодетермінацію, саморегуляцію особистості, що свідомо організовує свій розвиток і тим самим визначає певною мірою власний розвиток. Особистісне самовизначення обумовлює соціальну зрілість підлітка [3, с. 15].

Соціалізація-індивідуалізація в психологічній науці визначається як дві сторони соціопсихічного розвитку особистості, що передбачають та обумовлюють одна одну (Божович Л.І., Киричук О.В., Корнев М.Н., Ломов Б.Ф., Роменець В.А., Фельдштейн Д.І.). Змістовною стороною процесу соціалізації (засвоєння індивідом соціального досвіду під впливом найближчого оточення і за умови активної його взаємодії з цим найближчим оточенням С.А. Белічева); "привласненням родової сутності" (О.М. Леонтьєв), культуризація особистості, де культура – сформовані і стійкі правила, та способи людської поведінки небіологічного змісту..., що передаються від покоління до покоління (Н. І.Сарджвеладзе) є формування внутрішньої регуляції суспільної поведінки в рівних сферах життєдіяльності. Психологічним механізмом соціалізації

вважають ідентифікацію – процес ототожнення людини з соціумом, свого “Я” з іншими “Я” в загальному “Ми”.

Одночасно особистість – це не тільки те, що знаходиться в процесі розвитку, але й суб’єкт, що свідомо прагне до розвитку, становлення, самостійності, прагне до реалізації своїх потенційних можливостей [4, с. 24]. Механізмом індивідуалізації є відособлення особливості, сутність якого полягає в придбанні нею своєї визначеності шляхом виділення із загального й усвідомлення своєї цінності та індивідуальності [5, с. 47].

Реалізація положень про сутність соціалізації-індивідуалізації як взаємозв’язаних моментів соціогенеза дало можливість інтерпретації феномена “самовизначення” як закономірно виникаючого продукта соціалізації людини, що знаходить своє втілення в спрямованості особистості на виділення і реалізацію своєї “самості” в системі соціальних зв’язків [3, с. 25].

Передумовою соціального виокремлення людини є її здатність до розмежування “Я” і “не-Я”, яка будується на функціонуванні рефлексивних механізмів. Виникнення і змістовна сутність поняття самовизначення є результатом розвитку рефлексії, самооцінки, самоконтролю. На певному етапі онтогенезу (старший підлітковий вік) відбувається трансформація сутності поняття самовизначення з позиції “хто я” в позицію, що базується на усвідомленні себе в суспільстві, в системі соціальних цінностей і просоціальних мотивах поведінки.

Аналогічний підхід до вивчення процесу самовизначення простежується в роботах Ш. Н. Чхартішвілі, Т.В. Драгунової, О.Б. Весни, В.В. Барцалкіної, О.М. Рахковської.

Розвиток самовизначення подано в контексті розвитку самосвідомості. Основою концепції розвитку самовизначення (за Барцалкіною В.В.) – є процес виокремлення та розмежування позицій “Я” і “не-Я”, прагнення до самовизначення, обумовлене функціонуванням внутрішнього діалогу, – як провідної форми розвитку самосвідомості.

Поняття самовизначення розглядається як структурне (уявлення про себе, своє призначення в житті і місце в суспільстві, сенс існування) і динамічне (власна активність у процесах усвідомлення, пошуку, вибору) утворення.

Формування і розвиток динамічної сутності самовизначення пов’язане з розвитком становлення суб’єкта до себе (самовідношення), залежністю самовідношення від системи цінностей, з розвитком внутрішнього діалогу, із співвідношенням між складовими самосві-

домості “Я ідеальним” і “Я реальним”, що є внутрішнім протиріччям, яке обумовлює розвиток особистості. У свою чергу, розвиток внутрішнього діалогу обумовлений існуванням наступних умов: різноманітність видів діяльності і відносин, з якими взаємодіє суб’єкт, протиріччя між різними видами спонукальних мотивів, що існують у свідомості суб’єкта, усвідомлення вибору, який передбачає усвідомлення даного протиріччя, і його співвідношення з діями [6, с. 27].

В.Ф. Сафіним та Т.П. Ніконовим зроблена спроба побудови загального підходу до самовизначеності особистості в суспільстві.

Самовизначення трактується як соціальна діяльність. Якості особистості, що самовизначаються, синтезуються в її відповідальності. Мірою самовизначення виступають ініціативність, самостійність і компетентність у прийнятті відповідних рішень, усвідомлення себе, своїх суспільних інтересів, вміння визначити своє місце в житті, суспільстві. Рівень самовизначення особистості В.Ф. Сафін визначає згідно з наявністю вміння співвідносити свої можливості з вимогами оточення та засобами їх задоволення [7, с. 120].

У контексті вчинкового напрямку в психології, що специфікою людського способу існування вважає міру зв’язку самовизначення і визначення з боку іншого (умови, обставини), характер самовизначення пов’язує з наявністю в людини свідомих дій; самовизначення трактується як самопізнання своїх загальнолюдських, особливих та індивідуальних властивостей, якостей, з’ясування глибинних потягів і спрямувань своєї душі, оцінку своїх здатностей і здібностей. Вчинок самовизначення має на меті дійти до визначення себе як істоти, що приречена на вчинок істини, краси і добра, на вчинок любові.

Об’єктивна необхідність виникнення самовизначення обумовлена логікою певного етапу розвитку, необхідністю і можливістю вибору стратегії і тактики вчинкових дій. Феномен самовизначення трактується як внутрішній механізм духовної активності. З такого погляду у відношеннях індивіда втілено зміст його активності, а в самовизначенні – спосіб, форму, вид та умови реалізації його активності [8, с. 160].

Серед особливостей самовизначення виокремлюють: нерівномірність сформованості у старших підлітків готовності в об’єктивно обумовленій участі в соціальній діяльності; загальне незадоволення відсутністю достатньої довіри з боку дорослих, низький рівень підготовки до реального життя.

Змістовна сутність процесу самовизначення полягає у перетворенні “внутрішньої позиції” підлітка в стійку життєву позицію, в активному

визначенні людиною свого місця в системі суспільних відносин: саме феномен самовизначення є фактором регуляції діяльності підлітка. Головне завдання даного процесу полягає у визначенні людського сенсу свого існування.

У структурі поняття "життєве самовизначення" можливо виокремити наступні елементи: сутнісний (виконує функцію пошуку сенсу існування, загальних уявлень про життєві цілі), мотивуючий (функція спрямування уявлень про сенс майбутнього шляхом опанування своєю мотиваційною сферою), регулюючий (функція формування конкретних планів і програм поведінки).

Життєве самовизначення має ціннісно-смісловий характер, являє собою творення власної "філософії життя", усвідомлення свого місця в суспільстві. За іншим варіантом у структуру поняття життєвого самовизначення поряд з аспектом вибору певної соціальної ролі виокремлюється аспект реалізації даної ролі та визначення способу самореалізації через обрану роль.

Процес життєвого самовизначення є складовою загального процесу становлення особистості і є продовженням виникнення, формування та розвитку низки попередніх етапів особистісного розвитку людини, а саме: усвідомлення дійсності, усвідомлення себе, співвіднесення дійсності зі своєю системою норм і цінностей, співвіднесення себе з вимогами об'єктивної дійсності, формування самооцінки. Якісне, закономірне протікання цих попередніх процесів обумовлює попередній вибір певної ролі, позиції в суспільстві, т.т. самовизначення.

Аналіз основних теоретичних положень та існуючих поглядів на процес самовизначення дає можливість створити систему характеристики даного поняття:

- самовизначення має ціннісно-сміслову природу і є активним визначенням своєї позиції стосовно до соціально значущих цінностей та місця, що займає людина в суспільстві;

- особливості самовизначення обумовлюють особистісно-значущу орієнтацію на певний рівень в системі соціальних взаємин, т.т. обумовлює характеристики соціального самовизначення;

- самовизначення тісно пов'язане зі зміною структури мотиваційної сфери особистості, що полягає в ієрархізації та стабілізації мотиваційної сфери.

Одним із провідних аспектів проблеми самовизначення підлітка і становлення особистості є розгляд середовища як фактора, що впливає на психологічний особистісний, соціальний, фізіологічний розвиток

людини на різних етапах онтогенезу. На думку вчених, вплив соціуму обумовлений об'єктивним місцем, яке займає дитина в людських стосунках, тобто оточення людини, що формується, – найважливіша детермінанта її розвитку.

Психологічним дослідженням проблеми взаємодії людини і середовища в різний час займалися: М.І. Сеченов, І.П. Павлов, Л.С. Виготський, С.Л. Рубінштейн, О.М. Леонт'єв, Д.Н. Узнадзе, Ж. Піаже, К. Левін, О. Рюлле, Р. Баркер, Л. Кантор, Б. Заззо, І. Альтман, Г.Д. Реслер, Д.І. Фельдштейн, Н.І. Сарджвеладзе, К. Болдуїн, О. Толмен. Але водночас, численні аспекти взаємодії людини і середовища залишаються невивченими. Під час дослідження соціального фактора увага переважно приділяється внутрішнім особливостям людини (можливості адаптації, реакція на зовнішні впливи і т.д.) або дослідженням соціальних норм, цінностей, світогляду певного суспільства. Переважно соціальний фактор не розглядається в понятійному відношенні як причина або з позиції рушійних механізмів розвитку.

Процес самовизначення в навколишньому світі слід розглядати як двосторонній процес: людина не тільки адаптується до соціально-економічних, політичних, соціально-психологічних норм, що формуються на різних рівнях життєдіяльності суспільства, але й перетворює їх у власні цінності, орієнтації, установки завдяки активності.

Можна стверджувати про наявність двох тенденцій у взаємодії людини з навколишнім світом: зміни оточуючого середовища, зумовлені діяльністю самої людини, і зміни в людині, зумовлені її взаємодією з оточуючим середовищем, що, насамперед, відображується в особливостях психіки.

Теоретичні засади сучасного підходу до вивчення взаємодії індивіда з оточуючим середовищем були розроблені Л.С. Рубінштейном і розглядаються ним у контексті проблеми детермінації: зовнішні причини діють, заломлюючись крізь внутрішні умови так, що ефект дії залежить від внутрішніх якостей об'єкта. Динаміка психічного розвитку опосередкована співвідношенням зовнішніх умов і внутрішніх особливостей, сформованих в результаті попереднього досвіду дитини. Умови життя (оточуюче середовище) розцінюються не стільки як середовище, а як система реальних взаємин, в які включається людина.

У зв'язку з цим реакція на зовнішні впливи окремої людини буде суто індивідуальною і зумовленою попереднім досвідом людства, багажем знань і навичок спілкування, взаємодії з іншими людьми, психічним станом людини.

Над проблемою обумовленості самовизначення особистості впливав соціального оточення працювали: Д.Н. Узнадзе, Б.Ф. Ломов, Ш.А. Надірашвілі, М.І. Сарджвеладзе. Взаємодія людини з оточенням розглядалась як сфера реальності, в якій зовнішні причини діють через внутрішні умови, й одночасно внутрішнє діє через зовнішнє і цим себе зумовлює. Модусом такої взаємодії є установка [4, с. 23].

Найближче соціальне оточення підлітка – його сім'я. Сім'я, як мала соціальна група, є складовою соціального оточення, з яким взаємодіє індивід у процесі становлення. У зв'язку з цим взаємодії “сім'я-підліток” притаманні головні характеристика системи “соціальне середовище – особистість”. Сім'я є одним з найважливіших вимірів реальних взаємин підлітка з оточуючим світом.

Особливо важлива роль сім'ї на початкових етапах становлення особистості. У підлітковий період онтогенезу внутрішньо-сімейні взаємини хоча і відступають на другий план, але не втрачають свого впливу на процес розвитку і становлення особистості. Специфікою стає все більший, ступінь опосередкованості впливу сім'ї внутрішнім світом особистості, що розвивається. У зоні даного впливу одночасно знаходяться й інтелект, і емоційно-почуттєва сфера дитини, її погляди, орієнтації, навички, звички, потреби.

У загальному розумінні сім'я трактується як одна з форм спільності людей з історично сформованими стійкими зв'язками і взаєминами, сім'ї притаманні характерні ознаки, що надають їй неповторної своєрідності. Поняття “сім'я” визначається за допомогою таких термінів, як “осередок”, “спільність”, “група”, “інститут”, “колектив”. Подібна чисельність підходів зумовлена складністю і багатогранністю цього соціального явища і тим, що воно є об'єктом дослідження багатьох наук: філософії, соціології, педагогіки, економічних і законотворчих наук. Кожна з них розглядає ті процеси і взаємини, які характеризують окремі сторони життєдіяльності сім'ї.

Переважає більшість дослідників наголошує на винятковості впливу внутрішньосімейних взаємин, типів батьківського ставлення до дитини та її виховання, на розвиток її особистості, на формування емоційно-ціннісного ставлення до себе та інших, вольових настанов та уявлень (К.О. Абульханова-Славська, М.І. Алексєєва, Ю.Е. Альошина, В.О. Васютинський, Л.П. Осьмак, Н. Массен, Дж. Конджер, О. Рюлле, Б. Заззо, Р. Перрон та ін.).

Сім'я, як найближче до дитини середовище, є одним із проявів суспільного середовища, яке вибірково та інтерпретовано доносить до

дитини ідеологію суспільства та організовує систему засвоєння його норм і вимог, диференційовано приймає і реалізує завдання, що висуваються суспільним середовищем. Сім'я реально опосередковує вплив конкретного соціуму, виступаючи головною ланкою, що поєднує людину з суспільством. Безпосередній досвід життя в сім'ї обумовлює унікальність цього суспільного інституту [5, с.47].

Існуючі в суспільстві норми та культурні зразки задають визначені еталони уявлень про те, якими повинні бути чоловік чи дружина, батько чи мати щодо дітей, діти щодо батьків. У свою чергу сім'я виховує і готує до суспільного життя майбутніх громадян, створюючи і реалізуючи в їх ціннісних системах запити та очікування соціуму. У сім'ї формується підґрунтя системи життєвих цінностей, на основі яких відбувається самовизначення особистості в суспільному оточенні. Загальновідомо, що діти, як правило, засвоюють соціальні норми поведінки, ціннісні орієнтації шляхом співвідношення зі стилем життя своїх батьків у процесі ідентифікації та наслідування. Батьки є носіями не тільки стереотипів соціальної поведінки, системи цінностей суспільства, але й норм, традицій певної національної культури.

Для дітей підліткового віку сім'я набуває важливого значення в контексті реалізації потреби оволодіння автономною роллю, емансипації (шляхом протидії), самовизначення і суспільної самореалізації. Батьки є для підлітка соціальним еталоном, ідентифікація а яким забезпечує адекватну віковій зоні найближчого розвитку. Тип відносин між членами сім'ї здійснює першочергові впливи на процес самовизначення в сім'ї. Оптимальне функціонування сім'ї залежить від правильного розподілу ролей – внутрішніх і позасімейних обов'язків, ситуативної гнучкості.

Протягом свого існування сім'я підлягає різноманітним динамічним перетворенням, які зумовлені багатьма причинами. Крім віку дітей, мобільності власне сім'ї, її динаміка пов'язана зі зміною вже існуючих і появою нових соціальних ролей і функцій, які певним чином впливають на характер внутрішньої сімейної взаємодії.

Алексєєва М.І. вважає внутрішньосімейні стосунки в сім'ї головним механізмом у процесі життєвого самовизначення підлітка. Різноманітний соціально-психологічний зміст цих стосунків є ґрунтом формування соціальних рис підростаючої особистості, її соціальної поведінки, корегує формування системи життєвих цінностей. Розширення досвіду спілкування з однолітками і дорослими поза сім'єю викликає зміну соціальних ролей і зразків поведінки, а це, в свою чергу, вносить нові елементи у родинні взаємини [5, с. 2]. Таким чином, ставлення членів

родини до себе, до інших, особливо до дітей, обумовлюють характер внутрішньосімейної взаємодії, завдяки якій здійснюється процес становлення особистості, її самовизначення в суспільному середовищі.

Серед особливостей, що виокремлюють сім'ю як унікальне соціальне середовище, можна виділити наступні. Сім'я, як інститут первинної соціалізації, є наочним прикладом і першим досвідом соціального життя. Саме сім'я, її цінності, змістовні та функціональні характеристики є провідними і становлять систему відліку в пізнанні нових елементів оточення. Закладена сім'єю з дитинства система цінностей буде змінюватись під впливом соціального середовища, в яке з віком входить дитина. Цей процес притаманний підлітковому віку. Другий фактор, що визначає значиму особливість сім'ї як соціальної групи, є перманентність і довготривалість її присутності на початкових стадіях становлення особистості.

Серед факторів, що впливають на самовизначення в умовах сім'ї, суттєвий вплив здійснюють причинно-наслідкові елементи проблематики сучасної сім'ї, що викликають негативні деформації в процесі формування особистості або сприяють її розвитку. Проблеми сучасної сім'ї можна умовно поділити на такі, що пов'язані з трансформаціями на макросоціальному рівні (соціально-економічні перетворення, зміна системи ціннісних орієнтацій суспільства) і традиційні проблеми сім'ї, які, в першу чергу, виникають у результаті об'єктивної зміни структури сім'ї, якісних змін у структурі компонентів міжособистісних відносин, викликані зміною особистісного рівня, ціннісних орієнтацій одного з членів сім'ї.

Соціально-економічні умови сім'ї, її духовний і культурний розвиток, рівень міжособистісних взаємин в сім'ї обумовлюють процес самовизначення підлітка, формують зміст діяльності і спрямованість розвитку його особистості.

1. Абульханова-Славская К.А. Развитие личности в процессе жизнедеятельности // Психология формирования и развития личности. – М.: Наука, 1981. – с.19-24.

2. Божович Л.И. Психологические особенности развития личности подростка. – М.: Знание, 1979. – 39 с.

3. Фельдштейн Д.И. Психология развития личности в онтогенезе. – М.: Педагогика, 1989. – 208 с.

4. Сарджвеладзе Н.И. Личность и ее взаимодействие с социальной сферой. – Тбилиси. Метинереба, 1989. – 204 с.

5. Алексеева М.И., Осьмак Л.П. Влияние семьи на самоидентификацию подростка. – К.: Радянська школа, 1990. – 60 с.

6. Барцалкина В.В. Развитие самосознания в подростковом и юношеском возрастах как основа личностного самоопределения // Психологические условия формирования социальной ответственности школьников: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Л.А.Радиковский. – М., 1987. – с. 22-28.

7. Софин В.Ф. Психология самоопределения личности: Учебное пособие по спецкурсу. – Свердловск, 1986. – 141 с.

8. Киричук О. В. Психология субъективной активности личности. – К., – 1993. – 227 с.

L.P. Didenko

THEORETICAL ASPECTS OF INVESTIGATION THE TEENAGER'S LIFE IN THE FAMILY

This article examines a number of psychological views on the individual's identity. The emphasis is laid on the role of social factors in the development of the individual.

Н.В.Абдюкова

ПСИХОЛОГІЧНІ МЕХАНІЗМИ САМОПІЗНАННЯ ТА ПІЗНАННЯ ІНШИХ У ПІДЛІТКОВОМУ ВІЦІ

Підлітковий вік, а особливо його завершальна фаза, вважається найбільш сензитивним періодом у розвитку самосвідомості особистості. Адекватне знання про себе виступає важливим фактором задоволення актуальної для цього віку потреби у самовизначенні, передумовою становлення соціально зрілої особистості з системою стійких морально-правових уявлень та ціннісних орієнтацій.

Не зважаючи на те, що в психологічній науці розроблено й обґрунтовано безліч підходів до дослідження самопізнання, питання про механізми та особливості пізнання інших людей і пізнання себе вивчене недостатньо, хоча воно відіграє далеко не останню роль в розробці цілісної теорії соціалізації дитини. Крім того, відомо, що, з одного боку, ті образи і поняття, що формуються в індивіда стосовно інших людей, виконують функцію регулятора його поведінки щодо них, а, з іншого боку, вони визначають вибір мотивів і способів спілкування з ними, формуючи тим самим комунікативні якості особистості.

Виявлення змісту і механізмів взаємозв'язку розуміння інших і самопізнання допоможе визначити шляхи вивчення процесу формування рефлексивних рис характеру, що виражають ставлення особистості до себе [1, с. 30]. На думку Б.Г.Ананьєва, саме ці риси, будучи найбільш інтимно зв'язаними з цілями життя і діяльності, ціннісними орієнтаціями й установками, виконують функцію саморегуляції і контролю за розвитком, сприяючи утворенню та стабілізації єдності особистості [2, с. 59].

Вирішальний вплив на становлення особистості справляє система суб'єктивно-оціночних вибіркового стосунків, що склалася у неї з іншими людьми. Оптимальні можливості для самопізнання виникають у спілкуванні з тими із них, яких вона виділяє, як значущих. Стосовно цих людей особистість здійснює персоніфікацію своїх уявлень про досконалу людину, тобто приписує їм певні еталонні якості. Порівнюючи себе із значущою людиною, вона переживає результати такого порівняння як самооцінку, що представляє собою фіксований підсумок пізнання нею певних проявів власного "Я" [3, с. 238].

Важливо зазначити, що той рівень самосвідомості, самопізнання, що сформувався у людини, визначає і керує її поведінкою, формує таке активне ставлення до себе, яким є саморозвиток. При цьому "зона її найближчого розвитку" детермінується еталонними якостями значущої людини, котрі знаходяться у неї на більш високому шаблі розвитку. Специфіка розуміння таких людей як носіїв еталонних якостей визначає можливості їх впливу на самосвідомість особистості, що дуже важливо для результатів як сімейного, так і шкільного виховання.

Перш ніж перейти до характеристики особливостей самопізнання і пізнання інших в підлітковому віці, треба сказати, що вони (особливості) чітко диференційовані на всіх трьох рівнях людини як цілісної системи, які в свій час висунув та обґрунтував вчений Б.Г.Ананьєв [4]. Мовиться про:

1) індивідуальний рівень, первинні властивості якого складають індивідуально-психічні та статево-вікові особливості людини, а вторинні – її темперамент і задатки;

2) суб'єктивний рівень, що характеризує людину як істоту, котра свідомо діє і пізнає навколишній світ та визначає такі її особливості, як вміння, навички, здібності, талант;

3) особистісний рівень, що представлений статусом, ролями, ціннісними орієнтаціями та світоглядом людини, які у своїй взаємодії утворюють, з одного боку, її характер, а з іншого – її нахили. Характеристики третього, особистісного, рівня визначають особливості мотивації, вчинків і дій людини, формуючи тим самим структуру її поведінки в суспільстві.

Процес самопізнання в підлітковому віці дуже тісно пов'язаний з процесами пізнання однолітків та дорослих людей. Тим серед них, які виступають як значущі, підліток приписує певні якості, якими, на його думку, володіє еталонна особистість. Найбільш важливими у цьому випадку виступають комунікативні якості, наявність яких у дорослих та ровесників вважається загальною і необхідною умовою їх значущості

для нього. Дана умова має місце в зв'язку із загостренням актуальної потреби підліткового віку – потреби у спілкуванні.

Таким чином, пізнаючи інших людей, порівнюючи себе з ними, підліток створює умови для самопізнання, а головне – для самовдосконалення. ...

Загалом, якщо повернутися до характеристики людини як системи, що включає в себе три рівні (за Б.Г. Ананьєвим), то пізнання підлітком себе та інших можна охарактеризувати наступним чином: загострена увага до себе, своєї зовнішності та до особи протилежної статі притаманна пізнанню на індивідуальному рівні, що обумовлено прискореним фізичним та статевим розвитком підлітка; пізнання дорослих людей відбувається, як правило, з точки зору оцінки їхніх професійних знань, вмінь, навичок, трудових здібностей і т.д., тобто їх оцінки як суб'єктів діяльності і має місце на суб'єктивному рівні; на останньому, особистісному, рівні пізнаються здебільшого референтні однолітки, саме вони справляють вирішальний вплив на формування мотивації вчинків і дій підлітка, утвердження його ціннісних орієнтацій, нахилів, характеру тощо. Слід сказати, що на особистісному рівні відбувається також і пізнання певних якостей особистості найбільш значущих дорослих, але воно (пізнання) дещо обмежене в міру того, що для підліткового віку вже не середовище дорослих (сім'я), а група ровесників виступає головним інститутом соціалізації.

Таким чином, можна сказати, що пізнання підлітками дорослих відбувається в дуже звужених рамках, без достатнього проникнення в їхню особистісну суть. Причиною такого становища є перевага ділового спілкування з ними, що певною мірою обмежує можливості їх глибшого розуміння, яке забезпечується лише в умовах особистісного спілкування. Останнє присутнє в стосунках підлітка з однолітками, що свідчить про наявність більш високого рівня пізнання ними один одного.

Орієнтуючись на результати досліджень даної проблеми в психологічній науці, можна твердити, що батьки та вчителі пізнаються підлітками з боку притаманних їм здібностей, вмінь, навичок, що проявляються у виконуваних ними діяльності. Так, мати сприймається як носій еталонних якостей особистості, які виражають ставлення до праці та еталонних емоційно-динамічних якостей; батько – як носій еталонних вольових якостей, а вчителі – еталонних інтелектуальних якостей [1, 3, 5]. Такі якості дорослих, як професійна майстерність, працелюбність, знання своєї справи та ін., виступають для старшого підлітка дуже вагомими в зв'язку з вирішенням ним проблеми професійного самовизначення.

Відомо, що підлітки частіше батькам, ніж вчителям, приписують еталонні якості особистості, а якщо мова йде лише про вчителів, то такі якості швидше будуть приписуватись класному керівникові, ніж окремому вчителю-предметнику.

З точки зору індивідуально-фізіологічних відмінностей, самопізнання у хлопців відбувається через пізнання батька, а у дівчат – через пізнання матері [5]. Саме мати справляє найбільший вплив на розвиток у дівчат-підлітків комунікативних та рефлексивних якостей; якостей, пов'язаних із ставленням до праці, а також формує еталон жіночності. Батько ж розвиває у хлопців здебільшого вольові якості. Як у дівчат, так і в хлопців уявлення про еталонні інтелектуальні якості формує референтний вчитель.

При пізнанні однолітків підлітки приписують їм, як і дорослим, комунікативні та інтелектуальні еталонні якості. Але одноліткам частіше, ніж дорослим, приписуються рефлексивні та емоційно-динамічні якості, а також якості, що характеризують фізичний розвиток та зовнішній вигляд.

Оскільки, як вже зазначалось, у системі “дорослий-підліток” домінує ділове спілкування, а група ровесників стає для нього референтною і забезпечує можливість особистісного спілкування, то саме в стосунках з її членами він задовільнятиме здебільшого потребу в пізнанні внутрішнього світу іншої людини, а отже, і в самопізнанні.

Слід зазначити, що на формування уявлення про еталонну особистість у хлопця-підлітка найбільший вплив справляє близький друг-ровесник. Саме він обумовлює вибір підлітком певних форм поведінки, мотивацію дій і вчинків, спосіб “спілкування” з оточуючим світом і т.д. Те саме можна сказати й про дівчат-підлітків: найближча подруга стане для них взірцем для наслідування. Вказана обставина повинна змусити замислитись і батьків, і вчителів, оскільки саме від вибору референтних товаришів у дуже значній мірі залежатиме ефект соціалізації в підлітковому віці.

Самопізнання підлітків відбувається, як правило, шляхом порівняння себе із значущими іншими і має відмінні властивості прояву у дівчат і хлопців. Так, для хлопців даного віку характерне виділення такої трикомпонентної структури уявлень про себе, яка включає наявність комунікативних, вольових та інтелектуальних якостей. Ці якості становлять основу ціннісного ставлення підлітка до себе, а це означає, що його самопізнання та формування самооцінки буде здійснюватись у першу чергу під впливом тих людей, у яких перелічена тріада якостей відповідатиме еталонному рівню розвитку.

Щодо дівчат підліткового віку, то при самопізнанні вони найкраще усвідомлюють свої комунікативні, рефлексивні й емоційно-динамічні якості, а також якості, що характеризують ставлення до праці. Меншою мірою значущості для них відзначаються вольові та інтелектуальні якості. Формування у дівчат уявлення про себе відбувається під безпосереднім впливом матері та найближчої подруги-ровесниці, яка відіграє роль своєрідного “соціального дзеркала”, створюючи найбільш сприятливі умови для їхнього самопізнання.

Отже, самопізнання в підлітковому віці тісно пов'язане з процесами пізнання інших людей (як дорослих, так і ровесників). Найбільший вплив на формування уявлень підлітка про себе справляють ті з них, які отримали статус значущих або референтних. Їх вплив відзначається певною диференціацією: мати впливає перед усім на усвідомлення підлітком ставлення до праці, батько – на усвідомлення вольових якостей, вчителі – на усвідомлення інтелектуальних якостей.

На відміну від дорослих, ровесники впливають на самопізнання підлітка більш ширше. Так, за їхньою допомогою усвідомлюються рефлексивні та емоційно-динамічні якості, а також якості, що характеризують особливості зовнішнього вигляду та фізичного розвитку. Спільною умовою для формування у підлітка сензитивності як до дорослих, так і до однолітків є наявність у них комунікативних якостей еталонного рівня розвитку.

Самопізнання в підлітковому віці відбувається переважно під впливом референтних осіб певної статі. Так, у хлопців – під впливом батька та найближчого товариша, у дівчат – під впливом матері й найближчої подруги.

Еталонні якості значущих людей здатні обумовлювати “зону найближчого розвитку” підлітка, впливати на його соціалізацію в цілому і самосвідомість зокрема. Врахування даної обставини дуже важливе для сімейного і шкільного виховання, оскільки дає можливість прогнозувати те, впливи яких людей приймаються підлітком і які зміни вони здатні внести в його уявлення про себе.

1. Т.К.Комарова, С.В.Кондратьева. Взаимосвязь самопознания и познания других людей в ранней юности //Психологический журнал – 1991. – Т. 12. – №3. – С.30-37.
2. Б.Г.Ананьев. Проблема формирования характера //Избранные психологические труды: В 2т. – Т.2 – М.: Педагогика, 1980. – С.52-82.
3. А.В.Петровский. Индивид и личность. Концепция персонализации – Вопросы истории и теории психологии. – М.: Педагогика, 1984. – С.228-259.
4. Б.Г.Ананьев. Становление системы человекознания //Избранные психологические труды: В 2т. – Т.1. – М.: Педагогика, 1980. – С.17-55.

5. М.Кле. Психология подростка (Психосексуальное развитие). Пер. с фр. -- М.: Педагогика, 1991. - 176с.

N.V. Ahdyukova

PSYCHOLOGICAL MECHANISMS OF SELF-KNOWLEDGE AND COGNITION OF OTHER PEOPLE IN THE JUVENILE AGE

The article deals with psychological mechanisms of the adolescents' self-knowledge. The author also focuses on the mechanisms involved in the cognition of other people.

ЗМІСТ

ДУХОВНІ ЦІННОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

<i>С.М.Возняк.</i> ЛЮДИНА, ЯК ЦІННІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКО-УКРАЇНОЗНАВЧИЙ АСПЕКТ.....	3
<i>В.П.Москалець.</i> ХРИСТИАНСЬКА ВІРА ЯК ДУХОВНА ЦІННІСТЬ.....	12
<i>В.В.Луць.</i> ІДЕЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДЕРЖАВНОСТІ В ЦІННІСНИХ ОРІЕНТАЦІЯХ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ.....	22
<i>О.В.Хрущ-Ріпська.</i> ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В СТРУКТУРІ ДИСПОЗИЦІЙ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРУ	31

ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

<i>В.М.Фомін.</i> ІДЕЯ ЕВОЛЮЦІЇ ЦІННІСНИХ ПРІОРИТЕТІВ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКИХ І СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПРАЦЯХ І.ФРАНКА.....	40
<i>— А.В.Синдіна.</i> УКРАЇНОЦЕНТРИЗМ ФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ П.КУЛІША.....	48

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<i>— А.М.Колодний, І.Я.Любінець.</i> МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА.....	57
<i>О.Б.Гуцулик.</i> СУТНІСТЬ І ФОРМИ ВИЯВУ ФЕНОМЕНУ УКРАЇНСЬКОЇ "РІДНОЇ ВІРИ" ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТ. (Філософський аналіз).....	64
<i>В.О.Перевезій.</i> УКРАЇНСЬКА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В ПОЛІТИЧНІЙ СТРУКТУРІ СХІДНОГАЛИЦЬКОГО СУСПІЛЬСТВА 20-30-Х РОКІВ ХХ СТ.	73

ПОЛІТОЛОГІЯ

<i>В.Ю.Штерн.</i> ФОРМУВАННЯ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ – ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК РОЗБУДОВИ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ	82
<i>Ю.М.Москаленко.</i> ІСТОРІОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ПЕРСПЕКТИВ УКРАЇНСЬКОГО ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ В ЛИПИНСЬКОГО	90
<i>М.А.Геник.</i> КЛАСИФІКАЦІЯ КОНЦЕПЦІЙ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ У ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНІЙ ЄВРОПІ	96

ПСИХОЛОГІЯ

<i>Л.Е.Орбан-Лембрик.</i> МОТИВАЦІЙНА СФЕРА ОСОБИСТОСТІ КЕРІВНИКА.....	105
<i>Л.П.Овсяницька.</i> Я – КОНЦЕПЦІЯ ЯК СУКУПНІСТЬ УСТАНОВОК "НА СЕБЕ".....	112
<i>О.М.Коропецька.</i> СПІЛКУВАННЯ ЯК ЗАСІБ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧНОГО ВПЛИВУ.....	119
<i>Л.П.Діденко.</i> ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЖИТТЄВОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ПІДЛІТКА В УМОВАХ СІМ'Ї.....	126
<i>Н.В.Абдюкова.</i> ПСИХОЛОГІЧНІ МЕХАНІЗМИ САМОПІЗНАННЯ І ПІЗНАННЯ ІНШИХ У ПІДЛІТКОВОМУ ВІЦІ.....	135

CONTENS

SPIRITUAL VALUES OF UKRAINIAN PEOPLE

<i>S.M. Voznyak.</i> MAN AS A VALUE IN THE LIT OF PHILOSOPHY AND UKRAINIAN STUDIES.....	3
<i>V.P. Moskalets.</i> CHRISTIAN FAITH AS A SPIRITUAL VALUE.....	12
<i>V.V. Luts.</i> THE IDEA OF STATEHOOD AS A NATIONAL UKRAINIAN VALUE.....	22
<i>O.V. Khrushch-Ripska.</i> SPIRITUAL VALUES AND THEIR REFLECTION IN THE UKRAINIAN NATIONAL CHARACTER.....	31

PHILOSOPHY OF UKRAINISTICS

<i>V.M. Phomin.</i> THE IDEA OF EVOLUTION OF MAJOR HUMAN VALUES IN IVAN FRANKO'S WORKS DETAILING WITH PHILOSOPHIC AND SOCIO-CULTURAL ISSUES....	40
<i>A.V. Synytsyna.</i> UKRAINIAN ETHNOCENTRISM IN THE PHILOSOPHIC VICUS OF PANTELEYMON KULISH.....	48

RELIGIONS STUDIES

<i>A.M. Kolodnyi, I.Y. Lyubynets.</i> METHODOLOGICAL PROBLEMS OF RELIGIOUS STUDIES IN UKRAINE.....	57
<i>O.B. Hutsulyak.</i> THE ESSENCE OF THE UKRAINIAN "NATIVE FAITH" PHENOMENON AND ITS MANIFESTATIONS IN THE SECOND HALF OF THE 20 CENTURY (philosophical analysis).....	64
<i>V.O. Perevtziy.</i> THE UKRAINIAN GRECO-CATHOLIC CHURCH IN THE POLITICAL STRUCTURE OF EASTERN HALYCHYNA IN THE 1920s-1930s.....	73

POLITICAL STUDIES

<i>V.Y. Shtern.</i> ADVANCING POLITICAL DEMOCRACY – AN IMPORTANT FACTOR IN FURTHERING THE UKRAINIAN STATEHOOD.....	82
<i>Y.M. Moskalenko.</i> VYACHESLAV LYPYNSKYI AND HIS HISTORIOSOPHICAL VIEWS ON THE PROSPECTS OF THE UKRAINIAN STATEHOOD.....	90
<i>M.A. Henyk.</i> CLASSIFICATION OF CONCEPTIONS APPLIED TO THE NATIONAL POLICY IN CENTRAL EASTERN EUROPE.....	96

PSYCHOLOGY

<i>I.E. Orban-Lembryk.</i> MANAGERIAL MOTIVATIONS.....	105
<i>L.P. Ovsyanetska.</i> "I-CONCEPTION" AS A COMBINATION OF SELF-COGNITIVE AND SELF-EVALUATIVE ELEMENTS.....	112
<i>O.M. Koropetska.</i> INTERPERSONAL COMMUNICATION AS A PSYCHOTHERAPEUTIC REMEDY.....	119
<i>L.P. Didenko.</i> THEORETICAL ASPECTS OF INVESTIGATION THE TEENAGER'S LIFE IN THE FAMILY.....	126
<i>N.V. Ahdyukova.</i> PSYCHOLOGICAL MECHANISMS OF SELF-KNOWLEDGE AND COGNITION OF OTHER PEOPLE IN THE JUVENILE AGE.....	135

НБ ПНУС



745471

ВІСНИК

Прикарпатського університету

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ

Випуск 1

BULLETIN

of the Precarpathian University named after V.Stefanyk

PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY

ts № 1 Issue

PLAI Publishers, Precarpathian University

57, Shevchenko Str.,

76025, Ivano-Frankivsk, tel. 59-60-51

(Published in Ukrainian)

Технічний редактор БОЙЧУК О.П.
Літературний редактор ВАСИЛЕВИЧ Г.Я.
Набір ШУМЕГА Г.В. ЯРЕМКО В.Д.
Комп'ютерна верстка ЯРЕМКО В.Д.
Коректор КУРІВЧАК Л.М.

Друкуються українською мовою. Рестраційне свідоцтво КВ №435

Здано до набору 12.10.99 р. Підп. до друку 21.04.2000 р. Формат 60x84/16. Папір офсетний.
Літ. гарн. Ум. друк. арк. 8.93. Вид. арк. 9.05. Тираж 300 прим. Зам. 223

Друкарня видавництва "Плай" Прикарпатського університету
76000 м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57, тел. 59-60-51