

87.2
13 53

ВІСНИК ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ



**Філософські і психологічні
науки
Випуск III**

Івано-Франківськ
2002

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**ВІСНИК
ПРИКАРПАТСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

**ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ
НАУКИ**

ВИПУСК III



НБ ПНУС



768574

ІВАНО-ФРАНКІВСЬК
“ПЛАЙ”
2002

Вісник Прикарпатського університету.
Філософські і психологічні науки. 2002. Вип. Ш.

У віснику вміщені статті з методологічних засад формування світоглядної культури і національної самосвідомості, історії філософської думки України, філософських проблем науки і культури, психології особистості, проблем загальної і соціальної психології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів, учителів.

In the bulletin the placed articles from methodological bases of formation of world outlook culture and national consciousness, a history of philosophical idea of Ukraine, philosophical problems of a science and culture, psychology of the person, problems of the general and social psychology.

For science officers, teachers, post-graduate students, students, 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. Фреїк

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

Адреса редакційної колегії:

76000, Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57

Прикарпатський університет імені Василя Стефаника,
Видавництво "Плай" Прикарпатського університету, 2002

Тел. 59-60-51

Видається з 1995 р. © Прикарпатський університет ім. В. Стефаника

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДНОЇ КУЛЬТУРИ І НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ

В.І. Космів

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ БАЗОВОЇ КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ

Постнекласична наука, що склалася на рубежі 60-70-х років ХХ ст., як результат глобальної наукової революції, вирізняється тим, що досліджує не тільки складні, складно організовані, але й надскладні системи, відкриті й здатні до самоорганізації; її об'єктом стають і природні комплекси, невід'ємним компонентом яких виступає людина. У філософській і психологічній науці на сьогодні склалися різноманітні концепції особистісного розвитку людини. Всі вони базуються на різноманітних теоретичних моделях, наукових підходах представників тих чи інших шкіл; мають свої достатні переваги та властиві їм недоліки, що загалом дозволяє різнобічно характеризувати сутність процесу розвитку особистості.

Поглиблення постулатів некласичної науки (ідеї ймовірності і ширше – стохастичності й невизначеності), що спиралося насамперед на дослідження у фізиці й біології у 70-80-х роках. призвело до вивчення різних складно організованих систем, здатних до самоорганізації, та появи нового – нелінійного мислення (за Ю. Схачковим). Воно характеризується трьома "не": нерівновага, нестійкість, незворотність. Разом з концепціями флуктуації, біфуркації, когерентності (кооперативності) ці категорії утворюють "нову базову модель світу й пізнання", дають науці "нову мову".

Традиційна теорія (діалектична концепція Г. Гегеля і К. Маркса) розглядала розвиток як процес переходу від одного порядку до іншого. Хаос при цьому або взагалі не враховувався, або розглядався як деякий побічний і тому несуттєвий продукт закономірного переходу від порядку одного типу до іншого, складнішого. Синергетична теорія, що складається на цей час (Бранський В. [1], Назаретян А. [2], Пригожін І. [3], ін.), характеризує хаос як такий же закономірний етап розвитку, що й порядок. Причому, на відміну від стародавніх наївних уявлень про народження "космосу" (порядку) з первинного хаосу і про наступне перетворення цього "космосу" знову в хаос, синергетика розглядає процес розвитку як закономірне й притому багаторазове чергування порядку й хаосу (так званий детермінований хаос).

Ідея хаосу стає центральним елементом цілісної теорії. Основні її положення (за І. Пригожіним): хаос виникає в міру того, як з посиленням коливань система досягає порога стійкості й входить в поле сильних флуктуацій; у стані нерівноваги виникають крапки біфуркації, що задають можливість різноспрямованого руху; причому вибір вектора вирішує майже випадковість: сукупність коливань і біфуркацій додає системі різні ритми чи

режими роботи (так, ніби система знаходиться одночасно у всіх можливих станах): безупинне виникнення каскаду біфуркацій створює послідовність у незворотній еволюції системи й веде до її переходу зі стану, де "все вирішує випадковість", до детермінованого поведіння причому через зміну режимів хаосу система упорядковується).

Виділяють умовно три базові конструкції чи моделі хаосу. У першій хаос пояснюється як турбулентність (сукупність різноспрямованих турбулентних рухів, що зберігає проте когерентність), в іншій розуміється як деструктивний початок (хаос-"деструктор" породжує альтернативний шлях еволюції, що змінює самоорганізацію в коливальному, циклічному чи динамічному режимах), у третій моделі хаос описаний як сукупність ймовірностей (ймовірність різних шляхів еволюції). Дискусійна кожна з цих версій, навіть і ймовірна модель, в якій зіштовхуються філософські уявлення про співвідношення необхідності й випадковості.

Синергетика постулює кардинальний висновок про те, що хаос має власну структуру і тому є складною й непередбаченою формою порядку. Ці уявлення різко розходяться з баченням хаосу в масовій і повсякденній свідомості, де хаос з'являється як антитеза порядку. У рамках соціальної самоорганізації в гуманітарних науках критерій оптимальності – це "золота середина" між таким порядком і хаосом. між двома крайностями: 1) на онтологічному рівні – тоталітаризм (культ порядку) і анархізм (культ волі); 2) на гносеологічному – догматизм (культ принципів) і скептицизм (культ відмови від принципів); 3) на аксіологічному – утопізм (культ майбутнього) і прагматизм (культ сьогодення) і т. д. Перед філософською і психологічною наукою постає завдання вияснення співвідносності цих крайностей у такій суспільній проблемі як розвиток особистості, її інтегральних властивостей.

Необхідний крок у застосуванні хаосології до соціальних об'єктів полягає у виділенні тих параметрів системних об'єктів, на яких покликані "працювати" моделі хаосу: тип системи та її вихідний стан; перехід від стійкості до нестійкості і далі – до нерівноваги; робота за порогом стійкості системи таких механізмів, як флуктуації і біфуркації; виникнення крапок і каскаду біфуркації; ймовірні шляхи переходу системи в новий стан і незворотність цього процесу; бездіяльні чинники у керуванні хаотичним поведінням тощо.

Аналіз психолого-педагогічної та методичної літератури, вивчення досвіду формування різнобічної культури особистості свідчать про можливість об'єднання синергетичного й детерміністського підходів, основні постулати яких співпадають в рамках функціональної взаємозалежності та взаємодії елементів підсистем і цілих систем. Звернення до вітчизняної теорії і практики, зарубіжного досвіду дозволили нам об'єднати ці теоретичні підходи й сформулювати авторську концепцію структурно-функціональної моделі розвитку базової культури особистості.

Аналізуючи сутність загальної культури особистості, ми висловили припущення про те, що особистісна культура як цілісне суспільне явище має

глобусоподібну структуру. У такому "глобусі", за зразком земних паралелей і меридіанів, виділяються складові грані загальної культури людини – інтегральні властивості, що формуються й саморозвиваються за основними закономірностями, виокремленими в рамках синергетичного й системного підходів. Сукупність таких закономірностей складає закони особистісного розвитку, що проявляються в межах окремої інтегральної властивості особистості.

Співставлення основних інтегральних властивостей особистості та їх складових – інтегративних якостей, виокремлених у різних галузях наук, з словниками мов різних народів дозволили констатувати їх взаємоузгодженість і взаємодоповнюваність. Крім того, приметникова форма означених інтегральних властивостей (наприклад, моральної культури) узгоджується з іменниками, що складають базове ядро цих властивостей (відповідно: добро-зло).

(У табл. 1 наведені головні інтегральні властивості базової культури та основа формування особистісного ядра – ціннісного самовизначення особистості. Причому, ми не заперечуємо проти їх уточнення чи виділення інших складових загальної базової культури особи (у більш повному її варіанті), а також проти їх детальнішого розчленування. Головною концептуальною ідеєю, проміжним і кінцевим (на кожному з етапів) результатом формування особистості мають стати сукупні якості означених видів її базової культури.)

На основі виокремлення такого ядра – загальнолюдських цінностей, що лежать в основі формування інтегральних властивостей особистості – конкретизується основна мета національного виховання громадянина, яка може бути єдиною в рамках стратегії світового глобального розвитку для будь-якої країни. **Загальнонаціональною стратегічною ідеєю в консолідації українського народу, у розвитку національного характеру освіти в Україні приймається вірність Богові, українському народу, родині й окремій особистості, утвердження Творення, Совісті, Волі, Розуму, Таланту, Сили, Здоров'я, Віри, Надії, Любові, Добра, Правди, Краси, Свободи, Справедливості, Закону, Миру, Щастя, Істини та інших добродійностей, які лежать в основі різноаспектного розвитку базової особистісної, національної та світової Культури.**

Головною метою української системи національного виховання утверджується різноаспектне формування базової культури особистості в зоні актуального і найближчого, більш високого рівня розвитку інтегративних якостей, виокремлених в аспекті формування культури сім'янина, культури формування й задоволення потреб особи, культури фаху та вчинку, генетичної, психічної, фізично-оздоровчої, світоглядної, трудової й естетичної культури.

Охарактеризуємо зміст основних положень методології і технології формування базової культури особистості.

У поведінковому аналізі людина розглядається як організм, який володіє набутим набором поведінкових реакцій... як локус, точка, в якій багатство генетичних умов і обставин оточення поєднуються у взаємодії (Б.Скіннер). Тому як така, вона залишається, безперечно, унікальною.

Культура особистості

Табл. 1

Аспекти базової культури особистості	Основа ціннісного самовизначення	Аспекти базової культури особистості	Основа ціннісного самовизначення
Генетична	Творення	Культура формування й задоволення потреб Феліцитологічна Сексуальна Комунікативна Культура харчування Культура пиття Культура зовнішнього вигляду Культура читання Культура використання засобів масової інформації Культура лікування	Щастя Насолода Мир Ситість Тверезість Міра Знання Задоволення Надія
Психічна Психофізіологічна Емоційна Вольова Інтелектуальна Креативна	Темперамент Совість Воля Розум Талант		
Фізично-оздоровча Фізична Валеологічна	Сила Здоров'я		
Культура сім'янина Родинна Демографічна Статева Інтимна	Любов Дітність Гідність Ласка		
Світоглядна Мовна Духовна Релігійна Моральна Громадянська Політична Правова	Рідномовність Безсмертя Віра Добро Справедливість Свобода Закон	Фахова культура Педагогічна Медична Психологічна Технічна Історична Математична Фізична Біологічна І т. п.	Такт Порядок Допомога Прогрес Істина Істина Істина
Трудова Господарська Економічна	Підприємливість ощадливість		
Естетична Музична Художня Екологічна	Смак Краса Бережливість	Культура вчинку Ситуативна	Сприяння

Ніхто інший (якщо в нього немає ідентичного близнюка) не володіє її генетичними даними, й безумовно ніхто інший не має такого ж власного минулого, яке властиве тільки їй. Значить, ніхто інший не чинить так. Опора Скіннера на модель дослідження єдиного суб'єкта демонструє його віру в те, що наука повинна, в кінцевому результаті, вести до відкриття точних закономірностей, що піддаються кількісному визначенню й застосовуються до фактично існуючої індивідуальної поведінки [4, с. 338].

У будь-якій сфері людської діяльності та відносин поняття закону виражає існування постійних, стійких відношень між певними властивостями, ознаками й характеристиками реальних предметів і процесів. Тобто важливими показниками у розкритті закономірних зв'язків суспільних явищ виступають цілісність, структурність, системність, функціональність.

Методологічні аспекти системного підходу та проблеми формування цілісності особи на основі загальнофілософських законів та закономірностей є перспективним напрямом у вивченні процесу формування інтегральних якостей особи (В. Афанасьєв, В. Ганжін, В. Кузьмін, В. Соколов, Л. Станкевич, ін.). Виділимо окремі з таких аспектів, положень, закономірностей напрацьованих філософами, психологами, соціологами.

І. Інтегральні якості особи як елементи ідеальної системи становлять з одного боку, цілісну систему, в якій предметом вивчення є *структура*, закони з'єднання частин у структурне (функціональне) ціле, їх внутрішні механізми та інтегральні закономірності, а з іншого – полісистемне утворення, в наукове бачення якого входить і середовище. Тому у вивченні інтегральних якостей особи враховуємо не тільки основні суттєві аспекти цілісності і розглядаємо дану систему у *статичі*, але й поєднуємо її з якісно-сутнісним аналізом як полісистемного явища, що розглядається в *динаміці*.

Розвиток наукових уявлень про те чи інше явище значною мірою визначається правильністю його *якісного аналізу*. Людське пізнання завжди будується навколо вивчення окремої якості. Тільки в одних випадках "одиницею пізнання" є окремо взята якість, властивість чи відношення ("елементний аспект якісного аналізу"), а в інших – цілісний предмет, сукупність або комплекс ("якісний аналіз сукупностей"). Останні "об'єктні одиниці пізнання" і становлять систему, коли певна численність взаємозв'язаних елементів, що володіє інтегральними властивостями й закономірностями, утворює стійку єдність і цілісність. І якщо наукове пізнання не охоплює всієї складності системних якостей або від них абстрагується, то це веде до спрощення уявлень про дійсність.

У філософській літературі цілісність розглядається як певна взаємопов'язаність елементів, внутрішня співвідносність і відповідність, ієрархія частин або елементів системи. Важливою умовою цілісності як системи складає єдність її частин. Елементи або частини цілого, функціонуючи, впливають один на одного, цим самим розвиваючи іншу частину чи інший елемент, а разом з тим цілісну систему та її функції. При цілісному

(структурному) підході проявляється недостатність однозначної причинності в аналізі складної системи зв'язків. *Взаємозв'язок елементів тут такий, що він виступає не у вигляді лінійного причинного ряду, а у вигляді своєрідного замкнутого кола, всередині якого кожний елемент зв'язку є умовою іншого та зумовлений ним* [5, с. 125].

В. Афанасьєв, класифікуючи різноманітність причинних зв'язків у системах, розкриває їх складність: у цілісній системі поруч з однозначними мають місце й одно-багатозначні і багато-однозначні детермінації. Складність дослідження взаємозв'язків у багато елементних цілісних системах полягає в тому, що їх потрібно уявити, показати одночасно і сталими, й тими, що розвиваються. Структури цілісних систем володіють усередині себе суперечливим і тототним різноманіттям, що сприяє їх саморуху і саморозвитку. За В. Афанасьєвим, структура, з одного боку, “опирається” постійним змінам компонентів, утримує ці зміни в межах певної якості, а з іншого, є умовою нагромадження якісних змін всередині системи, що є необхідною передумовою для її наступного розвитку й перетворення [6, с. 103].

Компоненти системи синтезуються, об'єднуються, утворюючи цілісність, інтегральну її властивість. Складність становить і відшукування структурних елементів цілісності, і встановлення цих інтегративних якостей, за якими можна судити про цілісність системи. Для прикладу, покажемо це на такій інтегральній властивості особистості як її моральна культура (моральна вихованість).

Пошуки науковців і практиків у виявленні рівня сформованості моральної культури свідчать про розбіжність підходів окремих шкіл. Частина дослідників (М. Монахов, Л. Сапожникова, М. Шилова, І. Хазова, ін.) для визначення рівня моральної вихованості пропонує набір моральних якостей особи. Інші вважають, що найсуттєвішою характеристикою морального розвитку особи є її спрямованість (Л. Божович, З. Васильєва, Т. Коннікова, А. Зосімовський). У ролі основних властивостей моральної культури виділяють також провідні відношення особи (до людей, суспільства, праці тощо – С. Гончаренко, І. Комановський, О. Киричук, І. Мар'єнко, В. Яковлев, Н. Щуркова, ін.), моральну позицію (В. Арамавічюте, Б. Бігінас та ін.), а також рівень розвитку моральних почуттів, мотивів, здатності до морально-суспільної регуляції (С. Бондаревська, Л. Орбан, ін.). Є також спроби вивчати рівні моральної вихованості у діяльності й через сформованість окремих сторін морального розвитку школярів (І. Бех, М. Дригус, Б. Ліхачов, Т. Лисенко, Е. Рахманов, ін.).

Проте окремі основні позитивні й негативні сторони у поведінці особи не відображають багатьох проміжних показників, що допомагають глибше зрозуміти ступінь її моральної зрілості. Для прикладу, суспільно-колективістська спрямованість дій окремих школярів приховує у відомих випадках низький рівень сформованості певних якостей (самостійності, дисциплінованості) і, навпаки, високий рівень окремих моральних якостей (працьо-

вистоті тощо) може відповідати егоїстично-індивідуалістичній спрямованості особи. Така невідповідність часто спостерігається і в порівнянні проявів відносин підлітків та рівня сформованості їх моральних якостей. Так, зовнішній прояв школярем працелюбного ставлення до окремої справи протягом деякого періоду не завжди відповідає загальному високому рівню його працьовитості.

З одного боку, це, звичайно, засвідчує про постійні зміни в процесі формування особистості в результаті дії найрізноманітніших чинників, а з іншого, вказує й на те, що один показник вихованості без урахування інших не охоплює всього багатства особистісних проявів дитини.

Якісно-сутнісний аналіз моральної вихованості, як і будь-якої іншої інтегральної властивості особи, дозволяє висунути припущення, що моральна культура особистості є *цілісне соціально-психологічне утворення, що має певну структуру, закономірності функціонування й розвитку, містить в собі елементи загального, у яких відображається зв'язок особи з навколишньою дійсністю, та індивідуального, в якому проявляється своєрідність даної особи*. Тобто моральна вихованість, моральна культура особи виступає як суспільне явище, якому властиві риси цілісної ідеальної системи.

2. Серед основних положень системного підходу в аналізі суспільних явищ важливе місце займає виявлення людським пізнанням двох рядів якісної визначеності явищ. Дуалізм характерний для всього сутнього на землі, включаючи їх зовнішні та внутрішні характеристики. Ще Біблія вчить, що Бог послідовно створив ніби з двох частин одну дійсність: з неба і землі, води і ґрунту, безформності і ладу, матерії і душі. Весь світ соціально значущих речей та явищ відрізняється тим, що веде ніби подвійне життя і має двоїсту якісну визначеність (К. Маркс).

Тому *найперший крок на шляху аналізу системних явищ – виявлення двоїстості природних і соціальних якостей* та їх дивовижного взаємозв'язку. Серед прикладів розрізнення такої якісної визначеності виділимо ті, які застосовуються до людини. Так, К. Маркс виділяє елементи, властиві людині як “суб'єкту природи” і “суб'єкту суспільства”: “Сутність “окремої особистості” становить не її борода, не її кров, не її абстрактна фізична природа, а її соціальна якість... Зрозуміло, що індивіди ... повинні розглядатися за своєю соціальною, а не за своєю окремою якістю” [7, с. 228-229]. Крім розрізнення тут природних і соціальних якостей звертає увагу встановлена субординація якостей: у розгляді соціального життя як вищої форми руху, природні якості виступають тільки як “поодинокі” якості, як “засоби” її здійснення.

Як зазначає В. Кузьмін, вища форма руху не може бути суттєво й найповніше роз'яснена з нижчої. Так і соціальні якості речей та явищ не можна пояснити, якщо виходити тільки з їх природної якісної визначеності. Звичайно, соціальна якість не висить у повітрі, в неї є певний зв'язок з конкретними природними речами. Але, їй властиві й ряд специфічних особливостей. Матерія стає носієм соціальних якостей. Людина ж надає природнім речам, явищам, процесам необхідний для неї вигляд і структуру [8, с. 85].

Другий крок на шляху пізнання системних явищ – виявлення двоїстості їх соціальних якостей, розрізнення соціальних якостей “першого та другого порядку”. Причому найголовнішою виділяють закономірність “другої якості” як вищої якості. Соціальні якості речей і явищ “олюдненої природи”, що володіють зрозумілими для всіх функціональними, предметними якостями, становлять соціальні якості “першого порядку”. Вони очевидні, реалізуються в конкретних предметах і в них не міститься ніякої загадки для науки. Суспільні якості “другого порядку” в окремих речах прямо не реалізуються і виражають інтегративні якості суспільного цілого. Нова якість, що виникає як продукт інтеграції багатьох елементів у єдине ціле, дає дещо більше, ніж сума частин: вона відображає деякі загальні кооперативні властивості даної численності явищ і становить собою визначеність надіндивідуальну. Сукупні (інтегральні) системні якості характеризують вже самостійну реальність – не суму одиничних, а групову [8, с.87].

Але, знання про власну якість явища є лише частина істини про нього. Щоб отримати повне уявлення про явище, необхідно аналізувати дві його якісні ознаки (визначення): предметну й макросистемну. Причому кожна з них детермінована по-своєму, має свої закономірності. Такі загальносистемні показники, не замінюючи перших, утворюють другу лінію якісних характеристик соціальних явищ – розрізнення системних якостей “першого і другого порядку” (третій крок пізнання системних явищ), а разом, спільно – нову, багатшу сукупність знання, що становить розуміння істини глибокого порядку. Тут не замінюється один ряд якісних показників іншим (точнішим, глибоким), а проходить реальне подвоєння знання: “предметне” знання (про предмет самий по собі) доповнюється знанням макросистемним (про функціонування предмету відповідно з законами великої системи).

Таким чином, кожне суспільне явище має двоїсту якісну структуру: одну функціональну, другу – загальносистемну. Підсумовуючи, що методологічну позицію, можна показати її таким чином: розрізняють соціальні якості речей і явищ “першого” (предметні, функціональні) і “другого” (інтегральні, системні) порядку; у свою чергу, соціальні якості, що відображають “якісну природу” речей, явищ відповідають рівню системних якостей “першого порядку”, а якості, що відображають “якісну специфіку” (цілісні, системно-інтегральні), – рівню системних якостей “другого порядку”.

Покажемо застосування означених методологічних принципів системного підходу на прикладі структурного аналізу моральної культури особи. Виходячи з розуміння моральної вихованості як цілісної системи, базуючись на розглянутих вище положеннях, виділяємо наступні елементи, підсистеми цілісної системи моральної вихованості особи:

- перша підсистема – підсистема внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції поведінки особи, що відображає мікросвіт особи, її натуральні, природні якості, кінцевим результатом функціонування якої виступають соціальні якості – моральні дії-відношення;

- друга підсистема, що характеризує мезосистему даного явища, – моральні відношення особи до Бога і світу, життя і смерті, Батьківщини та інших країн, загальнонародного надбання і природи, суспільних груп, праці, людей, до себе як можливість функціонування у вигляді регулятивної системи, що виявляється через актуальну моральну діяльність і можливість розвитку моральних якостей – включає соціальні якості “першого порядку” – моральні відношення в процесі спілкування і різних видів діяльності особи та соціальні якості “другого порядку” – сукупність інтегральних моральних якостей особи;

- третя підсистема, що відображає специфіку макросистеми – моральні якості і моральна спрямованість особи як дві лінії якісної характеристики моральної вихованості – включає системні якості “першого порядку” – моральні якості особи та системні якості “другого порядку” – її моральну спрямованість.

Різноманіття причинних зв'язків всіх трьох підсистем у структурі цілісної системи моральної культури особи виступає у вигляді своєрідного замкнутого кола, всередині якого кожна підсистема є умовою розвитку іншої та обумовлена нею. Крім того, тут мають місце як одно-багатозначні, так і багато-однозначні детермінації (рис. 1).

Розглянемо деякі взаємозалежності. Так, моральні якості особи як соціальні якості “другого порядку” в окремих вчинках прямо не матеріалізуються. Їх якісна визначеність часто, залишається таємницею для деяких вихователів, які прямолінійно оцінюють якості своїх вихованців за окремими вчинками. Також з погляду “функціонального, предметного змісту” можна виховувати основні загальнолюдські норми поведінки особи в суспільному середовищі, а з позиції макросистеми – завданням виховання постає формування інтегральних якостей особи з корекцією її суспільно-колективістичної та індивідуалістично-егоїстичної позиції. Безумовно, обидва “плани” реальні й важливі, вони доповнюють один одного, що підкреслює наявність двоїстості, двох якісних визначень та необхідності системного розуміння й врахування обидвох якісних сторін. Тс, що моральна спрямованість особи (як інтегральний системний сенс) існує як самостійна і в своїй основі незалежна від сукупності моральних якостей (як функціональної, “галузевої”) властивість, вимагає глибокого усвідомлення. Безумовно, вплив спрямованості особи на формування її моральних якостей, так само як і їх взаємовплив, досить суттєвий. Але, в цьому випадку системне й “функціональне” ствo мають відмінні основи, а відповідно й детермінуються неоднаковим чином.

3. Методологічно надзвичайно важлива також проблема якісної самостійності елементів та інтегральних властивостей цілого (компонентів і підсистем системи). Положення про те, що елемент такий же невичерпний, як і атом стосовно поняття “елемент (структурний компонент, підсистема)” у системному підході означає множинність і різноманітність предметів дослідження, кожний з яких може бути вивчений за схемою цілісного (інтегро-

ваного) об'єкта. *Будь-яка система є в той же час частиною іншої, більш широкої системи, а її компоненти й підсистеми, в свою чергу, можуть вивчатися як самостійні системи.* Це положення, що розкриває так званий принцип ієрархичності, підкреслює, з одного боку, важливість фокусувати пізнання на певному якісно своєрідному явищі, а з іншого, – багаторівневу організацію об'єктивної дійсності, різноманіття систем і системних детермінацій [8, с. 370].

Такими об'єктами самостійного вивчення на рівні трьох означених підсистем виступають компоненти:

- першої (*моральні дії як результат функціонування механізму внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції поведінки особи*): *засвоєні особою основні елементарні норми і правила поведінки; рівень домагань особи відповідно до реальних умов її життєдіяльності у задоволенні основних потреб; моральні цінності, ідеали, установки; повнота розвитку і прояву функцій мотиваційної сфери* тощо;

- другої (*моральні відношення особи до ... як можливість функціонування у вигляді регулятивної системи, що виявляється через актуальну моральну діяльність і можливість розвитку моральних якостей*) – вироблені у процесі діяльності, спілкування і нагромадження досвіду суспільної поведінки *моральні відношення до: Бога і світу, життя і смерті, Батьківщини та інших країн, загальнонародного надбання і природи, суспільних груп (сім'ї, класу, гурту тощо), навчання і праці, людей (старших і молодших, батьків і родичів, вчителів і наставників, ровесників і друзів, хлопчиків і дівчаток, себе та інших)*;

- третьої (*моральні якості і моральна спрямованість особи як дві лінії якісної характеристики інтегральної властивості, що формується*): *сукупність моральних якостей (духовність і відповідальність, оптимізм і мужність, патріотизм та інтернаціоналізм, активність і бережливість, колективізм і самостійність, старанність і працелюбність, гуманність і альтруїзм, чуйність і вдячність, дисциплінованість і розсудливість, принциповість і справедливість, вірність та гідність, скромність і чесність тощо) та моральна спрямованість особи (суспільно-колективістична чи індивідуалістично-егоїстична).*

Крім цього, принципово важливе для розуміння самого механізму інтеграції питання про *міру якісної самостійності елементів у складі цілого.* У реальній дійсності їх відмінності досить великі. З одного боку, є такі форми інтегральних єдностей, у яких елементи в рамках цілого значною мірою "втрачають" свою вихідну якісну своєрідність. Загальна, сукупна інтегральна якість тут ніби частково "забиває" прояв власних особливостей елементів. У багатьох випадках більш чітко виявляється співіснування двох рядів якісної визначеності: частини й цілого, "елемента" і сукупності тощо. І це явище – здвоєння якостей існування – виявляє себе як загальний закон інтеграції, вимагає виразно відрізнити рівні: інтегральних якостей цілого і елементно-предметний рівень його складових.

Перша підсистема
 Підсистема внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції поведінки особи, результатом функціонування якої є моральні дії-відношення

Друга підсистема
 Моральні відношення особи до... як можливість функціонування у вигляді регулятивної системи, що виявляється через актуальну моральну діяльність і можливість розвитку моральних якостей

Третя підсистема
 Моральні якості і моральна спрямованість особи як дві лінії якісної характеристики моральної вихованості

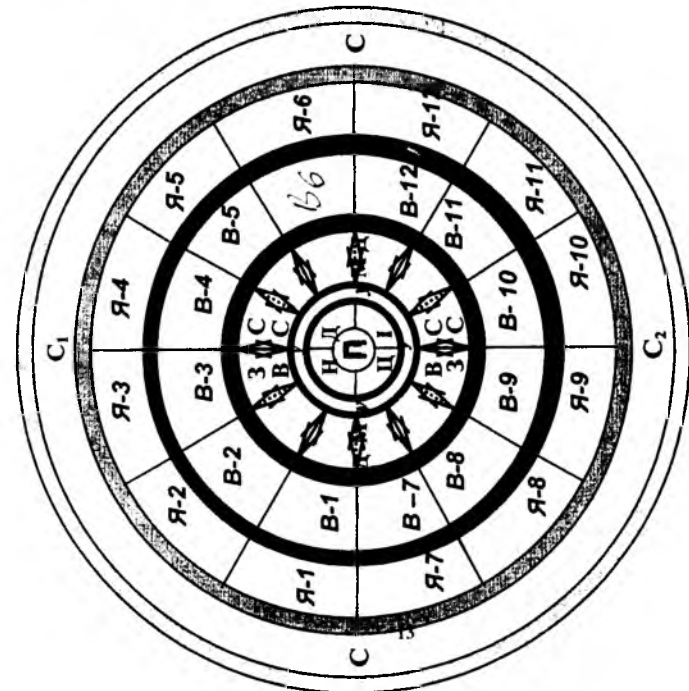


Рис. 1. Моральна культура особистості (модель)

Перша підсистема

Підсистема внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції поведінки особи, результатом функціонування якої є моральні дії-відношення

- П - потреби
- Н - моральні норми
- Д - рівень домагань
- Ц - моральні цінності
- І - ідеали
- У - соціальна установа
- М-Д ↔ мортив - моральна діяльність
- Д-М ↔ моральна діяльність - мортив
- В-С ↔ внутрішні стимули
- З-С ↔ зовнішні стимули

Друга підсистема

Моральні відношення особи до... як можливість функціонування у вигляді регулятивної системи, що виявляється через актуальну моральну діяльність і можливість розвитку моральних якостей

- В-1 - до Бога і світу
- В-2 - до життя смерті
- В-3 - до батьківщини та інших країн
- В-4 - до загальнонародного надбаня і природи
- В-5 - до суспільних груп (сім'ї, класу, гурту тощо)
- В-6 - до навчання і праці
- В-7 - до людей (старших і молодших)
- В-8 - до людей (батьків і родичів)
- В-9 - до людей (вчителів і наставників)
- В-10 - до людей (друзів і ровесників)
- В-11 - до людей (хоча б і диваків)
- В-12 - до людей (себе та інших)

Третя підсистема

Моральні якості і моральна спрямованість особи як дві лінії якісної характеристики моральної культури

- Я-1 - духовність і відповідальність
- Я-2 - оптимізм і мужність
- Я-3 - патріотизм та інтернаціоналізм
- Я-4 - активність і бержливність
- Я-5 - колективізм і самостійність
- Я-6 - старанність і працелюбність
- Я-7 - гуманність і альтруїзм
- Я-8 - чуйність і вдячність
- Я-9 - дисциплінованість і розсудливість
- Я-10 - принциповість і справедливність
- Я-11 - вірність та гідність
- Я-12 - скромність і чесність
- С₁ - суспільно-колективістична спрямованість
- С₂ - індивідуалістично-егоїстична спрямованість

Дол. до рис. 1. Роз'яснення умовних скорочень

4. Важливе значення для розуміння функціонування цілісних систем має поняття “активного центру”. В. Свідерський і Р. Зобов на прикладах функціонування біологічних систем показали дійсне існування подібних центрів у цілісних утвореннях. На їх думку, “активний центр є вищим виразом суперечливості цілого” [9, с. 82-84], саме в центрах зосереджена максимальна активність об'єкта у його взаємодії з іншими об'єктами і середовищем. Існування активних центрів цілісних систем підтверджується вченням А. Ухтомського про домінанту.

Звичайно, було б ідеальним, коли б усі інтегральні якості виділених трьох підсистем проявлялись найвищою мірою своєї сформованості. Як показують результати проведеного констатуючого зрізу виявлення рівня моральної вихованості підлітків в Івано-Франківській і Тернопільській областях, про такі досягнення нам залишається тільки мріяти, але вже сьогодні можна й необхідно прагнути й діяти з метою формування такої особистості, в якій без порушення гармонії розвивались й домінували б окремі якості (або групи їх), здатні підвищувати суспільну й професійну спрямованість у розвитку особистості, з урахуванням її інтересів, нахилів, устремлень.

Регулювання діяльності й поведінки дитини з метою проектування й реалізації шляхів розвитку позитивної домінанти у цілісній структурі особи найбільш реально здійснювати за допомогою активних центрів – “зони найближчого розвитку” (термін Л. Виготського), через розвиток позитивної домінанти й підтягування відповідних “западаючих” ланок.

5. Особливу важливість для розкриття динаміки розвитку цілісних систем складає проблема діалектики внутрішнього і зовнішнього. Основу цілісності складає сукупність сполучень не тільки внутрішніх елементів системи, а й зовнішніх відносин, зв'язків, взаємодій. Внутрішні й зовнішні зв'язки повинні певним чином відповідати один одному, гармоніювати. Якщо раніше у вивченні особи перевага віддавалася зовнішнім умовам, зовнішнім параметрам, то зараз акцент зміщується на інше: особистість розглядається через внутрішні компоненти її цілісності, які, як правило, проявляються назовні [10, с. 181]. Зовнішні впливи перебудовують внутрішню організацію, структуру цілісності (відбувається так званий процес *інтеріоризації*). Повільно змінюються кількісні структурні показники системи, що веде в кінцевому результаті до причинно-наслідкової, детермінантно-хаосної взаємозалежності у розвитку окремих інтегративних якостей та до корінної системної перебудови.

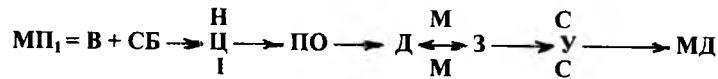
Це, відповідно, змінює й систему зовнішніх зв'язків цілісності, її вплив і втілення у підсистемах, що взаємодіють одна з одною. Прояв внутрішньої цілісності системи назовні, зміна інших систем, що взаємодіють з нею, і їх власна зміна під дією цього впливу розкриває процес *екстеріоризації*.

Переважання внутрішніх процесів веде до необхідності виділення “управляючих механізмів, через які структура цілого впливає на характер

функціонування й розвитку частин...". У кінцевому рахунку головним у цілісній системі є інтегральні якості.

У цьому зв'язку опишемо коротко динаміку функціонування механізму ціннісно-нормативної регуляції поведінки особи, тобто реалізацію морального процесу на шляху від актуалізації відповідних потреб в результаті створення проблемної ситуації до здійснення моральної дії-відношення [детальніше див.: 11]. Обмежимося тут окремими положеннями.

Розкриття морального процесу на рівні першої підсистеми охоплює передумови виникнення моральної проблеми (моральні вимоги суспільства до особи плюс сфера соціальних засобів, що включає суспільне благо) та власне його зміст, який схематично можна розкрити таким чином:



де: МП_1 – моральний процес на рівні першої підсистеми моральної вихованості особи; **В** – суспільні моральні вимоги; **СБ** – суспільне благо; **Н** – моральні норми; **Ц** – моральні цінності; **І** – ідеали; **ПО** – потреби особи; **Д** – добро; **З** – зло; **М** – мотиви; **У** – соціальна установка; **С** – стимули; **МД** – моральна діяльність.

Регуляція моральної діяльності в процесі функціонування механізму внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції поведінки особи є складним процесом, у рамках якого реалізуються, проходячи перевірку умовами реального буття конкретної особи, проблемні ситуації. Зв'язок тієї чи іншої міри напруженості між середовищем і особою створює проблемну ситуацію, яка через моральну активність особи реалізується відповідно до властивих їй потреб, цінностей, установок в результаті складної системи мотивації (з можливим включенням внутрішніх і зовнішніх стимулів) у моральну дію-відношення. Завершення цього процесу веде до встановлення моральності нового порядку (нового якісного рівня, спрямованого в позитивну чи негативну сторону), тобто до морального розвитку особи за рахунок впливу на моральні якості її моральних відносин. Відносини ж, як наявний зв'язок моральних якостей особи і охарактеризованого циклу дії механізму ціннісно-нормативної регуляції поведінки багаті й здатні до нових проблемних ситуацій і т.д.

У результаті багаторазового відтворення всього циклу проходить збагачення однієї чи декількох разом взятих моральних якостей, актуальних для того чи іншого виду моральних відносин. Сукупність тією чи іншою мірою сформованих якостей досить суттєво впливає на моральну спрямованість, що пронизує всі інтегральні властивості особи. Сполучка, поєднання виділених якісних інтегральних вузлів забезпечує появу й розвиток системної властивості – загальної моральної культури особи.

Звідси, моральна (чи ін.: громадянська, естетична тощо) культура особи визначається нами як інтегральна системна властивість, що характеризується мірою сформованості суспільно-значущих моральних (інших) якостей, набутих в результаті дії механізму внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції поведінки та зовнішніх моральних (інших) відносин особи в процесі її діяльності та спілкування.

Відповідно, під моральним (правовим, громадянським тощо) вихованням розуміємо таку взаємодію вихователів (батьків, учителів, інших) та вихованців-учнів у їх спільній творчій діяльності, яка стимулює розвиток в останніх довершених моральних (інших) якостей через забезпечення необхідних умов для ефективного функціонування механізму внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції поведінки особи в процесі її різноманітних відносин.

За такого підходу не заперечується роль внутрішніх сил самої особистості, її самодіяльність і самореалізація й водночас підкреслюється величезна роль створення необхідних умов для розвитку і саморозвитку особистості.

Аналогічним чином розглядається структурно-функціональна модель розвитку інших інтегральних властивостей особистості [12].

1. Бранский В. Теоретические основания социальной синергетики // Петербургская социология. – 1997. – № 1. – С. 154-156; Бранский В. Искусство и философия. – Калининград, 1999. – 276 с.
2. Назаретян А. Синергетика в гуманитарном знании: предварительные итоги // Общественные науки и современность. – 1997. – № 2.; Назаретян А. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. Синергетика исторического процесса. – М., 1996. – С. 91.
3. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М., 1989. – С. 101; Пригожин И. Переломные моменты времени // Вопросы философии. – 1989. – № 12. – С. 3-9; Князева Е., Курдюмов С. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 10-18.
4. Скиннер Б.: Теория оперантного научения // Хелл Л., Зиглер Д. Теории личности (Основные положения, исследования и применение). – СПб: Питер Пресс, 1997. – С. 328-340.
5. Блауберг И., Юдин Э. Становление и сущность системного подхода. – М.: Наука, 1973. – 270 с.
6. Афанасьев В. Системность и общество. – М.: Политиздат, 1980. – 368 с.
7. Маркс К. До критики гегелевської філософії права // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 1. – С. 207-342.
8. Кузьмин В. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. – 3-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1986. – 399 с.
9. Свидерский В., Зобов Р. Новые философские аспекты элементарно-структурных отношений. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1970. – 128 с.
10. Леонтьев А. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.

11. Костів В. Моральні цінності як компонент системи внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції поведінки особи // Цінності освіти і виховання: Науково-методичний збірник / За заг. ред. О. Сухомлинської. – К., 1997. – С. 26-29; Костів В. Системне формування інтегральних якостей особи – один із законів психолого-педагогічної науки // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Плай, 1998. – Вип. 2. – С. 42–С. 175-191; Костів В. Сучасні аспекти виховання в національній школі // Шлях освіти. – 1999. – № 3. – С. 2-8; Костів В. Методологічні основи побудови концепції особистісного розвитку // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Плай, 2000. – Вип. 5. – Ч. 1. – С. 48-54.
12. Болюк З. Формування правосвідомості сім'янина в умовах загально-освітньої школи // Вісник Прикарпатського університету. Педагогіка. – 2001. – Вип. 6. – С. 176-185; Головач Л. Статева культура особи як інтегральна системна властивість: концептуальний підхід // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету. Серія: Педагогіка. – 2000. – Вип. 60. – С. 22-28; Дерев'яно Н. Формування громадянської культури учнів загальноосвітньої школи // Обрії. – 2001. – № 2. – С. 35-38.

In article on the basis of unity synergetic and system approaches the structurally functional model of development of base culture of the person is proved.

О.В. Хруц, В.Д. Хруц

ЦІННІСНО-СВІТОГЛЯДНА СИСТЕМА ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ

Формування національної самосвідомості студентської молоді сьогодні є одним із найважливіших завдань психологічної та педагогічної науки і практики. Система даної роботи, на нашу думку, має ґрунтуватися на культивуванні у студентів нових національних ціннісних орієнтацій. Міністр освіти і науки України В. Кремень, виступаючи в пресі, по радіо й телебаченні, в тому числі й перед колективом Прикарпатського університету імені Василя Стефаника, неодноразово підкреслював думку про те, що в процесі виховання молоді необхідно не обтяжувати її тим, що заважає розвитку, відсікати те, що традиційно закріпачувало систему виховання і заважає сьогодні повноцінному розвитку студентів у навчальних закладах. Так, у доповіді на II Всеукраїнському з'їзді працівників освіти (2001), говориться, що “традиції протистояння, антагонізму, поділу людей на протилежні групи, на превеликий жаль, заважають рухові вперед, знижуючи рівень цивілізованості суспільства” [4]. Мова, таким чином, іде про орієнтування студентської молоді на нові національно-духовні цінності, на

утвердження у її свідомості цінностей, необхідних для нового часу і нових завдань, найважливішим серед яких є розбудова суверенної України. Це цілком природно, бо кожна епоха породжує свої ціннісно-світоглядні орієнтири. Старі часто лише декларовані і не наповнені реальним змістом цінності, відходять у минуле. З певними труднощами, через складне власне переосмислення внутрішню боротьбу, прощається з віджилими ідеалами те покоління, яке на них виховувалося. Сьогодні ці ідеали не служать розвитку, гальмують його. Студентська молодь у ці відживаючі цінності взагалі не вірить. Вона практично не знайомо з поняттями “класовий підхід до аналізу явищ суспільного життя” “перевага колективного над індивідуальним”, “первинність державного вторинність особистісного”, “відданість комуністичній партійності”, хизуванні “пролетарською бідністю”. Сьогодні студентська молодь має свої ідеали, свою систему орієнтації, яку професорсько-викладацький склад, всі виховники Прикарпатського університету ім. В. Стефаника наповнюють новим ціннісно-світоглядним змістом.

Як показує десятилітній досвід виховної роботи в умовах незалежної України, розвінчати застарілі цінності не так уже й складно. Інша річ створити нову ціннісно-світоглядну систему, в яку би повірили студенти, допомогти їм вибрати нові цінності, особливо нові національно-духовні орієнтири. Це процес вельми складний, тривалий і творчий.

Досвід перебудовних років показує, що, відмовившись від застарілих цінностей, які гальмували наш поступ, ми не відразу знайшли відповідні заміники. Утворенню певного вакууму у виховній роботі сприяло недоречне й нерозумне роздування понять “деідеологізація”, “деполітизація” виховної роботи у вищих навчальних закладах. Виховний процес без чіткої ідеологічної і політичної спрямованості заціпенів. Виховники розгубились. Виховні інституції розпалились. Поки ми переосмислювали ідеологічні, соціально-політичні, економічні, моральні та інші цінності, порожнину відсутності добре організованої виховної роботи із студентською молоддю заповнили цінності гедоністичного характеру із спрямуванням на самозадоволення, веселощі, цинізм, меркантилізм, надмірний практицизм, нехтування людською особистістю, аморальність. Помітне поширення бездуховності спостерігається і серед студентів. Так, на питання “Ваші бажання і плани на недалеке майбутнє?” 75% опитаних студентів відповіли, що хотіли б досягти матеріального благополуччя: купити машину, мати добру квартиру, високу зарплату, виїхати на роботу за кордон. На питання “Що ви особисто хотіли би зробити для розвитку Української держави?” найчастіше (у 60% випадків) були такі відповіді: “Якщо після закінчення навчання в університеті знайду роботу, то прислужуся Україні своєю працею за фахом”, “Не впевнений, чи батьки знайдуть мені роботу”, “Сьогодні не можу впливати на стан розвитку Української держави”, “Справжніх борців і демократів від управління державою усунуто. Все “схоплено” тими, хто має гроші і владу”. Як бачимо, значна части-

на студентів не зовсім уявляє, або зовсім не уявляє свого місця у розбудові України.

Аналіз соціальних процесів, які сьогодні відбуваються в Україні, показує, що причини зниження духовності, нечітких ціннісних орієнтацій мають різне коріння. За демократично-мітинговими деклараціями залишаються живучими намагання багатьох викладачів вищої школи дотримуватись традицій командно-адміністративної системи: триматись "подаліше" від студентів, залякувати ускладненнями, які можуть очікувати їх на екзаменах тощо.

Авторитарний стиль відносин, що пропонується окремими викладачами, спрямований на формування у всьому слухняних, і, відповідно, безініціативних виконавців. Як і при авторитарній системі, так і сьогодні, вони дивляться на студента не як на найбільшу цінність країни, її золотий фонд, а як на об'єкт своїх суб'єктивних впливів. Молодь це гостро відчуває і таке ставлення з боку своїх наставників розцінює як зазіхання на її конституційне право повноцінного і всебічного розвитку.

Труднощі формування національної самосвідомості у студентів пояснюються і тим, що переважна більшість із них є вихідцями із сімей, недостатньо забезпечених матеріально. Труднощі й нестатки особливо болісно переживаються порівняно зі швидким і не завжди зрозумілим збагатінням тих, хто вчора був далеко не маєстатним, а сьогодні живе у великих розкошах.

Із ЗМІ студенти щоденно чують про тіневу економіку, про приховування багатими людьми своїх доходів, розповіді про те, що чесно займатись підприємництвом в Україні практично важко та ін. Студенти спостерігають за поведінкою тих, хто має чим прислужитись Україні, допомогти знедоленим, але намагання до наживи бере верх над моральністю, духовністю і національними інтересами. Багаті, на думку студентів, дбають про себе, а не про Україну.

Студентський вік – це період юнацького максималізму, високих ідеалів і зростаючої самосвідомості. Одночасно це вік драматичного переживання кризових явищ як в економічній, так і в соціально-політичній сфері. Різде розширення населення на жменьку багатих і тисячі малозабезпечених, соціальна незахищеність багатьох людей, піклування більшості про власне живиння, а не про українську державу не тільки не підвищують національну самосвідомість окремих студентів, але й народжують розчарування, скепсис, пасивність.

Розвиткові національної самосвідомості сьогодні перешкоджає посилена пропаганда українським телебаченням культу сильної, жорстокої, часто не належної до певної національної спільноти, особистості, що здатна, переступити межі добра і зла, яка відкидає моральність і совість, як вияви слабості. Пропаганда жорстокості заради ствердження влади сильних над слабкими чи навіть з добрих міркувань, завжди є антиподом духовності. Насильство і жорстокість традиційно не властиві українському національному

характерові, але посилено нав'язуються молоді сьогодні. На екранах телевізорів практично відсутні сюжети, що формували б національну самосвідомість молодого громадянина України. "Біла ворона", "Верка Сердючка", "Джентльмен-шоу", "Перший мільйон" та інші розважально-гумористичні програми і персонажі часто показують такого вайлуватого, недотепного українця, що за нього соромно, не кажучи вже про те, що ці персонажі витворяють з українською мовою, яку, до речі, українське телебачення все рідше використовує.

Негативно впливають на розвиток національної самосвідомості студентів неправильні, часто романтично-злочинні уявлення про шляхи досягнення вільного, щасливого 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 вище причини та умонастрої, що панують у свідомості значної частини студентської молоді, спонукають нас не тільки вивчати її духовні ідеали-цінності, але й задовольнити потребу молоді в новій ціннісній системі орієнтації. Назріла необхідність виробити ціннісно-світоглядну систему формування в студентів національної самосвідомості. Ця система включає в себе опанування студентами суті національної ідеї, як об'єднуючої і згуртовуючої сили, спрямованої на успішне вирішення проблеми державотворення. Національна ідея повинна бути присутня у більшості лекційних курсів, пронизувати всю позааудиторну виховну роботу, бути головною в роботі кураторів кожної академічної групи, і, безперечно має пропагуватися засобами масової інформації.

Національну ідею, як фундамент національної самосвідомості, як духовну цінність треба зробити притягальною, значущою і бажаною для студентів, тому що саме їм сьогодні і завтра доведеться реалізувати її в житті.

Національна самосвідомість студентів часто формується на живому прикладі. Психології старшого юнацького віку (студентства) притаманне самовиховання, порівняння себе з позитивним героєм, характерна певна змагальність. Для більш глибокого самоусвідомлення себе як українця необхідні позитивні персонажі, герої, що узагальнюють риси високої національної свідомості. У виховній роботі куратори студентських груп використовують приклади людей високої національної свідомості: Василя Стуса, В'ячеслава Чорновола, Михайла Осалчого та інших дисидентів-шістдесятників. Але це для сьогоднішніх студентів уже історія. Для них це старші люди, а то й діди, що в репресивних умовах попередньої держави були носіями високої національної самосвідомості і борцями за національну ідею. Сьогодні потрібні живі приклади нового національно високосвідомого героя, що в нових умовах рідної держави виступає не проти неї, а робить все для того, щоб Україна розвивалась, досягала успіхів, щоб нею можна було пишатися.

Зважаючи на значну роль наслідування у вихованні молоді, сьогодні нам потрібен, хрестоматійно кажучи, свій Корчагін, нова молода людина.

віддана Україні, і ця відданість Україною шанується. Романтика подвигу, притягальність почуттів повної відданості Україні, героїка боротьби і праці заради національної ідеї є основою та одними з джерел формування національної самосвідомості студентів. Якщо такого героїзму буднів не маємо у чистому вигляді, то його необхідно для молоді створити, узагальнити. ов'язати романтикою самовідданості.

Ціннісно-світоглядна система формування національної самосвідомості студентів вимагає від виховників правильного розв'язання проблеми поєднання моральних загальнолюдських цінностей з національними. Як показує досвід роботи кураторів академгруп Педагогічного інституту Прикарпатського університету, правильне вирішення цієї проблеми можливе лише на основі демократично-гуманістичних взаємовідносин у нашому суспільстві взагалі й налагодженні таких самих взаємин викладачів і студентів, зокрема. На основі високої національної свідомості батьків, виховників, керівників навчальних закладів, установ і держави можливий успішний розвиток національної самосвідомості студентів. Це, як свідчить досвід, можливо за умови привиття молоді загальнолюдських цінностей, формування в неї усвідомлення духовності як екзистенціальної потреби. Вся навчально-виховна робота в Педагогічному інституті університету пронизана державницькою ідеологією, гуманністю, співчуттям, толерантністю, чесністю взаємовідносин, емоційністю й співпереживанням як національними цінностями, що виокремлюють українців з поміж інших народів.

Ціннісно-світоглядну систему формування національної свідомості у студентів необхідно формувати за прикладом В. Сухомлинського на українській народній моралі. Все виховання він поставив "у пряму залежність від ціннісних орієнтацій, ціннісного світосприймання, як кореня духовності..." [5, с. 7].

Академік АПН України О. Сухомлинська, аналізуючи діяльність батька, пише: "Він проголосив найвищою цінністю виховання дитини, її унікальність та неповторність, побудував усю навчально-виховну роботу на емоційно-моральних, естетичних імперативах та цінностях, виступав за авторитет учителя, а не його авторитарність, увів у педагогічну науку і шкільну практику такі цінності, як совість, сором, любов, терпимість, співчуття, співпереживання, повага, шана, обов'язок, свобода тощо". Ці загальнолюдські цінності в його творчості впливали з української національної культури" [5, с. 7].

Такий підхід повністю стосується і виховання студентів.

Система формування національної самосвідомості в студентів включає також вироблення у них належних вольових зусиль, правильного аналізу дійсності, належного реагування на труднощі соціально-економічного характеру.

Значна частина студентів, аналізуючи непрості умови сьогодення, замість активного пошуку знань, підвищеної дієвості як необхідних умов оптимального вирішення наболілих проблем, занурюється в настрій.

скаржитися на несприятливі умови, причини невдач шукає у всіх, тільки не в собі (про що йшлося вище). Складовою самосвідомості молоді мають бути такі цінності, як дійова активність і наполегливість у досягненні мети, соціальна значущість власної відповідальності за все, що діється з її народом, нацією, державою. Ми погоджуємося з думкою О. Киричука, який справедливо стверджує, що "державна настає там, де є сильно розвинений волевияв, де є відповідна динаміка, яка б зуміла пов'язати рівнобіжні "або й розбіжні" змагання сильних індивідуальностей, як це ми бачимо в Європі... Ми, належачи в основному до Європи, надто віддалилися від неї, щоб розвинути в собі вольовий потенціал, потрібний для побудови власної держави..." [3, с. 14].

Складним психологічним утворенням у формуванні національної самосвідомості студентів є специфічне розуміння ними поняття свободи. Ряд дослідників українства (М. Костомаров, В. Янів, О. Донченко та ін.) зазначають, що однією з цінностей українців є свобода, "більше того, дух бунтарства проти несправедливості, який скріплюється ще й тенденцією до анархізму, помсти, але який є ушляхетнений ідеалом визвольної боротьби" [6, с. 89]. В. Янів стверджує, що "українець заглиблений у собі і, маючи відчуття гідності, він прямує до повалення всяких обмежень особистої свободи, в тому числі і до нівеляції соціальних перегородок. Неохота коритися волі іншого йде так далеко, що комплементарне прямування до самовияву – нахил підпорядкуватися – з українця з природи слабо розвинений". Тут же автор пояснює причину такого анархізму. "Ця остання властивість характеру (неохота коритися волі іншого – авт.) ще більше поглибилася в результаті століть неволі, коли творчий спротив набирив прикмет чесноти" [6, с. 88].

Цю ж думку підкреслює сучасна дослідниця О. Донченко. "Недостатність соціальної волі, – пише вона, – постійно компенсується в поезії, піснях, літературі та ін. Воля як найбільш бажана цінність є результатом вікової неволі українського народу, і навіть як цінність вона дуже відрізняється від волі раціонального Заходу. Там воля являє собою засіб дії, досягнення, тут же воля є бажана свобода від всього і навіть від власного авторитету. Загальної волі досягнення в українській психіці немає навіть у формі загальної потреби" [2, с. 84].

Недостатність національного самовияву студенти спостерігають шоденно. Вони бачать, як Україна чимраз більше підкоряється волі Заходу і не тільки Заходу. Окрім голих декларацій про підтримання всього національного, українського, керівництво державою не наповнює ці лозунги конкретними справами. Україні потрібне українське. Не треба соромитись чи боятись, що хтось запідозрить нас у самоізоляції, відмежуванні від омріяної Європи. Не це страшне. Страшно розчинитись в інтернаціоналізмі, втратити свою самість, перестати бути самими собою. Без рішучого національного самовиявлення неможливим є ефективне формування національної самосвідомості студентської молоді.

Підсумовуючи розгляд поставленої проблеми, маємо вважати, що національна самосвідомість студентів формується в умовах, коли панує "розгул всездозволеності, втрати старих, непридатних для життя орієнтирів і

тимчасового духовного бездоріжжя, в час, коли майже щоденно виповзають на світ Божий нові й нові лжепророки, ясновидці, фанати-провідники чужих націй суті ідеологічних норм, що справляють руйнівний вплив на свідомість особистості, важко переоцінити значення ціннісних орієнтацій, як умови розвитку особистості-суб'єкта, особистості, здатної до самостійного і відповідального вибору... цінностей з розмаїття тих, які щоденно пропонує їй реальне життя" [1, с. 32].

Допомагаючи студентам правильно зробити такий вибір, сприяти формуванню в них національної самосвідомості – завдання й обов'язок викладачів університету.

1. Боришевський М. Духовні цінності як детермінанта громадянського виховання особистості // Цінності освіти і виховання. – К, 1997. – 224 с.
1. Донченко Е. Социетальная психика. – К.: Наук. думка, 1994. – 207 с.
2. Киричук О. Ментальність: сутність, функції, генеза // Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості. – Ч. I. – Київ-Луцьк, 1994. – 176 с.
3. Освіта в Україні. Доповідь Міністра освіти і науки України на II Всеукраїнському з'їзді працівників освіти // Освіта України. – 2001. – 12 жовтня.
4. Сухомлинська О. Цінності в історії розвитку школи в Україні // Цінності освіти і виховання. – К., 1997. – 224 с.
5. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен, 1994. – 217с.

In clauses the problem of formation of national self-consciousness of student's youth is considered. The reasons are analysed which negatively influence the given process and the ways of realisation of process refer to as. The necessity of system of national values for effective formation of self-consciousness of the students is proved.

О.М. Максимович

КУЛЬТУРА ПЕДАГОГІЧНОГО СПІЛКУВАННЯ ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ СТУДЕНТА

Відродження і розвиток Української держави потребує особливої уваги до проблеми всебічного розвитку особистості студента, виховання соціально-активної і національно свідомої інтелігенції.

Зміна системи цінностей і ціннісних орієнтацій зумовлює той факт, що у молодіжному середовищі в країні відбувається девальвація духовних цінностей, знижується загальнокультурний рівень частини молоді, спостерігається переважання прагматичних орієнтацій, поширення правопорушень. Ці явища породжуються як недостатнім рівнем виховної роботи, так і нав'язуванням молоді норм поведінки західного зразка.

Безперечно, що необхідною умовою людського буття, важливим фактором формування особистості є спілкування. Виховне значення спілкування передусім полягає в тому, що індивід засвоює соціальний досвід, норми соціально-типової поведінки, у нього розвиваються інтелектуальна, моральна сфери, а також реалізуються сутнісні сили.

Студентську молодь можна розбити на групи, які при однаковому віковому цензі відрізняються рівнем загальної культури, освіченості, мають різні життєві установки, вірування, переконання, взірці наслідування і поведінку. Однак такі мікрогрупи безперервно контактують між собою, а, отже, завдяки спілкуванню кожна молода людина має змогу усвідомити своє місце у навколишньому світі, оцінити себе, скласти більш об'єктивне і повне уявлення про себе. Спілкування з людьми необхідне також для вироблення світогляду і самовизначення (передусім вироблення свого професійного майбутнього), а включення в систему різноманітної соціально значущої діяльності сприяє розв'язанню актуальної проблеми самоутвердження, самореалізації.

Формулюючи мету виховання студентської молоді, треба виходити з трьох джерел: одвічних моральних цінностей, гуманістичних ідей і рівня науково-технологічного розвитку нашого суспільства. Основний акцент уваги необхідно звернути власне на такі способи і методи взаємодії безпосередньо між студентами, викладачами і студентами, які б сприяли формуванню здорового, сприятливого соціально-психологічного мікроклімату в колективі.

На думку Б. Парігіна, соціально-психологічний клімат є одним з вирішальних факторів успішної діяльності людини в усіх сферах життя суспільства і від нього залежить, зокрема, залучення кожного індивіда в загальну діяльність, характер її спрямованості і, зрештою, її ефективність [1, с. 16-21].

А за О. Анісімовим, соціально-психологічний клімат відбиває рівень комфортності існування в спільній діяльності, в груповій взаємодії. Він вважає, що якщо комфортність пов'язана з індивідуальною оцінкою умов існування в групі, то самі умови розглядаються як груповий "клімат", як особливий стан соціально-психологічних умов, що склалися в групі [2, с. 297].

Безперечно, особистість повинна усвідомлювати комфортність свого існування в даній студентській групі, оскільки соціально-психологічний клімат впливає не тільки на ефективність діяльності, поведінку, а й взагалі на її психічне здоров'я.

Ефективність впливу спілкування на процес виховання молоді залежить від змісту самого спілкування, тобто від того, яку інформацію одержить студент, які норми поведінки засвоїть, наскільки інтенсивно пізнає навколишній світ і самого себе. Спостереження і опитування дозволили нам виділити, як основні, п'ять тематик спілкування: навчальне, професійне, суспільно-політичне, особистісне і дозвільне.

Як свідчать дослідження (І. Кон, І. Полонський), спілкування студентів має пріоритетне значення і його значущість тим вища, чим менше їх задовольняє спілкування з наставниками. Для прикладу, в процесі навчального спілкування студенти одержують інформацію для спільної діяльності, отримують нову інформацію з обговорюваного питання, одночасно відчують необхідність в обговоренні організації самого навчання і здобуття професійних знань у процесі виробничої практики тощо, а також мають можливість поділитися своїми враженнями та переживаннями.

Очевидно, що відновлення інституту кураторства є дуже доцільним. Однак, призначаючи академнаставником педагога, потрібно враховувати його готовність до професійної діяльності в цілому, а також здатність до міжособистісного спілкування зі студентами зокрема. Необхідно врахувати також готовність студентів до спілкування з куратором, тобто соціальну установку на взаєморозуміння, співпрацю. Це, в свою чергу, означає інтеграцію спільних зусиль академнаставника і студентів для розв'язання певного поставленого завдання, при умові, що воно відповідає запитам, сподіванням обох сторін і спонукає студентів до встановлення стосунків з куратором на засадах партнерства, співробітництва, взаємодопомоги тощо. Враховуючи право кожного на вибір, потрібно прагнути не нав'язувати свою думку, а допомогти іншому знайти спосіб розв'язання проблеми.

Без сумніву, кожен куратор має свій стиль роботи і розглядається як особистість, яка є не тільки носієм знань, етичної норми, традицій, а й носієм своєрідних індивідуальних властивостей, причому особистісні якості є надзвичайно важливим фактором його професійної успішності, адекватності обраній соціальній ролі. Але кожному з них, як вихователю, мають бути притаманні основні компоненти найбільш прийнятної науково розробленого стилю: висока вимогливість і принциповість, колективне керівництво в поєднанні з персональною відповідальністю за доручену справу, гнучкість, діловитість, конкретність, єдність слова і діла, прямота і правдивість, вміння привертати до себе людей, культура спілкування, скромність і простота тощо.

Істотний вплив на спілкування академнаставника з групою справляють його інтелект і загальна культура, комунікативні здібності, знання хоча би основ з етики та психології, вміння застосовувати їх на практиці, рівень професійної підготовки, особливості його характеру і темпераменту, властиві йому моральні цінності, вміння поважати думку колективу і кожної особистості, виявляти зацікавленість стосовно їх навчальної діяльності і окремих моментів в особистому житті, створювати атмосферу творчості, терпимості до різного роду недоліків, байдужості, прислухатися до критичних зауважень. Тобто риси характеру і інтереси, переконання, зовнішній вигляд, манери вдягатися, розмовляти, слухати – все це не тільки ознаки особистої культури куратора, а й показники й критерії його професіоналізму. Його установка на студента має бути позитивна. Не може

О.М. Максимюк. Культура педагогічного спілкування як важливий чинник формування особистості студента

позитивно впливати на формування й розвиток особистості куратор, студенти якого не поважають і не довіряють йому.

Важливу роль у спілкуванні відіграє культура мовлення: вміння варіативно, залежно від стилю мовлення та ситуації спілкування, логічно, зрозуміло, доречно, виразно, різноманітно й естетично висловлювати думку. В. Сухомлинський наголошував, що багата мова – це багатий духовний світ, а розвинене почуття краси слова – це висока моральна культура [3, с. 96].

У психології педагогічне спілкування визначається як система взаємодії між академнаставником і студентом, змістом якої є обмін інформацією, а ще здійснення навчально-виховного впливу, організації взаємодії та взаєморозуміння зі студентами за допомогою різноманітних комунікативних засобів, а також сприймання академнаставником своїх студентів і “трансляція” їм своєї особистості, тобто свого ставлення до подій, явищ, політики, культури, людського суспільства взагалі, а це не тільки передача своїх знань, а й переконань у істинності поглядів, які він сповідує (концепція персоніфікації).

Авторитет педагога високий, якщо він застосовує такі способи взаємодії, коли кожному студенту надано право на власну точку зору, здійснюється заохочення до спільної діяльності схваленням, гумором, вимогою. Викладач має бути емоційно чуйним до душі студента. До студента слід добре ставитися не тільки за його добрі вчинки, набуті знання, виявлені здібності, а й навіть тоді, коли він іще нічим цього не заслужив і дає підстави для негативного ставлення. Любити й поважати студента треба через його позитивні тенденції, перспективу особистісного зростання. Саме такі якості викладача були підтверджені студентами в анкетних відповідях на запитання: “Яким ви би хотіли бачити свого куратора?”, так з 12 груп різних якостей наставника студенти віддали перевагу наступним: взаєморозуміння, здатність бути не тільки наставником, але й товаришем, чуйність, уважність, любов і повага, чесність, правдивість, щирість. Їм імпонує відкритість наставника, його розуміння їх проблем, вміння прислухатися до думки студента, сприймати їх такими, які вони є, вміння оперативно вирішувати конфліктні ситуації, дотримуючись при цьому такту.

Отже, як показують дослідження, студентська молодь віддає перевагу дружнім відносинам, які побудовані на основі довіри, взаєморозуміння, співучасті у всіх справах, а також відзначає вміння викладачів завойовувати авторитет не владою, а своєю особистістю.

У соціальній психології прийнято розрізняти соціально-перцептивний, комунікативний та інтерактивний аспекти спілкування.

Перцептивний аспект спілкування характеризує здатність академнаставника адекватно, неупереджено й точно сприймати особистісні властивості і конкретні вчинки студентів, тонко відчувати їх мотиви і переживання, розуміти індивідуальні й вікові особливості студентів. Соціальна перцепція особистості студента здійснюється у двох напрямках – сприймання поточної інформації про психічні стани та конкретні способи поведінки

студента і сприйманні стійких його особистісних властивостей, але при цьому має бути процес взаємного сприймання й розуміння співрозмовників, пізнання ними один одного. Емпатійна чутливість академнаставника до внутрішнього, духовного життя своїх вихованців, глибоке розуміння їх думок, спонукань та почуттів є основою культури спілкування академнаставника та студентів.

Інтерактивна складова комунікативної складової культури спілкування академнаставника зі студентами проявляється в способах і прийомах виховного впливу на студентів, тактиці і стратегії організації взаємодії і взаємовпливу на кожного студента, а також проявляється не тільки при обміні знаннями, думками, ідеями, але й діями, зокрема при виробленні спільної стратегії взаємодії.

Комунікативний аспект культури спілкування характеризує інформаційно-сміслову сторону міжособистісної взаємодії, а також здатність обмінюватися інформацією між співрозмовниками та її уточнювати, що взаємно впливає на їх розвиток, вміння академнаставника чітко, зрозуміло і грамотно висловлювати свої думки і почуття, володіти лексичним багатством мови, вербальними і невербальними засобами інформаційного впливу на студентів.

Безперечно, кожен академнаставник відчуває на собі складність міжособистісних стосунків в групі. Тому в першу чергу постає проблема діагностування мікроклімату в групі, виявлення структури міжособистісних стосунків між студентами. Куратор, організовуючи роботу, має знати міжособистісну взаємодію і взаємовплив в групі. Застосовуючи анкетування, соціометричну методику в поєднанні з іншими методами дослідження, академнаставник має змогу виявити структуру особистісних стосунків, а конкретніше – міжособистісну взаємодію. Тобто він має можливість виявити: “лідерів” – найпопулярніших членів колективу, “популярних” – тих, хто також має симпатію, але в меншій кількості студентів групи, “бажаних” – тих, які мають прихильність декількох членів групи, “ізолюваних” – тих, кому не симпатизує ніхто.

Без сумніву, в першу чергу куратор у своїй роботі буде опиратися на “лідерів” і “популярних”, які є достатньо активні особистості. Якою б не була група, вона не може бути монолітною, у кожній є мікрогрупи (2-3 чоловіки) та угруповання й проблема створення здорового, сприятливого, соціально-психологічного мікроклімату в студентській групі полягає у врегулюванні міжособистісних стосунків.

Однією з найважливіших якостей академнаставника є вміння організувати ефективну взаємодію зі студентами власне завдяки його комунікативним здібностям. При відсутності цих здібностей куратору важко встановити контакт зі студентами, а також підтримувати зв'язок з їх батьками при необхідності, що, в свою чергу, означає невміння забезпечувати всебічний гармонійний розвиток своїх вихованців. Так, можна стверджувати, що якщо академнаставник не розуміє і не сприймає внутрішнього світу своїх

вихованців, якщо він поводить себе неширо, демонструючи неповагу або холодність, то він погано впливає на особистість студента, на його розвиток.

Культура спілкування наставника зі студентами проявляється і в тому, які способи і прийоми він використовує для організації взаємодії, взаємовпливу на студентів. Вихователь може застосовувати різні способи впливу: накази, дорікання, натяжки, прохання, поради, заохочення, допомогу тощо. Теоретичний аналіз підходів до аналізу способів, прийомів та експресивних характеристик спілкування дозволяє виділяти три загальних біполярних параметри, за якими можна оцінювати інтерактивний аспект професійного спілкування наставника зі студентами: “домінантність – залежність”, “добррозичливість – критичність”, “закритість – відкритість”.

В. Сухомлинський особливо наголошував на тому, щоб слово наставника було лагідним, доброзичливим, використовувалося для “піднесення людини”, оскільки доброзичливість, розумна доброта мають бути головним тонутом взаємовідносин педагога і дітей [3, с. 34].

Мистецтво зауваження і осуду також полягає в мудрому поєднанні суворості й доброти. Інколи висловом: “Я ніколи не сподівався від тебе такого вчинку”, “Я ніколи б не подумав, що ти так можеш вчинити”, “Я вважав тебе значно кращим, ніж ти показався своїм вчинком” – значно має більший ефект, ніж окрики, погрози, дорікання.

Для регулювання спілкування має значення ще одне питання – дотримання соціальної дистанції, під якою розуміють відмінність соціальних позицій викладача і студента, зумовлену їхніми правами і обов'язками. Один з відомих представників “діалогічного персоналізму” М. Бубер вважав, що діалог не виключає можливості існування певної дистанції між суб'єктами, котра є особливо необхідною у стосунках асиметричного, соціально-ієрархічного типу, яким є педагогічне спілкування. Мистецтво педагогічної взаємодії полягає, на його думку, в умінні встановлювати оптимальну соціально-психологічну дистанцію у взаєминах, що є достатньою для підтримання дисципліни і водночас не перешкоджає досягненню максимального взаєморозуміння та діалогу, без якого неможливе справжнє виховання.

При здобуванні вищої освіти важливо, щоб здійснювався індивідуальний підхід до кожного студента. При цьому ефективним вважається не той процес, коли більшість студентів досягає наміченої мети навчання чи виховання, а де кожен, як особистість, зростає інтелектуально й морально в міру своїх можливостей. Тобто у студентів необхідно оцінювати будь-які успіхи не стосовно кінцевої мети, не стосовно один одного, а стосовно їх попереднього рівня.

Безперечно, всебічний гармонійний розвиток окремої особистості студента залежить від багатьох факторів, в тому числі від створення в групі сприятливого соціально-психологічного мікроклімату, від міжособистісного спілкування та взаємин студентів і викладачів, від здатності наставників

адекватно сприймати й розуміти особистісні риси і поведінку студентів, від змісту їх діяльності, цілей їх взаємодії.

1. Парыгин Б. Социально-психологический климат коллектива. – Л., 1981.
2. Анисимов А. Методологическая версия категориального аппарата психологии. – Новгород, 1990.
3. Сухомлинський В. Проблеми виховання всебічно розвиненої особистості // Вибрані твори: В 5т. – К., 1976. – Т. 1.

The article analyses the impact of pedagogical communication culture on the personal formation of students.

С.М. Возняк

МІСЦЕ ФІЛОСОФСЬКОЇ УКРАЇНІСТИКИ В СИСТЕМІ ЗАСОБІВ УТВЕРДЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ

Національна самосвідомість – усвідомлення індивідом себе не лише як людини, представника людського роду, але і як національної екзистенції, суб'єкта національної спільноти, а також свого ставлення до історії, культури, мови власного народу. Як духовне утворення, своїм джерелом вона має національну ментальність і глибоко вкорінена в традиційні структури буття нації. Її становлення відбувається в процесі онтогенезу особистості як спонтанно, насамперед під впливом національного середовища, так і цілеспрямовано, зокрема педагогічними засобами.

Функціонує національна самосвідомість на двох рівнях – психологічному, емоційно-чуттєвому, і теоретико-ідеологічному. Перший виявляє себе в особливостях національного характеру, в почуттях любові до рідного народу, гордості за належність до нього, переживаннях за долю нації, культури, мови тощо. Другий – теоретико-ідеологічний – відображає буття нації в теоріях, принципах, ідеалах. Його найвищим рівнем є національна ідея.

Національне самовизначення особистості виступає у єдності раціональних та ірраціональних сутнісних виявів. З методологічного боку важливим є забезпечення гармонізації обох цих виявів, де б розум і воля не протистояли, а доповнювали одне одного. Бо в протилежному випадку будемо мати національного доктринера з холодним серцем до долі народу, або національного мрійника, що не усвідомлює свого обов'язку перед нацією.

Одним із засобів утвердження національної самосвідомості як єдності раціонального та ірраціонального є освоєння традицій народу, здобутків його духовної культури, національних цінностей, носієм і трансформатором яких є філософська думка.

Філософія є квінтесенцією людського духу. Останній, однак, не є безнаціональним, а поєднанням вселюдського і національного. У властивих для неї формах філософія відображає, віддзеркалює, окрім загальнолюдського,

якщо ж і національно-своєрідне, специфічне в духовності народу, є, отже, квінтесенцією духу національного. Це й зумовлює місце і значення філософської україністики у формуванні національної самосвідомості.

Філософська думка України як специфічне формоутворення світової філософії, що виникла і розвинулася на ґрунті власного історико-культурного буття у взаємодії з досягненнями розвитку філософського мислення інших країн і народів, вкорінена в духовні почування, інтереси, ідеали, як ні одна з інших форм суспільної свідомості. Це зумовлено тим, що філософія як історична епоха, схоплена в думці (Гегель), володіє здатністю узагальнення, синтезу і раціоналізації знання і практики, завдяки чому проникає у глибинні процеси життя, його сутнісні сторони. А такою сутнісною визначеністю життєвості нації є її дух. Якраз у філософії українського народу його національний дух знайшов найповніший вияв. Тому оволодіння філософською україністикою є одним із шляхів прилучення до національного духу, а відповідно й засобом активізації життєвої енергії на благо народу.

Вже перші роки становлення української філософської думки тісно вплетені в суспільно-політичне життя Київської Русі, серед проблем якого на чільному місці стояли єдність руських земель, призупинення міжусобних чвар, державна незалежність перед загрозою іноземних загарбань та гегемоністських претензій Візантії. “Книжна мудрість” княжої доби зафіксувала прояви патріотизму, любові до рідного народу, гордості за батьківщину. Так, говорячи про князя Святослава і Глодимира, київський митрополит Іларіон у своєму творі “Слово про закон і благодать” з гордістю відзначав, що вони “не в слабкій і безвісній землі володарювали, а в Руській, що знана й чувана є в усіх чотирьох кіпцях землі” [4, с. 17]. А Галицько-Волинський літопис зафіксував слова князя Романа про те, що краще “на своїй землі кістьми лягти”, ніж “на чужій славному бути” [2, с. 369]. Глибоко патріотичними були намагання митрополита Іларіона, літописця Нестора та інших києворуських мислителів включити історію Київської Русі до загальної історії християнського світу, яка ототожнювалася з історією людства. Таким чином вони прагнули, з одного боку, піднести авторитет Київської держави перед світом, а з іншого, - засвідчити рівність русичів серед інших народів.

Не буде перебільшенням стверджувати, що в свідомості Київської Русі, відображеній у її філософській думці, знаходяться витoki української національної ідеї. Першопочатковими її виявами є патріотична ідея. Звичайно, не слід ототожнювати національну ідею з патріотизмом, як це інколи має місце в окремих дослідженнях. Патріотична ідея – одна з форм прояву національної ідеї.

Взагалі слід зазначити, що впродовж свого історичного розвитку національна ідея набувала різних форм, проявлялась на різних рівнях. У часи Київської Русі вона виступала в державно-самостійницькій формі як потреба політичного об'єднання руських земель з центром у Києві, протистояння іноземним загарбникам. Цей її прояв знайшов своє відображення у творчості

кiewiczських мислителів. У період культурно-національного відродження ХУІ – початку ХУІІ ст. національна ідея виявила себе в громадянському гуманізмі, зміст якого становили ідеї “народної користі”, захисту рідної мови, віри батьків, гідності українця. Вони стали лейтмотивом філософсько-гуманістичної думки українського Ренесансу у творчості Ю. Рогатинця, С. Оріховського-Роксолана, І. Вишенського та ін.

Найбільш активним (пасіонарним) виявом у розвитку національної свідомості українського народу був період національно-визвольної війни під проводом Б. Хмельницького – загальнонаціональний виступ за державне самовизначення України. Національна ідея набула форми державотворення і національної незалежності, втілених, зокрема, у “Конституції” П. Орлика. У цих формах вона домінуватиме в наступні періоди свого історичного розвитку: в “Історії Русів” – найвизначнішому творі української національно-політичної думки кінця ХУІІІ – початку ХІХ ст., у діяльності Кирило-Мефодіївського братства (Т. Шевченка, М. Костомарова, П. Куліша), громадівців і покоління “Молодої України”, зокрема І. Франка, національних демократів (М. Грушевського, В. Винниченка та ін.), діячів національного радикалізму (М. Міхновського, В. Липинського, Д. Донцова та ін.).

Однак, слід розрізняти спонтанний розвиток національної ідеї у її конкретно-історичних формах та виявах, відображених у філософській і суспільно-політичній думці, і теоретичну її розробку. У першому випадку філософія виступає носієм, ретранслятором національної ідеї, у другому – її рефлексією, теоретичним осмисленням. Національна ідея як теоретичний вираз самоусвідомлення українським народом своєї самотності та індивідуальності, власної самоцінності, права на самовизначення та самостійний розвиток, на національну незалежність стала предметним полем української філософії, починаючи з кінця ХУІІІ – початку ХІХ ст. У її теоретичному осмисленні можна виділити три рівні: етнографічно фольклорний (період проромантизму – кінець ХУІІІ – початок ХІХ ст.), науково-просвітницький (доба романтизму – перша половина ХІХ ст.) і політично-державницький (кінець ХІХ – початок ХХ ст.). Відповідно й сама теоретична розробка національної ідеї мала багатоаспектний характер, йшла в різних напрямках: етнографічному, історичному, філософському, психологічному, лінгвістичному, культурологічному, політологічному та ін.

Етнографічно-фольклорний аспект розробки національної ідеї був зосереджений на визначенні ідентичності українського народу, його місця серед інших етносів. Серед тих, хто вперше через культурні ознаки комплексно виділив українців серед інших народів і таким чином започаткував наукове осмислення його як окремішньої спільності, був О. Шафонський [1, с. 5]. Він намалював цілісну картину відмінностей українців від інших етносів у фізичних, мовних особливостях, побуті, звичаях, обрядах, віруваннях і знаннях. Після нього ідею окремішності українського народу розробляли Я. Маркович, В. Рубан, Г. Калиновський, М. Максимович та ін. На одне з перших

місць у питанні самоідентифікації українців виходили проблеми української мови, її права на самостійне існування. З появою “Енеїди” І. Котляревського це питання було реально розв’язане й незаперечно доведено виняткове значення рідної мови. Її окремішність, самостійність обґрунтували у своїх наукових дослідженнях О. Павловський, І. Могильницький, І. Срезневський та ін.

В історіософському та етнографічному контекстах розробляв українську національну ідею М. Костомаров. У його праці “Книга буття українського народу”, що була програмним документом “Кирило-Мефодіївського братства. Україна в потоці історії, в єдності минулого, теперішнього і майбутнього, вперше постає як самостійна філософська проблема [3, с. 8]. У ній, а також в ряді інших праць вчений уперше в українській історіографії з’ясував хід і сутність історії України, показавши, що український народ має свою історію, мову, культуру, психологію, що він є окремим народом, а не частиною “великоруського племені”, як заявляли російські шовіністи. У праці “Дві руські народності” він обґрунтував ідею самостійності українського народу, здійснив спробу визначити “модель” українського народного характеру.

П. Куліш обґрунтував українську національну ідею на основі “хутірської філософії” через призму “єства душі” українця, в якій своєю “глибиною душевною”, “серцем” він тягнеться до України, рідної культури, мови. “Серце” фактично виступає у П. Куліша як національна самосвідомість, національна душа. Саме тому Д. Чижевський назвав його світогляд “україноцентричним”.

У контексті відношення “народ і мова” поставив національну ідею О. Потебня – вчений-мовознавець, представник філософії українського романтизму. Він глибоко обґрунтував роль національної мови у долі кожного народу, її етноінтегративну функцію, показавши, що мова є головною і обов’язковою ознакою єдності народу, знаряддям національного самоусвідомлення, тому відрив підрастаючого покоління від рідної мови може прискорити процес денационалізації.

Згадані напрями осмислення національної ідеї відбувалися в контексті “Хто ми є?” Однак відтвореному в них образіві України і українського народу бракувало історичного обґрунтування. Його здійснив М. Грушевський своєю історичною концепцією у праці “Хто такі українці і чого вони хочуть?” у ґрунтовному дослідженні історії Руси-України автор довів самотність, автохтонність та окремішність історичного шляху українського народу.

Щодо самої філософії української ідеї, то найбільший внесок у її розробку зробив, очевидно, І. Франко. Він, зокрема, здійснив глибоку філософську рефлексію над самим поняттям нації, чинниками націотворення й національної консолідації, обґрунтував роль національного ідеалу й завдання інтелігенції в його реалізації, місце національного фактора в суспільному житті.

Наприкінці XIX - початку XX ст. національна ідея виступає на політично-державницькому рівні у формі національно-політичних вимог і програм, головним змістом є політичне (державне) самовизначення українського народу. Цей етап підготувало покоління "Молодої України", насамперед, І. Франко, а репрезентують його ідеологи національного радикалізму М. Міхновський, В. Липинський, Д. Донцов та ін., які трансформували національну ідею у вимогу "самостійної України", реалізовану в утворенні "Української Народної Республіки". Поразка української революції 1917-1921 р. і подальші історичні колізії України не заглушили національну ідею, не притупили її вістря. Як вияв власної самоцінності українського народу, його права на вільне національне життя, вона була ідейним ґрунтом "розстріляного відродження" 20-30 р., діяльності ОУН, визвольних змагань 40-50-х р., "шістдесятників". У нинішній незалежній Україні національна ідея стала одним із державотворчих чинників, засобів консолідації українського народу, національного відродження, побудови цивілізованого суспільства.

Національна ідея була в минулому і залишається тепер інтегративним чинником у суспільно-духовному житті України. Становлячи ядро національної самосвідомості, вона інтегрує зміст духовних атрибутів особи, її націленість на активізацію національної енергії і введення її в річище суспільної діяльності.

Цей короткий огляд відображення національної ідеї та розробки її теоретичних основ в українській філософській думці підводить до висновку про двоякий підхід до освоєння філософської україністики як одного із засобів формування національної самосвідомості підрастаючого покоління. По-перше, історія філософії України дає багатий матеріал для пізнання національних реалій життя українського народу, патріотичної діяльності його передових діячів, їхнього вкладу в здійснення національного ідеалу. По-друге, освоєння історії української філософської думки є важливим засобом самопізнання національної ідеї, її сутності та форм прояву осмислення її ролі в сучасних державотворчих процесах.

Сказане підвищує значення вивчення курсу "Історії філософії України" у всіх вищих закладах освіти. У даний час цей курс читається лише на окремих факультетах (філософських та історичних) вищих закладів III-IV рівнів акредитації. Досвід викладання цього курсу в Прикарпатському університеті ім. В. Стефаника засвідчує досить високий інтерес студентської молоді до вивчення філософської спадщини минулого нашого народу. Акцент зроблено на філософських аспектах національної проблематики. Курс завершується теоретичною конференцією "Філософія і проблеми національного відродження України" лейтмотивом якої є становлення і розвиток національної ідеї та її відображення в українській філософії. При кафедрі філософії діють проблемні групи для вивчення студентами історії філософії України. З цієї тематики аспіранти і здобувачі працюють над дисертаціями.

Назріла потреба узагальнити досвід викладання курсу історії української філософії у вищих закладах країни з метою пошуків методологічних і методичних засобів його впливу на формування національної самосвідомості студентської молоді.

1. Борисенко В. Зародження української національної ідеї // Київська старовина. – 1996. – № 2-3.
2. Галицько-Волинський літопис // Літопис Руський. – К., 1989.
3. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. – К., 1992.
4. Іларіон. Слово про закон і благодать // Історія філософії України. Хрестоматія. – К., 1993.

In article the place and a role of a history of philosophical idea of Ukraine in formation of national consciousness is proved. Reflection in it of process of becoming and development of national idea and directions of its theoretical development is covered.

О.І. Климишин

ДІАЛОГ ЯК МЕТОД РОЗВИТКУ ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

В демократично та гуманістично орієнтованому педагогічному процесі діалогічна стратегія взаємин є пріоритетною. Ця стратегія передбачає формування зрілого інтелектуального та духовного ставлення до життя, здатності до глибокого психологічного розуміння, інтерпретації життєвих явищ і подій, проблем та поглядів, життєвих позицій, інтересів партнерів по спілкуванню.

Ф. Шлейєрмахер, Л. Фейєрбах, М. Бахтін, К. Ясперс, Г. Марсель та ін. заклали основи тлумачення діалогу гуманістично-орієнтованою психологією як суб'єкт-суб'єктного спілкування людей, що базується на апріорному внутрішньому прийнятті суб'єктами один одного як самодостатніх, індивідуально-неповторних особистостей.

Розглядаючи діалог як метод розвитку духовності, ми трактуємо його як *суб'єкт-суб'єктну форму спілкування людей, під час якої відбувається автентичне представлення "Я" людини в автентичній множинності "Я" або в "іншому "Я"*.

Перша частина цього визначення стосується внутрішнього діалогу людини з собою. Поза сферою взаємин зі світом – природою, суспільством, довкіллям в цілому – людина продовжує залишатись суб'єкт-активним діячем, спрямованим на знаходження себе, пізнання та самовдосконалення через постійну внутрішню боротьбу, протистояння собі, самозаперечення та самоутвердження.

Внутрішній діалог був і залишається складною проблемою, яка сьогодні вимагає ретельного вивчення – пошуку найзагальніших психологічних основ, механізмів його функціонування. Складність проблеми випливає зі складності психічних та духовних реалій людини. Адже “велика безодня сама людина, волосся її легше порохувати, аніж її почуття і рухи її серця” [1, с. 19].

Власне, саме внутрішній діалог як особлива форма взаємодії почала цікавити людину ще здавна. Так, вже в працях філософів Античності можна знайти цікаве тлумачення діалогічних взаємин. Зокрема, у Геракліта – діалог – “пошук себе”, “пізнання себе”; в Демокріта – “моральна оцінка через автономію душі і “власного Я”; в Антифона – “необхідність володіти собою, подолати себе, що є передумовою справедливого відношення до ближнього”; в Антисфена – “свобода себе” в духовному розумінні”; в Платона – “мова, звернена до себе самого”, “самопізнання”, “війна з собою”, “самоподолання”.

Змістовної герменевтики та формалізації діалог набуває в філософії Сократа, якого і вважають батьком діалогічного методу пізнання передусім себе та іншого, оскільки “бесіда з самим собою безпосередньо переходить в бесіду з іншим...” [2, с. 155].

Дослідження функціонування внутрішнього діалогу зокрема підтверджують факт того, що більшість людей (68%) майже увесь час перебувають в стані індивідуальності відносно того, що діється в них “всередині”, не звертаючи уваги на те, що відбувається. Цей стан А. Зеліченко називає самототожністю. Вихід із цього стану вимагає прояву здатності людини до рефлексії – прагнення поглянути на себе “збоку”, стати спостерігачем за собою. “Звичайна” людина, ставши на певний час спостерігачем, може знову повернутися в стан самототожності, але цей стан вже буде якісно новим, відмінним від попереднього. Можливість стати спостерігачем за собою передбачає існування полісуб’єктів процесу внутрішнього діалогу. Цю думку підтверджують результати інтроспективного аналізу внутрішнього діалогу реципієнтами, зрештою “сама природа психіки людини повинна породжувати цих суб’єктів” [3, с. 81]. В. Біблер вказує на те, що під час пізнання актуалізується роздвоєність суб’єкта цього процесу. З одного боку – це суб’єкт творчої свободи, граничної активності, а з іншого – це суб’єкт споглядання, уваги до речей самих по собі, відокремлених і протиставлених суб’єктові.

Провівши аналітичну ідентифікацію суб’єктів внутрішнього діалогу, ми отримали різне означення цих суб’єктів. Зокрема, “Я духовне” і “Я наявне” (Т. Флоренська), “Я-рефлексивне” і “Я-діяльнісне” (В. Титов). Множинність Я і Я вихідне (А. Зеліченко), “Я” і “Не-Я” (Ф. Перлз), “Особове Я” і “Особистісне Я” (М. Савчин) та ін.

На основі проведеного аналізу ми виокремили таких суб’єктів внутрішнього діалогу: “Сутнісне Я”, “Множинне Я” та “Особистісне Я”.

Кожен з них має свої особливості формування в процесі розвитку та життєдіяльності людини.

З появою людини на світ її психіка являє собою певний потенціал розвитку людини як особистості. Цей потенціал є її “Сутнісним Я”. “Сутнісне Я” – вроджене, іманентне (Е. Фромм, С. Франк, А. Зеліченко та ін.), воно є, на нашу думку, поєднанням ідеальної реальності (“Я-ідеальне”) та внутрішньої духовної реальності (“Я-духовне”), поєднанням абсолютності та відносності.

“Ідеальна реальність – це те, що утворює “форму” предметів і виражається в їх структурі, в числових і геометричних співвідношеннях, в логічному підпорядкуванні чи супідрядності, у відношеннях причини і наслідків, якості і кількості, протиріччя і єдності, цілісності і частковості...” [4, с.7]. Можна сказати, що всезагальні категорії культури, які є продуктом соціального розвитку суспільства, є надіндивідуальним феноменом (архетипи у К. Юнга), який виступає провідним елементом формування індивідуальної свідомості людини. Стрижнем цього надіндивідуального комплексного феномену є духовність. Духовність, на нашу думку, виступає інтенціональним психічним утворенням, що несе в собі потенціал вершинного людського. Саме духовність (“Я-духовне”) задає можливості розвитку її як особистості шляхом вільного вибору орієнтирів власного життя. Якщо ідеальна реальність є певним чином однозначною, ригідною відносно людини, то “Я-духовне” – це творче, вільне, “це начало іншого порядку в душевному житті, це не іманентна, а трансцендентна, формуюча сила – “глибокий логос”, це інтенція надіндивідуального буття, це світло знань” [5, с. 12].

Надіндивідуальний феномен створює основу, фундамент, можливість взаєморозуміння людей у процесі діалогу, а духовність – можливість їх самовираження, самопредставлення. Духовний “контакт” передус “заповнення” міжособового простору діалогу предметним змістом. “Ми піримо і визнаємо, що не від розмови ми розуміємо іншого, а силою внутрішнього спілкування, і що слова сприяють загостренню свідомості, усвідомлення духовного обміну, що здійснився... Ми визнаємо взаємне розуміння навіть найделікатніших, часто майже неочікуваних відтінків смислу, але це розуміння встановлюється на загальному фоні духовного зіткнення, яке вже відбулось попередньо” [6, с. 47].

У процесі соціалізації людина засвоює соціальні норми поведінки, знання, вміння, формує соціальні потреби і встановлює можливі способи їх задоволення (діяльність), вона “врослає в соціум”, вона стає особистістю. Її “Сутнісне Я”, будучи біологічно-заданим, отримує нове “доповнення” (а чи протиставлення) – соціальне утворення – “Особистісне Я”. Саме це “Особистісне Я” змінює контури, як зауважив М. Савчин, програми долі, яку задає “Сутнісне Я”, надаючи їй неповторності. Ця неповторність, ця “корекція” відбувається під впливом формування “Множинного Я”.

Довкола “Сутнісного Я” формується певна “Множинність Я”. Причинами виникнення останніх є, на думку А. Зеліченка, прийняття

людиною впродовж життя різних ролей (залежно від включення в ту чи іншу групу); різноманітність діяльностей, що пояснюється розмаїттям спонук, які змушують діяти для їх задоволення і, таким чином, функціонують як незалежні “Я”; присутність у психіці множинності образів людей, які сприймалися і які чинять “безпосередній вплив” на людину.

“Множинне Я” – це сукупність штучних “Я” – це, як їх називає Гурджієв, “одежа”, “личини” сутності. “Множинне Я” може настільки тісно і щільно ввійти у свідомість людини, що “для “Вихідного Я” (в нашому розумінні це “Сутнісне Я”) з його спонтанною (термін Е. Фромма) активністю не залишається місця – людина “перестає бути” [7, с. 66]. Відбувається постійна зміна “Множинного Я” через “вихід кожного “Я” на арену свідомості “Особистісного Я”. “Особистісне Я”, орієнтуючись тільки на “Множинне Я”, втрачає свою динамічність, оскільки останнє залишається ригідним з моменту засвоєння і єдине, що може змінюватись, – це частота використання його складових.

Однак, можливе і наближення “Особистісного Я” до “Сутнісного Я” за умови збереження “дистанції” між “Множинним Я” та “Сутнісним Я”, а також між “Множинним Я” та “Особистісним Я”. Ця дистанція дає можливість “Сутнісному Я” розвиватись, збільшувати свою життєву силу і силу протистояння, а отже, створює перспективу “прорватись” до “Особистісного Я”. Таким чином, незалежно від розмаїття життєвих ситуацій людина залишається сама собою, підпорядковуючи “Множинне Я” і скеровуючи, відповідно до своєї сутності “Особистісне Я”. “Особистісне Я”, використовуючи водночас досвід складових “Множинного Я”, роблячи їх матеріалом роздумів, та досвід “Сутнісного Я”, веде людину до самовдосконалення, самовершення.

У цьому випадку внутрішній діалог – це діалог між “Особистісним Я”, “Множинним Я” та “Сутнісним Я”. Схематично процес діалогу, як і формування цих “Я”, зобразимо таким чином :



На рівні “Особистісного Я” виникають питання, дилеми, що вимагають відповідей – чому, навіщо, за що, як, куди? Людина перебуває в пошуках і цей пошук може обмежитись тільки діалогом “Особистісного Я” з “Множинним Я”, а може дійти до діалогу з “Сутнісним Я” (екзистенціальні питання), залежно від рівня розвитку її “Особистісного Я”. “Сутнісне Я” може бути спостерігачем чи контролером, радником чи “останньою інстанцією, до якої апелює людина”, а, можливо, буде “відсутнім”, “виключеним” з цього процесу. Момент “виключення” (може бути зумовлений і включенням

механізмів психічного захисту) і призводить до психічного неблагополуччя людини (у Т. Флоренської це витіснення “Наявним Я” – “Духовного Я”).

Духовний розвиток людини відбувається за умови прийняття “Особистісним Я” загальнолюдських цінностей – добра, краси, істини, смислу, – і надання їм суб’єктної значимості, коли “Множинне Я” формується, опираючись на ці цінності. В мінливому світі, як вважає С. Кримський, діалогічність людини постає здатністю переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі, здатністю створити внутрішній світ, завдяки якому реалізується собітотожність людини, її свобода від жорсткої залежності перед постійно мінливими ситуаціями. В процесі внутрішнього діалогу відбувається актуалізація духовного потенціалу, його “розгортання” та розвиток. Вираженням, голосом “Сутнісного Я”, як засвідчує дослідження, є совість, екзистенціальний пошук, любов, творча інтуїція. Глибина внутрішнього діалогу залежатиме від рівня представленості “Сутнісного Я” в свідомості людини, вихід його з пласту несвідомого і проєкції на “Особистісне Я”.

Діалог дає можливість розвитку людини як духовної особистості, функціонуючи внутрішньо (само-буття) та зовнішньо (спів-буття). Зовнішнє спів-буття передбачатиме формування нової сфери взаємин людини.

У сфері стосунків людини з навколишнім світом існує певна ступеневість, тобто здійснення контактів здебільшого у зовсім різних значеннях. В пізнанні чи ставленні до чогось (stellungnahme) наше відношення до світу, на думку Д. Гільдебранда, є інтенціональним. В межах сфери такої інтенціональності існує багатоступенєва взаємодія зі світом – від звичайного “знання про” до наочного сприйняття, від самого лише сприйняття до розуміючого вникнення, від простого незацікавленого розглядання до захопленого заглиблення, внутрішнього прийняття. Ця ступеневість зберігається, на нашу думку, і в сфері соціальних взаємин – в міжособистісному діалозі. Міжособистісний діалог передбачає ступеневість контакту суб’єктів, яка трактується різним за якістю рівнем взаємопізнання та взаємозаглиблення. Для кращого розуміння останнього введемо поняття міжособистісного простору, що є своєрідним духовним медіумом (аналогія простору у зовнішньому світі), межі якого мають мінливий характер.

В міжособистісному діалозі можна виділити три ступені діалогічного контакту.

Перший ступінь – це контакт з позиції “Я” – “Інший”. “Я” – це факт існування та діяльності конкретної людини, яка живе та діє серед інших. “Інший” – це людина, яка живе поруч з нами, яка є одночасно “Іншим” і “одним з Інших”. Наше “Я” є не тільки вираженням самосвідомості, але й реальним суб’єктом, який пізнає себе, пізнає іншого поза самим собою та себе в “Іншому”. “Інший” по відношенню до нас виступає “Я – адресатом”, тим, з ким нас поєднує певний предметний зміст – повідомлення, факт, позиція, змістовне звернення і т. д. На першому ступені діалогічного контакту

відбувається взаємопредставлення. Відношення “Я” – “Інший” ніколи не є загальним, а завжди конкретне, воно є неповторним (виходячи з неповторності опонентів) та єдиним, незалежно чи йдеться про однобічне сприйняття, яке прямує від “Я” до “Іншого”. Бо ж “Інший” є також певним “Я”, для якого наше “Я” може бути власне тим “Іншим”.

Другий ступінь діалогічного контакту – це контакт з позиції “Я” – “Ти”. Його особливістю є взаємоприйняття. Ми приймаємо іншого як співрозмовника – опонента, який бачить інакше, розуміє інакше і цим становить цінність для нас. На цьому ступені відбувається справжній вихід в міжособистісний простір та емоційно-сміслову наближення один до одного, що є каузальним наслідком включення механізмів сприймання.

Третій ступінь – “Я” і “Ти” утворюють нову реальність – “Ми”, яка “є розширенням “Я” за його первинні і природні межі” [5, с. 14]. Приймаючи позицію “Ми”, маємо справу з духовною реальністю опонентів, тобто відбувається взаємодія “Сутнісних Я” на рівні надіндивідуальної форми. Можна сказати і про формування єдиного “Ми” відносно предметного змісту об’єкта пізнання. Двоє осіб стають рівноправними, повноцінними суб’єктами, що звернені в процесі пізнання до одного об’єкту. У справжньому діалозі, вважає Г. Померанц, – ніхто не прагне до монологу, ніхто не бореться за перше місце і кожен допомагає іншому, допомагає розкритись духові діалогу як живому цілому.

Основною метою здійснення діалогу в процесі розвитку духовності є досягнення автентичної взаємодії, взаємне збагачення його учасників. Беручи до уваги неповторність кожної людини зокрема, можна констатувати її неповторність її життєвої позиції, світогляду, цінностей. Під час діалогу відбувається проєкція цих неповторностей опонентів на предметний зміст, обмін цінностями, асиметричність (О. Киричук), актуалізація досвіду.

Аналізуючи психологічну сутність міжособистісного діалогу, зорієнтованого на розвиток духовності опонентів, варто вказати на його істотні психологічні особливості:

1. *Особистісна аксіологічність* – особистість іншого є відмінною за інтересами, цінностями, життєвими позиціями. Ця відмінність і становить цінність іншої людини, адже вона є такою, яка “бачить інакше”, “розуміє інакше”, “думає інакше”. “Я” як самість знаходить підтвердження в “Ти”, знаходить власну відмінність. “Звідси також випливає, що вроджена іманентна орієнтація “Ти” є тільки передумовою духовності, можливістю знаходження смислу в інобутті іншого, а отже й самого себе: можливістю, яка стає фактом самоствердження через реальне співбуття з “Ти”, який цей смисл об’єктивує, робить самоочевидним твірним началом світозміни й саморозвитку” [8, с. 106].

На думку С. Франка (у його вченні про неосяжне), будь-яке без осуду не самобуття стає “Я”, лише виходячи за свої межі, існуючи для “Іншого” в “Іншому”. Однак тут присутній і зворотній зв’язок між “Я” – “Ти”, адже кожне “Ти” так само стає собою, лише “покидаючи себе задля іншого”. Інший для

нас подібний до, як вважає Бахтін, предмету: завершений в часі і просторі “естетичний”, тоді як ми для себе є непередметними та незавершеними. “Зовнішній” погляд на самих себе формують “Інші”, внутрішній світ яких ми пізнаємо шляхом діалогу.

2. *Особистісна цілісність* – діалог відбувається між цілісними особистостями. Цілісність передбачає інтеграцію всіх якостей, рис, ознак людини в єдиний комплекс-представлення, який розкривається в процесі діалогічної взаємодії, зберігаючи “дистанцію” цілісності суб’єкта пізнання. Інакше кажучи, діалог з іншим “Я” (“Ти”) – це цілісний діалог, який “неможливий з “темпераментом”, “з характером”, “з самооцінкою”, “з невротиком” ... – він можливий лише з людиною як вільною особистістю, що перебуває поза яких би то не було об’єктивних визначень” [9, с. 19].

3. *“S – S” активність* – діалог передбачає взаємну активність його учасників, які займають суб’єктну позицію по відношенню один до одного. Взаємна активність визначатиме ступінь діалогічного контакту та можливості пізнання внутрішнього світу Іншого. “Оволодіти внутрішньою людиною – пише М. Бахтін – побачити і зрозуміти її не можна, роблячи її об’єктом безучасного і нейтрального аналізу... Ні, до неї можна підійти і її можна розкрити – точніше змусити її розкритися – тільки шляхом спілкування з нею, діалогічно” [9, с. 20].

Інструментальне ставлення до партнера, що може носити характер “S – O” стосунків – це, на думку О. Киричука, функціональний, рольовий та тимчасовий зв’язок. Власне, “S – S” активність – це аспект симетричності пізнання людьми один одного, під час якого відбувається взаємопредставлення, взаємовплив та взаємооцінка.

4. *Діалогічна свобода* – це стан свободи суб’єктів діалогу, що визначається вільним вступом та виходом з діалогу, відчуттям меж власної активності, можливостей пізнання “Іншого”, розкриття себе, свободи оцінки себе, свого життя обставин свого життя та самовизначення.

Духовний стан свободи виникає, коли с зовнішні можливості вибору і внутрішня готовність здійснити цей вибір. Суб’єкт діалогу створює нові смислові відношення і в цьому творенні він вільний. Свобода стосовно інших виявляється в “альтернативному мисленні” співбесідника – усвідомленні, що є можливою різна інтерпретація тих самих суджень іншою людиною. Свобода виводить людину за межі дії необхідних сил. Автономність та спонтанність “Я” є вираженням його зв’язку з “Іншим”. Вільне “Я” наче заглиблюється у ієдність “Ми” (яким виступає суспільство), знаходячи в ній ґрунт для своєї свободи.

“Діалогічне спілкування відкриває можливість справжнього взаєморозкриття, взаємопроникнення, особистісного взаємозбагачення. На емоційному фоні такого спілкування виникає бажання до самоосвіти та самовдосконалення. Наслідком діалогічного спілкування є доброзичливі особистісні взаємостосунки” [10, с. 106]. Експериментальна апробація діалогу

як методу розвитку духовності, шляхом актуалізації, включення внутрішнього діалогу особистості в процесі міжособистісного діалогу, дала можливість зробити наступний висновок: діалог, будучи іманентною властивістю людської психіки, є природною формою розвитку духовності особистості; духовний потенціал людини, представлений в її "Сутнісному Я" спонукає діалогічність людини і, водночас, розкривається в ній.

1. Лабиринты души / Августин Аврелий. Исповедь: Блез Паскаль. Письма к провинциалу. – Симферополь: Реноме, 1998. – 416 с.
2. Кон И.С. Открытие "Я". – М.: Политиздат, 1973. – 367 с.
3. Діалогічна взаємодія у навчально-виховному процесі загальноосвітньої школи: Книга для вчителя / За ред. К. Балла, О. Киричука, Р. Шамелашвілі. – К.: ІЗМН, 1997. – 136 с.
4. Франк С. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
5. Савчин М. Духовний потенціал людини. – Івано-Франківськ: Вид-во "Плаї" Прикарпатського університету, 2001. – 203 с.
6. Флоренская Т. Диалог как метод психологии консультирования (духовно ориентированный поход) // Психологический журнал. – 1994. – Т. 15. – С.46-55.
7. Зеличенко А. Психология духовности. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996. – 400 с.
8. Карпенко З. Філософсько-психологічний зміст діалогу // Педагогіка і психологія. – 1998. – № 3. – С. 105–112.
9. Копьев А. Психологическое консультирование: опыт диалогической интерпретации // Вопросы психологии. – 1990. – № 3. – С. 17 – 25.
10. Крысько В. Социальная психология: словарь-справочник. – М.: Харвест, 2001. – 688 с.

The article has the theoretical analysis of psychological contents of psychological peculiarities of a dialogue. The inward dialogue and the dialogue between personalities; mechanism of the inward function of dialogue are exposed.

В.І. Ковцуняк

ЛІТЕРАТУРНА ПАМ'ЯТКА "БДЖОЛА" ЯК ДЖЕРЕЛО РЕКОНСТРУКЦІЇ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ УЯВЛЕНЬ КИЇВСЬКОЇ РУСИ

Історія релігійно-філософської думки українського народу нараховує вже понад тисячу років. Проте мусимо констатувати – реальні здобутки вітчизняної науки у справі відтворення релігійно-філософських та богословських ідей найдавнішого періоду духовної історії України ще надто малі. Серед нечисленних релігієзнавчих, богословських та історико-філософських досліджень, присвячених історії релігійних ідей України XI - XIII ст., переважають такі, що зосереджують увагу на оригінальних творах давньоруських мислителів: Іларіона Київського, Кирила Туровського, Климента Смолятича. Вивчаються "Повість врем'яних літ", "Печерський Патерик" тощо, в той час, як неозорий масив перекладної літератури: "Ізборник Святослава 1073 року", "Синайський Патерик", "Фізіолог", "Хроніка Георгія Амартола" тощо залишається поза науковим осмисленням. Багато таких пам'яток, як "Повість про Акіра Премудрого", "Одкровення Варуха", "Апокрифи про Мелхиседека", взагалі ще не введені до наукового обігу. Тим часом, такий стан речей значно збіднює наші уявлення про ідейно-світоглядне багатство вітчизняної духовної спадщини, заважає створенню цілісної картини основних напрямків думки, ідейних течій, концепцій, особливостей релігійно-філософської традиції України-Руси.

З огляду на зазначені вище обставини, необхідно наголосити на тому, що від часу прийняття християнства на терени Русі почала надходити перекладна література з Візантії та Болгарії. Тут активно перекладались, укладались і переписувались апокрифи, житія, хронографи, збірки, повісті, сказання, повчання, які знайомили читача не лише з християнським віровченням, але й зі спадщиною античних та східних філософів, вчених, письменників. Ці твори користувались величезною популярністю, вони інтенсивно переписувались і розповсюджувались, формували світогляд і відчутно задовольняли інтелектуально-духовні потреби київського суспільства. Особливий інтерес в цьому плані являють собою добірки афоризмів, в яких відзначався "переважний вплив філософського елементу" [1, с.13].

Найбільш широке розповсюдження серед творів афористичного жанру отримала на Русі "Бджола". Упродовж XII - XVIII ст. вона мала велетенську популярність, була улюбленою книгою інтелігенції і народу, широко цитувалась у творах вітчизняних авторів. Ця пам'ятка цілком репрезентативна в історико-релігійному і релігійно-філософському відношенні, оскільки тут порушується просторе коло релігійно-світоглядних проблем, що дозволяє за допомогою аналізу цього джерела з'ясувати шляхи та засоби їх вирішення у

давньоруській культурі. Наявність грецьких паралелей до цього тексту, контамінованих з різних грецьких рукописів, опублікованих разом з києворуським текстом в кількох виданнях “Бджоли” [2], надає рідкісну можливість вивчати богословську і філософську термінологію, прослідкувати способи давньоруської термінотворчості, виявити семантичне ядро категорій, що зберігаються упродовж всієї еволюції даного терміну, максимально адекватно осягнути історико-культурні реалії тогочасної епохи.

Релігійно-філософський зміст “Бджоли” ще не привертав спеціальну увагу ані вітчизняних, ані закордонних вчених, тому варто коротко зупинитись на археографічних, текстологічних та історико-літературних особливостях цього тексту.

Дослідниками доведено, що києворуська “Бджола” походить від однієї з версій флорилегії (“квітника”) видатного візантійського діяча і богослова VI – VII ст. Максима Сповідника. Ця візантійська дидактична збірка висловів, коротких оповідань, анекдотів, приповідок, цитат під поетичною назвою “Мелісса”, тобто “Бджола”, структурована за типом і характером чеснот і пороків. З цією ж назвою, але, вірогідно, в різній послідовності і різними особами, текст було перекладено в XII – XIII ст. києворуськими книжниками, швидше за все в Галицько-Волинській Русі. Відомі науці редакції і списки твору складаються з різної кількості глав – від 44 до 71. Нині виявлено близько 40 списків цього рукопису, відомі також південнослов'янські списки. При цьому сербські і болгарські списки походять від києворуського перекладу. Найбільш повна редакція пам'ятки містить 71 главу. Ця редакція має заголовок: “Книги бччела. Речи и мудрости от Еуангелья и от Апостола и от святых мужь и разум внешних философ”. Кожна глава складається приблизно з 30 окремих висловів, загальна кількість яких становить близько 2500. На початку кожної глави вміщено вислови з Євангелії, Апостола. Псалтиря та інших книг Святого Письма. Далі, як правило, розташовані сентенції та настанови Отців Церкви, видатних богословів, філософів і церковних діячів IV ст., представників відомої каппадокійської філософської школи – Василя Великого, Григорія Ниського і Григорія Назіанзіна та таких відомих християнських мислителів, як Філон Олександрійський, Іоан Златоуст, Діодор Тарський, Климент Олександрійський, Іоан Листвичник.

Загальнокультурне значення “Бджоли” для вітчизняної середньовічної культури полягає також в тому, що жодна писемна пам'ятка означеної доби не містить такої кількості текстів античних і більш пізніх грецьких та римських авторів [3, с. 185]. Найбільш відомі з них: Біант, Арістип, Демокріт, Зенон, Геракліт, Демонакс, Теофраст, Діоген Лаертський, Арістотель, Сократ, Піфагор, Платон, Плутарх, Епікур, Теагон, Ісократ, Епіктет, Кратіл, Епіхарм, Стильпон. Серед авторів уславлені історичні особи: драматург Еврипід, історик Ксенофонт, оратор і політичний діяч Демосфен, поет, актор і філософ Філістіон, суспільний діяч і законодавець Солон, теоретик музики і віршування Ласус, комедіограф Менандр, географ, філософ та історик

літератури Ерастофен Кіренайський та інші. Певні вислови приписуються іншим авторам або позначені “муж мудрий”, “Пилип цар” тощо. Кому належать імена також значної кількості авторів, наприклад, Стратонік, Ієрон, Нікоклій, Трофіл, важко визначити. Таким чином, ретельний історико-лінгвістичний та авторознавчий аналіз зазначеного тексту є конче необхідним науковим завданням.

Для кращої ілюстрації змісту пам'ятки варто назвати найбільш репрезентативні в релігійно-філософському ракурсі дослідженні назви глав: “Про життєву доброчесність і злобу”, “Про мудрість”, “Про чистоту і цнотливість”, “Про правду”, “Про милостиню”, “Про владу і княжіння”, “Про помірність”, “Про навчання”, “Про філософію і навчання дітей”, “Про багатство і злиденність”, “Про сутність і спокій”, “Про страх”, “Про гріх і спокуту”, “Про нетривке і покаяння”, “Про красу”, “Про промисл”, “Про віру”, “Про душу”, “Про вільне і невільне”, “Про розуміння себе”, “Про закон”, “Про словесне і сердечне”, “Про звичай і норв”, “Про смерть”, “Про мир і війну”, “Про надію”.

В античні часи у Візантії, поруч з пересічним читачем, що шукав напучення, значному розповсюдженню антологій, безсумнівно, сприяли особи, для яких збірки висловів слугували необхідною приналежністю професії: оратори, юристи, поети і проповідники [4, с. 15]. Природно, що за часів Княжої доби “Бджола” викликала підвищений інтерес саме серед інтелігенції.

Окремої уваги заслуговує проблема зв'язку “Бджоли” з іншими писемними пам'ятками києворуської культури. Це питання також мало досліджене. Нині встановлено, що аж до XVIII ст. пам'ятка часто-густо переписувалась, редагувалась, доповнювалась чи скорочувалась, залежно від потреб писців або замовників. В цьому відношенні маємо майже винятковий для середньовічної писемності випадок з таким невимушеним ставленням до тексту. В майже абсолютній більшості інших випадків писці рукописів намагались максимально точно передати автентичний текст. Зміна бодай одного слова в тексті авторитетного автора вважалась тяжким гріхом. Зазначена обставина вільного ставлення до досить сакрального тексту надає можливість компаративного аналізу його списків з метою виявлення змістових ідеологічних та світоглядно-релігійних правок, які було внесено до текстів, котрі функціонували на різних теренах Русі, а також порівняти редакції твору в хронологічному вимірі.

Ще однією, не зовсім звичайною для тих часів, особливістю “Бджоли” є наявність в одному тексті двох різнорідних і досить антагоністичних в ідеологічному та світоглядному плані блоків: давньогрецької та римської філософії і філософії християнської. Ця обставина була зумовлена тим, що в часи Максима Сповідника, у зв'язку з різким поштовхом христологічних спорів, активно стали дискутувати про богословське передання. На часі було підведення підсумків історичних свідочств давніх авторів. Авторитетні християнські мислителі систематизують “отецькі погляди”. Так склалися

догматичні збірки. Вони слугували також для потреб викладання, для полеміки, для повчальності. З метою підсилення аргументації істин і святоотецьких догматів, до цих збірок додавались вислови “зовнішніх філософів” – античних мислителів. Втім, цілком оригінальний християнський філософ Максим Сповідник, за висловом С. Аверінцева, “ще належить більше християнській античності, ледве не більше, ніж середньовіччю” [5, с. 38].

Дослідниками встановлено, що пам'ятка була не лише популярною, але й авторитетною. Вона має прямий зв'язок з відомим “Молінням” Данила Заточеника, цитується під 1186 р. в “Літописі Переяслава Суздальського” та “Лаврентійовському літописі”, в “Мерилі праведному” XIV ст. та увійшла до складу липневої книги Великі “Четві-Мінеї” митрополита Макарія (Дмитра Тупталенка), її включено до переліку “Книг почитасмих”, разом з творами авторитетних православних авторів, вміщеного у “Кириловій книзі” [7, с. 167].

Мова перекладів різних редакцій “Бджоли” не завжди відповідає грецькому оригіналу, тому, для адекватного розуміння окремих фрагментів нерідко треба звертатися з грецьким текстом, однак переклад значної частини висловів вирізняється блискучою майстерністю. Назва пам'ятки походить від розповсюдженого ще в давньому світі образу “трудівливої бджоли”. В тексті наявний такий афоризм: “Ісократ. Ось так, як бджолу бачимо, яка по всіх садах і квітах літає, від кожного користь отримує, так і юнаки, філософії навчаючись і у вишину мудрості прагнучи підвестись, звідусіль найцінніше збирають” [7, с. 167].

З наведених вище заголовків глав видно, що текст “Бджоли” являє собою своєрідну “релігійно-моральну енциклопедію”, яка переважно з християнських позицій давала відповіді на численні віросповідні та морально-етичні питання, що виникали в читачів християнської літератури. Таких питань було надзвичайно багато. Тогочасна людина замислювалась над гостроскзистенційними і глибоко смисложиттєвими питаннями: сутності віри та природи Бога, сенсу власного життя та спасіння, вдачі та промислу, гріховності та благодаті, мудрості та істини.

Як вже згадувалось, пам'ятка цікава значною, у порівнянні з багатьма іншими текстами цього періоду, кількістю релігійно-філософських понять та категорій. певні значення давньоруських слів, а іноді і самі слова, виявляються представленими лише в такого роду текстах [8, с. 198], тому перспективним в плані філософії релігії та історико-лінгвістичного релігієзнавства є дослідження сакральної мови [9, с. 166-173] та абстрактної лексики [10] аналізованої збірки. Зокрема тут наявні такі категорії як: “существо” (гр. *ουσία*), “целомудрие” (гр. *σωφροσύνη*), “самовольство” (гр. *το αυτεξουσιον*), “безстрастие” (гр. *απαθεια*), “грех” (гр. *αμαρτία*), “спасение” (гр. *προσβατη*), “образ” (гр. *εἰκων*) тощо.

Для більш предметного аналізу релігійно-філософської термінології “Бджоли” розглянемо надзвичайно полісемантичний термін і об'ємне поняття “вънешний человек”. Першим текстом, де містилось поняття “зовнішня

людина”, було у Київській Русі “Святе Письмо” [11, с. 350; 12, с. 78; 13, с. 187-188]. В усьому корпусі біблійних текстів ми зустрічаємо цей вираз лише один раз: “Та мавши того ж духа віри, за написаним: “Вірував я, через те говорив” і ми віруємо, тому то й говоримо, знавши, що Той, Хто воскресив Господа Ісуса, воскресить з Ісусом і нас, і поставить із вами. Усе бо для вас, що благодать, розмножена через багатьох, збагатила подяку на Божу славу.

Через те ми відваги не тратимо, бо хоч нищиться зовнішній наш чоловік, зате день-у-день відновляється внутрішній. Бо теперішнє легке наше горе постачає для нас у безмірнім багатстві славу вічної ваги, коли ми не дивимося на видиме, а на невидиме. Бо видиме – дочасне, а невидиме ж – вічне!” (2 Кор. 4, 13-18).

Перед тим, як приступити до релігійно-філософського аналізу поняття “зовнішня людина” у Святому Письмі та у “Бджолі” розглянемо етимологію та лексичні значення терміну “вънешний”. У старослов'янській мові слово “въне” (гр. *εξω, ἐξωθεν*) мало значення ‘ззовні’. Швидше за все, воно споріднено з давньоіндійським “*vanaman*” – ‘ліс’, близьке до литовського “*laukan*” – ‘назовні’, буквально ‘в полі’ [14, с. 273; 15, с. 133; 16, с. 328]. Саме етимологія цього слова свідчить про те, що воно пов'язувалося у свідомості з чимось стороннім, чужим і ворожим. Саме так значення мало це слово в XII – XIII ст. “Вънешний” – ‘зовнішній’, ‘потоюїчний’, ‘неземний’, ‘фізичний’, ‘матеріальний’, ‘тілесний’, ‘мирський’, ‘світський’, ‘чужий’, ‘іноземний’, ‘закордонний’, ‘чужий за вірою’, ‘невірний’, ‘язичницький’, ‘нехристиянський’, ‘мешканець передмістя чи села’, ‘невихований’, ‘неосвічений’, ‘не пов'язаний близькими стосунками’, ‘сторонній’, ‘почуттєвий’, ‘плотський’ [17, с. 193-196; 18, с. 239; 19, с. 392]. Таким чином, ми встановили повний і сукупний комплекс лінгвістично-семантичних значень, які могли виникнути в ранньому середньовіччі навколо терміну “вънешний”.

Тепер звернемося до богословського поняття. З огляду на обмежений обсяг даної статті, спробуємо максимально лаконічно показати генезу та контекст вживання терміну “зовнішня людина” у Святому Письмі. Біблійна антропологія дотримується концепції, згідно якій людина є мікрокосмос і складається з двох світів: духовного (душі) і матеріального (тіла) – відповідно, внутрішнього і зовнішнього. Бог помістив першу людину в ідеальний, створений самим Богом світ, де все є для людини. Наслідком гріха Адама земля стає проклятою. Вигнання з раю (внутрішнього виміру та простору, іманентного людині) є символічним актом. Людина порушила внутрішній закон присутності в ній Бога та вийшла за природні собі межі. Вона стала смертною істотою. На місце колишньої гармонії душі і тіла приходить внутрішнє розділення. Первісне поєднання з Творцем спілкуванням спростовується втечею Адама від Бога та розщепленням свідомості.

Лише внутрішньо концентрована істота здатна подолати відчуження. Лише безоглядні віра, покора, прагнення мають перемогти поневолення плоттю (зовнішнім) духу (внутрішнім). Тіло має стати мертвим для гріха,

допомоглись стану “духовного тіла”. Ветха. “зовнішня людина” повинна померти, людина нова, за прикладом Христа, який вже помер колись за всіх, має віднайти в собі втрачене внутрішнє, обновилося за образом Бога, що створив її. Всі ці мотиви з блискучою художньою майстерністю та богословською глибиною зображені, зокрема, у видатного києворуського мислителя XII ст. Кирила Туровського у притчі “Про людську душу, і про тіло, і про Страшний Суд, і про мучення” [20, с. 340-347].

Якщо проаналізувати та витлумачити суто історично-релігійний зміст повсюдження серед творів афористичного жанру отримала на Русі “Бджола”. Упродовж XII – XVIII ст. вона мала велетенську популярність, була улюбленою книгою інтелігенції і народу, широко цитувалась у творах та гріховному стані обмежує дух. Саме тому, послаблення та руйнування тіла зміцнює дух, надає йому внутрішню силу. Іншими словами, “зовні” людина тліє, проте все більш видимим стає вище, небесне її призначення її, вона відчуває в собі креативну потугу Святого Духа, уподібнюється Христові. На неї чекає вічність. Про таке розуміння співвідношення матеріального і духовного в людині свідчить те, що в “Бджолі” у главі 46 “Про душу” вміщено такий вислів: “Апостол. Хоча й зовнішня людина наша зотліває, та внутрішня оновлюється день по дню”. Ця цитата (2 Кор. 4, 16) збігається з цитованим вище висловом Апостола Павла (2 Кор. 4, 16) [7, с. 324]. Тут необхідно зазначити те, що хоча сам збірник “Бджола”, на відміну від таких пам’яток, як “Печерський патерик”, “Синайський патерик”, “Повість про Варлаама та Ісаафа”, які маніфестували спірітуальність та радикальний аскетизм, має значний елемент релігійної поміркованості та розгортає перед читачем досить широкий спектр релігійно-етичних вимог, все ж означений фрагмент асоціювався з сукупним комплексом євангельської аскетичної доктрини. З огляду на цю обставину, у читача формувалося переконання про те, що у разі дотримання християнського способу життя, активного служіння, він має гарантію воскресіння після смерті. Сподвижників Христа безнастанно переслідують, але життя Христа, частка божественної його суті, яку кожний вірний носить у своєму нетривалому тілі, мов скарб у глиняній посудині, що такою ж нетривалою, дає надію, зберігає і вирятуює немичним. Щоденне умирання, сходження у могилу з Христом є воскресінням разом з ним. Фізичне послаблення може бути досягнуто постом, утриманням, молитвою, які виснажують сили тіла, його тілесні вияви, збільшують простір для духовного творення, для уподібнення Христу. Саме “тління” (аскетичне подвижництво) не оновлює автоматично внутрішню людину. Воно не відбувається автоматично, а є лише певною передумовою та здійснюється за умови благодаті віри та християнського способу життя.

Другим фрагментом, вміщеним у “Бджолі”, розкривається дещо інший аспект поняття “внутрішня людина”. Спочатку прочитуємо євангельський текст: “Бо ми знаємо, що Закон духовний, а я тілесний, проданий під гріх. Бо що я виконую, не розумію; я бо чиню не те, що хочу, але те, що ненавиджу, те

я роблю. А коли роблю те, чого я не хочу, то згоджуюсь із Законом, що він добрий, а тому вже не я це виконую, але гріх, що живе в мені. Знаю бо, що не живе в мені, цебо в тілі моїм, добре; бо бажання лежить в мені, але, щоб виконати добре, того не знаходжу. Бо не роблю я доброго, що хочу, але зле, чого не хочу, це чиню. Коли ж я роблю те, чого не хочу, то вже не я це виконую, але гріх, що живе в мені.

Тож знаходжу закона, коли хочу робити добро, - що зло лежить в мені. Бо маю задоволення в Законі Божому за внутрішнім чоловіком, та бачу інший закон у членах своїх, що воює проти закону мого розуму, і полонить мене законом гріховним, що знаходиться в членах моїх. Нещасна я людина! Хто мене визволить від тіла цієї смерті? Дякую Богові через Ісуса Христа, Господа нашого. Тому то я сам служу розумом Законові Божому, але тілом – законові гріховному...” (Рим. 7, 14-25).

Тут вже йдеться про рабство людини гріху, коли вона чинить несвідомо. В результаті людина робить те, що ніколи не мала би чинити. Вона є людиною невідродженою. Людина відроджена здатна за допомогою Божою володіти собою, своєю інтелектуально-вольовою сферою, вона може завжди приводити своє бажання до виконання. Душевний хаос в людині зовнішній стає усталеним, законним. Якщо людина замислює щось добре, то розуміє, що мети не досягнуто. Цілепокладання зустрічає перешкоду з боку плоті, яка є місцем концентрації зла та гріха в людині. Саме цей мотив і відображено в “Бджолі”, де вміщено фрагмент з наведених вище роздумів Апостола Павла: “Апостол. Радію закону Божому про внутрішню людину, бачу ж інший закон в тілі моєму, що противиться розуму мого, котрий неволить мене законом гріховним, сушим в тілі моєму” [7, с. 365].

Тут мовлено про те, що, почувачи себе “людиною внутрішньою”, людина співчуває вимогам Божого закону, але на заваді – закон тіла. Прикметно, що там, де вдруге йдеться про “внутрішню людину”, вжито не вираз “закону Божому про внутрішню людину”, а такі слова: “противиться закону розуму мого”. У паралельному тексті грецькою мовою означений вислів звучить: “αντιστρατε το με νο υ τω το υ νο ο ζ...”. Заміну поняття “закон” (гр. “νο μο ζ”) поняттям “розум” (гр. “νο υ ζ”) зумовила, ідея “внутрішньої людини”, властива і для Апостола Павла, і для християнської філософії, яка у даному аспекті здійснила суттєву рецепцію античної філософії.

Щодо ролі розумово-інтелектуальної сфери людини у пізнанні та морально-етичній практиці надзвичайно багато сказано в християнській літературі і, зокрема, в літературі києворуській. Не висвітлюючи всіх аспектів цієї неомірної теми, зупинимось лише на гому ракурсі, про який йдеться в “Бджолі”. Розум – не лише здатність розпізнавання добра і зла, істини та неістини, правди і неправди. Передусім це моральне начало, яке спрямовує людину на шлях Божий, на виконання його закону, на самовідчуття себе благим у цьому законі. Розум ототожнюється з “внутрішньою людиною” тому, що гріх панує над плоттю, матеріальним, профаним, зовнішнім, і це обмежує

внутрішнє, перешкоджає його виявам. Протидіють, перебувають у непримирному зіткненні (гр. *antistrate vo' me v' o' mai* – виступати в похід, йти війною; цей термін вжито в грецькому тексті “Бджоли”) – закон розуму (“внутрішня людина”) і закон плоті (в тексті “Бджоли” “закон в оудех моих”, де “оуды” – ‘частини тіла’), або “закон гріховний”. Перший закон спрямовує людину в божественну височину, а другий – у пекло. “Військові дії” між обома законами відбуваються попри те, що віруючий прийняв Христа, з’єднався з ним у смерті та воскресінні, славить Христа подвижництвом. Але, все ж, лише за наявності твердої волі, людина здатна здолати те, що Апостол Павло називав “тілом смерті”. Якщо античні філософи вважали, що тіло підлягає не зворотному руйнуванню, то християнство вчило, що кожен християнин “вмирає для закону смерті”, його “гріховне тіло спростовується”, воно “приноситься в жертву живу”. Земне життя обмежує достойність тіла християнина (воно існує як “єдине тіло” Христове), але буде переображене у “тіло духовне”, нетлінне, в небесного Адама у день Другого пришествя.

Отже, і загальний зміст “Бджоли”, і досить побіжний аналіз одного з численних філософсько-релігійних понять цього тексту “внутрішня людина”, красномовно свідчать про насиченість цієї пам’ятки філософсько-світоглядною проблематикою, постановку та намагання вирішити актуальні віросповідні питання. “Бджола” – це видатна пам’ятка вітчизняної релігійно-філософської культури. І саме тому вона підлягає подальшому комплексному фаховому науковому дослідженню.

1. Сперанский Н. Переводные сборники изречений в славянорусской письменности. Исследование и тексты. – М., 1904. – С. 155-392.
2. Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаменному списку // Сборник Отделения русского языка и словесности АН. – СПб., 1893. – Т. 54. – № 1. – С. 1-444; Бессонов П. Книга Пчела: Памятник древней русской словесности, переведенный с греческого // Временник Общества истории и древностей российских. – М., 1857. – Кн. 25. – С. 1 – XLIV; 1-82; Щеглова С. “Пчела” по рукописям киевских библиотек. Опыт изучения и тексты. – СПб., 1910 (Памятники древней письменности и искусства. – С. 1-53).
3. Перетц В. Сведения об античном мире в древней Руси. XI – XIV вв. // Гермес. – Петроград, 1918. – Т. 23. – С. 180-185.
4. Михайлов А. К вопросу о греко-византийских и славянских сборниках изречений // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб., 1893. – январь. – Ч. ССLXXXV. – С. 15-59.
5. Аверинцев С. Философия VIII – XII вв. // Культура Византии. Вторая половина VII – XII в. – М., 1989. – С. 36-58.
6. Словарь книжников и книжностей Древней Руси. XI – первая половина XIV в. – Л., 1987. – С. 382-387.
7. Тут і далі текст “Бджоли” у перекладі сучасною українською мовою цитуємо за виданням: Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаменному

списку // Сборник Отделения русского языка и словесности АН. – СПб., 1893. – Т. 54. – № 1. – С. 1-444.

8. Дубровина В. К изучению лексики переводного памятника // История русского языка. Исследования и тексты. – М., 1982. – С. 198-227.
9. Академічне релігієзнавство. Підручник / За ред. А. Колодного. – К., 2000. – С. 166-173.
10. Див.: Німчук В. Давньоруська спадщина у лексиці української мови. – К., 1992. – С. 1-412.; Полюга Л. Українська абстрактна лексика XIV – першої половини XVII ст. – К., 1991. – С. 1-240.
11. Жуковская Л. Текстология и язык древнейших славянских памятников. – М., 1976. – С. 1-368.
12. Розов Н. Книга Древней Руси: XI – XIII вв. – Л., 1978. – С. 1-216.
13. Шеламанова Н. Предварительный список славяно-русских рукописей XI – XIV вв., хранящихся в СССР // Археографический ежегодник за 1965 г. – М., 1966. – С. 179-201.
14. Етимологічний словник української мови. – У 7-и т. – К., 1985. – Т. 2. – С. 1-579.
15. Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. – М., 1959. – Т. 1. – С. 1-676.
16. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – В 4-х т. – М., 1986. – Т. 1. – С. 1-576.
17. Словарь древнерусского языка (XI – XIV вв.). – В 10-и т. – М., 1989. – Т. II. – С. 1-527.
18. Словарь русского языка XI – XVII вв. – М., 1972. – Вып. 2. – С. 1-320.
19. Срезневский И. Материалы для словаря древнерусского языка. – В 3-х т. – СПб., 1803. – Т. 1. – С. 1-1419.
20. Див.: Еремін І. Літературне насліддя Кирилла Гуровського // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. – Л., 1956. – Т. XXII. – С. 340-347.

The article reveals the general content of the ancient Russian literary work “Bdzola” and analyses religious and philosophical notion “the vouter-self of a personality”.

Д.М. Штогрин

ДЕРЖАВОТВОРЧА КОНЦЕПЦІЯ МИКОЛИ МІХНОВСЬКОГО

Кінець 19 – початок 20 ст. в Україні ознаменувався подіями, які набули широкого резонансу в житті українського суспільства. Хаос, в який втягнули Російську імперію меркантильні інтереси, слабкість економічного життя та різнобарвність багатонаціонального населення зумовили широкий сплеск активності усіх ланок суспільного життя. Українська інтелігенція, яка немовби згадала, дитиною якого народу вона є, почала активно виявляти якості своєї

національної ідентичності, активно включившись у національно-визвольний рух.

Серед яскравих історичних постатей, що майоріли на горизонті тодішнього соціополітичного життя, особливе місце належить відомому політичному діячу, публіцисту Миколі Міхновському.

М. Міхновський (1873-1924) походив з патріотичної козацько-селянської родини з Прилуччини, в якій втрата Україною незалежності сприймалась з покоління в покоління як тимчасове явище. Міхновський одержав юридичну освіту, ставши активним учасником тих політичних процесів, що відбувались в житті українського суспільства. Був головою відомого на Україні "Братства Тарасівців" та його концептуальним натхненням, пізніше – автором "Самостійної України".

Ідеї "Братства Тарасівців" виразно окреслив Микола Шемет, один з пізніших наступників Міхновського: "Своя самостійна українська держава. Без національної держави ніяка нація не зможе жити і розвиватись. Настав час розпочати боротьбу за свою національну державність. Не досить культурницької праці старших поколінь. Треба перейти до праці активної, політичної, треба готуватись до збройної боротьби. Ціль наша – визволення цілої нації і створення самостійної української держави" [1, с. 7].

У 1899 році Міхновський стає одним із засновників "Революційної Української Партії" (РУП). Його промова на Шевченковому святі 1900 року у Полтаві та Харкові, надрукована у Львові під назвою "Самостійна Україна", стала програмою РУП у перший період її діяльності. Програма виразно бореться з національним рабством, з різними формами опортунізму українців на переломі двох століть. Основна помилка, яку поборювали члени РУП, - це ілюзія, що можна йти буцімто якимись шляхами чи до федерації (Драгоманов), чи навіть до Союзу з Росією. З цього приводу пише Юрій Коллард в одному з видань "Самостійної України". В часи нашого національно-політичного зриву в роках 1917-19 Михайло Грушевський усе відтягав проголошення самостійної України, бо вірив у те, що в новій демократичній Росії настануть можливості національного, суспільного та економічного піднесення України. І треба було стільки жертв, щоб його переконати в хибності своїх поглядів. Він нарешті прийшов до переконання, що ані Росія чорносотенна, ані комуністична не несуть для України щастя, а несуть повну загибель, а тоді тільки згодився на проголошення 4 Універсалу з гаслом Самостійної України, але то вже була "12 година", коли всі можливості досягти "Волі України" силою своєї зброї були вже втрачені [1, с. 11].

Після відходу більшості членів РУП із самостійницьких позицій Міхновський був одним з ініціаторів заснування "Української Народної Партії" (УНП) у 1902 році, для якої склав 10 заповідей і "Програму" (1906), що обстоювала ідею самостійної української держави. "Українська Народна Партія, - говорить в програмі, - це партія робітничої маси українського народу, партія українського міського та сільського пролетаріату. Головне

завдання УНП – просвітити, освідомити українських робітників і хліборобів з боку розуміння їхніх національних інтересів" [6, с. 33].

Розглядаючи творчу спадщину Міхновського, не можна не зауважити його акценту на проблемі українського державотворення. Його основна праця "Самостійна Україна" безпосередньо торкається даної проблеми, хоча слід зазначити, що в даному творі не треба шукати конструктивних кроків виходу з ситуації, що склалася в українському політичному житті протягом багатьох років бездержавності. Більше це схоже на голос людини, яка бачить проблему і намагається звернути на неї увагу широкого загалу.

Основний лейтмотив, проблемний стрижень, що проходить через всю "Самостійну Україну", – це аналіз відносин між Росією та Україною, що склалися після підписання Переяславської угоди в 1654 році. Міхновський піддає сумніву легітимність панування Росії в українських землях, аналізує ряд детермінант, що привели до політичного стану, в якому перебувала Україна в той час. Мислитель визнає, що Україна перебувала і перебуває в становищі "зрбованої нації" [1, с. 13]. Адаже реалії тогочасного українського життя змушували людину прийти саме до таких висновків. Потужна українофобна цензура, примусова русифікація (всілякі перешкоди по виданні україномовних видань, цькування українського письменства тощо) – все це наштовхувало Міхновського на думку, що Росія перейшла ту межу, що відрізняє союзника від загарбника. І хоча більшість сучасників Міхновського з української інтелектуальної еліти скоріше за все усвідомлювала дану кон'юнктуру (сукупність умов), то або закривала на неї очі, або взагалі не бачила проблеми. А національні прагнення деяких видатних українських мислителів не йшли далі автономії України в складі Російської держави (Драгоманов, Грушевський). Пов'язано це насамперед з тим духом квієтизму, пасивності, що закріплювався в українській суспільній свідомості та духовному житті протягом багатьох поколінь панування чужоземної влади, з тим духом остійця (пасивного опортуніста з матеріальними нахилами), що був таким розповсюдженим на Україні протягом багатьох століть. Навіть після 1917 року, коли ідея власної державності самим ходом подій ввійшла в коло понять українського національно-політичного життя, ідея федеративності не припинила свого існування. Державна була чимось, від чого треба було звільнитися, а не до чого треба було прагнути. Найбільший розум України тих часів – Драгоманов, вплив якого на політичну свідомість українського суспільства був досить відчутний, писав, що прагнення української інтелігенції 19 століття надати державницько-правничий характер українському патріотизмові є річчю остаточно пережитою всіма освіченими українцями, і що поворот цих устремлень унеможливлений науковою критикою самих же українських діячів. Він не бачив для українського сепаратизму ніякого ґрунту, а у відповідь на надії деяких українських мислителів на мілітарну інтервенцію Європи в Україну з метою звільнення останньої відповідав, що урядові Європи цікаві ті, хто тепер силу-армію має, а

не ті, що за них треба кров проливати і гроші платити. Він радив стати якоюсь силою, щоб українцями зацікавилась Європа.

Звичайно, думки Драгоманова були відзеркаленням тих настроїв, що панували в середовищі української еліти. Як стверджували деякі українські мислителі та діячі, всесвітні процеси глобалізації, уніфікації та синхронізації, що відбувались в тілі цивілізації, змушували суб'єктів суспільного розвитку об'єднуватись, а не сепаруватись. Ця думка була на одній чашці терезів. Другу яскраво презентував Міхновський з його закликами до крайнього національного сепаратизму, до боротьби націй, зокрема російської та української, які, як він проголошував, антагоністично виключають одна одну і між якими не може бути компромісів. "Держава наших предків, - писав Міхновський, - злучилась з Московською державою як рівний з рівним" та "вільний з вільним". Тут виникає резонне питання: "чому по злуці цих держав обидві вони зникли, а на їх місці почала існувати третя держава, наступниця цих двох?" [1, с. 15].

Відкинувши ідею федерації України і Росії, Міхновський обґрунтовує політично-правову концепцію незалежної української держави. За його переконанням, свободу духовного та фізичного зросту спроможна дати тільки держава одноплемінного типу, що "найпишніший" розквіт індивідуальний можливий лише в державі, для якої плекання індивідуальності є метою. Тоді стає зрозумілим, вважає мислитель, що державна самостійність – це головна умова існування нації, а державна незалежність – це національний ідеал у галузі міжнародних відносин.

Зазначені погляди Міхновського на національну державність йшли в розріз з федеративно-автономістичними настроями основної частини української інтелігенції того часу. Тому Міхновський – один з поодиноких носіїв національної ідеї – був тою якісно новою постаттю, що так контрастно вирізнялась на фоні існування сучасної йому інтелектуальної верхівки.

Проаналізувавши стан взаємовідносин між Росією та Україною, Міхновський висуває ряд гасел:

- 1) Україна для українців!
- 2) Візьмемо силою те, що належить нам по праву!
- 3) Вперед! Бо нам ні на кого сподіватись і озиратись назад.
- 4) Одна, єдина, нероздільна, вільна, самостійна Україна від Карпат і до Кавказу!

Як бачимо, Міхновського об'єднує те, що є спільним для представників національного радикалізму будь-якої держави світу: не тільки національна нетерпимість та мілітаризм, а й прагнення до поширення, експансіонізму.

Звичайно, вишенаведені заклики з погляду сьогодення виглядають малотолерантними та антигуманними, але в умовах тодішньої кон'юнктури вони були зворотною реакцією, викликаною самим буттям українського суспільства.

"Десять заповідей", складені Міхновським для УНІ, теж мають милотолерантне, безкомпромісне забарвлення. Він викладає своє бачення майбутнього України як Єдиної, Самостійної, Демократичної держави, як республіки "робочих людей". Не можна не зазначити, що соціал-демократичний рух, що розгортався в Європі, та в Росії зокрема, на початку 20 століття вплинув на евристичне бачення Міхновським майбутнього устрою України. Його орієнтація на нижчі та середні верстви суспільства була в той час "у моді", і це вплинуло на його світосприйняття і світорозуміння. Але інші положення, наприклад, такі як-от: "не бери собі дружину з чужинців, бо твої діти будуть тобі ворогами" (10 заповідь), або "Україна для українців" (3 заповідь) мали надто радикальний характер, що межує з національною винятковістю. Що ж стосується заклику Міхновського до користування рідною мовою, пошани до діячів свого народу, допомоги землякові та інших заповідей, то вони підкреслюють глибоко національне спрямування його творчості, звернення до національної самоідентичності українського народу.

Значну увагу Міхновський приділяє питанню ролі інтелігенції в українському політичному житті. В цьому питанні він близький до поглядів Л. Донцова та В. Липинського, вважаючи, що українська інтелігенція грала гнібну і соромницьку роль в історії українського політичного життя: "Зраджувала, ворохобила, інтригувала, але ніколи не служила своєму народові, ніколи не уважала своїх інтересів в інтересах цілої нації, навіть не хотіла добагати спільності тих інтересів" [1, с. 24]. Автор показує зраду інтелігенції, яка протягом 16-17 століття підпала під вплив польської культури і ополячилась. А наступна її хвиля – друга – протягом 18-19 століття була асимільована вже російською культурою. Народ знову залишився без провідної верстви, вона покинула його в найтяжчі часи існування. "Чи можна зрівняти, - пише Міхновський, - війну, пошесть з оцим масовим відступництвом інтелігенції. Відступництво це забрало квіти нації, її найкультурнішу верству" [1, с. 24]. Хоча, зазначає він, народ, не зважаючи на існуючий стан речей, витворив з себе третю хвилю інтелігенції, і кермо національного корабля має належати їй. Але, як бачимо, хід історичних подій не виправдав сподівань мислителя, і та хвиля (кінець 19 – поч. 20 століття) теж прогавила свій час.

Проблемам української інтелігенції Міхновський приділив увагу в спеціально написаній брошурі "Справа української інтелігенції в програмі УНІТ". Вона була видана під вищезгаданою назвою в Галичині у 1904 році. Розглядаючи роль української інтелігенції в духовному житті українського суспільства минувшини і сьогодення, автор зазначає, що у час докорінних змін в українському суспільстві українська інтелігенція прагне змін політичного режиму в Росії замість того, щоб боротись за власну державну незалежність. Напевно, український вітальний порив настільки послабився за роки панування російського режиму, що українська інтелектуальна аристократія навіть побоюється торкатись проблеми незалежності власної держави. Тому, за переконаннями Міхновського, не до зміни режиму в Росії мусить прямувати

українська інтелігенція, а має пам'ятати, що "треба бути паном своєї долі, щоб лаштуватись у своїй державі, на своїй території" [6, с. 40].

Аналізуючи роль інтелігенції в житті українського суспільства, Міхновський торкається і ролі українського робітництва. У програмі УНП він закликає всіх робітників до об'єднання, але це звернення відрізняється від марксистського "Пролетарі всіх країн, єднайтеся!" тим, що мислитель апелює насамперед до робітників народів, національно поневолених, насамперед до українців: "Робітники поневолених країн, єднайтеся для спільної боротьби за свої національно-політичні, духовні і економічні інтереси проти пануючих націй під умовою обопільного призначення своїх національних прав!" [6, с. 34]. Отже, свій погляд на суспільні проблеми кризь національну призму Міхновський проєктує і на своє бачення робітництва. Як і у випадку з інтелігенцією, він впевнений, що ні в новій демократичній Росії, ні за будь-якої іншої чужої землі український робітник не зможе реалізувати свій потенціал: "Тільки в своїй державі можна лаштуватись по своїй подобі" [6, с. 34]. У мислителя на перше місце виступає боротьба з національним поневоленням, прагнення до національного визволення. Він базується на ідеалі єдиної, нероздільної, самостійної України освічених робітничих мас, створенні великої національної держави, у якій зіллється усі частини українського народу.

До питання політичної самостійності українського народу М. Міхновський підходив конкретно-історично, з позицій ближчих і дальших перспектив. Тому, відстоюючи ідеал самостійної України як кінцевий результат національно-визвольної боротьби, він допускав можливість її автономного статусу в складі Росії на певному етапі цієї боротьби. Тому в програмі УНП було записано: "Ідучи до повного самовизначення, ми підпираємо і автономні вимоги українських партій. Але аби та автономія була не фіктивною, а дійсною" [6, с. 5].

Тобто Міхновський допускає автономію, але тільки за умови, що її не вважатимуть остаточною метою політичної боротьби українського народу, а лише етапом до головної мети – до здобуття повної його незалежності. Можна припустити, що враховуючи тодішню соціально-політичну ситуацію, він розумів, що прагненням до самостійності української держави відразу годі здійснитись. Тому і вважав прийнятними сходинки, які хоч і помалу, але наближають до жаданої мети.

Це ж саме треба сказати і про ставлення Міхновського до ідеї федерації. Саму федерацію як політичну форму він не заперечує. Але її можливість бачить лише при одній умові – між вільними незалежними народами, об'єднаними на добровільних засадах. Він пише: "Визнаємо тільки добровільну федерацію. Аби два чи більше народів жили в злагоді і любові, треба:

- 1) аби вони користувались рівними правами;
- 2) аби один народ другому не тільки не перешкоджав, а помагав досягти його цілі. Коли цього нема – нема ніякої різниці народам жити вкупі" [6, с. 35].

В цілому державотворча концепція М. Міхновського була відображенням ідей та ідеалів, що склалися в суспільній свідомості українства. Основний його внесок у розвиток національної ідеї – обґрунтування політично-правового ідеалу України – необхідності здобуття національної держави. А для цього головним прагненням українського патріота, за Міхновським, має бути національне визволення українського народу. Рушійною силою в боротьбі за національне визволення є національні інтереси і почуття. І відновлення української держави, вважає мислитель, муситиме зобов'язувати такий політичний лад, в якому не буде визискувачів і визискуваних, а буде тільки одна цілоукраїнська національна родина, в якій держава дбатиме про інтереси кожного українського громадянина.

1. Міхновський М. Самостійна Україна. – Лондон, 1967.
2. Енциклопедія українознавства. – Т. 5. – 1966.
3. Українське державотворення. Словник-довідник / За ред. О. Мироненка. – К.: Либідь, 1997.
4. Дорошенко Д. Історія України 1917-23 рр. – Ужгород. –Т.1–1930,Т.2–1932.
5. Квіт С. Вільна, але не самостійна // Політика і культура. – 2000. – № 2 (37).
6. Мірчук М. Микола Міхновський – апостол українського державотворення. – Лондон, 1966.

This article displays us famous politician and thinker of 20th century Mykola Mihnovsky's points of view on the Ukrainian processes of national state creating during the period of the end of 19th and the beginning of 20th century. His social-politic points of view are comprehensively analyzed from the historic-philosophical points of view, a couple of social determinants which caused appearance of this type of world outlook in that time's Ukrainian opinion are generalized.

С.Р. Кияк

ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ТЕОЦЕНТРИЗМ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Все життя Григорія Сковороди – це зреалізування його філософії, божественних засад в ній. Віра в Бога, Біблія, життя за заповідями Божими – основи його життєвого кредо. Оскільки Г. Сковорода ніколи не розлучався з Біблією, яку він порівнював з "ліхтарнею", яка освітлювала йому життєвий шлях, так і ніколи філософ не відходив від заповідей Божих, не йшов за спокусами чи веліннями цього світу. Тому все його майно поміщалось в одній торбці, а майно – це Біблія, вишита сорочка, сопілка та зошит і чорнильниця. Його не спокусила ні світська слава професора Харківського колегіуму, ні церковна кар'єра. Всі ці земні речі його не приваблювали, бо свобода особиста і свобода вибору між волею, служінням Богу та залежністю від земної слави (а часто – залежністю від грішного життя поміж людьми) була йому найдорожча,

а незалежність від грішного світу - найцінніша. Тому, власне, Сковорода мав повне право заповісти записати на своїй надгробній плиті відому епітафію: "Світ ловив мене, але не впіймав".

Ця вторинність світового і першинство Божого над земним, людським складає основу філософської методології Г. Сковороди. Це підтверджується не стільки тим, про що він говорив, скільки тим, як він говорив – з філософським пафосом. Ми розучилися просто дивитися на світ Божий, захоплюватись ним, як це робив Сковорода слідом за псалмо-співцем: "Благослови душе моя Господа! Господи, Боже мій, Ти вельми великий! Ти одягнувся величчю і красою, ти світлом наче ризою покрився. Ти розп'яв неначе намет небо, Ти збудував Твої горищі в водах, із хмар собі робиш колісницю, ходиш на крилах вітру" (Псалом 103: 1-4) [1, с. 678]. Час привчив нас до наукових доказів навіть в таких речах, які по суті не потребують ніяких аргументів, і лише інтуїція підказує нам, що наукові системи філософії не роблять їх авторів філософами, оскільки ми не бачимо в них правдивої філософської критичності, аналізу, бачимо їх убогість, а навіть – нікчемність їх доказів та систем поглядів.

"Філософія не в системі і не в доказах, а в тому погляді, який кидає людина в саме серце природи. Філософ не доводить: він тільки читає в природі, як в розкритій книзі те, що бачить, він тільки молотом свого духу вистукує кожну річ і своїм надзвичайним вухом підслуховує правдивий дзвін кожної речі" [2, с. 5]. Ця думка українського філософа початку ХХ століття дуже дотична до Г. Сковороди, оскільки він був представником так званої "споглядальної" філософії і вважав філософію не того, хто визнає єдину сутність у всіх речах, а того, хто сам, власною душею відчуває цю єдність в речах, кого думка про єдиний творчий задум прийнята божественним вогнем. А. Товкачевський вважав, що бути віч-на-віч з самим серцем природи – це означає бути філософом, рівно ж як і поетом, і святим, і пророком, оскільки правдива філософія, поезія і релігія – все це різні ймення однієї і тієї ж речі [2, с. 5-6].

Для Сковороди філософія була головною, найбільшою метою людського життя: "Філософія, або любомудріє – говорив він – устремляє весь круг справ своїх на той кінець, щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам, як голові всього" [3, с. 465]. Бути філософом – значить прозирати поверх пустоти, поверх стихійного бродіння, пізнати нове, нестаріюче, дивне і вічне. І це звіщати: дати лад, спокій серцю, напоїти себе мінним медом-вічністю, безконечно насолоджуватись спогляданням невмирущих цінностей – ось що означає для Сковороди бути філософом. Для нього існувала єдина "пекуча" проблема – проблема блаженства душі: божественна радість, ясність духу, гармонія душі – це вінець філософського життя. Саме процес життя його душі на горах вічності – це і є його філософія.

Філософія Сковороди, як і вся філософія життя, незвичайно проста. "Пізнай себе" – в цьому вся мудрість древніх єгиптян і греків "Любіть ворогів ваших" – в цих словах вся наука Ісуса Христа. "Діти любіте один одного" – в

цьому весь св. Іван Богослов. Так і для Сковороди, всі "тайни" природи, відкриті ним, сконцентровані в кількох реченнях про світ, який складається з двох "натур" – видимої, яка зветься "твар'ю" та невидимої – Бога. Ця невидима натура – Бог, всю "твар" пронизує і утримує, всюди і завжди є, була і буде [4, с. 122-123]. Однак Сковорода все ж великий філософ через те, що він жив цією істиною, зробив з неї консеквентні висновки і консеквентно вплив їх в життя.

Те саме, що говорив Сковорода, знають мільйони, але по-філософськи сприйняв цю істину лише Сковорода.

В цілому, Сковорода як філософ відкривається не лише в своїх творах, а філософія Сковороди, як слушно твердив М. Грушевський, сам Сковорода з його вже згаданого надгробною епітафією: "Світ ловив мене, але не впіймав" [4, с. 122]. Філософія Сковороди – не в його світогляді, а в його світовідчужанні [2, с. 5]. Філософія Сковороди – це зміст його душі, його релігії. Відомо, що глибокі натури завше релігійні, вони ніколи в своїй істоті не бувають скептиками, а тим більше атеїстами. Звідсіля витікає їх цілісність, гармонійність, об'єднання теорії і практики, тут відкриваються коріння їхнього символізму. У філософії Сковороди ми спостерігаємо стирання грані, різниці між богослов'ям і філософією через спорідненість способів пізнання і джерел правди [5, с. 58-59]. Так, в богослов'ї пізнання Божого об'явлення відбувається через надприродну ласку – благодать і дар надприродної віри при участі природного та інтелектуального пізнання людини. У філософії пізнання є цим самим лише природним та інтелектуальним пізнанням людиною природного світу і його феноменів без надприродного Божого об'явлення, без Божої ласки - благодаті і надприродного Божого об'явлення про себе самого і божественну дійсність. У філософії Бог – це лиш Творець і Вседержитель природного всесвіту і податель природної правди через дію сотворення. Саме філософія доводить раціональними аргументами існування Бога - Творця, надприродної ласки і надприродної правди.

Філософські погляди Г. Сковороди формувалися, як слушно зауважує о. Петро Біланок в згаданій філософсько-богословській розвідці, під сильним впливом богословської думки стародавньої олександрійської школи, в якій домінував вплив Філона Юдеанина або Олександрійського, Ця школа в питаннях біблійної ексгеги відрізнялась алегоричним і типологічним поясненням Святого Писма, пошуком містичного і духовного сенсу і значення Божого об'явлення. Головним методом олександрійської школи була дедукція, випрацювання алегорії і її пояснення в світлі віри. Саме гностичні тенденції олександрійського типу в ексгезі Біблії домінували в Г. Сковороди, а затим і формували його філософсько-богословські погляди [5, с. 60].

Перша риса схожості між сковородинською і олександрійською богословською думкою – це філософське тло, тобто панування неоплатонічних елементів. Сковорода знав дуже добре філософію Платона, часто опирав свої міркування на її принципи. Однак, за Орігеном, олександрійська школа, як і

Сковорода, модифікували платонівську філософську традицію та застосували її до пояснення християнського Священного Передання і Святого Письма. Тому-то у них Бог – це абсолютне, трансцендентне, вічне і постійне єство. Бог теж є вічним Словом (Логос). Обмежене і сотворене єство – це лише відбиток чи образ частини Божого єства і учасник у його величі. Як у Сковороди, так і в олександрійській школі, панує ідея ієрархічного порядку у світі, як теж ідея динамічного руху сотвореного єства від Бога до Бога, тобто від свого першопочатку до своєї остаточної цілі. Дальше бачимо наголос на безсмертності і нематеріальності душі, яка є наставлена і спрямована до Бога. Етика і містика – це ніщо інше як обожествлення (теозіс), переображення (метаморфозіс) і перетворення у духове єство цілої людини і піднесення її до Бога. Ось такий короткий зміст неоплатонічних елементів, які стали постійним здобутком християнського передання і яких ми легко можемо дошукатись у творах Сковороди.

У ділянці біблійної екзегези Сковорода стоїть у традиції олександрійської школи. У нього виразне алегоричне і типологічне пояснення Святого Письма, бо він постійно шукав не за буквальним, але за містичним і духовним сенсом Божого об'явлення.

У творах Сковороди ми знаходимо теж традиційні олександрійські концепції, а саме концепти світла, сонця, архетипів, типології, переображення, блаженства людини і творіння і т.п.

Олександрійський тип тенденції богословської думки, тобто дедуктивний і сходячий вниз, або інтерпретація сотвореної дійсності з точки зору самого Бога, дуже виразно накреслена у Сковороди у творах “Убогий Жайворонок”, “Наркіс” [6, с. 125-127; с. 190-191].

Важко коротко описати багатство богословської думки у вченні Сковороди, а тому обмежимось лише до ідентифікації найважливіших його елементів: тут езотеричне і надприродне знання, яке походить з дару віри і яке перетворює людину; тут прекрасна антитестика земної видимої і природної людини з невидимою, небесною і надприродною, тобто дійсною людиною; тут і небесна драбина, по якій людина підноситься до свого дійсного життя, відбиткою якого є земне життя людини; тут також ціла правдива східна христологія олександрійського типу.

У Сковороди багато дуже цікавих христологічних текстів, які вказують на два основні факти, а саме, що Сковорода прекрасно знав богослов'я і що його наука про Христа збігається з олександрійське христологією [с. 67].

Найпершим і найголовнішим джерелом богословської думки для Г. Сковороди була Біблія. Для нього Біблія була аж до самої смерті найкращим товаришем, провідною зіркою, що освічує своїм світлом дорогу до Царства Божого, “язиком огненным”, що налить своїм негасним полум'ям серця людей: “Вся сія дрянь лишет Богом и вичностью и Дух Божий носится над всею сею лужею и лжею...”; “Священное писание есть райская пища и врачество моих мислей...”; “Евангелие твое есть златонный фонарь и Ти в нем Сам

свитом...”; “Священное Писание есть сладкая гусли Божия” (“Наркіс”) [6, с. 4, 30, 37 та ін.]. При інтерпретації Біблії Сковорода спирався головно, як вже було сказано, на Філона Юдейського, а також на св. апостола Павла та на деяких отців церкви [7, с. 11-12]. Розглядаючи ґрунтовно Біблію, він старався пояснити її зміст при допомозі власної оригінальної символіки. Коли йти біблійними стежками Сковороди, то ціла Біблія починає набирати для нас нового змісту. В кожному біблійному оповіданні, в кожному слові Сковорода знаходив зерно невмирущої правди, тієї Правди, яку він знайшов, як Божий дарунок в глибині своєї душі. “Священное писание подобно реке или морю. Часто в том месте глубина и самим ангельским очам необозримая закруивается, где по наружности плохо и просто” [3, с. 316]. І ще сотні разів Сковорода спинається на характеристики Біблії і вишукує нові слова, образи, символи, щоб дати більш зрозуміле її пояснення. Він користується всією флорою і фауною Біблії, щоб охарактеризувати її. Вона в нього і голубка, і смоковниця, і вода, і храм, і ріка, і горіх, і раковина з перлами, і місяць, і вікно, і все, що хочете. Для нього кожне слово годиться, в кожний образ він уміє вкласти глибокий зміст. Сковорода одухотворяє, навіть обожествляє Біблію і літерально зве її Богом.

Біблія для Сковороди була Носвим ковчегом, вогненною колісницею старозавітного пророка Іллі, яка підносила його до Бога. Саме Біблія була для Сковороди першодже: слом в процесі світопізнання та формування віри. Віра, яку мав на думці Сковорода, не є подібністю певності і істинності аксіоми, а є внутрішньою глибинною інтуїцією [8, с. 131, ін]. Саме віра в Бога править за бивову інтуїцію того, що два аспекти об'єктивізації – суб'єкт і об'єкт, буття внутрішнє і буття зовнішнє, вкорінені в одному спільному ґрунті, котрі поставили зі спільного першоджерела – Бога, з єднання з Богом, які, за Сковородою, є наближення до бездоганної абсолютної Іпостасі при участі різних душевних сил, оскільки Бог є Життя істинне. Саме через особисте поєднання з Богом Сковорода з'єднав з Ним цілий світ. Це поєднання світу – “видимої натури”, з Богом – “невидимою натурою”. Сковорода розшифровує через всю сферу людської діяльності, оскільки вимагає вміння бачити за оманливою ювінішністю життєвих реалій їх справжній, духовний сенс [9, с. 248].

Увесь існуючий світ Сковорода означає як гармонійну єдність трьох світів: “макрокосмосу”, великого світу, в якому “живе все породжене”; “мікрокосмосу” – людини, це “світик”, “світочок”, але глибиною своєю він не поступається великому світові, а третій світ – символічний – Біблія. У свою чергу кожен світ є єдністю двох “натур”: “видимої”, “зовнішньої”, “тіньової” й “невидимої”, “внутрішньої”, “світлої”. Те невидиме, внутрішнє і світле в усіх речах є Бог. Бог “всю тварь проникает и содержит”, завше був, є і буде. Тобто Бог для Сковороди не є самою природою, а її “джерелом”, “світлом”, “сонцем” [5, с. 9, 38, 47-47, ін.; 6, с. 157, 273, 380, ін.]. Існування ж матерії є “корелятом” існування Бога, і в цьому сенсі її вічності – “матерія вічна”

(“materia aeterna est”). Проте вічність ця – функція вічності божественного буття, “тінню” якого є буття матеріальне.

У Сковороди Бог має дуже влучне означення – “Початок” (“Начало”), оскільки Він є правдивим Початком всього. Початок як і Кінець є те саме, що Бог і Вічність. Це є цілком справедливим, оскільки Вічність є подібною до кільця, яке в кожній своїй точці має початок і кінець, тобто вона є безконечним кінцем і безпочатковим Початком, а тому справедливо вживати до неї титул Бога.

Бог у Сковороди є також Правда, бо правда вічна в речах, є “пречистое, нетлинное и Единое”. Бог є Природа (“Natura”), бо цим йменням означається все, що народжується та існує в світі. Бог є Любов, бо в поняття любові ми вкладаємо поняття єдності: любов і єдність – одне, Бог і любов – одне. Тому в питанні богопізнання Сковороду ми слідом за Платоном називаємо Боговидцем.

Сковорода всією своєю філософією довів, що “дерево вічності” завше зеленіє і тінь його не є обмежена ані місцем, ані часом, оскільки ця тінь є тінню Божою. Вона зникає лише частково, міняє свої зовнішні форми, ніколи не відділяється від живого дерева. Отже, світ одночасно гине і не гине, одночасно онтологічно-міцний (“вічний”, “всі місця і всі часи наповнив”) і онтологічно-нетривкий [10, с. 41]. Світ існує від вічності. Тому Бог вічний створив світ поза часом. Час і простір за Сковородою, утворені разом зі світом. Тут Г. Сковорода цілком згідний зі св. Августином, котрий твердив, що світ утворений Богом не в часі, а разом з часом [11, с. 266-267]. Нескінченність існування Початку – Творця - Бога означає і нескінченність існування творинь – світу, тобто тут очевидна антитетика. В цьому антитетичний стиль думання Сковороди. Гине все відокремлене, ізольоване, одірване, залишається поза часом, а у вічності є “краса”, “план” - ідеальне буття світу, його тривкість в Бозі, у волі та “поряді” Божій.

Антитетичність очевидна у Сковороди і в трактуванні божественного буття – Бога. Бог є ніби тотожний з “природою”, до якої Сковорода його наближає, називаючи Бога “Природою”, “Натурою”. Оцю найблаженнішу натуру, або дух, весь світ, Сковорода порівнює з хитрістю машиніста, що часову машину на вежі утримує в русі, і, як пестливий батько, сам є буття усякому створінню. Сам одушевляє, годус, упорядкає, виправляє, захищає, і за своєю волею, що зветься загальним законом або статутом, знову повертає в сирову матерію, або бруд: а ми це звемо смертю [6, с. 163]. Божественна антитетичність сства Бога виявляється в релігійній догмі трисидності Бога. “Трійця” у одиниці і одиниця у трійці бути не може, лише яко “одиниця”, трикутник – “трикут”, “египетський трикут” – це символ одночасної одиничності і потрійності божественного буття. В Бозі усе і усе із Нього, але Він є нічим конкретним із того, що в ньому усьому, бо Він над усе і усе в Ньому [10, с. 42-44, 50: 12, с. 18-19].

Цілісний підхід Сковороди до вирішення цих питань робить акт пізнання

істини не лише гносеологічним, але й онтологічним, не лише ідеальним але і реальним. Пізнання у філософа є реальним виходом пізнавачого з самого себе та реальне входження пізнавачого в пізнавачого, тобто злукою пізнавачого і пізнаваного. Саме такий метод пізнання дозволив Сковороді пізнати абсолют – Бога, через єднання з абсолютним, через співпричетність з ним. Сковорода закликає відкрити в собі “нове око”, як засіб самопізнання, як своєрідне дзеркало, в якому людина бачить своє відображення. Дзеркало у Сковороди є елементом образного конструювання філософської картини світу, “видимих” і “невидимих” натур, тисобом самоспоглядання на свої недосконалості, гріховні дії [13, с. 130]. Сковорода трактує самопізнання також як страждання, як випробування на собі різних гріховних спокус з чіткою закономірною залежністю: чим більша сила спокуси, тим більша сила самопізнання. Через самопізнання людина єднається з Богом, а відтак і з цілим світом, а також через реалізацію самопізнання людина погдується з Божественним Джерелом, з життям, яке є любов Бога, любов до Бога і любов у Бозі. Тому у Сковороди філософія є любоводрістю. Сковорода (слідом за Філоном) вважає сством внутрішньої дійсної людини самого Бога, а тому пізнання Бога є абсолютним, найоб’єктивнішим самопізнанням, а служіння Богу, за філософом, є служінням самому собі.

В цілому проблему самопізнання Сковорода вирішував, керуючись вченням Ісуса Христа. Христос навчає: “Шукайте перше Царство Боже та його справедливість, а все те вам докладеться” (Мт. 6., 33) [14, с. 14]. Сковорода ж в цьому контексті пише “Шукай у теперішньому житті лише Царства Божого, ніклуйся та дбай тільки про добродесність і мудрість. Бо, якщо ти добре посієш у сучасному, то й добре пожнеш у майбутньому...” [3, с. 259].

Отже, час для Сковороди не лише філософська категорія, а – річ, яка має велику цінність і яку гріх марнувати, бо з допомогою “часу” здобувається “Небо”. Однак у порівнянні до Вічності час – це тільки “хвіст”, Вічність – це “голова” всього, це справжня “сутність”, а час, історія – це тільки “тінь”. Ця “тінь” (історія) власне завершується на Голгофті: “В умираючій на хресті Христовій плоті умирає й уся історична нісенітнина” [3, с. 259].

Саме цим шляхом – від “смерті” до “життя”, від “часу”, чи “історії”, до “вічності”, пряме цілий світ і все, що в ньому. Цю дорогу від “падіння” до “воскресіння”, від “сотворення” до “обоження” автор порівнює до життєвого кола, зерна чи рослини. Він твердить: “... весь світ ... як прекрасне в цвіті черево, криється в зерні своєму і знов звідтіль з’являється...” [3, с. 68].

Ось таким в цілому є “портрет” Григорія Сковороди, християнського філософа, мислителя, який не зважаючи на різноманітності та деякі протиріччя в своєму характері, залишався завжди цілісним, ясним і зрозумілим. Серцевиною цієї цілісної єдності є Бог – початок і кінець духовного життя Сковороди, бо сюди збігаються розбіжні лінії його думок і почуттів, як ріки в море. Щирість Сковороди, цілісність, непосредність у сприйнятті світу,

любов до вічності, символізм – все це є виявами та наслідками глибокої релігійності його натури, хочеться навіть сказати, все це те саме, що релігійні почуття, оскільки всі помічені нами у Сковороди риси неподільно зв'язані з релігійним типом людини взагалі. Слід зазначити, що Сковорода був правдивим християнином, людиною, для якої мають значення не догми і обряди, а сама сутність. Будучи християнином, Сковорода разом з тим був і філософом, що дивиться на християнство, як одну з форм виявлення релігійного чуття, віри в Бога, філософом, який не боявся прирівнювати волхвів та ієрофантів до іудейських пророків, звати поганина Платона Боговидцем.

Григорій Сковорода в українській філософії – це ще “малодосліджена земля”, яка потребує глибоких досліджень науковців-богословів, бо Сковорода не лише філософ, філософські погляди якого досить добре вивчені, але і визначний богослов-мораліст, християнський мислитель.

1. Святе Письмо. Старий Завіт. – Мадрид, 1990. - 1071 с.
2. Товкачевський А. Г.С. Сковорода. – К.: Життя і мистецтво, 1913. – 67 с.
3. Григорій Сковорода. Твори в 2-х томах. Т. 2. – К.: Вид-во АН УРСР, 1961.– 621 с.
4. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1925; К.: Освіта, 1992. – 192 с.
5. Біланюк П. Григорій Сковорода – філософ чи богослов? // 36. наук. пр. на пошану Євгена Вертипороха. – Торонто: Канадське НППШ – 1972 – Т.12 – С.55-65.
6. Григорій Сковорода. Твори в 2-х томах. Т. 1. – К.: Вид-во АН УРСР, 1961.– 637 с.
7. Мірчук І. Г.С. Сковорода. Замітки до історії української культури. - Прага; Видання Укр. істор.-філолог. тов-ва. – 1925. – 80 с.
8. Роменець А. Джерело вогняне. Учення про самопізнання в діалозі Г.С. “Наркіс” // Філософ. і соціолог. думка. – 1992. – № 8. – С. 129-159.
9. Бичко А. Класична доба української філософії // Філософія. Курс лекцій. – К.: Либідь, 1993. – С. 246-287.
10. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – 2-е вид. – Мюнхен; Вид-во Українського Вільного Університету. Сер.: Монографії, Т. 34. – 1983. – 175 с.
11. Святий Августин. Сповідь. – К.: Основи. 1996. – 319 с.
12. Митрович К. Портрет Сковороди // Сучасність. – 1972. – № 11 /143/. – С. 44-55.
13. Ушкалов Л. Сенс “дзеркальної діалектики” самопізнання Г. Сковороди // Філософ. і соціолог. думка. – 1992. – № 5. – С. 128-137.
14. Святе Письмо. Новий Завіт. – Мадрид, 1990. – 352 с.

In the article are discovered theocentral thesis Hryhorij Skovoroda's philosophy in context with alexandryan philosophy school (III – IV cen.) and ukrainian philosophy school (XIX – XX cen.).

Я.С. Гнатюк

ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО КОРДОЦЕНТРИЗМУ ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА

Українська філософія духовного серця, іншими словами, український філософський кордоцентризм, не є єдиним, суцільним чи універсальним релігійно-філософським текстом. Єдиним релігійним текстом, де всебічно розкрита тема духовного серця, є, безперечно, Біблія. Правда, біблійний кордоцентризм в українській філософії доповнюється й розвивається. Зокрема, у філософії Г. Сковороди він доповнюється святоотцівською традицією й античною філософією, у філософії П. Юркевича – святоотцівською традицією та модерними гуманітарними науками – фізіологією й психологією, у філософсько-світоглядній проповіді М. Гоголя та авторській міфології Т. Шевченка й П. Куліша – святоотцівською традицією, українською історією й фольклором. Таким чином, українська філософія духовного серця є своєрідним безсистемним, точніше кажучи, розпорошеним чи розсипаним українським філософським коментарем до юдейсько-християнських біблійних текстів.

Хоча засновником українського філософського кордоцентризму вважається Г. Сковорода, його кордоцентризм не є суто філософським. Він все ще залишається філософсько-теософським. Лише завдяки П. Юркевичу український філософсько-теософський кордоцентризм стає філософським у повному розумінні цього слова. П. Юркевич продовжив лінію Г. Сковороди, але не в логічному плані, розвиваючи сковородинську бароково-кордоцентричну традицію, а в плані історичному, тобто оригінально розробляючи після Г. Сковороди аналогічне коло проблем.

Якщо Г. Сковорода витлумачував біблійне серце через людину як символічну тварину, її самопізнання, то П. Юркевич робив те ж саме через науку про людину (експериментальну фізіологію і психологію свідомості), на підставі даних наукового пізнання. Тому щодо Г. Сковороди можна говорити про суб'єктивну релігійно-філософську антропологію, а щодо П. Юркевича – про об'єктивну релігійно-філософську антропологію.

Як відомо, українська і російська культури епохи романтизму запропонували дві концепції побудови філософської антропології. Біля витоків кожної з них стояли відомі мислителі. Автором першої концепції був М. Чернишевський, а другої – П. Юркевич.

Концепція М. Чернишевського базувалася на антропологічному матеріалізмі Л. Фейєрбаха. Згідно із поглядами Л. Фейєрбаха, у світі починається нова епоха – постхристиянська. Християнська релігія вимирає, її місце в культурі романтизму звільнюється, і зайняти це місце повинна філософська антропологія. На думку Л. Фейєрбаха, філософська антропологія повинна бути синтезом релігії і філософії, тобто включати їхні переваги, зберігати краще із них обох.

Дещо інакше дивився на проект нової науки про людину М. Чернишевський. Він вважав, що філософська антропологія повинна бути синтезом механістичного матеріалізму та експериментального природознавства. “Антропологія – це така наука, – писав М. Чернишевський, – яка, про яку би частину життєвого людського процесу не говорила, завжди пам’ятає, що весь цей процес і кожна частина його відбувається в людському організмі, що цей організм служить матеріалом, який виробляє розглядувані його феномени, що якості феноменів обумовлюються властивостями матеріалу, а закони, за якими виникають феномени, є тільки особливі часткові випадки дії законів природи” [1, с. 253].

Визначивши філософську антропологію як науку, він, разом з тим, описав і антропологічний принцип у філософії. “Принцип цей, – зазначив мислитель, – полягає в тому, що на людину потрібно дивитися як на одну істоту, яка має тільки одну натуру, щоб не розрізати людське життя на різні половини” [1, с. 251].

Передумовою розуміння природи людини, згідно з цим антропологічним принципом, є відкидання метафізичного дуалізму. “Ніякого дуалізму в людині не видно, а філософія додає, що якщо би людина мала, крім реальної своєї природи, іншу натуру, то ця інша натура неодмінно виявилась би в чому-небудь, а так як вона не виявляється ні в чому... то іншої природи в ній немає”. – вважав М. Чернишевський [1, с. 185].

Ідею єдності людського організму він обґрунтовував і онтологічно – людський організм є згустком природних сил і елементів, притаманних світобудові в цілому, і ґносеологічно – людський організм пізнається таким же самим способом, як й інші реалії цієї світобудови. Відповідно і психіка як один із життєвих процесів цього організму, не є самостійною сутністю і не вимагає, щоб бути пізнаною, інших засобів, ніж ті, якими наука здобуває істину про інші речі.

Антропологічний принцип, на думку М. Чернишевського, застосовували, хоча ще й не вживаючи цього терміна для характеристики своїх поглядів на людину, Аристотель і Б. Спіноза [1, с. 253].

Опонентом М. Чернишевського виступав П. Юркевич. Головним його аргументом було біблійне вчення про подвійну людину, тобто про зовнішню людину і заховану людину серця, з якого він позичив ідею про два досвіди – зовнішній і внутрішній. “Хоч би скільки ми розводилися про єдність людського організму, – писав П. Юркевич, – завжди ми пізнаватимемо людську істоту подвійно: зовнішніми почуттями – тіло та його органи, й внутрішнім почуттям – душевні явища. В першому випадку ми будемо мати фізіологічне пізнання про людське тіло, а у другому – психологічне пізнання про людський дух” [2, с. 128].

П. Юркевич, розбудовуючи об’єктивну релігійно-філософську антропологію, намагався примирити модерні науки – експериментальну фізіологію і психологію свідомості з біблійним вченням про “заховану людину серця”.

Біблійне вчення про “заховану людину серця”, інакше кажучи про глибоке серце викладене у Старому і Новому Заповіті. Слід зазначити, що Г. Сковорода віддавав перевагу Старому Заповітові, а П. Юркевич – Новому.

В старозавітних і євангельських текстах слово “серце” зустрічається на кожному кроці. Лише в Старому Заповіті, котрий займає 4/5 усього тексту Біблії, воно згадується 851 раз.

Біблія, біблійна антропологія трактує серце як духовне серце, як символ з духовним навантаженням. Вона розглядає його з різних точок зору, в різних аспектах, перспективах:

1) як розум (Єр. 5, 21; Ів. 12,40; Рим 1,21); 2) душу (Пс. 84, 3; Євр. 13,9) та її функції – мислення (Мт. 9,4; Лк. 1,51), волю (Дії 11,23; 1 Кор. 7,37), почуття (Іс. 65,24; Пс. 38,4; Прип. 25,20); 3) основу і сутність душі, відкрити тільки Богові (Пс. 44,22); 4) місце зустрічі Бога і людини (Пс. 42, 8; Єр. 29,13); 5) Царство Боже (Лк. 17,21); 6) центр у всіх смислах (Йона 2,4; Мт. 12,40); 7) джерело добра і зла (Мк. 7,21; Лк. 6,45); 8) моральний закон (Єр. 31,33); 9) совість (Рим. 2,15); 10) віру (Рим. 10,10); 11) внутрішню людину (Рим. 7,22-23; 2 Кор. 4,16); 12) заховану людину серця (1 Петр. 3,4).

Якщо Г. Сковорода в своїх інтерпретаціях автентичних біблійних текстів вів мову лише про духовне серце, то П. Юркевич говорив не тільки про духовне, але й про фізичне серце. Причому він наголошував, що біблійне серце – і фізичне, і духовне. П. Юркевич стверджував, що “священні автори визнають осереддям усього тілесного й організму усього духовного життя людини те саме тілесне серце, якого биття ми відчуваємо у наших грудях” [2, с. 78]. Але, насправді, це зовсім не так. Біблійне серце є духовне серце і ніщо інше. Воно є метафорою духовного життя людини.

Задля справедливості потрібно відзначити, що подібні інтерпретації зустрічалися у святоотцівській літературі до і після П. Юркевича, зокрема у популярному творі невідомого автора дев’ятнадцятого століття “Відверті розповіді прочанина духовному наставнику своєму”, але назвати їх вірними було неправильно.

Можна припустити, що П. Юркевич висунув тезу про біблійне серце як фізичне тому, що шукав основу для порівняння біблійних і наукових поглядів на людину і, разом з тим, основу для їх примирення, узгодження між собою.

В сучасній П. Юркевичу експериментальній фізіології, яка вивчала функції мозку і нервову систему, панував рефлексорний підхід. При такому підході передбачався вплив зовнішнього світу (у вигляді стимулу) на орган чуттів, внаслідок чого відбувалося збудження нервового імпульсу, який пересувався до відповідної точки мозку або центральної нервової системи. Там, у відповідь на імпульс, виникав новий імпульс, котрий передавався через рухові нерви і викликав певну реакцію організму. Дослідження рефлексорної поведінки започаткував М. Холл. В цьому напрямку працювали П. Брока, І. Сеченов та його учні М. Введенський і О. Ухтомський.

П. Юркевич, посилаючись на досягнення експериментальної фізіології, зазначав, що вони повністю узгоджуються з біблійними уявленнями. Він погоджувався з припущенням вчених-фізіологів, що головний мозок є місцем душевних дій, а безпосередній орган свідомості – мозок, інакше кажучи, що рухи головного мозку є лише умовою народження в душі відчуттів та уявлень про світ [2, с. 84-85].

Але, на думку П. Юркевича, мозок належить до просторових предметів, у душі ж – непросторова сутність. І немає ніякої підстави вважати, що душа перебуває в головному мозку, адже душа, не маючи просторових визначень, не може приймати поштовхи від просторових рухів головного мозку. Душа, вважав він, дістає враження не від цих рухів, а від доцільної її діяльності, яка не потребує просторових взаємодій членів, котрі впливають один на одного [2, с. 85-86].

Ось чому, вважав П. Юркевич, факти експериментальної фізіології не суперечать біблійному вченню про серце як про справжнє джерело душевного життя.

П. Юркевич узгоджував не тільки рефлекторні концепції експериментальної фізіології з біблійним вченням про “заховану людину серця”. Він також спробував примирити теорії порогу фізіології чуттів і психології свідомості з Біблією.

Вперше експериментальне підтвердження теорії порогу, згідно із якого існує момент початку виникнення фізіологічної і психологічної реакції, отримала в дослідях Е. Вебера. Він, досліджуючи фізіологію чуттів, відкрив так званий двохточковий поріг – деякий момент, в якому можуть бути розпізнані два незалежні джерела подразнення.

Пізніше Й. Гербарт пристосував теорію порогу до вивчення свідомості, припустивши, що існує деяка точка переходу від несвідомого до свідомого. Обґрунтовуючи свою концепцію порогу свідомості, він посилався не лише на концепцію порогу чутливості Е. Вебера, але й на теорію несвідомого мислення Г. Лейбніца.

Г. Лейбніц розробив плюралістичну версію вчення про субстанцію, названу ним монадологією. Монади, на думку Г. Лейбніца, являють собою одиничні елементи реальності, відмінні від фізичних атомів. Монади складаються не з матерії у звичайному розумінні слова. Кожна монада являє собою непротивляжну психічну сутність. Хоч вони і мають психічну природу, тим не менше їм притаманні і деякі властивості фізичної матерії. Коли досягнута кількість монад з'єднується разом, вони утворюють протяжні об'єкти.

Монади можна уподібнити актам сприйняття. З погляду Г. Лейбніца, активність монад, яка повністю протікає у сфері ідеального, психічних актів, має різну ступінь свідомості: від майже повністю несвідомого до ясної і чіткої свідомості. Нижчі рівні свідомості називаються малими перцепціями, їх свідомо реалізація отримала назву апперцепції. Й. Гербарт, виходячи з лейбніцивської монадології, зазначав, що ідеї, які знаходяться нижче певного

порогу, несвідомі. Коли ідея піднімається до рівня свідомості, вона усвідомлюється.

Але Й. Гербарт пішов далі. Для того, щоб та чи інша ідея могла піднятися до рівня свідомості, вона повинна бути співмірною з тими ідеями, які вже знаходяться у сфері свідомості. Несумісні ідеї не можуть знаходитися у свідомості одночасно. Ідеї, що суперечать вже наявним у свідомості, витісняються.

Витіснені ідеї знаходяться нижче порогу свідомості. Вони багато в чому подібні до малих перцепцій Г. Лейбніца. Згідно з поглядами Й. Гербарта, різні ідеї конкурують між собою за можливість свідомої реалізації. Він навіть запропонував математичні формули, які давали змогу вираховувати механіку руху ідей на шляху до сфери свідомості.

Якщо Й. Гербарт вів мову про поріг свідомості, який відділяє свідомість від несвідомого, то П. Юркевич, погоджуючись з ним і, одночасно, посилаючись на біблійну і святоотцівську традицію, говорив про межу розуму, яка розділяє розум і серце.

Межею між розумом і серцем, за П. Юркевичем, є індивідуальність людини. Де, власне, завершується загальність розуму там і починається індивідуальність серця. “У серці людини, – писав він, – міститься джерело для таких явищ, які виявляють себе в особливостях, що не випливають із жодного загального поняття або закону” [2, с. 100].

Випереджуючи класичний психоаналіз З. Фрейда, П. Юркевич стверджував, що “у самій душі є щось залушевне, є така доглибна істотність, яка ніколи не вичерпується явищами мислення” [2, с. 83]. У людській душі, – продовжував він, – є “щось первинне й просте, є захована людина серця, є глибиновість серця, якого майбутні рухи не можуть бути обчислені згідно з загальними і необхідними умовами й законами душевного життя” [2, с. 97]. А далі, узагальнюючи, П. Юркевич прийшов до висновку, що у “глибиновості” серця “неприступні аналізові завжди лишається джерело нового життя, нових порухів і прагнень, які сягають поза межі кінцевих форм душі і роблять її придатною для вічності” [2, с. 99].

З погляду мислителя, розум є “вершина, а не коріння духовного життя людини” [2, с. 95]. Він висловив також думку, що розум є “урядувальна або володарююча частина душі”, але не є “сила породжувальна” [2, с. 111].

Образ розуму як вершини, а серця як породжувальної сили П. Юркевича схожий на образ психіки як айсберга З. Фрейда, який він, щоправда, запозичив у Г. Фехнера.

Згідно із ранніми уявленнями З. Фрейда, психічне життя людини складається з двох частин – свідомої і несвідомої. Свідома частина – як верхівка айсберга – невелика, і взагалі немає суттєвого значення. Вона виражає лише поверхові аспекти особистості загалом. Несвідома ж частина, велика і могутня як підводна частина айсберга, містить у собі інстинкти і рушійні сили, які відіграють вирішальну роль у поведінці людини.

Пізніше З. Фройд, створивши гідравлічно-енергетичну модель психічного апарату, став говорити про співвідношення трьох компонентів у психічній структурі особистості – Воно (Несвідомого), Я (Свідомості) і Над-Я (Цензора).

Воно (Несвідоме) – джерело психічної енергії, аспект особистості, який включає в себе переважно інстинкти. Я (Свідомість) – посередник між Воно та зовнішнім світом. Це структурний компонент особистості, який відповідає за спрямування і контролювання інстинктів. Над-Я (Цензор) – моральний аспект особистості що відповідає за засвоєння батьківських і суспільних цінностей і стандартів. Над-Я знаходиться між Воно та Я.

Якщо ранні уявлення З. Фрейда подібні до поглядів П. Юркевича, то між пізнім З. Фрейдом і П. Юркевичем існують суттєві розбіжності. С. Вільчинська, порівнюючи зміст категорій “серце” і “Воно”, прийшла до висновку, що згідно із З. Фрейдом, несвідоме є нижча сфера у структурі відношень психічного життя людини, а згідно з П. Юркевичем, сфера серця посідає вищі щаблі у цій структурі, тобто метафізичне поняття “серце” і психоаналітичне поняття “Воно” не тотожні між собою [3, с. 78]. Це пояснюється тим, що у П. Юркевича серце не є лише сфера несвідомого. Воно також і сфера свідомого, сфера почувань, пристрастей, піднесених моральних переживань, навіть певних актів пізнання [3, с. 79].

Слід зазначити, що З. Фройд був послідовником Г. Фехнера і в розумінні психіки як гомеостатичної системи. На його думку, Я в структурі відношень психічного життя особистості намагається досягти рівноваги між Воно і Над-Я, хоча йому це постійно не вдається. Подібні думки зустрічаємо і у П. Юркевича, який наполягав на зрівноваженні серця (емоцій) та голови (розуму), як найважливіших сил розвитку людського духу. Він, зокрема писав про те, що повільний рух розуму, його неквапну ходу вирізняє ясність, чіткість, правильність та розрахованість, яких так бракує занадто енергійним рухам серця, бо їм притаманні безпосередні об'явлення істини, що виникають зненацька [2, с. 92-93].

Така характеристика психічної діяльності, дана П. Юркевичем, майже повністю співпадає з описом душевного життя Б. Паскаля “Розум, – писав Б. Паскаль, – працює повільно, керуючись багатьма міркуваннями і принципами, які повинні завжди матися на увазі, оскільки розум щогодини втомлюється і помиляється, якщо немає наяву всіх цих принципів. Почуття працює по-іншому, воно працює швидко і завжди готове до дії” [4, с. 130].

На баланс (зрівноваженні) ролі серця і голови у духовному житті людини П. Юркевич наполягав ще й через те, що серце людини може відкривати, розуміти, схоплювати негайно й блискавично – у тільки йому притаманний спосіб – такі душевні стани, які через свою ніжність, виняткову духовність і живучість – недоступні віддаленому абстрактно-логічному пізнанню розуму. Тому розум, на його думку, має зміст лише тоді, коли укорінений у серці. За координатію між цими центрами несе відповідальність

кожна особистість, від цього залежить її індивідуальність та моральна вартість, особиста свобода у широкому значенні цього слова [3, с. 79-80].

Випереджаючи не тільки класичний психоаналіз З. Фрейда, але й аналітичну психологію К. Юнга, П. Юркевич говорив, що “розум має значення світла яке освітлює не ним покладене, але Богом створене життя людського духу з його, Богом даними законами”, а душа “освітлюване ним ество з найрізноманітнішими духовними здібностями, для яких закони покладені творчою волею Бога” [2, с. 95].

Варто зазначити, що П. Юркевич стояв біля витоків вітчизняної психології як науки. Християнський мислитель досить точно сформулював предмет емпіричної психології, яка має “вивчати феноменальні закони й форми душевного життя... пізнати душевні явища в їх фактичній необхідності, тобто в їх взаємному сплетінні та сполученні, виходячи з їх утворення та виходу одного з іншого під впливом пізнаних у досліді причин та умов”. Однак “цілком відсторонитись від метафізичних припущень щодо сутності світу, як відсторонилося природознавство” істинна психологія, вважав П. Юркевич, не зможе [2, с. 119]. Він у цьому, звичайно, не помилявся.

Релігійно-філософська антропологія П. Юркевича, перебуваючи в опозиції до антропологічного матеріалізму М. Чернишевського, значною мірою споріднена з теологічною антропологією С. К'єркегора. Якщо релігійно-філософська антропологія П. Юркевича ґрунтувалася на двох головних силах людського духу: голові (розумі) та серці (емоціях), які знаходяться у зрівноваженні, то теологічна антропологія С. К'єркегора – це безмежний ірраціоналізм. “Лицар суб'єктивності” занурений у себе, себе поглинає собою, своїм хвилюванням. Його невтомно вабить у безодню внутрішнього світу. Це одна єдина дійсність, взаємовідношення свого “Я” до свого “Я”. Про себе не можна говорити, думати так, як про іншу “третю особу”.

Не будучи об'єктом існування. “Я” не є об'єктом пізнання. “Людина, – пояснював С. К'єркегор, – це синтез душевного і тілесного. Проте такий синтез не можливий, якщо ці два начала не з'єднуються у чомусь третьому. Це третє – є дух” [5, с. 145]. Дух не є мислення, розум, об'єктивність, а є існування – суб'єктивність, яка не підлягає рефлексії.

Релігійно-філософська антропологія П. Юркевича розум і серце аксіологічно робить рівноцінними. Без розуму – серце сліпе, позбавлене керівництва, але без серця й розум безсилий. У С. К'єркегора, навпаки, знання і серце аксіологічно нерівноцінні, оскільки, на його думку, лише тоді, коли знання набувають форми чистого переконання, тобто, як сказав би П. Юркевич, стають “налбаням серця”, тоді людина вперше пізнає. Тільки та істина, яка людину просвітлює, збагачується її почуттями, і є істинною для людини.

Якщо П. Юркевич бачив межу розуму в індивідуальності людини, то С. К'єркегор бачив її в абсурдності людського існування. Коли розум приходить до абсурду, коли він втрачає смисл, тоді людина починає вірити в Бога, “вірити силою абсурду”. Отже, індивідуальність серця, за П. Юркевичем,

обмежує розум у внутрішньому світі людини, а абсурдність існування, за С. К'єркегором, обмежує людський розум у зовнішньому світі – природі і соціумі. Перебуваючи у полі смислу, розум може лише приписувати речам значення істинності або хибності. На більше він не здатний.

Тільки людина, укорінена в серці і наснажена вірою, може пробитися через абсурд до Бога і, таким чином, розширити межі свого розуму, зігріти розум божественним теплом.

Як бачимо, релігійно-філософська антропологія П. Юркевича є попередницею психоаналітичної парадигми людського буття та релігійного екзистенціалізму і персоналізму.

1. Чернышевский Н. Избранные философские сочинения. – М., 1951. – Т.3. – 916 с.
2. Юркевич П. Выбранное. – К., 1993. – 416 с.
3. Вільчинська С. П. Юркевич і З. Фрейд про несвідоме (спроба порівняльного аналізу) // Філософська і соціологічна думка. – №3-4. – 72-87 с.
4. Паскаль Б. Думки про релігію. – Львів, 1995. – 172 с.
5. Кьєркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – 383 с.

The Ukrainian philosophy of spiritual heart is an original commenting to the texts of Bible. Main stages of it are progressing were philosophy-theosophical and only concrete philosophical.

М.Ю. Голянич

ПРОБЛЕМИ ЛЮДИНИ І НАЦІЇ В ІСТОРІОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ Ю. ВАССИЯНА

Серед зарубіжних і вітчизняних мислителів ХХ століття, що найбільше займалися розробкою проблеми людини як реальної цілісності у співвідношенні із соціальною спільнотою, зокрема нацією, був Ю. Вассиян. постать якого довготривалий період замовчувалась.

Юліан Іванович Вассиян (12 січня 1894 - 3 жовтня 1953 рр.) здобув філософську освіту в університетах Львова і Праги, захистив дисертацію "Посвідчення розуміння філософії в її відношенні до наук про основи поетики і метафізики". Завдяки знанню багатьох іноземних мов добре орієнтувався в історії європейської філософії. Особливе зацікавлення виявляв до феноменології Е. Гуссерля, написав ряд праць з філософських проблем історії, історії України, окремі з яких – німецькою мовою. Поряд з теоретичними дослідженнями в галузі антропології, націоналізму, історіософії, релігієзнавства активно й плідно займався розробкою стратегічних, магістральних завдань та ідеологічних засад українського національно-визвольного руху, в організації та активізації якого брав безпосередню участь. На першому Конгресі українських націоналістів у Відні (січень-лютий 1929 р.), підготовкою якого займався Ю. Вассиян, виголосив доповідь "Ідеологічні основи українського

націоналізму", головні положення якої увійшли у відповідний розділ ухвали конгресу. Однак роль Ю. Вассияна як ідеолога Організації Українських Націоналістів применшувалась як з кон'юнктурних політичних мотивів, так і амбітності фракціонерів у націоналістичному русі, Іван Лисяк-Рудницький назвав його лише впливовим публіцистом націоналізму, водночас перебільшуючи роль Д. Донцова, "що найбільше спричинився до кристалізації націоналістичної ідеології" [2, с. 248].

Протилежну оцінку їм було дано на XII Великому Зборі Українських націоналістів (травень 1993 р.): "Шкідливість поглядів і писань Донцова виявилась в минулому, бо вони у великій мірі довели до розколу ОУН, що з історичної перспективи був великим ударом не лише по організації дії ОУН, але й самій ідеології українського націоналізму... Криницею нашої політичної мудрості таки були наші власні Микола Міхновський, Юліан Вассиян, чи виховані ними Олег Ольжич, чи Олена Теліга, щоб назвати хоч декого, а не чужі істини і російського, італійського, німецького чи інших тоталітаризмів" [3, с. 207, 199].

Ю. Вассиян, пройшовши важкі випробування в польських та німецьких в'язницях, працюючи американським чорноробом у повоєнні роки, продовжував свої філософські пошуки, що частково виразив у численних публіцистичних статтях, але найбільше реалізував у рукописних працях, які не встиг і не мав змоги опублікувати. На думку дослідників творчої спадщини Ю. Вассияна, він написав до десяти томів своїх праць, якими "творив духовність українського націоналізму", в той час, коли інші лише писали на "ідеологічні теми", "прагнув до своєрідної самостійної української духовності, яка мала створити нового українця", "проектував у вічність нації, чітко визначаючи ролі одиниці..." [1, с. 17].

У творах Ю. Вассияна за складною філософською термінологією простежується цілеспрямованість творчої думки на досягнення глибинних основ розвитку людського суспільства, "буття нації та людини", засад української історії. Не за формою, не за кількісним слововживанням терміна "українська нація", а за сутністю обґрунтування української ідеї, українськістю свого духовного світу такий мислитель заслуговує не тільки на згадку в українських енциклопедіях, але й належну оцінку в історії філософської та суспільно-політичної думки України ХХ століття.

Особливої важливості набуває творчість Ю. Вассияна для розвитку сучасної історіософії. "яка на вітчизняному терені тільки-но знову, після кількох десятиліть недооцінки її, спинається на ноги" і в якій "слухно наголошується, що питання про сенс історії набуло свого особливого звучання..." [6, 560].

"Історіософія, як вважають дослідники, реалізується як цілокупне досягнення сутності історії з позицій метафізичне покладених її основних моментів" [4, с. 240]. Погляди Ю. Вассияна на історію співзвучні із західноєвропейською історіософською традицією, яку започаткував ще в середні віки Августин, вважаючи історію світу процесом змагання "тради

Божого і земного”, а смыслом історії – утвердження Божої справедливості. За цю тезу називають Августина першим історіософом [5, с.246]. Поряд з релігійною парадигмою з її месіанізмом, боговибраністю християнських народів, найвищою досконалістю духовного спілкування християн в лоні Церкви у історіософії поширюються раціоналістичні підходи до осмислення історії з їх принципами універсальності, закономірності зміни історичних епох, спільної для всього людства дії науково обґрунтованих законів історичного процесу, його цілеспрямованістю, що найбільше виражена європейською цивілізацією.

У сучасній історіософії епіцентр питання про сенс історії перемістився з площини теологічної в антропологічну й соціологічну, і на перше місце висуваються проблеми наявності та прояву законів історичного розвитку, співвідношення рушійних сил історії, суспільних спільнот і людини, співвідношення загальних тенденцій з унікальністю історичного розвитку кожного народу, в якому переважають духовні фактори, особистісні якості учасників історичних подій, а також проблеми багатовекторності та “спонтанності” історії, а тому непізнанності, неможливості осягнення її змісту, а отже, і сенсу.

Розуміючи історію як процес розгортання буття, виявлення власної волі суб’єкта історії в плінні часу, Ю. Вассиян наголошував на неповторності історичних подій, трактував історичний процес як “продовжування життя”, підкреслював неможливість повністю осягнути й розкрити об’єктивні, незмінні закони, “внутрішній план історії” тому, що “вона ще не скінчилася і все живе має в ній своє слово, в порядку найвищої рації. Життя не будують принципи пізнання, але емпірична воля думаючого, що усвідомлюється як творець...” [1, с. 35]. Такий підхід до історії український мислитель вважав запорукою звільнення від “невільницької моралі з її вірою в панування принципу космічної справедливості, у нахил природи до рівномірного розподілу енергії до біологічного і соціального урівнення...” [1, с. 35].

Розробку своєї історіософської концепції Ю. Вассиян спрямував на висвітлення основних проблем українства та його історії під кутом зору співвідношення людини і нації. В українській історії найважливішим історіософським питанням вважав вияснення причин того, чому така багата минувщиною українська земля, “але в ній мало історії української людини”, яка не зуміла сама стати джерелом власного історичного розвитку і підтвердити “вічний закон панування духа на землі” [1, с. 50-51].

Розв’язок історіософського питання вимагає розуміння духовної структури “власної землі” і пояснення головних засад української історії як виявлення своєї волі в побудові наступних ланок розвитку.

Вассиян передбачав, що потужні рухи приведуть до історичних змін світового виміру: “Можливо, що вже недалеко завтра буде видовищем найбільшого посилення суперечностей у сфері життя і духа, які вибухнуть активним змагом усіма засобами відомої зброї” [1, с. 44]. При наближенні такого моменту були б оманливими сподівання на зовнішні сили, бо “проти

осатанілих будівничих вавилонської вежі наш плач безсильний”. Застерігав український мислитель й від того, щоб покладатися на чужий досвід чи старі доктрини, щоб тішитися надією, що “логічно побудована соціальна програма і співмірна їй тактика дії забезпечують уже успіх” [1, с. 42].

Головною умовою української перемоги мислитель вважав “віру у високе призначення життя”, “спасення світлю своєї правди”, яка фокусується в українській ідеї. “Свідомість українська вже на дорозі своєї історіософичної синтези про призначення України, однак до голосної заяви про велику свою правду бракує їй відваги і, може, почуття відповідальності, чи зможе вона подолати вимоги такого важливого і величного завдання”, – зазначав Ю. Вассиян, критично оцінюючи прояви незрілості й слабкодухості українців й водночас вказуючи на приклади їх спротиву зовнішнім впливам, поступового подолання кризи духовності не в теоретичних дискусіях, а в життєвому середовищі [1, с. 43]. “Історія, як і природа, не терпить безладдя, порожнечі й кволоті..., віддає вона володарській скиптр у руки найдужчих і найсмівливіших”, і тому нова доба для українства стає, – на думку Вассияна, – вирішальною, чи “ми станемо світово історичним народом чи як нарід – пропадемо. На іспиті під перехресним вогнем історії – наша ідея... Хто збагне, що чародійний ключ визволу – власний дух, зрозуміє все і вийде з полону історії творцем її завтрашнього дня” [1, с. 48, 49].

Вассиян висловлював впевненість, що з новими світовими зрушеннями відбудеться акт самоформлення української нації внутрішніми чинниками, її власними зусиллями у духовну спільноту. Тому й сенс історії вбачав в перемозі людського духа та врятуванні людства. Вирішальним фактором в цьому історичному процесі вважав людину як духовну індивідуальність, бо “доба розбитого атому сходиться з добою розбитої душі, й наближається зустріч “зневірених облич матерії і Духа”, крізь яку проглядає “образ руїни”, адже “трудність жити людиною в сучасному світі переросла нормальну міру небезпек та завдань стихійного життєвого змагу. Наочність похилої площі спаду людського рівня така загальна та у виявах яскрава, що з видовища цього зринає вбивчий сумнів, чи була коли-небудь людина тим, за кого себе вважала” [1, с. 190, 192].

Український мислитель, акцентуючи увагу на людині, висловив прогностичну ідею про зростання духовного потенціалу людства. У майбутньому на землі відбудуться найбільші змагання за вищі духовні цінності, не за багатства і владу, а за вільний світ, мірою якого стане людська духовна довершеність, історіотворча сутність людини. “Головна битва, – зауважив Ю. Вассиян, – щене відбулася, ще не впало рішення, який нарід... залишить своє переможне ім’я творця нової історії і законодавця людського життєвого ладу” [1, с.175].

Історія не повторюється, як вважав Вассиян, і не твориться за готовими зразками чи розробленими планами, тому безпідставним очікувати повернення щасливих обставин, що склалися в минулому і залишилися нереалізованими можливостями, а тому нові умови вимагатимуть підтвердження сили Духа.

Екстраполюючи ці перспективи історії на Україну, Вассиян закликав українців шукати вихід не в чужому зовнішньому світі, а подбати “про остаточне оформлення духа нації”, “душою збагнути, чого жадає від нас історія...” й неодмінно “...перемогти на своєму внутрішньому фронті...”, утверджуючи ідею державності, духовної соборності українства. Якщо об’єднання людей набуває ознак духовної спільноти, тоді “національна побудова стоятиме твердо і певно”. Особливої важливості набуває духовна єдність українців в умовах протистояння ідей “національної якості”, які “змагаються за першість в історіотворчому почині”, адже характер найпотужніших життєвих форм історії за своєю природою національний, – підкреслював він [1, с. 46, 80, 168, 180].

Оскільки історія не завершується, а продовжується як процес “трагічної боротьби”, в якій перемагають народи, що сформувалися в нації. Націю український філософ називав “величиною органічного стану”, що є продовженням самого життя людини. “Нація, – наголосив Вассиян, – це людський твір природного розвитку, в якому найбільша різноманітність форм зв’язана в той спосіб, що суцільність частин цієї суцільної величини найбільше зближена до стану органічної взаємозалежності” [1, с. 118]. Природне співжиття людей впродовж віків зекономлює витрати енергії і водночас формує спільний психічний, культурний, соціальний засновок національної єдності.

Із психічних чинників вирішальним Вассиян назвав національну совість та душу, найяскравішим вираженням якої є культура. Культура твориться в безперервному “прямуванні народу крізь простір і час” і служить критерієм самовизначення національної сутності та виховним стрижнем як людини, так і всієї спільноти. В рідній культурі містяться животворні джерела духовної єдності нації та самоусвідомлення людьми своєї національності.

Національність, в свою чергу, – “найглибша, найзагальніша й найтривкіша підстава людської соціальності”, – вказував Вассиян. Розкриваючи їх взаємозв’язок, він зазначив: “Емпіричний зміст нації – це конкретні людські одиниці, що носять у власній духовій будові основну форму своєї соціальності, а тою формою є національність, як самозрозуміла, готова морфологічна властивість її внутрішнього “Я” [1, с. 163].

Поставивши проблему співвідношення національного і соціального, дослідник намагався її розглянути через призму людини. Людський індивід відчуває національність суб’єктивно, безосередньо в інтуїтивно-органічних, самодіяльних проявах і без особливого, попереднього зусилля пов’язує себе з духовністю людської спільноти так, що водночас його “індивідуальне “я” живе у відчутті родової свідомості, пошреної не тільки на сучасність, але поглибленої в далеку минулисть... унапрявленої в будучність” [1, с. 124].

Майбутнє і мета нації виявляються для самої людини спрямуванням її волі на чинність власного існування. “Для одиниці нація не є ідеалом, абсолютною вартістю, але ідеєю, формою творчого буття, що, не дивлячись на багату різноманітність своїх ідеалів, вдержує їх у відношенні певного споріднення, співзалежності?” – стверджував Вассиян, вважаючи, що людина тільки

з погляду часово обмеженої участі в ідеї нації виступав як засіб, бо ідея нації переходить межі індивідуального буття. Якщо ж врахувати обставину, що “актуальність самої ідеї зумовлена неперервною присутністю одиниць, які дають їй зміст та вдосконалюють його”, тоді людина є ціллю для нації [1, с. 118].

Водночас філософ зауважив, що людина стає “відірваним атомом”, якщо нема національної основи як духовного кореня її індивідуального життя, і підкреслив, що національність як форма внутрішнього обличчя людини представляв собою синтезований в родових рисах історичний досвід, наявність якого “в духовній індивідуальності одиниці угруповує ступінь соціальності її життєвих довершень” [1, с. 124]. Соціальність існує реально як якість людської природи, сформованої процесом громадського співжиття людей, що поєднують свої зусилля для досягнення спільної мети, для створення певних вартостей. Тому “вартість, але не соціальність може бути предметом людських стремлень і вона засадничо залежить від моральних якостей творчих суб’єктів”, – писав Вассиян, заперечуючи марксистську тезу про перевагу соціального над національним. Він аргументував: “Поняття національності і соціальності не остають супроти себе ні у відношенні протилежності, ні рівнобіжності, але мають до себе немов підмет до свого твору як зовнішнього вже предмету. Вони власне нетождесами подібно як нетождесами є творець зі своїм твором, хоча поміж першим і другим заходять відношення причинової залежності. Нема отже чистої соціальності для себе, як нема чистого упредметнення творчого духу в твір...” [1, с. 124]. Вважаючи національність внутрішньою формою, а соціальність як момент “міжіндивідуальних назверхніх взаємин”, Вассиян зазначав, що тривалість наслідків людської соціальності залежатиме від усієї внутрішньої форми: “чим вона активніша, тим твори історії монументальніші” [1, с. 129]. Люди як соціальні істоти, діючи, збагачують духовно-культурне та суспільно-політичне розмаїття внутрішнього життя нації, в якому, на думку українського філософа, діє закон “постійної індивідуалізації”. Найінтенсивнішу соціальність виказує людина там, де її устроєвою і напрямною основою є єдність духовної національної дійсності, що дає в наслідку найвищу соціальну натугу збірних досягнень” [1, с. 125], – зробив висновок Вассиян, зауважуючи при цьому, що національна сутність людських спільнот виявляється саме в моменти досягнення вищого ступеня соціальності при зустрічі з супротивними зовнішніми силами.

Навколишнє середовище – природне і людське – дає відчуті кожній нації просторову обмеженість і постійно актуалізує завдання “самозбереження на зайнятих місцях” і безупинного самотворення. Нація з погляду своєї внутрішньої сформованості, вираженням чого є національність, виступає завершеним соціальним утворенням, але в умовах доволишнього спротиву вона не є “в дійсності чимось остаточно в собі закінченим” і повинна виявляти найінтенсивніше свій духовно-культурний вплив в часі, творчу сутність в історичному процесі.

“Здоровий національний організм... – як підкреслив Вассиян, – широко розвиває закладені в собі можливості, випрацювавши необхідні для цього

органи діяльності. Ні один з них не є самоцільно для себе утворений, однак всі органи нації є рівно варті без огляду на якісні різниці поміж собою, тому власне, що всі вони призначені підтримувати існування цілості..." [1, с. 127]. Аналізуючи таким чином взаємозв'язок цілого й частин, український філософ зробив важливий висновок про те, що якоюсь окремою стороною, частковим складником, не можна виразити сутності нації як цілого. В межах національної "спільноти важливими є політична, матеріальна та культурна сторони, в тій мірі, в якій підтримують і виявляють мету нації". Але, на думку Вассіяна, ні досконала державно-політична організація, ні матеріальний добробут, ні висока культура не набувають значення виключно найвищої мети, якою повинна бути ідея нації. Життя нації не вкладається в якусь одну форму, не зводиться до функціонування лише культурної, політичної чи матеріальної сфери, а, вилонюючи їх із себе як свої наслідки, самодійснюється, щоб "творити все новий уклад власної різноманітності. Ця невпинна творчість життя виражає однакову актуальність національної ідеї, завдяки якій нація стає суб'єктом, "що сам для себе є програмою своєї будучності" [1, с. 128].

Реалізацію можливостей нації у всесвітньо-історичному процесі дослідник пов'язував із творчими якостями людини як соціальної істоти, бо найвища соціальність визначається не кількісно, а якісно. З цього погляду людину як творчого суб'єкта історії ставив за принципом цілісності на одному рівні із соціальною спільнотою. В умовах натуралізму, природного існування людина включена в систему причинних зв'язків як об'єкт діючих навколо сил, а в історичному процесі вона, як соціальна істота, набуває "автономного значення, стає сама джерелом чинності, є безпосередньою і творчою", "висловом вічної програми Духа". - підкреслив Вассіяна, виокремлюючи з-поміж усіх якостей – духовну індивідуальність [1, с. 129, 130].

Назвавши людину одночасно основним фактом і головною проблемою історії, феноменом, що може направляти історичний процес у нове русло і надавати духовного спрямування, філософ поставив питання про історичну особистість та аргументував її творчу роль в суспільному розвитку. Передусім він відводив визначальну роль високим духовним якостям особистості, яка усвідомлює себе як суб'єкта дії і виступає як "самостійна сила", здатна "творчо літкнути середовище, порушити глибоко його духовні основи" [1, с. 131].

"Свідома себе одиниця. – писав Вассіяна. – власне з рації своєї творчої ролі підноситься понад рівень суспільної пересічної психології, думання і, таким чином, змінює своє положення як складового члена, детермінованого волею й інтересами спільноти на положення почину, представництва, речника, її особистість починає ділати рішаче й зобов'язує" [1, с. 131]. Людина в спільноті виступає рушійною силою, і процес її піднесення до ролі вирішального чинника й відбувається не в формі асоціації чи агрегації частин, але як поява нової синтези, що, будучи окремою якістю, є чимсь більше від суми зложених частин і тільки тому "може виявити дійсний вплив на оточення..." – висноував дослідник [1, с. 131]. При цьому він звернув увагу на те, що

передумовою активного впливу людини на оточення, є її цілісність, внутрішня рівновага морального обов'язку і права бути провідником. Водночас гармонія прав і обов'язків в спільноті можлива на основі духовного споріднення та внутрішньої солідарності, які найбільш характерні для нації. Проаналізувавши співвідношення людини і нації, Ю. Вассіяна обґрунтував поєднання засад "суспільного інтегралізму" та "індивідуального максималізму", які означають, що людська одиниця в спільноті безпосередньо діє як творчий суб'єкт і максимально найповніше виявляє "на ґрунті збірної життя" свою дійсно вищу духовну якість. Український філософ застерігав від отождолення суспільного інтегралізму з колективізмом, що "признанням виключної рації ідеї колективного інтересу установлює абсолютною засадою цілість, якій вповні підпорядковує одиницю". Він розмежував також індивідуальний максималізм від індивідуалізму, "що освячує культ конкретної одиниці немов вже остаточно закінченої досконалості та вслід за цим дає санкцію її самоволі у всякому відношенні" [1, с. 137]. На основі розгляду цих понять дослідник зробив висновок, що людина насправді не є такою досконалою, щоб вважалася абсолютним зразком, що колективізм та індивідуалізм взаємовиключають один одного. Замість них він ввів поняття "індивідуальний універсалізм", сутність якого в самому творчому суб'єкті, бо "власним тільки зусиллям здійснює людина свій щораз вищий духовний ріст, який не може відбуватися без впливу на оточення", але таке відношення триває "тільки при умові духовно-морального зв'язку зі світом" [1, с. 134].

Отже, Ю. Вассіяна одним із перших в українській філософській і суспільно-політичній думці ХХ століття розробляв проблему співвідношення людини і нації не з погляду категорій частини і цілого, а як рівноважливих цілісностей, оскільки нація без вільного вияву творчих зусиль людини не може повномірно реалізувати своє історичне призначення і в свою чергу людина тільки в умовах нації з її особливою внутрішньою духовною інтеграцією може проявити свої особистісні якості, свою суспільну сутність як творця історії суб'єкта розвитку.

1. Вассіяна Ю. Твори. – Т. I. Степовий сфінкс: суспільно-філософські нариси. Горонто, 1972. – 287 с.
2. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: В 2-х т. – Т. 2. – К., 1994. – 573 с.
3. ОУН: минуле і майбуття. Збірник. – К., 1993.-303 с.
4. Современный философский словарь / Под ред. В. Кемерова. – М.: Бишкек, Екатеринбург. – 1996. – 608 с.
5. Татаркевич В. Історія філософії: Антична і середньовічна філософія / Перекл. з пол. А. Шкраб'юка. – Т. I. – Львів, 1997. – 456 с.
6. Філософія. Курс лекцій / Бичко І., Табачковський В., Горак Г., ін.-К, 1993.–576с.

The article reveals the main points of the historiosophic conception by the 20th-century Ukrainian philosopher Yulian Vassilyan about the correlation between a human being and a nation, which are regarded as real entities, as equally-valued subjects of the historical process.

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ

Г.Г. Гараніна

ГУМАНІСТИЧНИЙ ТА СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ЗМІСТ НАУКИ І ТЕХНІКИ

В ХХ столітті утвердилась містична віра в чудо техніки, машин, науки, у те, що науково-технічний прогрес вирішить проблему блага, достатку, миру, спокою. Пристрасть до великого виробництва сучасної цивілізації – в цьому є щось містичне, ірраціональне. Сьогодні, як ніколи, помітна недооцінка ролі людини в суспільстві, бракує духовності, домінують технократичні ілюзії, глухота до духовного начала, відхід від принципів суспільної моралі. Ідея, що знання можуть бути небезпечними, не є новою. Негативним фактором сучасної техногенної цивілізації є те, що науково-технічна революція випереджує духовно-моральну революцію, прогрес. Мало би бути все ж таки навпаки, тому що людство прямує до катастрофи. На фоні великої насиченості технікою знецінилась і деградує мораль, духовність. Їх замінила “масова культура”, споживацька культура, наркоманія, відхід від дійсності [1, с. 109-110]. Наукові природничі теорії не повинні шкодити людині. Вони мають бути наповнені моральним аспектом. Сьогодні, як ніколи є необхідним пом'якшення людського існування, що актуалізує гуманітарну політику, покликанням якої є знаходження сенсу буття і протистояння духовному спустошенню, оцінка індивідуального волевияву кожного індивіда [2, с. 10-11].

Наука, техніка, технічний прогрес – явища соціальні, завжди розділені за своїми соціальними функціями і є результатом взаємодії техніки з іншими сферами діяльності суспільства та індивідів. Їх вплив на масову культуру значний, що виражається в підриві традиційних символів, ритуалів. З іншого боку, у свідомості людей утверджується фетиш науки і техніки, змінюються відносини між людьми, відносини виробництва, споживання і комунікації. Індивід позбавляється опори культурних традицій, підпадаючи під владу ірраціоналістичних маніпуляцій. Техніка елітарного соціального планування відчужується від людини, сприймається як хаос. Таким чином, технологічне суспільство ставить проблеми і висуває критерії їх пояснення і вирішення. Це створює нове поле досліджень соціальних наук. Цілком логічно постає питання: чи є наука і техніка партійними, ідеологічними або чисто інструментальними, чи можна їх оцінювати з традиційних і гуманістичних позицій. Звичайно, наука і техніка не можуть бути нейтральними, бо в якій галузі б не працювала людина, її діяльність пронизана мораллю. Тому проблема “людина і наука” займає важливе місце в ряду соціальних проблем.

Сьогодні є актуальним не відкидання техніки, а гуманізація технічного прогресу. Проблеми технологічного є проблемами соціального, навіть соціально-політичного. На жаль, філософією науки і техніки займаються сьогодні лишень частково. Природу перехитрити неможливо. Від людської

шолі залежить пристосування, відповідальність за природу, живе на землі. Етика інженерів як самостійна теоретична дисципліна взагалі відсутня. Необхідно займатися міждисциплінарною діяльністю вченим, спеціалістам, господарникам, політикам, ін. Наприклад, в англосаксонських країнах проблема етики стала подібною індустрії росту. В Німеччині ця проблема досліджується в біомедицині, подані рекомендації з етики в генній інженерії.

Слід зазначити, що технічна інтелігенція недостатньо усвідомила себе як політична сила. Влада людського розуму і техніки є могутніми. Але поряд із цим мас зростати відповідальність за їх результати. Владу техніки треба обмежувати за допомогою моралі і права. Моральна відповідальність підприємств та підприємців сьогодні є особливо важливою, яка сама по собі не може бути вирішеною. Ці питання сьогодні намагаються активно вирішувати у США та Німеччині [3, с. 37-38]. Справа полягає в тому, щоб корпорації несли соціальну й моральну відповідальність, щоб посередництвом санкцій або стимулювання освоювався певний тип прийнятної для суспільства поведінки. Саме до цього їх спонукають суспільні інтереси. Актуальною є проблема відповідальності за наслідки складних систем, яку не можна перекласти на одну людину або на весь рід людський. Це неможливо ні в етичному, ні в правовому відношеннях. Очевидним є розгляд групової відповідальності, розробка норм технічного і наукового права, створення таких систем, які гідні довіри. Оправдання відставки через аварії на виробництві є аморальними і безвідповідальними. Незрозуміло, чому не розглядається відповідальність інженера за свої відкриття, розробки, чому наука й техніка вважаються морально нейтральними? Алже їх результати можуть бути використані на добро, так і на зло. І тут виникає проблема: що є добро, що є зло, що є етично, а що є не етично. В свій час великий фізик А. Ейнштейн зауважив, що недопустимо, щоб людина науки в політичних питаннях, у людських справах не подала свого голосу. Це означає безвідповідальність і сліпоту перед кризою сучасної техногенної цивілізації, уступку безвідповідальності в керівництві країною. Він наголошував, що проблема нашого часу – не атомна бомба, не технічна раціональність а серце людини, моральність. Ці ідеї співзвучні з ідеями Паскаля, який називав розум “логікою серця”, а совість – останньою інстанцією [3, с.92].

Коллективно діючі групи людей повинні брати на себе сумісну групову відповідальність в межах цілого покоління. Мова йде не просто про виживання усього людства, але й про захист природи та інших живих істот на землі.

Звичайно, надмірне моралізування теж недоречне. Виховати інженера бути єдино відповідальним за все неможливо, особливо в політичних рішеннях та результатах їх застосування. Доцільно виробити етичний кодекс інженера, формувати його свідомість на основі аналізу конфліктних ситуацій. Виходячи з етичних принципів, необхідно виробити механізми, які б допомогли інженерам вийти з тупикових ситуацій. Інакше знову можуть статись катастрофи, подібні до аварій Чорнобиля, “Челенджера”, Бхопала. Науково-технічна революція не тільки збільшує

панування над природою, але й відповідальність людини за своє майбутнє.

Людина творить світ науки і техніки, цінності духовної і матеріальної культури, культивує цінності свого внутрішнього світу. В багатстві людського розвитку знаходить свій вираз досягнуте багатство суспільних продуктивних сил і виробничих відносин. Мірою багатства має бути не тільки те, що і скільки вироблено на душу населення, але й “виробництво самої душі” [3, с. 157-159]. Прогрес в науці і техніці, економічне зростання є цінністю тоді, коли служить основою для розвитку кожної особи, а не її деформації, руйнування, відчуження від результатів своєї праці. Відхід від принципів моралі, як правило, закінчується політичним і господарським волюнтаризмом.

Людина – істота вільна, творча, не терпить насилля над собою. Саме це вимагає перегляду ставлення до сучасної людини. Треба довірливо поставитись до її природи, прагнення жити повнокровно. Опозиція до ядерних реакторів не веде до їх скасування чи тимчасової заборони. Головне – це моральна відповідальність, більш досконала робота над оборонними системами, а також над-системами виробництва енергії (ядерні і неядерні). У влади повинна бути відповідальність за управління технологією. Страх перед майбутнім можна подолати, якщо кожен визначиться у вигодах і недоліках технологій, які прийдеться використовувати. Мораль і право повинні стримувати владу науки і техніки.

Перспективи співробітництва людини і машини безмежні. Здійснення цього повинно йти шляхом гуманізації техніки і технології. Ті, хто створює техніку, мали би не забувати, що “людина – міра всіх речей”. Це слова давньогрецького філософа Протагора. Сьогодні, як ніколи, є актуальною проблема формування нової свідомості людини. Професіоналу необхідне цілісне бачення світу. Проблема гуманізації технічної освіти і технізація гуманітарної освіти, яка на нашу думку, сьогодні особливо поглиблюється, пов'язана з процесом інтеграції суспільних, природничих і технічних наук. Гуманізація технічної освіти полягає в тому, щоб гуманітарні способи пізнання світу, як невід'ємної частини науки, все більш поцінувалися. Будь-яка наука повинна бути гуманітарною, так як гуманітарні методи дослідження вчать не тільки сприймати, але й фіксувати унікальні факти, з якими мають справу точні науки. Гуманітарні методи дослідження дають змогу побудувати образи явищ, вчать візуальному мисленню. З приводу цього А. Ейнштейн зауважив, що він мислить за допомогою зорових образів, м'язових відчуттів. Такий тип мислення може спрощувати в природознавстві, але гуманітарними методами [3, с. 93].

Технічні вузи повинні вийти за рамки вузькотехнічної орієнтації навчання. Все ширший вихід має бути на сферу психології, соціології, на оволодіння фундаментальними знаннями про людину і її діяльність, мотиви, відносини, інтереси, установки, емоції. Вимоги до трудової діяльності людини постійно зростають, що в свою чергу вимагає нового рівня підготовки.

Комп'ютерна техніка, технологічні революції змінюють види людської діяльності. Вони впливають на індивіда, особистість, формують їх свідомість.

психологію. Крім позитивного впливу від використання ЕОМ є й негативне, яке стосується сфери людських відносин, дегуманізації людини і суспільства. Особливі надії покладати на комп'ютери не слід, бо вони послаблюють розумові здібності людини. Зараз на Заході стривожені безпорадністю в життєвських ситуаціях тих, хто пройшов курс навчання на ЕОМ і постійно має з ними справу. Стає очевидним, що має бути міра у їх використанні. В такій ситуації майбутнє за інтелектом, відповідальність між мисленими образами і реаліями предметного світу, моральними нормами і соціальними установками. Саме провідна роль інтелекту протистоятиме натиску технізації.

Комп'ютери пронизують всю життєдіяльність людей, стають соціально-моральним явищем. Виникає необхідність створення контролю за їх діяльністю. Вчені наголошують на створенні комп'ютерної етики. І тут не обійтись без допомоги гуманітаріїв. Моральне вдосконалення суспільства відбувається значно повільніше, ніж науково-технічний прогрес, який рухається вперед з наростаючою швидкістю. Потрібен час, щоб нагромадити достатній потенціал і морально вдосконалити людину, розкріпачити її творчі сили. Перспектива розвитку людського фактора в творчих здібностях людини, її розуму. Сучасному висококваліфікованому інженеру дедалі більше приходиться відходити від своєї технічної роботи. Перед ним постають питання управління, відповідальності, продуктивності. Нова форма діяльності може здійснюватися лише на основі вивчення і вирішення проблем з нетехнічних галузей, міждисциплінарних курсів. При цьому більшої ваги набувають уявлення про соціальні цінності, гуманістична орієнтація.

На жаль, вклад суспільних наук у вивчення цих проблем поки що мізерний. Практично не створена соціологія і філософія науки і техніки. Немає також і наукової теорії самих технічних наук.

Сучасне суспільство немислимо без технічного прогресу, який зупинити уже неможливо. Сьогодні важливим є не те, щоб його скасувати. Можливо в першу чергу йде про регулювання, самоконтроль, поміркованість, мудрість у використанні технічних відкриттів, відповідальність і почуття морального підходу до техніки. Доцільно створювати і втілювати етичні кодекси у сфері техніки й технічної діяльності, розширювати відповідну етичну освіту інженерно-технічних працівників, що сьогодні практично є відсутнім. Управління технічним прогресом має здійснюватись розумно, щоб зберегти оптимізм і віру в історичну перспективу людства.

1. Беля Д. Мятёж против современности // Социологические исследования. 1989. – № 5. – С. 109-110.
2. Слотюк П. Гуманітарна політика і політична еліта та їх зміст // Вісник Вінницького політехнічного інституту. – 1994. – № 4 (5). – С. 10-11.
3. Ленк Х. Размышления о современной технике. – Москва, 1996. – 194 с.

In the article is considering the philosophical problems of science and technique, the problems of humanizing of technique progress, the moral and law must to detain the power of science and technique.

О.В. Стримбіцька

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ БІОЕТИКИ

Якщо ви будете жити і вчитися так, щоб ваша науковість не шкодила моральності, а моральність-науковості, то виїде цілковитий успіх вашого життя.

Прп. Нектарій Оптинський.

Сьогодні, на початку третього тисячоліття, коли як ніколи відчувається стрімкий розвиток наук про людину, передусім сучасної біології та медицини, на думку приходять слова М. Мамардашвілі: “Наодинці сама з собою, надана сама собі і не захищена сама від себе, людина може тільки себе знищувати, що вона й робить всю історію. Але якимось чином в історію були введені якісь стрижні, як в атомний котел... Саме вони, ці стрижні ... допомагають людині піднятися над власною тваринною природою і удосконалюватися” [1, с. 322].

Кардинальні зрушення в медикоклінічній практиці, які вплинули на успіх генетики, генної інженерії, біотехнології, трансплантації органів, загострили моральні проблеми, пов’язані зі ставленням до життя людини, тварин, до живого взагалі.

Сучасна медицина може “давати” життя (штучне запліднення), визначати і змінювати його якісні параметри (генна інженерія, транссексуальна хірургія), “відтягувати” час смерті (реанімація, трансплантація, геронтологія). Виявилось, що медицина може не тільки лікувати, а й управляти життям людини. Тому, не дивно, що в середині ХХ століття, формується нова система знань про межі допустимих маніпулювань життям і смертю, новий регламентуючий стрижень, без наявності якого людство може скинути себе в хаос самознищення – **біоетика**.

У перекладі з грецької “біоетика” означає “етика життя” або “життєва етика”. Саме термін “біоетика” ввів у науковий обіг у 1969 році В. Поттер. Він, посилаючись на думку Ч. Сноу, що недооцінка вченими соціальних наслідків наукових відкриттів приведе до загибелі людської цивілізації, пропонує побудувати “міст до майбутнього” – біоетику, яка б поєднувала в собі досягнення як гуманітарних, так і природничих наук.

У вузькому значенні біоетика виступає як професійна етика медиків, а у широкому – як розділ етики, який розглядає сферу ставлення людини до різних живих форм.

Не слід отожднювати біоетику з біомедичною етикою, обмежуючи її зміст моральними проблемами відношення “лікар-пацієнт”. Феномен біоетики має значно більший евристичний потенціал. Біоетика включає в себе коло аксіологічних проблем професійної діяльності, сумісною з лікарською; коло проблем, які стосуються ставлення людини до тварин і рослин; проблеми, які раніше належали екоетиці. Крім того, біоетика вирішує ще й соціальні проблеми, пов’язані з системами охорони здоров’я. Професор Б. Юдін

вважає, що “біоетику треба розуміти не тільки як галузь знань, але і як соціальний інститут сучасного суспільства” [2, с. 113]. Цей інститут містить біоетичні об’єднання (комісії, комітети, організації) при медичних, науково-дослідницьких установах, у склад яких разом із медиками входять священники, юристи, спеціалісти з біоетики та інші громадяни. Завдання таких об’єднань – пошук виходу з проблемних ситуацій біомедичної діяльності, незалежно від того чи вона носить практичний, чи теоретичний характер.

Отже, феномен біоетики значно глибший. Це нова точка росту етичного і філософського знання. Це “особливе бачення людиною світу, особливий історичний етап розвитку європейської культури, коли вивчення феномену життя набуває нової розмірності та внутрішньої перспективи” [3, с. 38].

Етичні уявлення людства постійно змінювалися, людина увесь час переглядала своє ставлення до інших людей, власної природи (чуттєвості, гуманності, духовності), тварин, навколишнього середовища в залежності від розвитку її духовності.

Історія дозволяє прослідкувати за динамікою розвитку біоетичних поглядів людства, які повністю збігаються з тенденцією розвитку етичної думки взагалі. На зорі свого виникнення людина користувалася одним – єдиним моральним правилом: благо – це “коли мені добре”, а зло – “коли мені погано”. У цій дефініції і проявляється егоцентрична позиція первісної людини. З часом людин почала відчувати моральні зобов’язання і перед іншими особами. Спочатку людина захищала тільки свою сім’ю, родину; пізніше у неї виникли зобов’язання перед суспільством – плем’ям, державою. Але ці зобов’язання слабо проявлялися або взагалі були відсутні стосовно певних категорій людей, залежно від кланової, майнової, національної чи расової приналежності людини. Тільки в середині ХХ ст. людство проголосило всіх людей рівними і визначило етичні норми поведінки обов’язковими у ставленні до іншої людини.

У міру розвитку в людей таких духовних орієнтирів, як милосердя, співчуття, вдячність змінювалося і їхнє ставлення до будь-якого вияву життя.

Апогеєм духовного зросту людства, сутністю сучасної біоетичної думки стало таке ставлення до всього живого, яке найкраще розкривають слова А. Швейцера – як благоговіння перед життям. Життя постає як найвища цінність, яку неможливо охопити людським розумом. Ми тільки зможемо “пояснити волю до життя, закладену в нас” [4, с. 200]. Біоетика, як етика життя, намагається віднайти зміст самого життя, а для цього їй потрібно спуститися у площину філософського дискурсу.

Серед філософських засад біоетичної думки необхідно відмітити, насамперед, німецьку класичну філософію, “філософію життя”, екзистенціалізм та герменевтику, бо саме вони значно вплинули на формування сучасної біоетики.

Принцип моральної автономії особистості посідає сьогодні центральне місце у біоетиці. Та вперше проголосив і теоретично обґрунтував цей принцип І. Кант. Основним законом його етики стає категоричний імператив. Це –

апріорна властивість людського розуму. Категоричний імператив, згідно Канту, є не тільки універсальним, але й має "об'єктивну необхідність", яку досягає шляхом абстрагування від усіх потреб і бажань, від усіх "емпіричних чинників". Він репрезентує діяча, зв'язаного лише своєю раціональною природою. Кант обґрунтовує самостійний характер особистої совісті, яка не залежить від зовнішніх чинників, а базується, передусім, на внутрішньому переконанні, усвідомленні обов'язку. Людині властиво самій "давати собі закон" і боротися за його існування. Цю властивість людини Кант і називає "моральною автономією". Моральна автономія людини стає самостійною силою, могутністю якої не поступається величі природи. "Дві речі наповнюють душу завжди новим і сильнішим здивуванням і благоговінням, – це зоряне небо наді мною і моральний закон всередині мене" [5, с. 449].

Людина, з одного боку, як частина чуттєвого світу залежна від причинної закономірності і як носій розуму є законодавцем підвладного їй світу явищ, а, з іншого, вона як носій духовного начала належить надприродному світу вищих моральних цінностей і ідеалів, і як носій чистого розуму і далі є законодавцем морального світу свободи і абсолютних цінностей. Тому людина як носій моральної свідомості може протистояти зовнішнім чинникам. Саме на цей аспект філософії Канта звертає свою увагу сучасна біоетична думка.

Принцип моральної автономії кладе край будь-яким посяганням на людську особистість, навіть, не дивлячись на їхні "альтруїстичні" мотиви "прогресу", "загального щастя" чи "здоров'я нації". Він підкреслює цінність духовної свободи людини, бо саме "автономія є основою гідності людини і всього розумного ства" [6, с. 278].

На думку П. Тищенко, найбільш соціально важливим теоретичним відкриттям біоетики є проблематичність меж людського існування [7, с. 111]. Ця проблема загострюється ще й тим, що людина сама повинна вирішити, що є початком її життя, а що його кінцем. Вирішення цієї дилеми біоетика намагається віднайти у таких філософських напрямках, як "філософія життя" і екзистенціалізм.

Вперше життя починає виступати як жива істота і проголошується центром Універсуму в "філософії життя".

А. Бергсон визначає життя як певну цілісність, яка радикально відрізняється від матерії і духу, (котрі самі по собі є продуктами розпаду життєвого процесу), як метафізичний космічний процес. "життєвий порив" [8]. Пізнати сутність життя можна тільки за допомогою інтуїції, яка будучи симпатією, дозволяє безпосередньо зануритися в предмет, злитися з його індивідуальною природою.

Інтуїтивне знання долає дистанцію між об'єктом і суб'єктом пізнання. Саме за його допомогою життя досягає само себе. Тому Бергсон закликає звернутися до власного життя свідомості, котра дана кожному безпосередньо. Тут виникає нове розуміння життя як свідомості. Тому, сутність життя, на

думку Бергсона, складає така властивість свідомості, як творчість, потік безперервних якісних змін.

Визнання того, що людське життя – це безперервна творчість, спрямована на створення нових цінностей, складає серцевину сучасної біоетики. А такий її принцип, як повага прав і гідності людини, спрацьовує тільки в тому випадку, коли у відносинах "пацієнт-лікар" до уваги береться інтуїція як особлива здібність духовно-душевної фактури людини.

Однією із засад ліберальної біоетики, для якої природні права і вроджені потреби людини стають найвищими цінностями, стали погляди іншого представника "філософії життя" – Ф. Ніцше. Лейтмотивом його уявлень про життя і смерть людини стало песимістичне твердження, що життя – "безкінечне повторення" того, чого взагалі не повинно було б бути, його значення не в щасті, а в стражданні, а тому головною істиною життя є смерть.

Запропонована Ф. Ніцше "мораль для лікарів" найкраще розкриває натуралістично-прагматичну етику, з якою тісно пов'язана ліберальна біоетика. Вона визнає критеріями моральної поведінки "користь" і "благо", причому "благо" тлумачиться як користь для максимально більшої кількості людей. Найбільший акцент кладеться саме на економічну користь. Звідси висновок: "хворий – паразит суспільства". Ніцше в "Сумерках ідолів" надає філософське обґрунтування такому висновку: "У певному стані непристойно продовжувати жити". Животіти в боязливій залежності від лікарів і інтуїтивних засобів після того, як вже втрачений сенс життя, право на життя, повинно викликати презирство суспільства. Лікарі повинні бути посередниками в цій зневазі: не рецепти, а кожен день нова доля відрізає до свого пацієнта... Створити нову відповідальність, відповідальність лікаря для всіх випадків, де вищий інтерес життя, висхідного життя, вимагає безпощадного придушення і усунення життя, що народжується, – наприклад, для права на зачаття, для права бути народженим, для права жити.

Не в наших руках перешкодити нашому народженню: але що помилку – бо часом це помилка – ми можемо виправити. Якщо знищувати себе, то робиш гідну великої поваги справу: цим майже заслуговуєш жити... Суспільство, що кажу я! Саме життя має від цього велику користь, ніж від "життя" у відреченні, немочі чи іншої чесноті..." [9, с. 611-612].

Натуралістично-прагматична етика Ніцше дозволяє ліберальній біоетиці визнавати правомірність евтаназії і знищення життя на ембріональному рівні, а також економічної і демографічної доцільності "прогностичного" контролю генетики за "здоров'ям населення" і т.п.

Екзистенціалізм, як і "філософія життя", визнає безглуздість життя і смерті, але змальовує життя людини як щось своєрідне і неповторне. Сутністю життя є свобода. Свобода – це сама екзистенція, це відповідальність перед самим собою. Людина є вільною тому, що вона здатна сама створювати себе, влаштувати своє життя, конструювати навколишній світ. Проте в своїй творчості людина керується суто своєю суб'єктивністю.

Звідси, трактування людських цінностей як чогось конкретного і суб'єктивного, що є важливим для біоетики. Суб'єктивність людини практично неможливо підвести під певні нормативи, що і складає трудність для елементарної етики. Але екзистенціалізм залишає людині право самій вирішувати свою долю, моделювати своє життя. Кожна людина особисто відповідає за свої вчинки, за своє життя і за те, наскільки далеко вона може зайти в своїх діях [3, с. 44].

Ставлення до людини як до відповідального “режисера” своєї долі, унікальної історії свого життя (фільму) стало відправним принципом сучасної біоетики.

Важливим надбанням біоетики є усвідомлення того, що “легко виписати пілюлю, але важко досягнути взаєморозуміння з людиною” (Ф. Кафка). Розглядаючи різні моделі відносин пацієнта і лікаря, сучасна біоетика звертається до історії інтерпретативної етики, до ідей засновника герменевтики Ф. Шлейєрмахера. На цій базі вона розробляє нове уявлення про діалог – інтерпретацію.

На думку Шлейєрмахера, життя наповнюється змістами для нас тоді, коли ми спроможні на практиці їх розрізнити. Тому герменевтиці не варто обмежуватися суто письмовими текстами. Вона повинна займатися міжособистісним спілкуванням, коли ми хочемо прослідкувати за ходом думок нашого співрозмовника, чи в'являти мотиви, установки, які спонукають його говорити так, а не інакше.

Інтерпретація починається зі спроби зрозуміти ситуацію, в яку ми попали. Для нас велике значення має досвід ситуації, в яких ми були, ми просуваємось через ці ситуації з допомогою їх “прочитання” і “озвучення”. Мистецтво інтерпретації реалізується на практиці в діалозі – коливальному русі “розмови” з текстом нашого досвіду до тих пір, поки ми його зрозуміємо. Таке Шлейєрмахівське розуміння діалогу стало нарізним каменем сучасної герменевтики.

П. Рікер звертає увагу на упущення Шлейєрмахером того, що діалог так само можна інтерпретувати. Інтерпретований текст є ніби сіткою відносин, які пов'язують власне “Я” з іншими. Інтерпретація заключається не в розшифровці знаків чи пошуку чогось захованого за відносинами людей, а у виявленні того, що відкривається через ці відносини.

Тому американський професор Р. Карсон вважає, що в основі діалогу лежить не тільки досвід, а й уява учасників діалогу (пацієнта, лікаря). Оскільки неможливий збіг їхнього досвіду, то відбувається його постійне порівняння і інтерпретація, результатом яких і стають висновки, рішення. На основі уяви, пам'яті, ціннісних уявлень пацієнт може розглядатися як своєрідний текст.

Інтерпретація цього тексту здійснюється через опис. При цьому уява постійно пов'язує минулий і майбутній досвід. На основі аналізу контексту життя пацієнта робиться прогноз результатів накресленого курсу лікування.

Діагностична етика дозволяє знизити ризик помилок при виборі найбільш оптимальної лікувальної стратегії.

“У лікувальній практиці від лікаря вимагається не вирішення проблем, а уважне проникнення в історію хворого – історію, справді дискомфорту і болю, але також історію його любові, розчарування, вірності та інших переживань. Тут нема логічного переходу від передумов до висновку – це жива бесіда, а не науковий диспут. Увага звертається скоріше на те, як сприймалися події, на їхню особистісну значимість, ніж на те, наскільки дійсно вони були необхідними. “Увага... є не просто слідування сюжету історії, написання певного тексту, який вимагає спільної інтерпретації. При цьому не можна односторонньо розглядати пацієнта в якості тексту, а лікаря – в якості читача. Скоріше, вони обидва разом є інтерпретаторами того, що сталося з пацієнтом, і що об'єднало їх, як авторів написання історії хвороби” [10, с. 41].

Побудоване таким чином відношення лікар – пацієнт є відношенням співробітництва, а процес лікування починається не з моменту постановки діагнозу, а з моменту, коли “читачі” (лікар, пацієнт) тексту (хвороби) приходять до його спільного розуміння.

Феномен біоетики надзвичайно поліморфний. Важко остаточно проаналізувати всі теоретико-світоглядні передумови сучасної біоетики. Тому до уваги бралися лише деякі головні філософські засади, які найбільше вплинули на її формування та розвиток. Так “філософія життя” та екзистенціалізм, які містять в собі натуралістично-прагматичні етичні елементи, значно вплинули на формування ліберальної біоетики, для якої характерне обґрунтування “правомірності” евтаназії, “раціонального планування сім'ї”, “генетичного наступу” на спадкові захворювання з метою “корекції природного відбору”, пренатальної діагностики як засобу “штучного” відбору т.д.

Моральна філософія Канта та герменевтика стали етичними стандартами для консервативної біоетики, яка вирішення моральних проблем не виводить з практичного розрахунку, соціальної чи економічної доцільності.

Проте необхідно особливо підкреслити, що біоетика – це не новий філософський напрямок, а скоріше – регламентуючий стрижень, знайдений людством як перешкода для самознищення і як охорона Життя взагалі.

1. Мамардашвили М. Необходимость себя. – М., 1996.
2. Юдин Б. Социальная институционализация биоэтики // Биоэтика: проблемы и перспективы. – М., 1992.
3. Вековишкіна С., Кулініченко В. Историчні засади та основи біоетики // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 12. – К., 2000.
4. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992.
5. Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. – Т.4. – Ч.1. – М., 1965.
6. Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. – Т.4. – Ч.1. – М., 1965.
7. Тищенко П. Феномен биоэтики // Вопросы философии. – 1992. – № 3.
8. Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998.

9. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Соч.: В 2 т. – Т. 2. – М., 1990.
10. Карсон Р. Становление диалога между доктором и пациентом // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1998. – № 5.

The article runs about the notion of bio-ethics. The author of the article mentions that medical research, transplantation of organs, practice on man sets out new ethical problems. The author enumerates the following philosophical fundamentals of bio-ethics: German classical idealism, philosophy of life, existencelism and hermeneutics. In author's opinion, this fundamentals influenced on the development of bio-ethics.

В.В. Надурак

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ В КОНТЕКСТІ КОНЦЕПЦІЇ НООСФЕРИ

Глобалізація, період активного розвитку якої ми сьогодні переживаємо, з моменту свого усвідомлення людством викликає неоднозначну реакцію. Поряд з відвертими панегіриками на її честь, лунають різноманітні побоювання, влаштовуються відчайдушні акції протесту. Але попри такі полярні думки, здається, все ж таки, ніхто не буде заперечувати того, що серед цивілізаційних процесів, які мають місце, глобалізація посідає провідні позиції. Природно, що людський розум у різних своїх проявах намагається вивчити це явище, дати прогнози його розвитку на майбутнє. Економісти підраховують, хто скільки заробить, а хто скільки втратить на цьому, екологи вивчають вплив глобалізації на планетну екосистему, політики намагаються заново поділити сфери впливу і т. д. і т. п. Вельми цікавою в даному плані є позиція філософів, які намагаються відповідно до власних традицій, вивчити це явище в різних його аспектах, проникнути в суть. Ось тут-то і звертає на себе увагу концепція ноосфери, яка була створена видатними вченими ХХ століття – французом П'єром Тейяром де Шарденом та українцем Володимиром Вернадським і через призму якої якраз і буде дуже зручно поглянути на явище глобалізації.

Власне, ми й спробуємо розглянути глобалізацію в контексті концепції ноосфери та детально зупинимось на її культурологічних аспектах. Але, перш за все, варто розглянути зміст понять "ноосфера" та "глобалізація".

Єдиної думки щодо того, що ж таке ноосфера, у вітчизняній науці, яка ґрунтується на вченні В. Вернадського, немає. Це пов'язано з тим, що вчений не встиг розробити концепцію ноосфери настільки детально, як, скажімо, теорію біосфери. Вона є, по-суті, незавершеною і після його смерті її розвиток відбувався нелінійно. На сьогоднішній день існує декілька розумінь ноосфери, найбільш цікавими серед них, зокрема, є позиція академіка Н. Мойсеєва, який інтерпретує її як стан біосфери і суспільства, коли розум

людини визначає їх розвиток. Він вводить поняття *епохи ноосфери* – періоду історії, коли біосфера і суспільство будуть розвиватись як єдиний організм (коеволуція). Оригінальною є позиція представників природничих наук, зокрема фізиків, які тлумачать її буквально (нагадаємо, що в дослівному перекладі ноосфера це "сфера розуму") як нову оболонку Землі, своєрідне інформаційне поле планети. Ці позиції аргументуються, мають багато прихильників і, очевидно, містять в собі значну долю істини. Але, на нашу думку, зручним буде ввести нове тлумачення ноосфери, як поняття філософського, метафізичного. Щоб зрозуміти суть сказаного треба, насамперед, позбутись того розуміння слова "існування", яке приходить на думку перш за все. Тобто, існування в контексті фізичного світу явищ і процесів. Той розум (наукове знання, за Вернадським), який є основною умовою ноосфери і складає її "тіло", й справді існує, але існує метафізично, тобто не у фізичному світі, не в духовному, а просто є, як творіння мозку людського. Адже людство й справді накопичило величезну кількість знань, які кардинально змінюють сьогоденні обличчя планети. Ми знаємо, що ці знання існують, і не тільки в матеріальних носіях (книги, нововідкриті хвилі тощо), які являються вторинними, а перш за все, вони просто є. Тобто, ми пропонуємо розуміти ноосферу як поняття трансцендентальне, існуюче поза простором і часом, але, звичайно ж, доступне для них. І та ж епоха ноосфери Моїсеєва, ноосфера як інформаційне поле, є феноменами похідними, реалізацією трансцендентального поняття ноосфери. Тому ноосфера – це трансцендентальна сфера людських знань, яка є основною силою, що сьогодні впливає на розвиток цивілізації. На нашу думку, таке розуміння ноосфери буде найбільш загальним і включатиме в себе всі інші інтерпретації цього поняття.

Тепер розглянемо явище глобалізації. Термін "глобалізація" (від англ. "global" – світовий, загальний) запровадили в науку в 60-х роках ХХ століття теоретики Римського клубу – Е. Ласло, Д. Медоуз, М. Месарович та інші. Єдиного, завершеного, загальновизнаного визначення даного поняття на сьогоднішній день не вироблено. Однак кілька досить вдалих інтерпретацій таки існує, в яких глобалізація трактується наступним чином:

- як "розширення світових соціальних зв'язків, які з'єднують віддалені регіони таким чином, що місцеві події розвиваються під впливом подій, які відбуваються за багато миль від них" (Е. Гідденс);
- глобалізація "передбачає, що політична, економічна, соціальна діяльність стає всесвітньою за своїми наслідками", а також "означає, що відбулось посилення взаємодії та взаємозв'язків всередині держав і суспільства та між ними самими" (Д. Гелл);
- "історичний процес посилення контактів між різними частинами світу, який призводить до зростаючої одноманітності у житті народів планети" (Р. Робертсон) [8, с. 72].

Тобто, коротко кажучи, глобалізацію можна уявити як процес об'єднання людства в єдиний світовий організм.

На початку нашої статті ми згадували про те, що навколо глобалізації точаться запеклі суперечки її прихильників та противників. Так-от у світі концепції ноосфери питання про те, чи позитивним явищем є глобалізація чи ні, звучить безглуздо. Адже глобалізація є, так би мовити, однією з умов, атрибутом становлення і функціонування ноосфери. Її зародження починається з розвитком людської думки, наукового знання, які переробляють біосферу планети і тим самим сприяють її переходу у якісно новий стан, яким і є ноосфера. Але населення Землі і його думка ніколи б не розвинулись до того стану, коли вони починають змінювати обличчя планети, якби в той же час не відбувалось поступове, крок за кроком об'єднання їх в єдине ціле. П. Тейяр де Шарден та В. Вернадський із захопленням описують у своїх працях процес, коли спочатку на рівні племен, родів, потім народів, держав поступово відбувається це велике єднання. Людська думка тим самим починає розвиватись дедалі з більшою силою та швидкістю, і ось вже в ХХ столітті людство, завдяки успіхам засобів зв'язку і сполучення поступово стає одним цілим і ноосфера огортає всю Землю. Причому, вчені переконливо доводять, що це явище є наслідком планетної, геологічної еволюції більш глибоким у своїх основах, ніж це можна уявити, а отже й спинити його нічим не можливо. Таким чином, важливим висновком із зазначеного буде те, що глобалізація, як умова формування ноосфери, є наслідком еволюції планети, її сходінкою, і проблема про те, чи варто їй сприяти вже не стоїть, а полягає в тому, щоб взяти цей процес під контроль, і діяти в "унісон" з ним.

Інша справа, що глобалізацію супроводжують деякі негативні явища, на яких і акцентують свою увагу її противники. Зокрема, ними справедливо помічено, що багато міжнародних організацій намагаються спрямовувати процес глобалізації в інтересах сильних світу цього, насамперед США, і саме їм поки що в основному вона й "служить". Справді, великі міжнародні корпорації отримують з цього неабиякий зиск. Так само, як і наявна світова гегемонія інтересів США, які, розуміючи демократію і майбутнє людства по-своєму, намагаються насадити таке розуміння всім. Тобто вони докладають зусиль, щоб повести "потяг" глобалізації власними рейками. Тож не дивно, що подібна "глобалізація" в багатьох викликає спротив і, зокрема, в ісламських країнах. Адже ісламська цивілізація, їхня культура, звичай формувались протягом довгого періоду часу і мають право на власну "інакшість", так само, як мають таке право Китай, Японія, слов'янські народи, інші. Подібний стан породжує і породжуватиме велику кількість гострих кутів і врешті-решт згасання тенденцій панамеріканізму є неминучими (що, здається, сьогодні й відбувається).

Глобалізація повинна здійснюватись не по чийсь вказівці "зверху", а, так би мовити, "по горизонталі", на основі інтеграції локальних ініціатив, ґрунтуючись на принципах гуманізму, кооперації і солідарності. Тобто природним, еволюційним є об'єднання людства з ініціативи, інтересів соціальних груп, народів, держав, коли кожна одиниця буде відчувати необхідність і

неминучість цього процесу. Адже в протилежному випадку, як зауважує П. Тейяр де Шарден, люди продовжуватимуть залишатись один одному ворожими, відособленими і все це матиме вигляд примітивної механізації. "Мурашник замість братерства. Замість очікуваного стрибка свідомості – механізація, яка ніби неминуче випливає з тоталізації" [7, с. 202-204]. На думку французя, це шкідливе порушення правил ноогенезу. Люди повинні об'єднуватись своєю суттю, силою любові, тільки такий шлях до ноосфери є істинним. "Вихід для світу, двері для майбутнього, вхід в надлюдство відкриваються вперед і не тільки для деяких осіб, не для одного обраного народу. Вони відкриваються лише під натиском всіх разом, в тому напрямку, в якому всі разом (хоч і під впливом і керівництвом еліти) можуть об'єднатись і завершити себе в духовному оновленні Землі" [7, с. 194].

В. Вернадський, розробляючи концепцію ноосфери, досліджує іншу основу, на якій об'єднується людство, а саме, науку, яка вигідно відрізняється тим, що є, по-суті, єдиною і однаковою для "всіх часів, соціальних середовищ і державних об'єднань. Щоправда, до цього розуміння людство доходить тільки досвідом історії, тому що і релігія, і державні утворення на протязі тисячоліть намагались і намагаються створити єдність і силою включити усіх в одне єдине розуміння сенсу і мети життя. Такого єдиного розуміння в багатотисячній історії людства не було" [1, с. 76]. Так само не здатна, на думку вченого, об'єднати людство й філософія. На таке спроможна і робить це, як уже вище зазначалось, не "ка, єдина для всього людства.

Наукова думка, яка є основною силою, що творить ноосферу, в сучасному світі дійсно є тим, навколо чого об'єднуються люди різних національностей, релігійних, політичних переконань. Вони заради пошуку наукових істин створюють спільні міжнародні організації, постійно скликають симпозіуми, провають конференції, на яких узгоджують свою роботу, визначають спільні цілі й пріоритети. Крім того, навколо науки об'єднуються не тільки вчені, але й люди інших професій. Наукові дані, інтелектуальна власність сьогодні є чи не найбільшим багатством і в їхній розвиток вкладються величезні кошти. Як зазначає російський вчений Л. Лесков: "Якщо в індустріальному суспільстві основною функцією було виробництво матеріальних продуктів (товару), то в постіндустріальному провідна роль переходить до отримання теоретичних знань" [3, с. 4]. А тому неминучим є зростання ролі освіти (що, власне, й відбувається). Стає все очевиднішим, що ключ до майбутнього нації у високопрофесійній системі освіти. І те, яке місце посідає у світі, що глобалізується, Україна, залежить від того, наскільки ефективно ми зможемо реалізувати той освітній потенціал, який маємо.

Але чи не найцікавішим для дослідження є культурний аспект глобалізації. На ньому ми надалі й зацентруємо свою увагу. І почнемо розгляд культурної взаємодії населення планети з найдавніших часів. П. Тейяр де Шарден у книзі "Феномен людини" першопочатково на "молодій" Землі виділяє п'ять джерел, в яких зосереджувалось людське життя: Центральна

Америка з цивілізацією Майя; Південні моря з полінезійською цивілізацією; басейн Жовтої ріки з китайською; долини Гангу та Інду з цивілізаціями Індії; нарешті Ніл і Месопотамія з Єгиптом та Шумером [7, с. 168-169]. Вони значною мірою розвивались незалежно один від одного і кожен "сліпо" намагався поширити свій вплив на решту Землі. Але в силу різних причин деякі цивілізації занепали і "партія за майбутнє світу" почала розігруватись в Азії та Північній Африці. Спочатку вони перебували в приблизно однаковому становищі, але згодом відбулися зміни, які й визначили такі несхожі між собою обличчя Сходу й Заходу в нашому сьгоднішньому розумінні. Отже, звернувши погляди на Китай, ми помітимо дивну річ: ця величезна за обсягом і дуже давня країна наприкінці XIX століття за рівнем матеріальної культури, розвитком науки і техніки, суспільною організацією порівняно із західною цивілізацією перебувала просто-таки в зародковому стані. П. Тейяр де Шарден називає його "безкінечно ускладненим неолітом" [7, с. 169]. Пояснити таку ситуацію, на нашу думку, можна особливостями духовного складу Китаю. Однією з найбільш традиційних і давніх китайських релігійно-філософських систем, яка мала визначальний вплив на формування світогляду китайців, є конфуціанство. В ньому знайшли своє втілення прадавні ідеали суспільства Піднебесної і серед них неважко помітити велику пошану до старовини, предків. Ідеальне суспільство уявляється не як таке, що наявне у "світлому майбутньому", а як присутнє в минулому і "забуте" сучасниками. Звідси й намагання відродити втрачені цінності і закріпити їх в суспільних нормах, що в свою чергу покликано до життя "нормативність" китайської культури. Кожен китаець виконував і виконує чимало віками незмінюваних норм, які складають фундамент китайського суспільства, визначають його суть. Таким чином, консервативність стала на довгі віки обличчям Китаю.

Н. Хамітов у книзі "Історія філософії" визначаючи основні риси східної філософії (філософії Індії та Китаю), наголошує на тому, що "її головною метою було не пізнання світу, а встановлення гармонії людини і світу, зміна світовідношення" [9, с. 18]. І адаємо, що подібне твердження буде багато в чому справедливим для східної свідомості загалом, погляд якої був переважно спрямований в людину, в її суб'єктивність, в глибини людської психіки та фізіології. Звідси й ті вражаючі досягнення східної культури у медицині, методах самопізнання та самовдосконалення, які сьогодні із захопленням переймає Захід. Нцоправда, в жертву цим досягненням була принесена активність у світі об'єктивному, і це ще одна причина того відставання у матеріальному виробництві, суспільній організації від цивілізації європейської, Заходу загалом, яке було таким різким аж наприкінці XIX - поч. XX століття.

Деякі специфічні причини пасивності в об'єктивному світі мала індійська цивілізація. П. Тейяр де Шарден з цього приводу пише: "Індія захопилася метафізикою аж до того, що цим себе загубила. Індія, переважно, район високих філософських і релігійних пошуків. Важко переоцінити містичний вплив, справлений в минулому на кожного з нас цим антициклоном.

Але як би ефективно ці потоки не освіжали і не проясняли людську атмосферу слід визнати, що внаслідок надмірної пасивності, відчуженості вони були не в стані облаштувати Землю. Виступивши у свій час як велике віяння, але лиш як велике віяння свого часу, першопочаткова душа Індії принишкла" [7, с. 169-170].

Таким чином, на певному етапі "пальма першості" в оволодінні світом перейшла в руки народів, які жили в більш західних зонах світу. Саме тут, в Долинах Євфрату й Нілу, на берегах Середземного моря, "розум зумів звернутись до фактів, а релігія суміститись з дією" [7, с. 170]. Про релігію хотілося б сказати окремо, адже вона справила чи не визначальний вплив на формування менталітету (свідомості) західної людини з її діяльним відношенням до світу. Християнство, яке є, безумовно, відображенням свідомості населення даного регіону, достатньо органічно зуміло об'єднати під своїми прапорами таку, здавалося б, різноліку масу. І справа тут, можливо, в тому, що попри велику відмінність між ним і візичницькими релігіями, тим, що їх об'єднувало, була установка на діяльнісне освоєння світу, яка цілком відповідала свідомості народів, які його приймали. Згідно з Біблією, людина, яка є образом і подобою Бога, відповідно до його вказівки повинна ставитись до світу саме діяльнісно, підпорядковувати його собі й керувати ним. Отже той неспокійний дух, який перебував у серцях народів даного регіону, знайшов у новій релігії втілення своїх глибинних прагнень до освоєння світу. Християнство, таким чином, лягло в основу того, що ми називаємо західною цивілізацією.

Минали роки, західна і східна культури розвивались кожна своїм шляхом і, по-суті, окремо одна від одної. Але світ в цілому за ці віки надзвичайно змінився. Настав час, коли думка, знання людства вже не могли залишатись у старій якості. Вони стали фактором нового етапу в еволюції планети, етапу активного становлення ноосфери, однією з умов якого, як ми вже зазначали, є об'єднання людства в єдине ціле, обмін в його тепер вже єдиній свідомості цими знаннями, цінностями, ідеями.

Р. Кіплінг у свій час сказав знамениту фразу про те, що Схід є Схід, а Захід є Захід і їм ніколи не зійтись. На щастя й великі помиляються. Зійшлися та ще й як! Саме в їх діалозі, в їх порозумінні, на нашу думку, й лежить ключ до об'єднання людства. І цей діалог вже більше століття як відбувається. Якщо поглянути на сучасні Японію, Китай, Південну Корею і деякі інші східні держави, то важко повірити в те, що ще в XIX столітті їхній рівень виробництва, розвитку науки й техніки, суспільних інституцій безнадійно відставали від аналогічних здобутків Заходу. Сьогодні ми можемо стверджувати, що вони чудово скористалися з діалогу культур і, швидко зловити в галузі матеріального виробництва), сьогодні, по-суті, вийшли в ряд найрозвиненіших країн світу.

Вплив східної культури на нашу цивілізацію теж важко переоцінити. Відколи європейці словна відкрили для себе Схід, хвиля зацікавлення ним так і не спадає. Протягом віків Індія, Китай, Японія в основному спрямовували свою пізнавальну енергію на вивчення людини, її духу, психіки і тому, коли

Захід зіткнувся з цими досягненнями, він, не чекаючи почав переймати і досліджувати їх. Різноманітні східні гімнастики, бойові мистецтва не одному допомогли покращити здоров'я, відчуття себе впевненішим, віднайти в житті нові смисли. Китайська і тибетська нетрадиційні медицини продовжують дивувати нас своїми досягненнями. І не можливо, звичайно ж, не згадати про східні релігійно-філософські системи, такі як традиційний буддизм, дзен-буддизм, даосизм та інші, які знайшли собі втячних послідовників далеко за межами Азії. Слід зауважити, що переважно вони притягують інтелігенцію, людей з достатньо високим інтелектуальним рівнем, так як ефективно допомагають їм розв'язувати труднощі на шляху духовного пошуку, які, як правило, постають перед людьми даного типу. Західна психологія, по-суті, досить молода наука, в східних релігійно-філософських системах знаходить підтвердження багатьом своїм теоріям, і робить за їх допомогою багато нових відкриттів. Як тут не згадати про зацікавлення індійською філософією, релігією одного з творців концепції ноосфери – В. Вернадського, який у своїх щоденниках не раз наголошував на тому, що вони є багато в чому кориснішими для розвитку наукової думки, ніж аналогічні західні системи. Нам залишається лише шкодувати, що вчений не пояснив детальніше цю свою думку.

Отже, для об'єднання людства в єдине ціле на шляху побудови ноосфери діалог між Сходом і Заходом має чи не найголовніше значення. З вищесказаного може скластись думка, що Схід виключно переймав у Заходу досягнення матеріальної культури. Це правильно, але до певної міри, тому що та ж ідея найвищої цінності людської особистості, яка виникла в християнському середовищі, сьогодні поволі, не без труднощів, але вкорінюється в Східних країнах. Європейське мистецтво, філософія мають там теж чимало поціновувачів. Таким чином, теза про те, що цей великий діалог пішов світові на користь, сумніву не підлягає. В крайньому разі, для становлення ноосфери користь від нього очевидна.

Хоча культурний діалог Сходу і Заходу є, так би мовити, найбільш глобальним, проте, звичайно ж, не слід забувати й про взаємодію культур окремих народів, адже ситуація тут є не менш цікавою. Те, що ноосфера є явищем глобальним і вимагає прояву людства як єдиного організму зовсім не означає, що в культурному плані всі народи рано чи пізно повинні об'єднатись в деякій мегакультурі і свої унікальні національні культури принести їй в жертву. Така ситуація є неприпустимою та, зрештою, й неможливою. Хоча подібна спокуса була і, очевидно, буде у сильних світу цього. Шлях до об'єднання людства в культурному вимірі ноосфери, полягає через діалог локальних, національних культур.

Звертаючи свій погляд на день сьогоднішній, слід зазначити, що прототип майбутньої єдиної світової культури вже існує і ним є так звана "західна масова культура". Це є, по-суті, перший тип культури, який поширився на весь світ.

Причиною того, що сьогодні, власне, західна (перш за все американська)

культура здобула статус всесвітньої, на нашу думку, лежать на поверхні. І нею є, перш за все, економічна могутність Сполучених Штатів, завдяки якій вони стали на чолі світового прогресу і мають можливість донести свою культуру до всього світу. Ще однією причиною є те (і особливо це стосується України), що на цю культуру є попит, а, отже, відповідно й буде пропозиція. А тому нашим борцям за національну ідею слід докладати свої зусилля не до боротьби із західною культурою, а до розвитку власної. Те, що накопичувалось віками, ті величезні здобутки, які ми маємо, треба ще вміти подати в належному вигляді, в такій формі, щоб це було цікаво людям, тоді й буде догоочікуваний попит на національний "продукт".

Цікаві думки щодо майбутнього глобальної культури можна зустріти в зарубіжних авторів. В. Табачковський у статті "Гуманізм та проблема діалогу культур" наводить тезу Р. Уїлка про те, що "глобальна культура являє собою структуру спільних відмінностей... Структури та концепції такі як права людини, ідеали краси чи організаційні принципи знаходять всесвітнє розповсюдження. Проте їхнє втілення та застосування можуть мати безліч варіантів (Брайденбах Й., Цуркіль І.) [6, с. 19]. Тут, на нашу думку, зручно буде провести аналогію з платонівською теорією ідей. Тільки його світ ідей ми назвемо "світом культурних концепцій та структур", які й будуть складати каркас майбутньої глобальної культури. Світом речей буде втілення цих концепцій в різних національних спільнотах, і цих втілень може бути безліч.

Ми живемо в епоху великих змін. Епох подібній цій в історії планети (не кажучи вже про історію людства) було зовсім небагато. І однією з рис, які роблять наш час винятковим, є поступове об'єднання населення Землі та інституцій, створених ним в єдиний планетарний організм. На це об'єднання в 20х роках ХХ століття звернули увагу видатні вчені В. Вернадський, П. Тейяр де Шарден та поклали його однією з основних умов становлення ноосфери, яка, в свою чергу, постає як результат еволюції планети. Саме, виходячи з цього ми беремось стверджувати, що глобалізація по своїй суті не може розглядатись як явище негативне, насаджуване кимсь, оскільки, природно, і вона є ланкою еволюції. Проте, це, звичайно ж, не означає, що вона в сьогоднішньому своєму стані позбавлена вад, серед яких, перш за все, на себе звертають увагу спроби спрямування її на користь певних фінансових кіл або держав. Неоднозначні процеси відбуваються і в царині культурної взаємодії, які пов'язані із вступом її в радикально нову глобальну фазу. Сьогодні діалог культур наближається до своєї кульмінації. Ми вже навіть маємо перший варіант єдиної світової культури, яким є т. зв. "західна масова культура", щодо якої не варто бути надто прискіпливими суддями, адже вона є першою в своєму роді. Слід ще раз наголосити на тому, що з позицій ноогенезу негативні явища, які його супроводжують, є минулими, а подальша глобалізація проходитиме на основі локальних ініціатив, доброї волі та поваги до національних відмінностей.

1. Вернадский В. Научная мысль как планетное явление. – М., 1991. – 272 с.

2. Вернадский В. Pro et contra / Сост., вступ. ст. коммент. А. Лапо. – СПб., 2000. – 872 с.
3. Войдет ли Россия в постиндустриальное общество? Беседа с философом и доктором физико-математических наук Л. Лесковым // Наука и религия. – 2000. – № 2. – С. 4 – 8.
4. Казначеев В. Феномен человека: космические и земные истоки. – Новосибирск, 1991. – 125 с.
5. Моисеев Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. – М., 2000. – 224 с.
6. Табачковский В. Гуманизм та проблема діалогу культур // Філософська думка. – 2001. – № 1. – С. 6 – 26.
7. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987. – 240 с.
8. Політологічний енциклопедичний словник. – К., 1997. – 400 с.
9. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії (проблема людини та її меж). – К., 2000. – 272 с.

In the article the phenomenon of globalization in contents of conception of noosphere is considered. On the basis of analyses of different facts the conclusion about deep correlation (relationship) between phenomenon of globalization and creating of noosphere is made. The culturological aspects of this process are considered in details.

О.Б. Гуцуляк

ДИХОТОМІЯ “СВОБОДА – НЕОБХІДНІСТЬ” У СПРОБАХ ВИЗНАЧЕННЯ СУТНОСТІ НЕОЯЗИЧНИЦТВА

В історіографії сучасних світоглядних течій існує погляд, за яким терміном “неоязичництво” позначаються ті ідейні течії, що ставлять за основу світового процесу якусь Абсолютну Необхідність (Невідворотність, Неминучість) як безлику долю світу, що відповідає найдавнішим, ще язичницьким, поглядам людини [1, с. 156]. Неоязичництво – це, начебто, “сонне буття, підпорядкованість Іншому. Це невизначеність свого шляху і небажання вибору. Це оп’яніння несвободою. Це насолода від відсутності відповідальності” [1, с. 26]. Н. Хамітов ставить знак рівності між неоязичництвом та “буденним буттям” як підкоренню Іншому та іншим, як невизначеності власного шляху та небажання вибору: “В буденному бутті людина може виявляти величезну активність, однак ця активність завжди задана їй ззовні, а не з боку її внутрішнього, глибинного життя” [2, с. 253]. Необхідність отожднюється з неминучістю, що виключає будь-яку альтернативу, коли людина розглядається не як суб’єкт, здатний ініціювати різного роду дії, а як об’єкт, повністю зумовлений Необхідністю, що виступає в якості “метафізичної абсолютної” категорії: це “те, без чого неможливо обійтись” у найширшому розумінні, але таким є тільки “абсолютно інше”, тобто трансцендентне і яке, наприклад, китайці називали “дао”, а середньовічні схоласти – *Necessitas* [3, с. 37-38].

Прихильники знаку рівності між явищами “неоязичництва” та “підпорядкування себе Необхідності” мотивують свою позицію тим, що саме релігією Необхідності є погляд архаїчних язичників, згідно якого боги перебувають всередині космосу, “космічної несвободи”. Наприклад, у ведантизмі боги змушені дивитися на будь-якого подвижника знизу вгору, бо той досяг для себе свободу, а боги – ні. Також, за А. Тойнбі, богиня Необхідності є предметом широчердної віри у Геродота (де вона – фатум, що керує історією), в атомістичній філософії (яка фаталістична, хоча існують і відхилення атома як прояв Випадку), у концепціях Демокріта та Епікура та європейських вчених Просвітництва – Модерну (фізичний, біологічний детермінізм), в ісламі та кальвінізмі (наперед визначеність, моральний детермінізм), у марксизмі (економічний детермінізм) тощо. Саме “...необхідність веде облогу людини і зсередини: влада необхідності закріплюється у свідомості індивіда розумом та наукою у вигляді деяких беззаперечних істин” [4, с. 17]. Так само, як зауважує Н. Хамітов, Необхідність перебуває в основі світового процесу з погляду атеїзму, а отже, атеїзм та язичництво тотожні [1, с.156]. Також відомий російський філософ С. Булгаков зауважив щодо матеріалізму та атеїзму: “Ми маємо тут справу з мисленням явно міфологічним, з поверненням до наївного натуралізму, з тією лише різницею, - і не на користь новітнього матеріалізму, - що у старій міфології діяли все ж живі сили, котрими й пояснювалося життя, а тепер те ж завдання вирішується через посередництво одних мертвих агентів” [Цит. за: 5, с. 65]. Ще раніше І. Франко у праці “Поza межами можливого” визначив, що ідеали “фаталізму” матеріалістичного світогляду “...належать сьогодні до категорії таких самих забобонів, як віра у відьми, в нечисте місце і фєральні дії” [6, с. 171]. Релігійно заангажовані науковці проголошують анафему атеїзмові як теорії принципу Необхідності, як “зворотному боковій медалі Сатанізму” [7, с. 232], пантеон якого склали Вожль-Деміург. Його найближчі сподвижники, “культурні герої” – Чесний Трудівник, Передовий Робітник, Знатна Доярка. У свідомості радянської людини світ надприродного виявився повністю замінений викривленими образами дійсності – соціальними фантомами та міражами. “Неоязичницькі вожді – надлюди фашизму і комунізму, володарюючи над безлікою масою, - ось розплата за відмову від ідеї Боголюдини” [1, с. 138]. Російський філософ П. Гуревич теж визначає “живе втілення тоталітарної свідомості” як “неоязичництво”, “апофеоз язичництва” [8, с. 130-131].

Атеїст-“неоязичник” К. Маркс, як констатує П. Хамітов, слідом за Л. Фейєрбахом викинув почуття трансцендентного і жагу безсмертя як апендикс і створив міф роду-пролетаріату та опестизував цивілізацію [1, с. 103]. Зумовлено це було пошуком сурогатів родових інститутів, яких індивід був позбавлений умовами буржуазно-індустріальної урбанізованої дійсності. Марксизм ставив завдання в умовах “екзистенційної порожнечі” віднайти родові сутнісні сили людини, тобто пізнання необхідності та її реалізація у практичній діяльності, а трагізм смерті пропонував зняти саме тим, що індивід

як носій всезагального залишається жити в роді. Але, як зауважив опонент марксизму М. Бердяєв, у роді нема нічого особистого, це “природна стихія”, що однакова у всіх людей та загальна для людини і тварини [1, с. 88], навіть якщо рід обмежував себе лише єдністю з певним представником цієї природної стихії (тотемізм), за яким тільки й визнавалося право на свободу. По суті, як констатує М. Епштейн, “буття роду” нічим не відрізняється від рослинного і тваринного, тільки ще більш чуттєвіше і рухливіше, бо не співпадає з природним, а лише прагне до нього [9, с. 116]. Якщо в умовах тоталітарної дійсності М. Епштейн відсилав до руху “нових лівих” як реалізаторів цієї “неоязичницької” програми, то з часу “перебудови” ці слова стали відноситися до самої атеїстично-комуністичної доктрини.

Згідно з гегелівсько-марксистською лінією філософії свобода суб’єкта – це лише пізнана необхідність, і ця влада необхідності укорінюється у свідомості індивіда апеляцією до раціональності та науки у вигляді якихось незаперечних істин. Але якщо для традиційної філософської думки, як зазначає український філософ А. Пашук, свобода як “...пізнана, усвідомлена необхідність – це рівень теоретичної свободи, свободи у сфері розумової діяльності, а ...повністю реалізується у прийнятті рішення людиною знанням справи, за що вона вже несе повну відповідальність” [10, с. 8], то свобода у марксистській філософії – це “оволодіння необхідністю, підкорення її”, відповідно, начебто, кожен крок вперед на шляху культурного розвитку людства був кроком людини до “дійсної свободи” [11, с. 47]. Але на практиці остання виявилася прагненням відмовитися навіть від того першого кроку, що привів первісну людину до виокремлення себе (принаймні тотемічно) від решти природних стихій, а тим самим людина знову би занурилася у безособистісну сферу “Ніщо”.

Але з крахом комуністично-атеїстичної системи ситуація, проте, не поліпшилася. Явище, означене Н. Хамітовим, П. Гуревичем, О. Яковлевим та іншими, як “неоязичництво”, не зникло. За словами православного богослова Ігнатія Брянчанінова, зумовлено це тим, що в нашому часі вченість повертається до язичництва і, заперечуючи християнство, вводить знову “ідолопоклонство” (ідолами розуміються наука, техніка, прогрес, емансипація) та “служіння сатані”, змінюючи форми для зрозумілішого та зручнішого “сплокування” людства. “Розум жадібно намагається віддати людину під владу необхідності, - підмітив Л. Шестов, - а вільний акт творення, про яке розповідає Святе Письмо, не тільки не задовольняє його, але й дратує, хвилює й лякає. Він воліє віддати себе у владу необхідності, з її вічними всезагальними та незмінними принципами, ніж довірити себе своєму Творцеві. Так було з нашим прабатьком ... Аристотель ... Гегель теж віддають себе і людство у владу необхідності, не підозрюючи, що в цьому й полягає падіння” [12, с. 163 – 164]. Порятунком “метаантропологічні персоналісти” Н. Хамітов, П. Гуревич вбачають у ідеї Боголюдини та Боголюдства, що можуть дати неоязичництву можливість пройти еволюцію від буття необхідності

до буття свободи [1, с. 156]. Тобто пропонується йти за М. Бердяєвим, для якого творчий акт є проривом свободи через необхідність, трансцендуванням за межі іманентної реальності. Але для наступних екзистенціалістів, для яких М. Бердяєв є одним із засновників їхнього умонастрою, існування (екзистенція) людини є ніщо інше, як драма Свободи, бо над особистістю панує все та ж Необхідність – необхідність вибору, кроку, рішення у напрямку до самоствердження, і навіть відмова від вибору теж є вибір – “вибір не вибрати”.

В такому тлумаченні неоязичництва як віддання себе владі Необхідності (Неминучості, Ананке) неоязичником слід вважати і Ф. Ніцше. На відміну від А. Шопенгауера, який передбачав пізнання необхідності та панування над нею, він у своїй праці “Ессе homo” закликав “... не тільки зносити необхідність, ... але любити її” [Цит. за: 13, с. 120], як це робили стародавні греки – язичники: у самій невмолімій неминучості (Ананке) знайти спокій та щастя. Цікаво, що з цією позицією погоджувався М. Бердяєв [14, с. 280]. “Доля набуває тоді, - зауважує Т. Гайдукова, - у своїй невмолімості момент гармонії; саме трагічне постає перед людиною як необхідний момент її щастя, бо через трагічне (утрату) “Я” вписується у гармонію космосу і кожен момент індивідуального стає гармонічно співвіднесеним з усім іншим. Невмолімість “невідомого”, котру Ніцше означає як світ “Діоніса”, “Першодиного”, “Хаосу”, обертається “аполлонічною” гармонією “Я” і “Космосу”... Таємничий, на перший погляд парадоксальний факт розквіту трагедії як гармонійного естетичного феномена в епоху соціальної кризи пояснюється, за Ніцше, стабілізуючою соціальною роллю трагедії” [12, с. 76, 79], для якої світ – це поле безперервної боротьби двох начал, причому ця агональна модель поширюється і на форми повсякденної діяльності.

Отже, у неоязичництві, представленому Ф. Ніцше (на відміну від тлумачення неоязичництва, що його дають Н. Хамітов та П. Гуревич), ситуація світу характеризується як непримирима боротьба двох позицій – “буття необхідності” і “буття свободи”, боротьба принципів, за російським слов’янофілом О. Хомяковим, т. з. “релігії Необхідності”, або кушитськими релігіями (їхні репрезентанти – Китай, Вавилон, Єгипет), та т. з. “релігії Свободи”, або “іранськими” (перси, євреї, слов’яни). Аналогічно французький філософ – неоязичник П. В’яль говорить, відповідно, про принципи релігій “духу пустелі” та “духу лісу”. Сучасні російські неоевразійці ведуть мову про “дух семітів” (Півдня) та “дух арійців” (Півночі, Гіперборей). Начебто, західні християни – католики і протестанти – перекутили притаманне початковому християнству “іранство” (“арійськість”), в той час як східні християни (православні) зберегли цей принцип у чистоті (звідси – особлива історична місія православної Росії, вона ж – “арійська” Євразія).

За К. Ясперсом, сучасними носіями агонального, язичницько-стихійного світовідчуття є ті, які говорять про трагічність основи буття, які, як узагальнила П. Гайденко, приписують невідомій нам, трансцендентній “основі буття” визначення, характерні для світу кінечного, іманентного [15, с. 88].

Замість дійсного трансцендування тут абсолютизується внутрішньо мирське буття. До цієї лінії дослідниця відносить Ю. Банзена, творця вчення про "трагічне як всезагальний закон світового життя", М. де Унамуно, у основі світогляду якого – "трагічне чуття життя", неогегельянство та його породження – марксизм, а також "філософію життя", фашизм тощо. До цієї світоглядної позиції можна віднести Ф. Достоевського, який зауважив, що буття тільки тоді "починає бути", коли йому загрожує небуття. Також італійський футурист Ф. Марінетті у тяжкий час занепаду своєї вітчизни у маніфесті задекларував, що хоче оспівувати любов до безпеки, енергійність та відвагу, а що головними елементами його поезії будуть хоробрість, зухвалість і бунт.

З ідеологами "трагічності буття" полемізував британський філософ К. Поппер: "Для того, щоб відчутти смак життя, треба не тільки ризикувати, а й втрачати! – необачно доводить Ясперс історичистську ідею зміни й долі до найпохмурішої крайності... Лише зіткніться з руйнуванням – і ви відчуєте глибоке хвилювання від життя! Тільки в "маргінальних ситуаціях", на межі між існуванням і "ніщо" ми справді живемо... Це філософія азартного гравця – гангстера... Це віра, що притаманна езотеричній групі інтелектуалів, які відмовилися від свого розуму, а з ним – і від людяності" [16, с. 88]. Протестуючи проти такої оцінки К. Поппером, сучасні неоязичники визначають трагедії у житті людей як "благоворні", зіплюючи, а саме – особистість народжується під час ударів долі, котру не можуть замінити жодні проповіді, книги, видовища і, народившись, вона спрямовується до високоморальної дійсності, що виходить з вимог самого життя. Даний тип світовідчуття деякі дослідники визначають вищезгаданим терміном "неоромантизм". "поетика трагічного оптимізму".

Отже, неоязичництво власне настоює на трагічності основи буття в ситуації боротьби Свободи та Необхідності. Тому неточним є визначення його як підпорядкування індивідом себе принципів Абсолютної Необхідності.

Проте неоязичництво постало і як альтернатива до екзистенціалістського підходу "Або – або" до Свободи (тобто або людина може нести тягар свободи, якщо хоче залишатися особистістю, або може відмовитися від своєї свободи, стати як "всі"), не прагне відродити чистий язичницький ("сатанинський", за Д. Степовиком) принцип Необхідності. Сучасні неоязичники усвідомлюють, що архаїчне язичництво, як показала історія, виявилось недостатнім для "олгоднення" людини, бо їй недостатньо Свободи як "... відсутності готових ритуалізованих форм буття. Свободи як ризику - і реальності – жахаючої самотності перед обличчям вічності і Бога: зустрічі з Ним не в біоенергетично зарядженій масі "своїх"... а один на один" [17, с. 3]. Адже "суть буття" людини полягає не тільки у об'єднанні з іншими людьми (у роді, тотемі, класі, расі, нації), але й у відособленні від них, не тільки у створенні спільної історії людства, але у творчості свого власного життя, не тільки у всезагальній любові, але у особливих "відданнях переваг", у досягненні людиною "самоздійснення" через подолання перешкод на

шляху до повної міри реалізації себе.

Неоязичники претендують також на витворення синтезу Свободи та Необхідності, здавалося б несумісного, але самою історією доведено, що цей синтез можливий: його, як констатує Р. Даматта, зреалізували Японія, "загалом уся Азія", а також Латинська Америка, насамперед Бразилія, де після багатьох десятиліть придушення було знято всі заборони на "відродження язичництва" [18, с. 43]. Цей же синтез проголосили російські солідаристи з Народно-Трудового Союзу (НТС), а саме як синтез антинормічних понять "свобода" і "служіння". Тобто у мисленні та поведінці кожної особистості слід "будувати" "свободу", а не "ідею" чи "націю". Саме цей "архітектурний" проект, що враховує інтереси кожного, обов'язково пов'язаний з лімітацією, обмеженням свободи необхідністю, а отже, є служінням соборності, "Собору - Ноосфери" [19, с. 115–117]. Допоможе цьому "синтезу", на думку неоязичників, синергетика, що остаточно розбиває міф про жорстко детермінований Всесвіт. Переконання у своїй правоті апологети "синтезу" знаходять у поглядах В. фон Гумбольдта, який декларував єдність природи і людини, фізичного і духовного начал в противагу І. Канту з його протиставленням людської свободи світові природної необхідності.

Цей синтез виступає як "синтетична релігія Необхідності та Свободи" шонайперше на подолання екстрем екзистенціалізму, і цим він є частиною постмодерністського синтезу та відмови постмодернізму від екстремістської програми модернізму на заперечення принципів Модерну (Новочасності).

Проект "синтезу Необхідності та Свободи" опоненти іронічно визначають як "виростити кентавра", "до-сократичне буття – частково козла, частково Титана" (Г. Міллер), саме як дивний симбіоз і кентавричний ефект суміщення векторно спрямованої урбаністичної культурної свідомості з природно-циклічним натурфілософським [20, с. 237]. Але неоязичники приймають цей образ, бо він, на їхню думку, повинен перемогти у двобой з іншим чудовиськом, уособлюючим цивілізацію Модерну – драконом на ім'я "Ти повинен" і на лусках якого виблискують усі цінності всіх речей, що вже створені [21, с. 137].

Для В. Розанова такий "синтез Свободи та Необхідності" постав у вигляді царства "язичницько-іудаїстичної стихії" (за О. Хомяковим "язичники" – це носії "кушитського" принципу, а іудеї – "іранського"), досягнення якого можливе через "статевий пантеїзм", "реабілітацію плоті". Йому вторив Д. Мережковський, для якого порятунок – у "релігії Святої Плоті", "з'єднанні Кібели та Христа". Язичництво, начебто, розкрило правду про землю, про те, що істина пов'язана з плоттю, в той час як християнство розкрило правду про духовний бік істини. Отже, дух і плоть, для Д. Мережковського та З. Гіппіус, однаково мірою святі, а спробу їх примирення ("синтезу") намагалися, начебто, здійснити генії Відродження Мікеланджело та Л. да Вінчі, Петро І, О. Пушкін, Л. Толстой і Ф. Достоевський (хоча в останніх двох сильне язичництво не "світле", героїчного типу, а "темне", варварське). На думку

Д. Мережковського, місія “Третього Заповіту” – “синтезу плоти і духа” покладалася на поетів – символістів.

Потяг до “синтезу Свободи та Необхідності” ретельно проаналізувала Є. Волощук: “Туга за новим синтезом, котрий буцімто зобов’язаний прийти на зміну колишньому союзові церкви і культури, за культом, в котрому індивідуальне начало знову з’єдналося з могутньою енергією людського натовпу, насититься нею і знову підніметься до магічного зв’язку з трансцендентним світом, є ... вираження ніцшеанської прагми нового обожнення людського” [22, с. 8]. Саме ніцшеанське неоязичництво постулює досягнення “обоження людини” (перетворення у “надлюдину”) у земному житті протизагону християнському вченню про здійснення цього у потойбічному, у постапокаліптичному. Але невірним, як на наш погляд, буде ототожнювати неоязичництво Ф. Ніцше з вченням про творення “людино-бога” – “антихриста” (як це розуміють християнські теологи), бо твором “Антихристиянин” Ф. Ніцше тільки виступив проти, на його думку, перекручень істинного християнства т. з. “історичним християнством”: “Це воно ... зруйнувало чудові маршрути людства. Природний стан людського роду зазнав зіпсуття, бо християнство прийняло бік всього слабкого, низького, невдалого. Добре було б пошкрябати заблудлі віки. Заодно відродити давнє, природне, життєве (підкреслення наше. - О.Г.)” [Цит. за: 8, с. 130]. Тому, на відміну від “антихристиянської”, позиція послідовників Ф. Ніцше і в цьому аспекті може визначатися як “неоязичництво”, як форма “сресі гуманізму” [8, с. 132].

Отже, з вищенаведеного можна зробити висновок, що недоцільно говорити про те, що неоязичництво – це віддання себе Необхідності (в той час як принцип Свободи декларує християнство), як на цьому настаюють Н. Хамітов, О. Гринів, Д. Степовик, П. Гуревич та інші. Так, деякі неоязичники, усвідомлюючи, що світ – це боротьба двох начал, можуть віддавати перевагу Необхідності, але годі вже їхній вибір є “сатанізм”, і тільки в сенсі означення цього вибору може бути допустимим цей термін, на якому настаюють Д. Степовик, Ю. Сандулов, Ф. Кондратьєв, А. Хвиля-Олінтер, архімандрит Рафаїл Карелін, св. Ігнатій Брянчанінов, диякон А. Курасв та ін. Щоправда, більш оптимальним та науково нейтральним був би запропонований П. Гуревичем термін “зомбізм” (шодо означення прагнення “підпорядкувати людину природній необхідності” або “технізованому світові”): “... зомбі – це людина, яка живе та діє ... за чужою волею” [8, с. 136].

“Зомбізм”, апологія “влади Необхідності”, вільного підпорядкування себе Необхідності (тобто тоталітаризм) не може означуватися як неоязичництво, бо на відміну від нього, вони є відгалуженням раціоцентричного Модерну, де науці відводиться та ж роль, котру раніше віддавали первісній магії – “роль зазначає світової необхідності” [1, с. 156]. Але позитивістсько-язичницькі “магічні” “заклинання принципово нудні та безсилі. “Найрелігійніші” ... потяглися до синкретичних повчань секти нью-ейдж, що бавиться

езотерикою, не забуваючи і про всілякий дорогий комфорт” [23, с. 102]. Як визначає один з adeptів останньої, “нью-ейдж”, “Новий вік” – це, якоюсь мірою відгалуження “епохи Науки (Модерну, Новочасності) і що саме “діти віку Науки” здійснюють світоглядний переворот: “... віддають перевагу експериментальним шляхом прийти до власних висновків про природу і межі реального світу” [24, с. 9]. Благо, у неоязичництві наявний добірний арсенал для задоволення найвибагливіших запитів.

Отже, саме шлях відмови від “епохи Науки (Модерну)” на користь “Нового віку” (“Постмодерну”, за А. Тойнбі) як “Великого Стилю” життя, “духовної екології” (за М. Харнером), “Етики Духа – техніки безпеки Нової Епохи” є неоязичництвом, пропонуючим “погляд у вічі” принципів Необхідності та усвідомлюючим, що людина перебуває на межі трагічного протистояння Свободи та Необхідності, але аж ніяк не закликає до віддання переваги Необхідності, підкорення їй особистості (віддання переваги принципів Свободи притаманне християнству, а абсурдується в екзистенціалізмі). У сучасному неоязичництві віддається пріоритет “синтезові” цих двох принципів для досягнення гармонії природи (Космосу, Універсуму) та людини.

1. Хамітов Н. Философия человека: Поиск пределов: Пределы мужского и женского: Введение в метаантропологию: Курс лекций для вузов. – К.: Наук. думка, 1997. – 175 с.
2. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: Проблема людини та її меж: Навч. посібник. – К.: Наук. думка, 2000. – 273 с.
3. Дугин А. Абсолютная Родина: Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. – М.: Арктогея-Центр, 1999. – 752 с.
4. Волгогонова О. Специфика иррационализма Л. Шестова // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1997. – Ч. 3. – С. 16 – 25.
5. Акулин В. Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. – Новосибирск: Наука, 1990. – 158 с.
6. Франко І.Я. Поза межами можливого // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 163 – 171.
7. Степовик Д. Релігії, культури і секти: Посібник з релігієзнавства і сектознавства / 3-е вид. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФКД, 1998. – 266 с.
8. Гуревич П. Философская антропология. – М.: Вестник, 1997. – 448 с.
9. Эпштейн М. В поисках “естественного” человека: “Сексуальная революция” и дегуманизация личности в западной литературе XX века // Вопросы литературы. – 1976. – Ч. 8. – С. 111 – 145.
10. Пашук А. Проблема свободи і національна незалежність України // Вісник Львів. ун-ту. Філософські науки. – 1999. – Вип. 1. – С. 7 – 20.
11. Колондний А. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи / За ред. Б. Лобовик. – К.: Наук. думка, 1984. – 159 с.
12. Гайдукова Т. Ницше и античность: У истоков одной философской концепции // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1980. – Ч. 6 – С. 71 – 81.

13. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) / Послел. В. Ерофеева // Вопросы философии. – 1990. – Ч. 7. – С. 59 – 132.
14. Бердяев Н. Философия свободы: Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
15. Гайденко П. Философия культуры Карла Яспера // Вопросы литературы. – 1972. – Ч. 9. – С. 64 – 92.
16. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / З англ. – К.: Основи, 1994. – Т. 2. – 494 с.
17. Новикова М. “Мы” и “Я” // Зарубіжна література: Тижневик (Київ). – 1999. – Ч. 36 (148). – С. 2 – 3.
18. Даматта Р. “Третій берег ріки” // Кур’єр ЮНЕСКО. – 1993. – Ч. 9-10. – С. 41-45.
19. Линник Ю. Русский солидаризм // Посев (Франкфурт – Москва). – 1991. – Ч. 2. – С. 111-118.
20. Эпштейн М. Парадоксы новизны: О литературном развитии XIX – XX веков. – М.: Сов. писатель, 1988. – 416 с.
21. Загороднюк В. Автострукції чи відродження: Надбання і втрати постмодерної філософії науки // Totallogy – XXI: Постнекласичні дослідження (Другий і третій випуски) / Гол. ред. В. Кізіма. – К.: ЦПОНАНУ, 1999. – С. 133–157.
22. Волошук Е. Фаустианский прорыв сквозь человеческое в модернистском романе XX века (“Доктор Фауст” Т. Манна и “Мастер и Маргарита” М. Булгакова) // Зарубіжна література: Тижневик. – 1999. – Ч. 40. – С. 6-8.
23. Горичева Т. Христианство и современный мир. – СПб.: Алетейя; ГО “Ступени”. 1996. – 298 с.
24. Харнер М. Путь шамана / Пер. с англ. – М.: Крон-Пресс, 1996. – 224 с.

In paper the author attempts of analysis of a historiography of study a neopaganism word outlook in a reference system “Freedom — Necessity”. The view is offered, according to which one neo-paganism it is not necessary to identify with a stand fatalicism, determinism and totalitarianism, and on the contrary – in epoch Postmodern the neo-paganism of the doctrine tender the individual freedom of a self-consciousness and creativity.

А.О. Макарова

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК КАТЕГОРІЯ МОРАЛЬНО-ПРАВОВОЇ СВІДОМОСТІ

Категорію справедливості впродовж століть досліджували найвизначніші уми земної кулі, і все ж крапку в цих дослідженнях не поставлено. В історії світової філософії в різні часи про смисл поняття “справедливість” та належний ідеал соціальної справедливості дискутували Платон і Аристотель, Гобс і Спіноза, Локк і Руссо. Кант і Гегель, Карл Маркс. В українській філософії теж були такі спроби. Починаючи з часів Київської Русі мислителі України, хоча і не у вигляді цілісних концепцій, все ж вислов-

лювали свої погляди на справедливість; значний вклад в історію дослідження справедливості внесли Г. Сковорода, Т. Шевченко, М. Драгоманов, І. Франко, С. Подолинський та інші. Традиції дослідження та упорядкування вже здобутих знань про справедливість має своїх представників і в кінці ХХ ст.

Поняття справедливості зустрічаємо в довідковій літературі, передусім у філософських та етичних словниках, а також у монографіях та статтях, присвячених даній тематиці. На теренах колишнього Радянського Союзу цьому питанню приділялась значна увага, оскільки принцип справедливості проголошувався одним із основних принципів соціалізму. Такі праці, як “Справедливість як соціально-філософська категорія” та “Моральний зміст справедливості в умовах розвиненого соціалізму” З. Бербешкіної, праці В. Давидовича та інших дають уявлення про ступінь дослідження явища справедливості в науці періоду соціалізму.

За часи української незалежності також написано чимало розвідок, в яких чільне місце відводиться розглядові проблем справедливості. Такі праці, як “Гуманізм та утвердження громадянського суспільства в Україні” під редакцією А. Пашука та “Етичні ідеї в філософії другої половини ХІХ – поч. ХХ ст.” М. Лука проливають світло на українську традицію справедливості. Чисельні статті молодих науковців, що стосуються проблем справедливості, знаходимо у спеціалізованих збірниках: “Вопросы философии”, “Політика і час” та інших за 2000-2001 роки.

В науковій літературі немає універсального визначення справедливості, тобто такого, яке б переносилося із одного дослідження в інше без змін. Кожен автор по-своєму описує феномен справедливості, проте в основному зміст справедливості визначається дослідниками в одному ключі. Найзагальніша дефініція визначає справедливість як належний стан речей у суспільстві, державі, світі. Деякі дослідники віддають перевагу не прямому дефінітивному визначенню, яке повинно містити перелік компонентів, сфер застосування визначуваного явища і т. ін., а визначенню через якісь конкретні вияви. Так, В. Малахов на прикладі семантичної еволюції слова “справедливість” простежує історичний розвиток змісту, що вкладався в це поняття. Давньогрецьке *dikē*, що перекладається як “справедливість”, первісно означало “звичай”, “спосіб життя” (таке розуміння відповідає трактуванню справедливості Демокритом, софістами та Сократом, а згодом і Платоном), в подальшому розвитку набувши значення “правильного”, “належного звичаю”, перетворилося на “*justitia*” (порівняймо – латинське “*jus*” – закон) в наступні століття також мала місце трансформація поняття справедливості. Зокрема, в ХХ ст. акценти перемістились із правового позначення справедливості на суто етичне, яке наголошує на доброзичливості і позначається через термін “*Aeguitas*” [5, с. 160].

Окреслимо головні специфічні риси справедливості, що визначають її як поняття (категорію, описану в науковій літературі) та як явище, що знаходить своє втілення і виявляє себе в реальному житті. Специфікою явища справедливості є:

1) необхідність людського середовища як умови існування справедливості. Як явище, справедливість функціонує у світі людських відносин і має зміст лише в їх контексті. Можливі дві моделі відносин, побудованих на принципах справедливості – горизонтальна та вертикальна. В першому випадку йдеться про суб'єкт – суб'єктні відносини (суб'єктами виступають люди). У другому – суб'єкт – об'єктні відносини (коли суб'єктом виступає людина, а об'єктом – певна вища сила, Бог, що трактується як Жива Справедливість). В середовищі природи, де діє біологічний відбір і не існує соціуму, питання про справедливість втрачає сенс;

2) формування уявлень про справедливість на трьох основних рівнях: духовному, чуттєвому та раціональному. Зміст та сутність явищ справедливості розкривається через почуття та інтуїтивні уявлення, а також через поняття, принципи, цінності, суспільні ідеали тощо. Таким чином, уявлення про справедливість є фактично світоглядним уявленням, і залежить від загального світоглядного контексту. Це проявляється на всіх без винятку рівнях функціонування справедливості. Слід також зазначити, що у формуванні уявлень про справедливість духовні, чуттєві та раціональні чинники відіграють неоднозначну роль, тобто впливають нерівномірно. Ступінь впливу того чи іншого чинника залежить від того, в якому вимірі та на якому рівні функціонує уявлення про справедливість.

Дослідник, який займається розглядом категорії “справедливість”, неодмінно зіткнеться з двома взаємопов'язаними проблемами. Це – проблеми цілісності та багатшаровості справедливості як наукового поняття. Кожна із них відповідно розпадається на два аспекти.

Під поняттям “цілісність” розуміємо певну однозначність та однорідність досліджуваного явища, а також його внутрішню несуперечливість. Явище справедливості в буденному сприйнятті набуває часто протилежних значень. “Всі люди цінують справедливість однаково, а розуміють її по-різному”, – влучно зазначає С. Дубко [3, с. 62].

У чому ж причина розбіжностей у сприйнятті людьми справедливості як такої?

Першим з двох аспектів проблеми цілісності є співвідношення та взаємопроникнення індивідуального та загальнолюдського вимірів справедливості (інші їх назви – особистісний та суспільний). Під індивідуальним виміром справедливості розуміємо певні уявлення про належний образ справедливості окремого індивіда, особистості. Це комплекс відчуттів та уявлень, які відповідають загальним світоглядним установкам людини. Звідси впливає ряд особливостей “індивідуальної справедливості”. По-перше, уявлення про справедливість закладається моральним вихованням в дитячому віці, надалі розвивається і збагачується; по-друге, формування індивідуального уявлення справедливості відбувається на емоційно-чуттєвих засадах.

Як наслідок дій перших двох особливостей виникає неспівпадання індивідуального уявлення про належну справедливість із суспільним її іде-

алом. Таке неспівпадіння чітко проявляється у юридичній практиці, де особисті погляди злочинця на справедливість не звільняють його від покарання.

Справедливість, окрім індивідуального, має ще суспільний вимір, оскільки здійснюється й функціонує в окремо взятому конкретному суспільстві, соціумі. Як поняття, вона обмежена історичними рамками, характером суспільства, в якому живуть люди, що рефлексують про неї, конкретними умовами співжиття і правилами, що діють у цьому суспільстві, тобто носить конкретно-історичний характер. Форми, в яких вона виявляється, та змістове навантаження, яке вона несе в собі, залежить від таких історичних чинників, як:

а) форма історичного суспільного світогляду, пануючого у даному суспільстві (міфологія, релігія, філософія);

б) культурницька та історична епоха, в якій існує конкретне суспільство та панівна в ньому мистецька традиція (епохи середньовіччя, відродження, просвітництва тощо);

в) конкретна ідеологічна традиція та політичний лад даного суспільства (тоталітаризм, лібералізм, демократія, анархія тощо).

Говорячи про закономірності історичного процесу, можемо виділити такі дві, як поступальність та нерівномірність. Історичні епохи поступально змінюють одна одну. В історії культури ці епохи отримали свої назви і часовий розподіл. Проте, якщо підійти до розгляду історичного процесу діалектично, побачимо певну циклічність у розвитку історії людства, особливо, коли об'єктом дослідження обрано духовну, аксіологічну, етичну категорію, якою є категорія справедливості.

У первісному суспільстві, де панував міфологічний світогляд, специфічність уявлень про “правильну” справедливість пов'язана як з усвідомленням роду як єдиної особи, цілісного організму, в якому не виділялась особистість, а отже, не було місця гуманізму, співчуттю та іншим проявам поваги до особистості, так і з натуралізмом людського життя. Будуючи суспільне середовище на зразок біологічного, природного співжиття тварин, первісні люди вважали справедливим принцип відплати, або ж тальону (лат. talio – помста). Індивідуальний вимір справедливості в ті часи панував над суспільним; не було встановлено чітких моральних критеріїв справедливості, і тому вона здійснювалася часто в жорстоких, кривавих формах.

Згодом, із розвитком суспільства, моральні чинники починають відігравати більшу роль в його функціонуванні. Саме на моральних засадах ґрунтується релігійний світогляд, що прийшов на зміну міфологічному. Акцент ставиться на стосунках людини з Богом, виникають уявлення про людську (мирську) справедливість, недосконалу та хибну, і про справедливість Божественну, абсолютну, яку людина відчує на собі як за життя, так і після смерті. Божественна справедливість можлива у двох вимірах – покара людини за гріх та прощення людині гріха за певні заслуги; згодом за такою схемою починають діяти і люди. Таким чином, до відплатної справедливості додається усвідомлення моральності, милосердя в справедливості. Людство переходить до

цивілізованого способу співжиття, від індивідуального переноситься до суспільного, встановлює певні норми і правила справедливості, і формує її суспільний ідеал.

Із появою філософського світогляду морально-ціннісна константа справедливості трактується як визначальна. Особливого звучання та гостроти набула тема співвідношення понять справедливості та свободи особистості, рівності та нерівності і т. ін. Якщо в міфологічному світогляді домінуючим було світовідчуття, то у філософському (а частково і в релігійному) основним способом осягнення справедливості є світорозуміння. До явища справедливості застосовують універсалістські підходи, намагаються виділити в ній основне, вивчають її як загальне суще. Підходи до справедливості з точки зору раціональності обумовлюють її соціальне звучання. Остаточно встановлюються норми, за якими справедливість функціонує у суспільстві. Категорія справедливості стає об'єктом дослідження науки. Саме з часу переходу людства до третього історичного типу світогляду маємо численні теоретичні дослідження усієї категорії – починаючи від стародавніх греків і закінчуючи вченими ХХ століття.

Як уже зазначалось, відплата справедливості була найпершою з-поміж усіх типів справедливості, які можливі в людському суспільстві. Варто зазначити, що така справедливість була в тих умовах єдиною можливою та ефективною моделлю виправдання й утримання існуючого порядку. Стародавній світ з його безперервними війнами із собі подібними за місце під сонцем сформулював принцип "око за око, життя за життя". Даний принцип отримав свій яскравий вияв у Старому Заповіті, який почав писатись приблизно 2500 років до н.е.

Із зміною історичних обставин (завершення первісного розподілу світу, початок облаштування цивілізованого людського життя, виникнення уявлень про необхідність такого співжиття тощо) згадані людські спільноти усвідомлюють потребу в з'єднанні, а не в боротьбі. Виникає ідея створення держави як цивілізованої форми взаємовідносин індивідів. На цьому етапі ретрибутивна справедливість вичерпує себе, як відмираючий атрибут старого ладу. Виникає більш складне, позитивне розуміння справедливості. На арену виступає нова справедливість – дистрибутивна, яка виявляється у розподілі тих чи інших цінностей поміж індивідами та групами людей. Роздуми над таким образом справедливості активізується, коли виникають перші імперії (Китайська, Римська тощо). Великої уваги в своїх творах проблемам справедливості надавали Лао-цзи, Мен-цзи, Конфуцій, Демокрит, Платон, Аристотель, Сенека та інші.

Внаслідок подібних роздумів тогочасні філософи прийшли до думки, що справедливість та рівність не завжди є тотожними, як вважалось раніше. Було виділено два типи розподілу благ: 1) порівну між усіма членами суспільства; 2) згідно конкретних достоїнств та заслуг кожного індивіда. Таку класифікацію ми зустрічаємо в Аристотеля.

Культурологи виділяють в історії людської цивілізації кілька періодів, кожен з яких характеризувався піднесенням якоїсь однієї сфери суспільної свідомості і відповідним занепадом іншої. Прикладом може слугувати епоха Середньовіччя, коли релігія визнавалась вищою за науку; в період Відродження відбувається піднесення рівня філософської науки і мистецтва, а в період Нового часу набувають поширення і розвитку природничі науки і занепадає роль філософії та релігії. Відповідно до змін у суспільній свідомості змінювались і ідеали справедливості. Так, у Середньовіччі найвищим ідеалом справедливості вважалась справедливість трансцендентна, Божественна, оскільки все мирське вважалось гріховним, і прив'язаність до світу засуджувалась. В часи Просвітництва, коли підносились роль особистості і ставився акцент на проблемі виховання вільної людини, з'являються теорії суспільного договору та природного виховання (Ж.-Ж. Руссо). Поява утопічних творів Т. Кампанелли, Т. Мора і Ф. Бекона була закономірною в контексті культурних досягнень їх епох.

Протистояння між двома вище окресленими розуміннями рівності червоною ниткою проходить через усю подальшу історію людства. Відштовхуючись від трактування справедливості, як правильного розподілу благ поміж членами суспільства, філософи акцентували свою увагу на дослідженні так званої соціальної справедливості. Суперечки щодо найкращого способу керівництва суспільством, найоптимальнішої його структуризації та устрою продовжуються до цього часу, в межах різних, часом суперечливих концепцій.

Насправді поява цих концепцій є цілком закономірною. Яка з цих концепцій стане пануючою, "програмною" в даному суспільстві, залежить від сприятливих ідеологічних обставин, ціннісних та політичних установок, які діють в цьому суспільстві. Радянські дослідники справедливості акцентували увагу саме на суспільному її вимірі, і проводили її класифікацію за критерієм суспільного ладу, за ідеологічним чинником. Л. Дубко, наприклад, виділяє: а) конкретно-історичні форми справедливості, до яких входять усі погляди на справедливість, які були накопичені людством в період до "буржуазного перевороту"; б) буржуазну (із неодмінною її критикою за недосконалість); в) соціалістичну справедливість – як найвищу та найдосконалішу з усіх її можливих форм, критерієм якої є принцип: "Від кожного – за здібностями, кожному – за потребою" [3, с. 300].

Із зовсім інших позицій бачать проблему розподілу та соціальної справедливості як такої сучасні американські дослідники Джон Роулз та Майкл Уолзер, котрі розглядають справедливість як атрибут демократичного та ліберального суспільства. Зміст їхніх досліджень визначається аксіологічною системою, що діє в капіталістичному суспільстві.

Другим аспектом проблеми цілісності справедливості є обов'язкова наявність певного суспільного ідеалу. Зміст поняття "суспільний ідеал" відображає ті надії та очікування членів суспільства, які є об'єднуючими для них усіх. Суспільний ідеал окремого суспільства полягає у такому розподілі

благ, коли кожен задоволений, "усім добре" [1, с. 5]. Успішній реалізації суспільного ідеалу заважають: наявність індивідуального ідеалу справедливості та наявність групового ідеалу справедливості.

Якщо суспільство може якось зменшити впливи індивідуальних (особистих) інтересів своїх членів, які не відповідають загальносуспільному ідеалу та заважають його розвитку (в тоталітарних державах це вирішується шляхом насильства, в демократичних – шляхом заохочення плюралізму), то з груповими ідеалами суспільство повинно рахуватися. Група становить певну суспільну силу, яка здатна диктувати свої умови і впливати на хід і розвиток історії окремо взятого суспільства. Проблема розподілу благ тут набуває надзвичайної гостроти. Лише у XX столітті на цьому ґрунті виникає безліч різноманітних теорій. Основні два напрямки у сучасній зарубіжній соціальній філософії та соціології, що розглядають дану проблему – ліберальний та консервативний. Представники ліберального напрямку (егалітаристи) – Джон Роулз та інші – стверджують, що "громадський порядок є справедливим і законним лише тоді, коли в суспільстві усунуто нерівність між людьми, які перебувають на різних стадіях соціальної драбини. На їх думку, основою соціальної справедливості є ідеал рівного розподілу в суспільстві цінностей, благ, влади, престижу, соціальних послуг, а система нерівності справедлива лише в тому разі, якщо вона вигідна для всіх, насамперед для найбільш незахищених прошарків суспільства" [8, с. 598]. Роулз розглядає поняття "нерівність" з погляду не корисності, а "первинних благ" (до них, за Роулзом, належать права, свободи, можливості, дохід і добробут).

Згідно поглядів представників консерватизму, справедливість еквівалентна нерівності. "Вона ґрунтується на злібностях і можливостях кожної людини... Лише ринок (а не втручання держави в економічну сферу) віддає кожному те, що йому має належати. Втручання ж держави порушує цей порядок, відтак і систему прав людини", – вважають вони [8, с. 598]. Близькими ці ідеї є представникам меритократичної традиції М. Янгу та Д. Беллу, які переконані, що суспільні блага (багатство, влада, статус, престиж) розподіляються завдяки лише власним старанням та злібностям особистості, заслугам, до яких вони відносять інтелект. Переваги та недоліки розподілу також є предметом розгляду протекціонізму, практики створення креатур тощо.

Виходячи з розуміння цілісності справедливості як явища, що має суспільний характер, відзначимо, що залежно від згаданих вище чинників (в контексті даної епохи, її культурницьких, світоглядних та ідеологічних установок і орієнтирів) виробляється певний образ справедливості, що відповідає запитам конкретного суспільства. Тут ми зустрічаємося з парадоксальною ситуацією, коли з одного боку, поняття "справедливість" виступає в історії людської думки як окрема цілісна категорія, а з іншого – не є такою. Поряд з проблемою цілісності поняття справедливості існує проблема багатшаровості її змісту. Під поняттям "багатшаровість" розуміємо наявність не

одного, а багатьох підходів до розгляду справедливості. Означення "багатшаровість" характеризує справедливість як наукову категорію.

Ми констатували, що існує не одне, а багато визначень цього поняття. Це пояснюється тим, що справедливість, як поняття багатоаспектне, торкається не лише морально-етичної, а й правової, політичної, соціально-економічної сфер тощо. Іншими словами, справедливість виступає не лише як категорія етики і моралі, але й як категорія права, політики, економіки тощо. Щоб розуміти, на яких саме аспектах справедливості зосереджена увага перелічених сфер суспільної свідомості, необхідно навести кілька визначень, які містяться в літературі. "Філософсько-енциклопедичний словник" говорить, що "в сучасній етиці цінностей справедливість є попередньою умовою здійснення решти цінностей та сутнісно виявляється в тому, щоб бути справедливим стосовно іншої особистості як такої, поважати її і не втручатися в сферу її свободи, щоб зберегти її свободу дій та не перешкоджати створенню культурних цінностей" [9, с. 391]. У цьому визначенні акцент зроблено на етично-моральних відносинах особистості зі світом інших особистостей.

Правове визначення справедливості дається через ідею відповідності з юридичними нормами (законами, Конституцією, Кримінальним Кодексом тощо та правовими теоріями та парадигмам. Засадним у правовому розумінні справедливості є визнання хибності жертвування вищим заради нижчого, в даному випадку – законом заради очевидної нагальної користі або недоречної жалості. Справедливим визнається такий суд, коли вирок закону та вирок натовпу співпадають.

Під правовою справедливістю (інша назва – виправна) розуміють "застосування закону та управління легальними установами, які в сучасних суспільствах здійснюються головним чином освіченими професіоналами" [6, с. 337]. Концепції формальної або процедурної справедливості займають тут основне місце – дія закону згідно встановлених принципів або ж "обов'язкового процесу" (наприклад, "норма закону") [2, с. 279]. Справедливість у соціально-політичному вимірі є мірилом політичної життєздатності суспільства та критерієм державотворчого процесу. Пошуки справедливості у даному сенсі стають рівнозначними пошуком оптимального суспільного ладу та одному з підходів до вирішення внутрішніх проблем суспільства.

Така традиція трактування справедливості отримала втілення у творчості українських філософів і громадських діячів. Особливо в цьому плані відзначились мислителі XIX–XX століть, зокрема Т. Шевченко та Леся Українка, М. Костомаров, М. Драгоманов, І. Франко, М. Грушевський, М. Міхновський, С. Подолинський, В. Винниченко та ін. Справедливість не є однорідним, сталим явищем. При ближчому розгляді виявляється, що це поняття складається із важливих підпонять, без аналізу яких саме дослідження справедливості як категорії втрачає сенс. Адже "категорія справедливості передбачає не просто оцінку того чи іншого явища... а співвідношення кількох (двох або більше) моментів, між якими і належить встановити етичну відповідність" [2, с. 278].

Такими внутрішніми моментами є пари категорій, через які справедливість виявляє свій конкретний зміст: добро – зло; рівність – нерівність; свобода – необхідність; злочин – кара; милосердя – жорстокість тощо [7].

У такому контексті перел дослідником стоїть проблема вибору методу дослідження явища справедливості. Філософська методологія пропонує два основні підходи – метафізичний та діалектичний. Перший описує справедливість як категорію в сукупності її зовнішніх ознак та проявів, тобто вивчає її дефініцію, визначає типи справедливості, помічає різне застосування категорії справедливості в сферах етичної, моральної, правової, економічної, суспільної свідомості тощо, тобто дає їй однозначну оцінку. Це – описовий, узагальнюючий підхід до справедливості, який знаходить найкраще застосування в підручниках, довідниках, там, де потрібна чіткість та послідовність, наукова стрункність.

Діалектичний метод дослідження заглиблюється у внутрішню суть справедливості, проникає в неї зсередини. Він розглядає справедливість як сукупність її концептуальних складових, які в різних обставинах можуть змінювати свою суть і значення. В такому дослідженні уявлення про справедливість вибудовується як результат розв'язання внутрішніх суперечностей її компонентів. Такий метод ідеальний при вивченні всякого роду розвідок, написання монографій, спрямованих на дослідження феномену справедливості як конкретної в даній ситуації. Спрощено кажучи, в першому випадку досліджується справедливість як така, що є або така, що повинна бути, в другому ж – якою вона може бути за тих чи інших обставин.

1. Бербешкина З. Справедливость как социально-философская категория. – М., 1983. – 203 с.
2. Большой толковый социологический словарь. – М., 1999.
3. Дубко Е. Социальная справедливость. Этическая модель: Научно-публицистические чтения. – М., 1998. – С. 61-77.
4. Лук М. Етичні ідеї в філософії України другої половини ХІХ – початку ХХ ст. – К., 1993. – 148 с.
5. Малахов В. Етика: Курс лекцій. Навч. посібник. – К., 1996. – 304 с.
6. Політологічний енциклопедичний словник / За ред. Ю. Шемшученка, В. Бабкіна. – К., 1997. – С. 337-338.
7. Скрипник А. Моральное зло в истории этики и культуры – М. 1992 – 351 с.
8. Словник сучасної економіки Макміллана. – Вид. 4. – К., 2000.
9. Философско-энциклопедический словарь. – М. 1999. – 576 с.
10. Шкода В. Вступ до правової філософії. – Харків, 1997.

The article is devoted to the category of justice. The author highlights different approaches to it are studying, describing it as a moral category. Historical and social factors of the transformation of "justice" have been given. Attention is paid to the main scientific points of view on justice.

О.М. Сичевська-Возняк

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ЗЛА І СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ М. БЕРДЯЄВА ТА Ф. ДОСТОЄВСЬКОГО

Філософське запитання про відповідальність Творця щодо існування зла у світі має безпосереднє відношення до вирішення людиною смислу власного існування у якості етичної істоти. Адже суть проблеми теодицеї, якою вона постає у традиції світового філософствування, – не стільки виправдання Бога в існуванні зла, скільки *визначення зла як такого*, розмежування його з добром, виявлення критеріїв такого розмежування. Більше того, це питання самовизначення людини відносно добра і зла, самовизначення у якості відповідальної або ж безвідповідальної істоти у своєму житті, а питання самовизначення є питаннями світоглядними, серцевинними світоглядними орієнтирами, що становлять духовно-моральний „кістяк” особистості.

У цьому плані розгляд проблеми теодицеї, однієї з „вічних” проблем людського запитання про світ і саму себе, становить важливий аспект філософської антропології. Релігійно-теологічні трактування проблем етико-соціальних і, особливо, питань смисложиттєвих, дозволяють ввести в сучасний духовний обіг досвід вікового розмірковування на вічні теми.

При погляді на загальну проблематику російської релігійної філософії ХІХ - поч. ХХ ст. легко встановити, що проблема добра і зла, природи моралі та теодицеї у багатьох філософів тісно пов'язується з проблемою свободи. Особливо хотілося б зупинитися у цьому аспекті на поглядах М. Бердяєва та Ф. Достоевського, які дали класичну парадигму розгляду взаємозв'язку пізнання та самоусвідомлення людини. Адже ідея свободи, можливо, з найбільшою гостротою висвітлює ціле поле етичних проблем, навіть проблем онтології людини.

Ідея свободи з великою пристрасністю розгортається у творах М. Бердяєва. Він розглядає її як основоположну, слідом за Я. Беме вважаючи її „премирною”, надсвітовою, несотвореною. Мова не йде за феноменологію, оскільки вже за століття до того, як Гуссерль ввів поняття „феноменологія”. Беме вже писав про те, що свобода є несотворимою Богом, що вона дана йому так само, як дана і людям. Знаменита стаття Шеллінга про сутність людської свободи, яка цілком „вийшла” з Я. Беме, виходить з думки, що „реальне поняття про свободу полягає у тому, що вона є можливість доброго і злого” [7, с. 136].

На думку М. Бердяєва, свобода постає як „премирна”, несотворима, і водночас вона є необмеженою можливістю вибору між добром і злом. Звичайно ж, це не може бути, напевне, названо феноменологією одкровення, якщо під останнім розуміти об'явлення, які ми знаходимо у книгах Святого Письма. Там якраз нічого не сказано про те, що свобода сотворена, або про те, що вона є можливістю вибору між добром і злом. Але так само, як і Беме, і німецькі класики, Бердяєв, хоч і був філософом релігійним, ніколи не вважав себе пов'язаним з Письмом. Точніше, він далекий від того, щоб об'явлення шукати у книгах Старого та Нового Заповітів.

За думкою Бердяєва, є інше джерело істини, і його слід шукати і знайти у ГНОЗІСІ.

У грецькій філософії „гнозис“ – це знання, пізнання, те, з чого народжується істина – „алітейя“, одкровення. При уважному розгляді не можна не помітити, що свобода тут впливає з самої істини. Вже Сократ вважав, що людина вільна діяти лише тоді, коли пізнає істинні значення речей. Оскільки людина діє, виходячи із свого розуміння сенсу власних дій, вона на може обминути питання оцінки цих дій як добрих чи злих. Проблема свободи не може бути поза розглядом питання теодицеї, а точніше, його філософського підґрунтя – проблеми природи добра і зла в людині та світі. Саме так розглядає її М. Бердяєв. У “Філософії вільного духу” він рішуче висловлюється за те розуміння свободи, яке прищепив німецькій класиці Я. Беме. За останнім, свобода з необхідністю є наслідком мейнічного прояву сутності Божественного; адже для особистого свідомого, визначеного буття Бога потрібна його протилежність – невизначена, безформлена „безодня“ – *те оп*, Ніщо, Хаос. Хоча хаос тут, мабуть, не підходить, адже навіть грецьке його значення – “розверстість” (рос. – зияние) – передбачає *Щось*, щось неоформлене, матеріал, субстрат тощо.

За Я. Беме, всяке одкровення є протиставленням, котре реалізується у троякому акті: стихійна воля “по той бік добра і зла” – начало Отця; просвітлення волі розумом, який надає їй прагнення до певного добра – начало Сина; дійовий та діючий синтез волі і розуму – у силі Святого Духу [Див.: 1. с. 159-160, 210]. Свобода, таким чином, неминуче пов'язана з такими визначеннями, як вічне і тимчасове, добре і зло. Сама історія постає перед нами як діюча боротьба добра зі злом у процесі переродження грішного Адама вірою. Отже, зло постає необхідним наслідком „премирної“ свободи, необхідною умовою та результатом саморозкриття Божественної особистості, оскільки, як пише Беме, “Бог залишає всякого у свободі; хай відкриється у кожному на вічність перемога любові або гніву, світла або темряви, і кожного життя саме надасть і явить приговор про себе” [1. с. 114].

Філософське розуміння свободи М. Бердяєвим, знаходячись у руслі християнського містичного вчення, хоча й не будучи ототожнюване ним з останнім, визначає та зумовлює всі філософські та стичні прагнення філософа. У цьому плані уваги заслуговує аналіз М. Бердяєвим філософського змісту творів Ф. Достоєвського. Розглядаючи „геніальну діалектику” Івана Карамазова, Бердяєв висловлює наступне судження: “Людина евклідового досить раціонального розуму не може зрозуміти, чому Бог не створив безгрішного, блаженного, не здатного на зло та страждання світу. Але добрий людський світ, світ евклідового розуму відрізнявся б від злого Божого світу тим, що у ньому не було б свободи, свобода не входила б у його задум, людина була б добрим автоматом” [4. с. 102].

Саме в духовності людини, у людському, „Духові” Бердяєв вбачає природу свободи, сенсу, творчої активності, любові, добра. Дух постає як

божественний елемент у людині, як вище у нижчому, що й виправдовує існування людини у якості моральної та богопізнаючої істоти. “...Дух означає царство інше, ніж царство природи, є перемога над цим царством. У порядку природи панує детермінізм та безособовість, у ньому є невлучима перемога смислу, у порядку ж духовному панує свобода, і все ґрунтується на особистості та особистих взаєминах” [4, с. 36]. Духові притаманний логос, і він привносить у все смисл. Саме творча свобода, яку вносить людина у світ, надає йому смисли та моральні визначення, і ця „вогняність”, свобода, активність духу являє собою єдино можливе вирішення проблеми теодицеї:

“...Проблема теодицеї може бути вирішена лише свободою. Тасмница зла є тасмница свободи... Свобода породжує зло, як і добро. Тому зло не заперечує істотність смислу, але підтверджує його. Свобода не сотворена, тому вона не є природою, свобода передує світові, вона вкорінена у докорінне буття. Бог є всесильним над буттям, але не над Ніщо, не над свободою...” – і тому існує зло. І, нарешті, “Бог є всемогутнім по відношенню до буття, але це не можна застосувати по відношенню до небуття” [3, с. 85].

Слід відзначити, що всі вищенаведені ідеї не виходять за межі філософських роздумів Я. Беме, вони ж розвиваються у вже згадуваній статті Шеллінга. Ідея загальна: у світобудові присутні і Ніщо і Щось. Ніщо не абсолютне. Бердяєв відрізняє *те оп* від *те оук*. Небуття є *те оп*, тобто воно хоч і є Ніщо, але таке Ніщо, якому належить величезна влада над усім – і над Богом, і над людьми. Перед лицем Ніщо (воно ж і є *свобода*) доводиться обмежувати навіть Божественну всемогутність. За Бердяєвим, „бездонна свобода” лежить у підґрунті творення, тому що вже до світотворення вона присутня в Ніщо, і “без неї творення не потрібне Богові” [3. с. 85].

Саме тому зло виявляється двигуном та збудником світового життя. Пізнання добра і зла виявляється необхідним актом, продовженням творення, завершенням космогонічної драми. Без Зла, що прийшло у світ, останній так і залишається нереалізованою Свободою, чимось середнім між Буттям та Ніщо. Як пише про це Бердяєв: “Без зла залишилось би на віки віків первісне райське існування першого Адама і не з'явився б другий Адам, не була б розкрита вища любов і свобода. Добро, яке перемогло зло, є добро більше, ніж те, що існувало до появи зла”. І продовжує: “послідовна і заглиблена думка наша змушена і радикально заперечувати зло, як небуття, і визнавати позитивне значення зла. Зло є поверненням до небуття (смерті – *О С*), відмова від світотворення, але разом з тим зло має позитивне значення, тому що воно викликає найвищу творчу силу добра для свого подолання. Свобода зла є добро, і без свободи зла не було б свободи добра. Отже, можливість зла є умовою добра” [2. с. 51].

Тому, на відміну від Лейбніца, у теодицеї котрого для зла не залишається місця, Бердяєв визначає необхідність зла (пізнання-гнозиса) у якості джерела вишого Добра. Істинне зло - це відмова від пізнання, відмова від гріхопадіння. Хіба не парадоксально? Але з точки зору містичної

діалектики ніякого парадоксу в цьому немає. За словами Я. Беме, будь-яке начало для свого розкриття передбачає протилежне. Світло передбачає темряву. Світло у п'ятні не світить, і п'ятна не поглинає його, але відступає перед ним. Не може не згадати М. Булгакова, Воланд якого (Дух зла) з презирством кидає віснику Бога: "Ти хотів би весь світ обідрати і залишити лише світло без тіні. Зваж, яким би був такий світ" (Цитування довільне).

Гріх, гріхопадіння, таким чином, передбачаються у християнській етиці персоналіста Бердяєва як онтологічне начало, як принцип, як початок боротьби добра і зла у вічному пізнанні, у вічному метафізичному становленні істинного Добра, яке полягає у вірі. Свобода протистоїть добру як постійна можливість зла. Але віра є добровільна відмова від свободи, точніше, істинне осягнення свободи у Божественному Абсолюті. Вона є творча свобода – і творення Абсолюту в тому числі.

Першим актом творчості у духовному смислі є вже акт спокути. Вона не є повернення до колишнього райського стану, до вищої духовної природи людини. "Перемога над гріхом і злом є обожненням тварного світу" [3, с. 64]. Таким є шлях – від гріхопадіння до спокути і від людини до боголюдини. Від райського блаженства незнання добра і зла, незнання й нетворення гріха до пізнання, до муки свободи, до перетвореної свободи, яка є підсумком спокутування і, одночасно, знання-гнозису.

Такою є одна сторона питання. Але якщо оцінити джерела бердяєвського уявлення про таку діалектику добра і зла, не можна не помітити його посилання на *досвід*, правда, специфічний – досвід духовний. Це досвід християнських середньовічних містиків: Якоба Беме, Мейстра Екхарда, Ангеліуса Сілезіуса, Таулера тощо. Цей досвід є саме містичним, тобто – таким, що не піддається остаточній раціоналізації. Закономірно поставити питання: чи дає нам такий досвід „знання”? Адже І. Кант, в якого Бердяєв переймає багато суджень і, насамперед, саму логіку судження, відкриває "Критику чистого розуму" словами: "Будь-яке знання починається з досвіду, але з цього зовсім не випливає, що воно все походить з досвіду" [6, с. 3]. У досвіді як такому знання ще немає. Завжди можливий новий досвід, який старий відмінняє або же радикально змінює. І це так само можна віднести до емпіричного досвіду, як і до того, який Бердяєв називає досвідом духовним, у якому він вбачає "прорив з інших світів". Будь-яке знання, будь-який „гнозис" передбачає *оформлений досвід* – закінчений, остаточний. Всі наведені Бердяєвим судження саме тому і можуть називатися знанням, що їм ця форма – форма всезагальності та необхідності – безумовна і притаманна: "добро, яке перемогло зло, є більшим, ніж те, що існувало до появи зла". Якщо позбавити це судження всезагальності й необхідності, відняти у нього обов'язковість, що пов'язана з всезагальністю та необхідністю (все одно, прийшла вона від суб'єкта чи об'єкта), воно перестане бути знанням. Між тим, Бердяєв у своїх книгах рішуче відмовляє обов'язковості у праві супроводжувати й охороняти істину. Він прославляє свободу, як вищий дар – правда, не небес (адже свобода не є створеною), – і у всілякого роду

змушенні вбачає замах на священні права людини.

Як же бути, якщо відмовити наведеним Бердяєвим судженням у вимушеності? Адже досвід сам по собі не забезпечує знання істини, та й якщо досвід свідчить про різне, то звідки знати, який саме досвід відкриває істину? Адже свобода, як її розуміє філософ, ірраціональна. "Перемога над темною свободою неможлива для Бога, бо вона не Богом створена і вкорінена в не-буття" [4, с. 102]. Як же вимагати від людини того, що й Бог зробити не може? Чи можлива така перемога? Для Боголюдини – так, – стверджує Бердяєв. Але чому ж? Боголюдина єдиносуща Богові. Ніякий „гнозис" подібного випробування не витримає. Подібне твердження є фактором віри, "інтуїції".

„Гнозис" може виправдати будь-яке судження, мірою того, що знання є вільним. Але знання не може бути поза системою, а система тяжіє над людиною, і тому потрібна Етика. Гнозис породжує теодицею: людині, яка зустрічається з життєвими негараздами протягом життя, яка набуває життєвий досвід-знання здається, що найголовніше у житті – це "виправдати Бога". І оскільки будь-яке виправдання Бога відбувається без урахування на це Божої волі (принаймні всі, окрім Августина, релігійні філософи до Нього не звертаються), то всілякі теодицеї, як би мало вони одна на одну не походили, виходять з думки, що можливості Бога обмежені. І Лейбніц, називаючи наш світ найкращим з можливих світів, у цьому формулюванні подає граничний вираз того, у чому полягає сама сутність теодицеї. Теодицея Беме і Бердяєва зводиться до того, що с' т, навіть при безсильстві Бога, все ж не такий вже й поганий, і все, ну майже все у ньому залежить від самої людини. Більше того, світ саме тому гарний, що Бог не є всесильним, що є „премирна" і несотворима свобода. Власне, Бог тут ні при чому, будучи творцем тварного світу і спасителем людини від „темної свободи" лише мірою використання останнім цього „меонічного" дару. Гріховній, "палій" людині більше відкривається, ніж невинній, і саме з огляду на її знання. Це звучить гордо, але гнозис не зупиняється перед виправданням будь чого: так, зло, безсумнівно, існує (згадаймо розповідь про катованих дітей у „братах Карамазових" Ф. Достоевського), але Господь тут нічого вдіяти не може. Доводиться віддавати дітей на тортури, щоб у дорослих не була віднята свобода вибору між добром і злом. Як зазначає Шеллінг, "Істинна свобода гармоніє із святою необхідністю, тому що дух і серце, пов'язані лише своїм законом, добровільно стверджують те, що необхідне" [7, с. 136].

Власне, європейська парадигма розуміння свободи і зла співзвучна поглядам М. Бердяєва. Але в історії цього „проклятого питання" звучить запитання Ф. Достоевського: навіщо пізнавати це "чортове добро і зло", коли це так дорого коштує? Зацькований на очах у матері генеральськими псами хлопчик або дівчинка, замордована власними батьками, яка безпомічно кличе: "Боженька, Боженька" – факт, який ніяка "теодицея" залишити поза увагою не може. Що в тім, що "Боженька" не може врятувати дівчинку чи відірвати від

собак хлопчика, що ця "свята необхідність" незазіхання на найбільший дар долі людині – "свободу вибору між добром і злом" суперечить самому поняттю благості та милосердя Господа, якщо все це достатньо характеризує як саму людину, так і її свободу? Недарма Бердяєв мимохіть прагне затушувати ці „факти”, обмежуючись словами на адресу Достоевського: „геніальна діалектика”. Інакше йому довелося би розділити підозру великого письменника і мислителя про те, що „пізнання добра і зла” аж ніяк не свідчить про досконалість та піднесеність людини, що людина не завжди „звучить гордо”, що в ній слід бачити „падіння рокове”, – що й намагався висловити Достоевський у словах: „пізнавати це чортове добро і зло” [5, с. 272].

Людська природа, згідно з християнською традицією, – гріхозна. Саме в можливості пізнання добра і зла вже висловлена суперечність людського морального буття: пізнаючи, ми мусимо невільно примиритися з тим злом, яке зустрічаємо у світі, не маючи можливості його викоринити... Ця суперечність чудово розумілася рядом містиків середньовіччя і мимоволі стає предметом вічного запитання людини, яке головним чином проходить крізь всю історію світової духовної культури: “За що, Господи!” ... Як дотепно але й трагічно відповідає на це питання А. Камю: “Та ні за що, а просто так...”

Раз узявшись за творення своєї цивілізації наше жваве людство так чи інакше ставить себе в позицію пізнаючого суб'єкта, котрий змушений рухатись по цьому шляху, намагаючись примирити різні протилежності, протиріччя свого повсякденного існування. Дійсно: прагнучи творити своє культурне буття, витворюючи засоби суто людського виживання, людина творить, на жаль, не лише прекрасні речі та ідеї, але й людиноненавистницькі ідеології, засоби масового знищення та й, зрештою, саме соціальне буття, про суперечності якого достатньо сказано у панорамі світового філософствування. Коли глянути на всю історію роду людського, вона постає як втілене прокляття: прагнучі добра, людина соціальна повсякчасно витворює зло – як соціальне, так і індивідуальне, і кінця цього не видно...

Так що ж – відмовитися від пізнання “чортового добра і зла”? Навряд чи людина здатна піти якимсь іншим шляхом, принаймні у глобальному мірілі. Воістину наша цивілізація постає як втілене “Горе від розуму”, яке несамовито пронизує непрості роздуми сучасної моральної свідомості. Так чи інакше – прагнення елімінувати сумні сторони нашої цивілізації, чи хоча б тверезо оцінити плагу людства за “прогрес”, і зараз залишається волянням у пустелі повсякденного соціального й індивідуального існування “культурної людини”.

Але пізнання-гнозис не відпускає. Не може людина від нього відмовитися, і не тільки через гріхопадіння та зухвалість. З „фактами”, як кажуть, не посперечається: у Достоевського хлопчика пси розірвали, дівчинку замучили іроди-батьки, та й кожен день ми про такі „факти” дізнаємося, і не тільки з газет. І Бог їх не захистив: значить не міг. І тому теодицея нічого не змінює: зло залишається злом, може чи не може Бог його виправити. Справа виправлення зла – людська справа.

Проблеми взаємозв'язку граничних етичних категорій з проблемами знання та пізнання, як нам вважається, постають небувало актуальними сьогодні, коли пізнання постійно виправдовує собою (науково-технічний прогрес, плоди цивілізації) існування зла. Все насправді зводиться до банальної сентенції: за все треба платити. Але прислухаймося ще раз до Достоевського: чи варті всі блага світу сльозинки однієї невинної дитини?

1. Беме Я. Christosophia, или Путь ко Христу. – СПб., 1994. – 224 с.
2. Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993. – 383 с.
3. Бердяев Н. Философия свободного духа – М., 1994. – 483 с.
4. Бердяев Н. Дух и реальность. – Париж, 1937. – 324 с.
5. Достоевский Ф. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. Сочинения в 10-ти т. – Л, 1991. – Т. 9. – Ч. II. – 484 с.
6. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994. – 591 с.
7. Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. Сочинения в 2-х т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 86-158.

The article deals with the analysis of the problem of theodoece through the prism of understanding of such categories, as “evil”, “freedom” and “knowledge” in the mainstream of M. Berdiayev’s and F. Dostoyevskyy’s religious philosophy. Such issues, as correlation of cognition and sinfulness, freedom and faith, price of “progress”, are considered.

В.М. Фіглевський

ЕВТАНАЗИЯ З ПОГЛЯДУ ФІЛОСОФІЇ, РЕЛІГІЇ ТА МЕДИЧНОЇ ДЕОНТОЛОГІЇ

Процес ставлення людини до життя і смерті має загальнокультурний зміст. Інтереси медицини тут тісно переплітаються з інтересами філософії, юриспруденції, мистецтва, релігії. Труднощі і складності вирішення окремих проблем, пов'язаних з темою життя і смерті в медицині, пояснюються необхідністю розкриття загальнокультурного контексту кожного з цих питань, необхідністю історичного підходу до них. “Мета людського життя, – зазначав на самому початку минулого сторіччя видатний російський вчений І. Мечніков. – полягає у проходженні нормального циклу життя, який призводить до втрати життєвого інстинкту й до безболісної старості, яка примиряє нас зі смертю” [1, с. 205].

На першому національному конгресі з біоетики, що проходив в Києві, поряд з іншими актуальними проблемами, обговорювалися і питання евтаназії. Евтаназія (від грецьк. eu – добре і thanatos – смерть) – допомога при смерті, мистецтво лікаря полегшити помираючому передсмертні страждання або прискорити смерть, щоб позбавити помираючого від мук. Допустити чи не

допустити евтаназію активно обговорюється з точки зору етики, юриспруденції, релігії, медичної деонтології.

Евтаназія, як відомо, поділяється, на “активну” /позитивну/ і “пасивну” /негативну/, “пряму” і “непряму”, “добровільну” і “примусову”. Активна евтаназія (або як її ще називають “метод наповненого шприца”) – це застосування яких-небудь дій для прискорення смерті страждаючого пацієнта з безнадійним прогнозом в останній фазі його хвороби. Пасивна евтаназія (“метод відкладеного шприца”) полягає в тому, що хворому припиняють надавати допомогу, спрямовану на продовження життя. Це також відмова медиків від заходів, що сприяють продовженню життя важко хворих.

Розмежування евтаназії на пряму і непряму відображає переважно сферу мотивації професійних рішень лікаря. Пряма евтаназія – коли лікар має намір скоротити життя пацієнта, не пряма – коли смерть хворого прискорюється внаслідок побічних, непрямих дій лікаря, спрямованих на іншу мету. Добровільна евтаназія передбачає жадання смерті, відповідні прохання самого хворого. Типовий приклад примусової евтаназії – коли вона застосована до новонародженого.

Ряд дослідників, зокрема окремі православні богослови, вважає, що поділ евтаназії на “активну” і “пасивну” підтримується навмисно, штучно для того, щоб привести лікарів і громадську думку до хибної дилеми: “Або ви гуманні й здатні співчувати ближньому, а отже, повинні переступити через недозволене /спричинити смерть/. Або ви ставите абстрактні догми вище людського існування, а значить не зупинитесь навіть перед тим, щоб продовжити цінному не потрібні страждання, які б не перенесли і ви самі” [5, с.23].

Твердження прихильників евтаназії такі: людина має право вибору. Якщо вона втомилася жити, то лікарі можуть допомогти “безболісно” померти. А, значить, це право має бути введене в законодавство. Отже, пропонується ситуація, коли смерть вважається великим благом або меншим злом стосовно людини. Ряд філософів зазначає суперечність самої ситуації, що сприяє здійсненню евтаназії. Протиріччя полягає в тому, що в законодавствах багатьох країн евтаназія як допущення безболісної смерті заборонена. Юристи відносяться до “вбивства з жалю” з більшим недовірям, ніж деякі інші громадяни, оскільки під це поняття можна віднести і серйозні злочини, як наприклад, вбивство батьків, родичів через спадщину. Юрист має захищати від подібних злочинів. Навіть письмова згода “на легку смерть” не має жодної сили, оскільки може бути взята у людини в несвідомому або у напівсвідомому стані. Якщо змиритися з евтаназією під час агонії, то в майбутньому легко можна узаконити поняття “гуманного вбивства” або “корисної евтаназії”.

Разом з тим у правових кодексах ряду країн по відношенню до котів і собак незаконним буде діаметрально протилежне: відсутність дій, що полегшують їх відхід.

Якщо врахувати це в сукупності, то під евтаназією розуміють таку ситуацію, коли смерть стає для людини благом. При цьому мають на увазі,

що евтаназія – це термін, що стосується медико-біологічних проблем, але такий, що виходить за межі останніх – в галузь етики, релігії, юриспруденції. Сьогодні евтаназія активно входить до числа найскладніших біоетичних питань.

Ідея введення евтаназії у лікувальну практику породила, на нашу думку, дві діаметрально протилежні проблеми. З одного боку, спричинення смерті хворого /або непротивлення його смерті/ знаходиться у протиріччі з прийнятою в сучасному світі лікарською етикою, що базується на засадах християнської моралі. “Ніхто, ні за яких обставин, не може привласнити собі права знищення невинної людської істоти, – зазначає в Енцикліці “Свангеліє життя” Папа Іван Павло П”. – ...Евтаназія є серйозним порушенням Закону Божого як морально неприпустиме свідоме вбивство... Практика евтаназії містить у собі зло, притаманне залежно від обставин самогубству або вбивству” [5, с. 77, 96].

З іншого боку, не можна не звертати увагу на страждання мільйонів невиліковних хворих, муки яких здатна перервати лише смерть. Адже смертельно хвора людина, помираючий пацієнт ставлять перед лікарем безліч специфічних питань. Тому, на нашу думку, філософський досвід усвідомлення проблеми смерті може збагатити і психотерапевтичний арсенал лікаря. Зрозуміло, не слід надіятися, що філософія забезпечить медиків конкретними деонтологічними рекомендаціями, порадами. Філософія покликана збагатити апарат мислення лікаря, а врешті-решт допоможе йому виробити розумне, гідне ставлення до проблеми смерті і безсмертя.

У контексті обговорення проблеми пасивної евтаназії інколи виділяють поняття ортотаназії і дистаназії; визначення цих понять знаходимо у польського спеціаліста з медичного права Е. Савецького. Під дистаназією він розуміє підтримування лікарем життя хворого, що визнаний уже невиліковним, хоч не надто страждаючого, з допомогою надзвичайних, іноді дуже дорогих, рідкісних і важко доступних засобів. Припинення цих заходів, а інколи лише їх обмеження, спричиняють моментальну смерть пацієнта. Лікар, що здійснює подібні заходи, підтримує життя хворого з допомогою дистаназії. Припинення таких заходів називається ортотаназією.

“Для правильної моральної оцінки евтаназії, – зазначається в енцикліці Папи Івана Павла П”. – слід передусім дати їй чітке означення. Під евтаназією у точному і правильному значенні належить розуміти дію або бездіяльність, що за своєю природою чи наміром виконання спричиняє смерть з метою уникнути будь-якого страждання. Тому евтаназію належить розглядати в контексті наміру, а також застосованих методів. Від евтаназії слід відрізнити рішення про відмову від так званої “активної терапії”, тобто від певних медичних заходів, що перестали бути відповідними реальному становищу хворого, бо не співмірні з очікуваними результатами або надто обтяжливі для самого хворого та його родини. За обставин, коли смерть є близькою і неunikною, припустимо у згоді із сумлінням відмовитися від подальших заходів, що можуть викликати лише нетривале і болісне продовження життя:

проте не варто припиняти звичайної терапії, якої потребує хворий у таких випадках. Певно, що моральним обов'язком кожного є лікуватися і піддаватися лікуванню, але такий обов'язок треба узгодити з конкретними обставинами: чи співвідносяться застосовувані заходи з очікуваним одужанням. Відмова від надзвичайних і пересадних заходів не рівнозначна самогубству чи евтаназії; радше не прийняття людського стану перед наближенням смерті.

У сучасній медицині дедалі більшого значення набуває так звана "паліативна терапія", призначена пом'якшити страждання в кінцевій стадії хвороби і забезпечити хворому необхідну людську підтримку. В цій площині, зокрема, вирізняється проблема можливості, застосовувати всілякі засоби для тамування і заспокоєння болю, для полегшення страждань хворого, навіть якщо спричиняє небезпеку вкоротити йому життя. Коли хтось доброхіть приймає муки, відмовляючись від знеболення, щоби зберегти притомність і (якщо він віруючий) свідомо мати частку в стражданнях Ісуса, то такий приклад гідний похвали, але не означає, що геть усі зобов'язані до такої "геройчної" постави. Уже Пій XII дозволив використання наркотиків для послаблення болю, навіть коли це призводить до потьмарення свідомості й скорочення життя, "якщо не існує інших засобів і якщо це за даних обставин не перешкоджає виконанню їхніх моральних і релігійних обов'язків". Бо в цьому разі хворий не прагне і не шукає смерті, хоча й усвідомлює її ризик; він прагне єдино пом'якшити біль, вдаючись до протибольових засобів, що їх має в розпорядженні сучасна медицина. Проте, "не слід позбавляти присмертного свідомості без поважних причин. Перед наближенням смерті люди повинні бути в змозі виконати свої моральні і родинні обов'язки, а особливо мати можливість у повній свідомості приготуватися до остаточної зустрічі з Богом" [5, с. 95-96].

Проблема евтаназії так чи інакше зводиться до проблеми "якості життя". У цьому випадку розглядаються такі ситуації, коли життя втрачає своє позитивне значення і сприймається лише негативно. Це ситуації невиліковної хвороби, що викликає неймовірно страждання, або інвалідність, що різко і значно звужує сферу самореалізації індивіда. В таких ситуаціях смерть починає сприйматися з позитивного погляду як благо, шлях припинення важкого страждання (хоч у різних людей уява про ступінь невимовного страждання значно відрізняється). Евтаназія тут – форма жалю. Герой популярної телепередачі "Моя сім'я" – лікар якийсь переконував аудиторію і мільйони телеглядачів в тому, що спричинення смерті ін'єкцією на прохання одиноких дідусів і бабусь за попередню оплату (чим він регулярно займається) – гуманний акт, який застосовується в усіх цивілізованих країнах. В передачі, як це не дивно, не прозвучали слова осуду, обурення з приводу цього.

Моральність евтаназії обговорюється філософами, медиками, юристами давно і серйозно.

Поняття евтаназії, пов'язане з Платоном, який вважав, що не слід перешкоджати смерті фізично слабких, зокрема калік [3, с. 325]. Разом з тим з

інших висловлювань цього філософа можна дізнатися, що лікарі нерідко не відмовлялися допомагати важкохворим, якщо одержували високі гонорари, хоч за це і загрозувала їм кара богів, навіть самого Зевса. Практично в усіх давніх культурах існувало принесення себе в жертву богам в ім'я суспільних інтересів. Звичай самогубства був поширений в античності. У Стародавній Греції самогубство громадян, які досягли 60 років, заохочувалося державою.

У Біблії на лікаря чекала страта за смерть або каліцтво його пацієнта. Тому, зрозуміло, що перед тим, як лікувати, медики мали серйозно обдумати, чи братися за лікування, чи ні.

Ставлення до смерті у лікарській етиці Гіппократа теж слід розглядати нерозривно від усіх філософсько-етичних, соціально-політичних ідей античної Греції. У його Клятві забороняється застосовувати свої професійні знання на зло людям, у тому числі не дозволено застосовувати свої професійні знання навмисно скорочувати людське життя (або сприяти цьому), а також робити аборт. "Я не дам смертельного засобу нікому, хто просить мене і не вкажу шляху до такого замислу; так само я не дам ніякій жінці абортного пессарія". Чи поширювався принцип святості людського життя і на рабів? У творі "Епідемії" Гіппократ наводить історії хворіб вільних і рабів, при цьому не роблячи жодної відмінності між ними. Повага до життя, до особи хворого – альфа й омега лікарської етики Гіппократа.

У 1948 р. Всесвітньою організацією охорони здоров'я була прийнята "Женевська клятва" лікаря, в основу якої також покладена "Клятва Гіппократа", бо багато її положень не втратили значення до наших днів. Таким чином, з іменем Гіппократа пов'язане уявлення про високе моральне обличчя і зразок етичної поведінки лікаря.

Істотні зміни в погляді на евтаназію внесли християнська філософія і мораль, хоч не відразу. Багато віруючих сприймали смерть як кінець випробувань і мук, як початок вічного життя і щастя, а тому момент бажаний і урочистий. Щоб прискорити життя в раю, християни нерідко здійснювали самогубства, проти чого виступали в V ст. отці церкви, зокрема святий Августин. Ряд християнських філософів почали твердити, що Бог може жити лише у виснаженому і хворому тілі.

Та й сьогодні у західній філософській антропології нерідко поширюються думки, згідно яких людина – істота немічна, самотня, самотня, що заплуталася у власних пороках. Цю філософію безнадійності досить відверто сформулював один з єпископів німецької євангелістської церкви Й. Дібеліус. Він колись писав: "Застосування водневої бомби є з християнської точки зору, не така вже страшна річ, бо ми прямуємо до вічного життя. І якщо, наприклад, лише одна воднева бомба забере мільйон людей, то вони найшвидше досягнуть вічного життя" [4, с. 7].

Один з перших мислителів, якого зацікавили проблеми евтаназії, був англієць Френсіс Бекон – філософ і письменник (1561-162). Він, як зазначає Рассел, "має неминуще значення як засновник сучасного індуктивного методу

і піонер у пробах логічної систематизації наукових досліджень” [2, с. 453]. Бекон перший із філософів наголошував на важливості індукції, протиставляючи її дедукції. Основа його філософії в цілому практична: дати людині можливість оволодіти силами природи з допомогою наукових відкриттів та винаходів. Бекон також бачив у природі етичну та естетичну норму, значною мірою – зразок здорового природного життя людини.

У своїй праці “Про гідність і силу наук”, обговорюючи цілі і завдання медицини, філософ зупиняється на питанні про невиліковні хвороби й висловлюється про евтаназію. Перш за все він закликає лікарів критично осмислити, що слід називати “невиліковними хворобами”, бо таке діагностичне судження, що виноситься окремими лікарями без достатніх підстав, лише прикриває їх нециту, та й крім цього ніби санкціонує байдужість і халатність. Ф. Бекон пише: “...Я хотів би піти тут трохи далі: я цілком впевнений, що обов’язок лікаря полягає не лише в тому, щоб відновлювати здоров’я, але і в тому, щоб полегшити страждання і муки, спричинені хворобами. І це не лише тоді, коли такі полегшення болі, як безбездячного симптому хвороби може привести до виздоровлення, але навіть і в тому випадку, коли вже нема жодної надії на порятунок і можна лише спробувати зробити саму смерть легшою і спокійнішою, тому що ця евтаназія ...вже сама собою є немалим щастям”.

Цікаві думки про евтаназію знаходимо в італійського філософа, ім’я і праці якого маловідомі у нас в Україні – Джакомо Леопарді (1798-1837). Великий ерудит, знавець античної культури, есеїст, поет, філософ, переживає в Європі ренесанс зацікавленості. Він, як вважають дослідники, був одним з найцікавіших італійських мислителів 19 століття, який за глибиною та оригінальністю висловлювань деколи не поступався Шопенгауєрові чи Ніцше.

Погляди філософів на евтаназію мають неоціненне значення для оцінки подій, що відбуваються у світі та в Україні, для вироблення відповідних етичних норм. Адже в ряді держав, зокрема в Голландії евтаназія офіційно практикується.

У Швеції і Фінляндії в ряді випадків проведення евтаназії не вважається протизаконним. В основі рішення лікаря про припинення лікування лежить вільне й усвідомлене волевиявлення пацієнта. Аналогічні прохання родичів хворих людей є юридично недійсними. У 1990 р. в Австралії в штаті Вікторія були прийняті додатки до закону 1988 р. про призначення спеціального агента для вирішення питань від імені безнадійно хворого про припинення життя. Активна евтаназія карається законом в усіх країнах, хоч практично застосування цих актів спостерігається рідко. У цьому зв’язку на 44-й Всесвітній медичній асамблеї в Іспанії у 1992 р. була прийнята спеціальна Заява про допомогу лікарів у самогубствах. У ній зазначається, що “випадки самогубств при сприянні лікарів стали останнім часом предметом особливої уваги з боку громадськості. Самогубства з допомогою лікаря на зразок евтаназії є неетичними і підлягають осуду медичною громадськістю”.

Уже в 1957 р. Папа Пій ХП погодився з тим, коли ясно, що хворий не виживе, можна не продовжувати лікування [3, с. 325].

Своєрідні уявлення про евтаназію формувалися, зокрема, в Англії і США. В Англії ініціатори добровільної евтаназії ще у 1932 р. утворили своє товариство. До нього увійшли такі авторитетні люди, як відомі письменники, лікарі, астрономи, пастори протестантських церков, вчені. У 1938 і 1952 роках англійський парламент відкинув проекти законів про легалізацію добровільної евтаназії, хоч опитування, проведене Британським інститутом з метою вивчення громадської думки показало, що 68% опитаних підтримувє евтаназію. Подібне товариство було створене і в США в 1938 р. за підтримки 1776 лікарів і 387 пасторів і рабинів. Інститут Геллапа підтвердив, що 46% людей підтримувє добровільну евтаназію, а серед опитаних лікарів – 80%. У 1952 р. петицію до ООН підписали 2414 видатних людей. Вони теж висловилися за добровільну евтаназію. При цьому слід зазначити, що жодне з існуючих сьогодні вже досить чисельних товариств не вимагає легалізації убивства безнадійно хворих. Навпаки, усі вони засуджують тих, хто саме так розуміє евтаназію. Члени товариств вважають: ті, хто хоче застосувати добровільну евтаназію, мають ще при повному здоров’ї підписати відповідний документ. У ньому йдеться про те, що якби особа колись захворіла на невиліковну хворобу, то просить в жодному разі не продовжувати життя з допомогою технічних і фармацевтичних засобів і дозволяє спричинити їй смерть, позбавлену стґждань.

Цікаві дані про ставлення людей до евтаназії були отримані в ході соціологічних досліджень, що проводилися в Україні. Так, соціологічні опитування, проведені Українським центром економічних і політичних досліджень імені О. Разумкова /УЦЕПД/ засвідчили, що вагома частина громадян, які вважають себе віруючими, в дійсності не керується релігійним розумінням природи життя. Майже 40% віруючих, наприклад, підтримали тезу про проведення евтаназії в Україні на законодавчому рівні, кожен п’ятий віруючий впевнений, що людина може розпоряджатися своїм життям на власний розсуд, а отже має право на самогубство. Водночас, за даними соціологічної служби УЦЕПД, віруючі демонструють значно вищий рівень поваги до життя, порівняно з невіруючими. 64,3% віруючих вважають, що людина не має права на самогубство. Серед невіруючих таких всього 32,5%. Суттєвою є різниця регіональна відмінність у ставленні населення до питань життя, переривання ваґтності. Сприймають життя як Дар Божий, заперечують суїцид 76,5% респондентів у західних областях України і 50% в інших регіонах. Заперечують можливість евтаназії 40% опитаних на Заході, біля 30% в інших регіонах [6, с. 86-87].

Медична етика і деонтологія як органічно пов’язані поняття мають справу з етичними і моральними нормами і заснованих на них принципах і правилах поведінки медичних працівників, що виконують свій громадянський і професійний обов’язок. Крім того, професія лікаря нерідко вимагає самопожертви. Отже, медична деонтологія це специфічне виявлення загальної етики за умов професійної діяльності медиків. Вона розглядає всю сукупність моральних

чинників які властиві працівникам охорони здоров'я в усіх сферах їхньої діяльності. "Найважливішою особливістю медичної етики є вимога етичного максимуму. Якщо суспільство мириться з тим, що поряд з "добрими людьми" є й "погані люди", то в медицині припустимий лише етичний максимум. Добрий лікар має бути доброю людиною, а погана людина та лікар поняття несумісні. Отже, медична деонтологія передбачає сукупність принципів і правил поведінки медичних працівників, спрямованих на максимальну користь лікування, профілактики та реабілітації.

1. Арцишевський Р. Світ і людина. – К.: Ірпінь, 1997. – 446 с.
2. Рассел Б. Історія західної філософії. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
3. Философия. Учебник для высшей школы / Андрущенко В., Волович В. и др. – Киев-Харьков, 1998. – 640 с.
4. Зыбковец В. Происхождение нравственности. – М.: Полигиздат, 1974. – 125с.
5. Православная Церковь и современная медицина. – С.-П., 2000. – 432 с.
6. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II. – Ватикан, 1996. – 159 с.
7. Фіглевський В. Евтаназія в оцінці громадян України // Громадянське суспільство: соціальні перетворення в Україні. Тези міжнародної наукової конференції. – Львів, 2001. – С. 86-87.
8. Быкова С., Юдин Б., Ясная Л. Эвтаназия: Мнение врача // Человек. – 1994. – № 2. – С. 148.

The article is devoted to the problems of Christian philosophies problems ethics and bioethics. The author uses not so famous in Ukraine works of the famous philosophers, theologians and facts of the First National congress from bioethics that had place in Kiev in 2000 r. The author the interesting conclusions and generalizations in the makes article.

ПСИХОЛОГІЯ ОСОБИСТОСТІ

Л.Е. Орбан-Лембрик

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНА СТРУКТУРА ОСОБИСТОСТІ

Розгляд соціально-психологічних структурних компонентів особистості пов'язаний із вивченням комунікативних особливостей людини та їх впливом на процес обміну інформацією, сприйняття людьми один одного та взаємодію. До ідеї виокремлення соціально-психологічної структури особистості звертається чимало дослідників (Б. Паригін, Л. Сохань, М. Корнев, А. Сухов та ін.). Так, Б. Паригін пропонує динамічну структуру особистості, яка складається з двох головних моделей – психічного стану і поведінки. Л. Сохань, наголошуючи на важливості соціально-психологічного вивчення особистості, зазначає, що в межах одного і того ж соціального типу існує декілька соціально-психологічних типів. А. Сухов у соціально-психологічну структуру включає ментальність, ціннісно-сміслову сферу, мотиваційну сферу, когнітивні характеристики, "Я-характеристики", локус контролю, соціально-психологічну компетентність особистості, статусно-рольові характеристики, емоційно-психічні стани, соціальні почуття особистості.

Підсумовуючи аналіз наукових досліджень, можна стверджувати, що базу соціально-психологічної структури особистості складають три виміри: 1 – комунікативний потенціал особистості; 2 – внутрішні особливості та стани особистості; 3 – соціальна поведінка (див. рис. 1). Отже, структура бачиться як сукупність внутрішніх особливостей, комунікативних можливостей і станів особистості, які зумовлюють всі її зовнішні соціальні контакти, взаємодію і соціальну поведінку.

Основу соціально-психологічної структури особистості становить її комунікативний потенціал, тобто те комунікативне ядро, той комунікативний світ особистості, який спричинює соціально-психологічне відображення реального соціуму, обмін інформацією, уявленнями, цінностями, нормами. Комунікативний потенціал проявляється у взаємодії з іншими людьми, при входженні індивіда у соціум, засвоєнні соціального досвіду, відображенні та регуляції соціального процесу. Йдеться при цьому про оптимальну участь особистості у спілкуванні, оптимальне засвоєння і відображення нею соціального процесу. Накреслення можливих варіантів і напрямів вдосконалення процесу спілкування і його корекції в різних галузях діяльності пов'язане з визначенням загальної психологічної структури комунікації та основаних компонентів комунікативного потенціалу індивіда. Щодо психологічної основи комунікативного потенціалу, то вона обумовлює намагання кожної людини максимально реалізувати свої психофізіологічні, характерологічні властивості, індивідуальні особливості в процесі спілкування.

Водночас психологічна основа потенціалу сама по собі поза загальної палітри причинно-наслідкових зв'язків, поза системою суспільних відносин, тобто поза соціальною основою не може забезпечити ефективне комунікативне життя людини, оптимальну її участь у регуляції соціального процесу. Серед найбільш суттєвих, принципово важливих характеристик комунікативного потенціалу особистості можна виокремити його динамічність (здатність змінюватись), адекватність цілям і завданням процесу спілкування, його необхідність в реалізації у будь-яких проявах: від самосвідомості до практичних дій через поведінку. Загалом, ми трактуємо комунікативний потенціал особистості як наявність у неї специфічних особистісних якостей, здібностей, комунікативних знань, вмінь та навичок, мотивів, що в системі складають комунікативне ядро особистості, комунікативний світ при взаємодії та співпраці з учасниками спілкування. Оптимальність та успішність прояву комунікативного потенціалу особистості визначається: усвідомленістю значення комунікативної діяльності, комунікативних знань та вмінь в комунікативному житті людини; знанням власних комунікативних можливостей та комунікативних особливостей інших учасників спілкування; систематичним поповненням знань з теорії й практики спілкування.

Серед внутрішніх особливостей та станів особистості виокремлюємо її "Я-характеристики", ментальність, ціннісно-смыслову, потребово-мотиваційну та когнітивну сфери, емоційно-психічні стани, локус контролю. "Я-характеристики" в першу чергу включають "Я-концепцію", "Я-образ", самооцінку. Йдеться, таким чином, про відносно стійку, більш чи менш усвідомлену систему уявлень індивіда про самого себе, на основі якої він будує свою взаємодію з іншими людьми і ставиться до себе. Щодо ментальності, то це поняття визначають як:

- наявність у людей того чи іншого суспільства певного спільного розумового інструментарію, психологічного оснащення, яке дає їм можливість по-своєму усвідомлювати світ і самих себе (А. Гуревич) [6];
- певний соціально-психологічний стан суб'єкта - етносу, нації, народності, громадян, що втілює в собі (не "в пам'яті народу", а в його підсвідомості) результати тривалого й усталеного впливу етнічних, природно-географічних і соціально-економічних умов проживання суб'єкта менталітету (М. Юрій) [6];
- спосіб ставлення людини до внутрішнього і зовнішнього світу, в основі якого лежать психічні процеси сприймання і розуміння (інтерпретації) (М. Корнєв) [2].

Майже у всіх наведених визначеннях ознаки ментальності збігаються з тими характеристиками, що входять до поняття "національний характер", під яким здебільшого розуміють інтегративну суму рис характеру представників нації (національна самосвідомість, ідея-цінність, тверда воля тощо) (В. Москалець) [3]; своєрідне, специфічне поєднання загальнолюдських рис у конкретних історичних і соціально-економічних умовах буття нації: сукупність

соціально-психологічних рис (почуттів, емоційно-вольових якостей, ціннісних та національно-психологічних установок), властивих нації на певному етапі розвитку, детермінованих соціально-економічними, географічними, історичними умовами її існування (П. Гнатенко) [4]; уявлення народу про самого себе, сукупність найбільш стійких, основних для цієї національної спільноти особливостей сприйняття оточуючого світу та форм реакцій на світ (М. Пірен) [4]. М. Юрій стверджує, що за своєю структурою менталітет включає в себе передусім дещо колективне, певні елементи національного характеру, які діють, не проходячи крізь свідомість, спонтанно, подібно до певного емоційно-психологічного коду, що викликає у суб'єкта такі, а не інші реакції на зовнішні чинники. Ментальність – це спосіб сприйняття і розуміння етносом свого внутрішнього світу та зовнішніх обставин. Вона відображає внутрішній стан людини, її світобачення. Саме тому її часто визначають як "душу народу" [6].

Ціннісно-смыслова сфера представлена ціннісними орієнтаціями, котрі формуються при засвоєнні соціального досвіду, проявляються у цілях, ідеалах, переконаннях, інтересах та слугують важливим чинником соціальної регуляції взаємовідносин людей і поведінки індивіда. У спілкуванні та взаємодії ціннісні орієнтації тісно пов'язані з пізнавальними та вольовими особливостями комунікативного процесу, де утворюють змістовний бік спрямованості особистості і виражають її готовність, внутрішню основу ставлення до дійсності.

При цьому під соціальними установками розуміється суб'єктивна орієнтація індивідів як членів групи на ті чи інші цінності. Такі орієнтації диктують людині певні, соціально прийнятні способи поведінки. В соціальній психології установка використовується при вивченні ставлення особистості як члена групи (організації, установи тощо) до тих чи інших об'єктів, механізмів саморегуляції; стійкості й погодженості соціальної поведінки індивіда при прийнятті того чи іншого рішення, при прогнозуванні можливих форм власної поведінки та дій членів групи за певних обставин тощо.

Пізнання і перетворення людиною соціуму, що її оточує, характеризує когнітивну сферу особистості, яка несе велике навантаження в плані побудови картини світу. До пізнавальних процесів відносять відчуття, сприймання, мислення, пам'ять, уяву та увагу.

Стосовно емоційно-психічних станів, то вони представлені потягами та емоціями, волею і почуттями. Емоції є психічним способом відношення людини до навколишнього світу, до інших людей, до самого себе, до процесів взаємодії. Вони є психічним відображенням у формі безпосереднього переживання життєвого змісту явищ і ситуацій спілкування. Це – суб'єктивна форма вираження потреб особистості. Емоції передують діяльності по задоволенню потреб, спонукаючи і направляючи взаємостосунки. Успіх і невдача, досягнення мети у соціальних контактах і крах ідеалів – усе це сприймається людиною насамперед емоційно. Варіанти життєвих ситуацій породжують і різноманіття людських

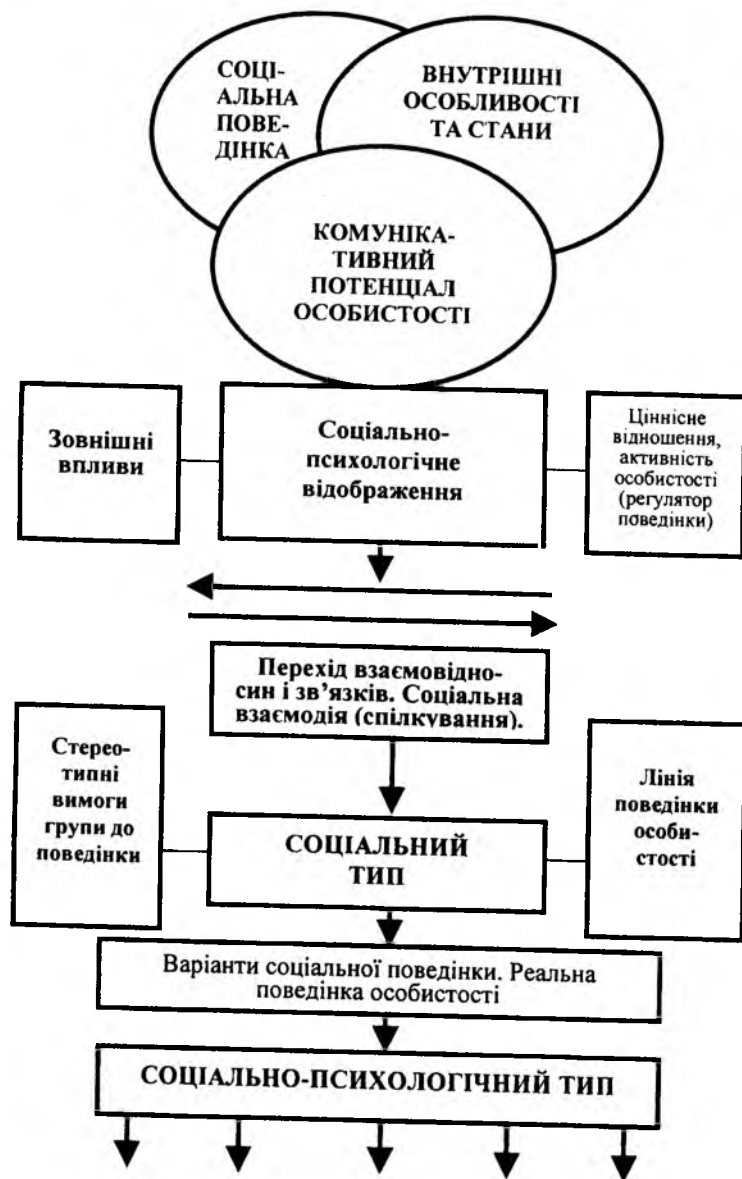


Рис. 1. Узагальнена соціально-психологічна структура особистості

емоцій: позитивних і негативних, глибоких і поверхневих тощо. Соціальні контакти породжують соціальні почуття та емоції. Завдяки емоціям люди краще розуміють один одного, глибше та об'єктивніше оцінюють стан співрозмовника і ситуацію, спільну діяльність і спілкування. Основні емоційно-психічні стани, які відчуває людина в процесі взаємодії, в психологічній літературі поділяються на власне емоції, почуття і афекти. Розвиток та вдосконалення вищих емоцій і почуттів передбачає особистісний розвиток людини.

На відміну від емоцій і почуттів вольові акти особистості пов'язані з докладанням зусиль, прийняттям рішень та їх реалізацією. Тобто воля виражається в дії. При цьому вольова дія передбачає наявність продуманого плану здійснення вчинку. Особливою ознакою вольової дії є посиленна увага до взаємодії й відсутність безпосереднього задоволення, яке має місце у процесі й результаті її здійснення. Іноді людина спрямовує вольові зусилля на те, щоб не перемогти обставини соціальної взаємодії, а подолати самого себе в процесі цих контактів. В особистості воля проявляється в таких властивостях, як сила волі, енергійність, витримка тощо, що складають первинні вольові якості, котрі визначають реальну поведінку людини в конкретній життєвій ситуації. Про вольову особистість кажуть, що вона рішуча, смілива, упевнена у собі, вірить у справу. Відмічені якості розвиваються дещо пізніше, а ніж представлена вище група властивостей. Особливо потрібно звернути увагу на таку вольову якість, як віра, без якої у взаємодії та спілкуванні не обійтися, так само як не обійтися без впевненості в собі й звіри. Віра характеризує особливий стан психіки людини, що полягає в повному і беззастережному прийнятті яких-небудь повідомлень, текстів, явищ, подій чи власних уявлень і висновків, які надалі можуть виступати основою людського "Я", визначати деякі з учинків, суджень, норм поведінки і відносин. Третю групу якостей, що характеризують волю людини, відносять відповідальність, дисциплінованість, принциповість, обов'язковість, діловитість, ініціативність. Серед основних психологічних функцій волі вчені виокремлюють такі: вибір мотивів і цілей; регуляція спонукання до дій при недостатній чи надлишковій їх мотивації; організація психічних процесів у систему, що адекватна виконуваний людиною діяльності; мобілізація психічних і фізичних можливостей в ситуації подолання перешкод при досягненні поставлених цілей. Вольова регуляція поведінки та її розвиток в індивіда здійснюються у декількох напрямках: перетворення несправильних психічних процесів у свавільні; набуття людиною контролю над своєю поведінкою; вироблення вольових якостей особистості; свідомою постановкою людиною перед собою все більш важких завдань, які потребують докладання значних вольових зусиль.

Потребово-мотиваційна сфера особистості представляє собою складне інтегральне психологічне утворення. Активно взаємодіючи з іншими людьми, людина прагне досягти взаєморозуміння, з'ясувати як свої власні причини

поведінки, так і партнерів по спілкуванню. У всіх цих процесах присутній мотив, тобто те, що належить самому суб'єкту поведінки. Він є його стійкою особистісною властивістю, яка включає в себе потреби, наміри щось зробити, а також слонуху до цього. Є. Ільїн [1] виокремлює три психологічні компоненти, котрі можуть входити у структуру мотиву: 1) блок, що визначається потребами; 2) блок "внутрішнього фільтру" (моральний контроль, оцінка зовнішньої ситуації, оцінка своїх можливостей, інтереси, нахили, рівень домагань); 3) цільовий блок (образ предмету, що може задовольнити потребу; ціль; процес задоволення потреб). Важливими за своїм мотиваційним значенням є потреби, які виступають джерелом активності людини. Завдяки їм здійснюється регулювання поведінки особистості в соціумі, визначається спрямованість мислення, емоцій, почуттів і волі людини. Задоволення потреб людиною є процесом присвоєння нею певної форми діяльності, що обумовлена суспільним розвитком та суспільними відносинами. Серед основних потреб особистості в психологічній літературі виокремлюють такі: біологічні (потреби в їжі, повітрі тощо); матеріальні (потреба в одязі, житлі тощо); соціальні (потреба в предметно-суспільній діяльності, в усвідомленні особистістю свого місця в суспільстві); духовні (потреба в пізнавальній, моральній та іншій інформації). В цілому, мотивація є сукупністю причин психологічного характеру, які пояснюють поведінку і вчинки людини. Їх початок, спрямованість і активність.

Локус контролю є тою властивістю особистості, яка формується у процесі соціалізації. Це схильність людини приписувати відповідальність за результати своєї діяльності зовнішнім силам (екстернальний локус контролю) та власним здібностям і зусиллям (інтернальний локус контролю).

Третій вимір – соціальна поведінка – представлений наступними підструктурами: соціально-психологічним досвідом, соціальними відносинами, соціально-психологічною компетентністю, статусно-рольовими характеристиками, міжособистісними відносинами.

Наявність соціально-психологічного досвіду передбачає нагромадження комунікативних знань на основі і в процесі безпосередньої практичної взаємодії людей в соціальних групах. Людина в цьому процесі – не пасивний споглядач соціально-психологічної реальності, а активний суб'єкт соціально-психологічного відображення. В основі соціально-психологічного досвіду лежать предметно-чуттєва діяльність, комунікативна практика, практичне перетворення соціально-психологічних явищ. Соціально-психологічний досвід – це єдність комунікативних знань, вмінь та навичок. Він одночасно виступає і як процес практичного впливу індивіда на соціально-психологічні явища, і як результат цього впливу у вигляді комунікативних знань та вмінь.

Соціальні відносини відображають зв'язки і контакти між різними соціальними типами людей, представниками різних соціальних груп; це соціальні контакти з приводу діяльності соціальних суб'єктів та їхнього неоднакового становища в суспільстві, неоднакової ролі в суспільному житті.

Всередині соціальних відносин формуються конкретні, персоніфіковані міжособистісні відносини.

Соціально-психологічна компетентність особистості передбачає досконалі знання в галузі спілкування (ділового, неформального тощо), здатність індивіда ефективно взаємодіяти з оточуючими його людьми. Можна вести мову про соціально-психологічну компетентність в системі управління, освіти, науки, підприємницької діяльності та ін. Таке розуміння названої компетентності пов'язується з кваліфікацією спеціаліста, його професіоналізацією. До складу соціально-психологічної компетентності входять знання в галузі взаємодії, поведінки, обміну інформації, сприймання людьми один одного. Сюди також можна віднести здатність людини орієнтуватися в соціальних відносинах, контактах, ситуаціях, правильно визначати внутрішні особливості і стани інших людей, обирати адекватні способи взаємодії з ними, певну програму і лінію поведінки.

А. Сухов [5] поділяє соціально-психологічну компетентність на два види: життєва і професіональна. Життєва соціально-психологічна компетентність є результатом соціалізації: життя вимагає розбиратися у питаннях спілкування. В її основі лежать побутові картини світу, стереотипи, художні образи, багатолітні спостереження, народний досвід, знання в тій чи іншій галузі. На життєву соціально-психологічну компетентність можуть впливати забобони, особливі психологічні здібності, на яких спекулюють різного роду шарлатани. Сучасна життєва соціально-психологічна компетентність пов'язана з необхідністю пристосовуватися до ринкових відносин, що призводить до переорієнтації ціннісних орієнтацій (ставка на внутрішній локус контролю, індивідуалістичний спосіб життя, власні можливості). Щодо професіональної соціально-психологічної компетентності, то вона складається з наукових картин світу і знань в галузі спілкування. Дослідник також звертає увагу на кастову і професіонально-злочинну соціально-психологічну компетентність, де перша є сукупністю знань специфічної системи стикетного спілкування в замкнених спільнотах (політична еліта, аристократичні кола тощо), а друга – передбачає комунікативні знання, які використовуються злочинцями для здійснення протиправних дій. Загалом, соціально-психологічна компетентність особистості може визначатися такими чинниками: індивідуальними особливостями людини, її психічними станами, комунікативним потенціалом, особливостями соціалізації, впливом соціокультурних та етнопсихологічних відмінностей учасників взаємодії, рівнем комунікативної готовності, спеціальною комунікативною підготовкою.

Статусно-рольові характеристики особистості визначають її поведінку, індивідуальність, виявляються у вчинках, в активності людини. Водночас вони показують залежність особистості від конкретних соціальних структур, соціальної ситуації.

Міжособистісні відносини зумовлені певним типом соціальних відносин, метою спільної діяльності. Вони формуються під впливом безпосередніх умов життєдіяльності особи та уособлюють реальну поведінку індивіда,

реалізацію відносин у конкретній життєвій ситуації.

Загалом, аналізуючи і синтезуючи компоненти соціально-психологічної структури, варто враховувати рівні узагальнення-конкретизації, на яких здійснюється побудова цієї структури. Перший рівень передбачає розгляд трьох вимірів як системних, базових соціально-психологічних характеристик особистості. На другому рівні здійснюється аналіз і синтез підструктур трьох вимірів: внутрішні особливості і стани ("Я-характеристики", ментальність, ціннісно-смилова сфера, когнітивна сфера, емоційно-психічні стани, потребово-мотиваційна сфера, локус контролю); соціальна поведінка (соціально-психологічний досвід, соціальні відносини, соціально-психологічна компетентність, статусно-рольові характеристики, міжособистісні відносини); комунікативний потенціал особистості (комунікативне ядро особистості, перцептивно-рефлексивні особливості, комунікативні вміння, здібності та якості, комунікативні знання та навички, мотивація спілкування, комунікабельність, емоційно-емпатійні можливості, комунікативна готовність до взаємодії, комунікативна програма поведінки). Третій рівень конкретизації утворюють соціально-психологічні прояви особистості, взаємовідносини і зв'язки підструктур трьох вимірів (табл. 1). Можна передбачити і наступні рівні конкретизації, на яких відбувається аналіз і класифікація конкретних соціально-психологічних проявів особистості на етапі її соціалізації, у сфері спілкування та міжособистісних стосунків, сфері групових процесів, певних видах діяльності.

1. Ильин Е. Мотивация и мотивы. – СПб., 2000. – 512 с.
2. Корнев М., Коваленко А. Социальная психология: Підручник. – К., 1995. – 304 с.
3. Москалец В. Национальный характер // Етнопсихологія: навчально-методичний посібник / За ред. Л. Орбан, В. Хруща. – Івано-Франківськ, 1994. – С. 26 – 36.
4. Пірен М. Основи етнопсихології: Підручник. – К., 1998. – 436 с.
5. Социальная психология: Учебное пособие / Под ред. А. Сухова, А. Деркача. – М., 2001. – 600 с.
6. Юрій М. Етногенез та менталітет українського народу. – К., 1997. – 237 с.

The author's conception of social-psychological structure of personality is given in this article. The base of suggested structure consists of three measures: the first – communicative potential of personality, the second – internal peculiarities and states of personality, the third – social behavior.

СОЦІАЛЬНІ ВІДНОСИНИ	СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ДОСВІД	1	2	3	4	5	6	7	8
		“Я-ХАРАКТЕРИСТИКИ”	МЕНТАЛЬНІСТЬ	ЦІННІСНО-СМИСЛОВА СФЕРА	КОГНІТИВНА СФЕРА	ЕМОЦІЙНО-ПСИХІЧНІ СТАНИ	ПОТРЕБОВО-МОТИВАЦІЙНА СФЕРА	ЛОКУС КОНТРОЛЮ	
Соціальна орієнтація, певний соціальний тип	“Я-концепція”	Життєві цілі, плани; певні комунікативні знання, вміння, навички; комунікативна працятка	Ідеали, переконання, інтереси	Я-образ, картини світу	Емоційний досвід соціальної поведінки	Потреба у спілкуванні; Мотиваційна готовність	Певна соціально-психологічна система реалізації своїх намірів	Активність особистості у пошуках потрібної інформації та діяльності	

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНА СТРУКТУРА ОСОБИСТОСТІ
(третій вимір конкретизації)

1	2	3	4	5	6	7	8
МІЖСОБ- СТІСНІ ВІДНОСИНИ	Соц.- психол. тип, соц.- психол стереотипи поведінки	Здійснення ліній пове- дінки, обмін комуніка- тивними уміннями, навичками, нормами	Реалізація соціальної установки, обмін цінностями	Інтелектуа- льні, творчі дії	Самооцінка, рефлексія, предметно- рефлексивні відносини	Мотивація взаємодії	Прояв інтерна- льності- екстер- нальності
СТАТУСНО- ПОЛЮВІ КАРАКТЕ- РИСТИКИ	Спрамова- ність особи- стості	Певна лінія, спосіб пове- дінки; пев- ний вчинок	Узагальнені соціальні якості, ціл- ності	Перцептив но-рефлексивні процеси	Соціальні почуття, воля і праг- нення у досягненні цілі спілку- вання	Мотивація поведінки, внутрішнє ставлення до соціаль- ного сере- довища	Оцінка і спонування
СОЦІАЛЬНО ПІСНІ ПІСНІ ПІСНІ	Комуніка- тивні здіб- ності, якості самооцінка, самоповага	Комуніка- тивна програма поведінки, вибір лінії поведінки	Спрямова- ність спілку- вання, кому- нікативна готовність	Система соц. психол знань	Емоційно- чуттєві компо- ненти спіл- кування	Рівень потреби у спілкуванні комуніка- бельність	Ціннісні Орієнтації, вну- трішній і зовнішній локус кон- тролю

1. Внутрішні особливості та стани особистості.

2. Соціальна поведінка.

3.С. Карпенко

НАРАТИВНА ПСИХОТЕРАПІЯ: ФІЛОСОФІЯ І ТЕХНОЛОГІЯ ОСОБИСТІСНОГО ВИБОРУ

Новітній контекст соціокультурного розвитку породжує специфічні форми інтерпретації індивідуального досвіду людини, включеної в мережу загальнолюдських, національних, групових та особистісних цінностей. З'ясовується, що розмаїття культурних стандартів, плюралізм світоглядних настанов і ціннісних ідеалів сьогодні, як ніколи раніше, вимагає особливої соціальної, етичної і психологічної толерантності як від окремих індивідів, так і від людських спільнот різного рівня й способу організації.

Методологи в галузі гуманітарних наук кваліфікують сучасну цивілізаційну ситуацію, витворену різноманітними чинниками поліморфного світу, як постмодерністську. Онтологічними ознаками такої ситуації є буттєвісна присутність смислу в інтерсуб'єктному просторі людської взаємодії, відтак залежність ціннісного проектування життя особи від наявності підтримуючих (розвивальних) чи патологізуючих (проблемних) соціальних контекстів (людей як носіїв певних переконань, установок, оцінних суджень тощо). У гносеологічному плані постмодерністська ситуація осмислюється як "нова герменевтика", "інтерпретативний поворот", "постструктуралізм" тощо. Базовою підставою для такого бачення стало те, що, за словами Д. Брунера, соціальні науки зрушили у бік більш інтерпретативної позиції: смисл став центральним поняттям – як трактується світ, якими кодами регулюється смисл, в якому сенсі саму культуру можна розглядати як "текст" (історію), який учасники читають самостійно [6, с 36]. У цьому сенсі герменевтична позиція постмодернізму докорінно відрізняється від модерністської точки зору: якщо модерністські мислителі схильні цікавитися фактами і правилами, то для постмодерністів цікавим є унікальний смисл суб'єкта (дослідника) про окремі життєві прояви піддослідного (об'єкта). Постмодерністський світогляд поривас із суб'єкт-об'єктною роздвоєністю герменевтичної ситуації і конституює смисл у ранзі трансуб'єктної реальності, породженої контекстом соціальної взаємодії.

Отже, постмодерністське бачення реальності ґрунтується на таких основоположних ідеях:

1. Реальності соціально конструюються, тобто залежать від референтних взаємодій втягнутих у стосунки суб'єктів.
2. Реальності конституюються через мову, а також інші знаково-символічні коди. Будучи означені через мову чи інші (екстралінгвістичні) засоби, суб'єктивна реальність індивіда екстерналізується і презентується іншим людям як особиста історія, міф.

Реальності організуються й підтримуються через наратив (твір, історію). Докладніше про це згодом.

3. Не існує абсолютних істин, тобто смисл, який людина черпає з подій власного життя, визначається не трансцендентальними цінностями всякого суб'єкта, а є результатом особистісного вибору, що репрезентує готовність людини реалізувати одну з можливостей інтерпретації своєї екзистенційної ситуації, приєднатися до котроїсь із версій трактування своєї поведінки в багатоголосі соціальних впливів.

Наратив можна визначити як замкнуту завершену структуру, що містить такі характеристики: послідовність і завершеність дій і подій, які змінюють одні одних і розташовуються в хронологічному чи в іншому підпорядкованому певній внутрішній логіці порядку; оцінки найбільш значущих подій і афективне ставлення до оповідача. Наратив є розташуванням неупорядкованих життєвих подій у певній послідовності, вибудованій згідно із загальною життєвою концепцією оповідача або його особистісним міфом, які визначають внутрішню логіку породжуваного тексту [7, с. 74].

Основою всякого наративу є його загальний смисл, який може бути конкретизований переплетенням локальних смислів, за кожним із яких стоїть значуща життєва подія, вчинок, реалізація ціннісного самовизначення. Конгеніальність “обох ландшафтів” особистісного вибору – ландшафтів дії й свідомості – вперше відзначили Д. Брунер і М. Уайт. На ландшафті дії ми вибудовуємо послідовність подій у часі. Запитуючи “хто, що, коли, де і як”, ми породжуємо історію про особистісну дію. Під “ландшафтом свідомості” розуміється уявна територія, на яку люди “носять” смисли, бажання, наміри, переконання, мотиви, цінності та ін. – все, що пов'язано з їх досвідом на ландшафті дії [6].

У визначенні особистісного вибору як свідомого, довільного, відповідального і вільного акту, в якому людина задовольняє свою найістотнішу потребу в само творенні, у реальному соціальному, історико-культурному контексті [4, с. 65] представлена феноменологічна єдність зазначених “ландшафтів” людського буття. Питання прийняття рішень, вибору і дослідження наслідків особистісного вибору є центральними в наративній психотерапії. Завданням наративних психотерапевтів є залучення людей до деконструкції їх проблемних історій, визначення бажаних напрямків розвитку і створення альтернативних історій, які їх підтримують [6, с. 155]. Наративні психотерапевти переконані, що, відокремлюючи проблеми від людей, вони ставлять їх перед вибором: залишитися в царстві болю і страждання чи прийняти виклик альтернативних можливостей і переновісти, перетворити і пережити свою біографію під іншим, довільно вибраним і більш оптимістичним кутом зору.

Центральною психотехнікою наративної терапії є екстерналізація, якою називають практику відділення проблеми від людини, винесення першої в зовнішню щодо неї позицію. Наративні терапевти вважають: екстерналізація проблеми і симптому, винесення їх у діалогічну позицію стосовно людини, якій належить здійснити особистісний вибір, дозволяє виявити довіру й повагу терапевта до її суб'єктного потенціалу і водночас поставитися до проблеми як до перешкоди, об'єктивного фактору, який

потрібно контролювати (брати до уваги, намагатись “перехитрити”, відсторонитися тощо). Таким чином, терапевт уникає бажання піддатися спокусі заявити клієнту про своє знання і своє бачення шляхів розв'язання його проблеми.

У той же час переважна більшість сучасних психотерапевтів експлуатує міф про ефективність саме інтерналізуючих дискурсів, які спонукають ставитися до себе і своїх тіл як до проблемних об'єктів. Згадаймо хоча б механізм ретрофлексії, який у Ф. Перлза означав повернення на себе деструктивного імпульсу. Завдання гештальттерапевта в цьому випадку полягало в тому, щоб спрямувати клієнта на тотальну, відповідальну й усвідомлену реакцію на свій симптом, наприклад, пропонувалися перефразування, як-от: “Мене опанував страх” на “Я боюся”. Таким чином людина цілком занурювалася у свою проблему, яку потрібно було до кінця “перетравити”, асимілювати з тим, щоб міг з'явитися інсайт – визначення причини гнітючих переживань, а відтак і можливість іншого вибору.

Наративні психотерапевти діють принципово інакше. Вони не фруструють людину, котра сподівається на їх допомогу, не зберігають нейтралітет, а навпаки – відкрито й щиро демонструють свою партнерську позицію співшукача смислів. У ході терапевтичних бесід наративні психологи не відкривають іншим очі на істину, а йдучи за людьми, у взаємодії з ними “збирають зерна” смислу, що міститься в їх досвіді. Досягається це насамперед за допомогою деконструктивного опитування.

Деконструктивне опитування спонукає людей побачити свої історії з різних точок зору, відзначити їх обмеження і виявити, що існують інші можливі наративи. Ставлячи деконструюючі запитання, психотерапевт розширяє поле вибору клієнта, спонукає помітити поодинокі випадки, що засвідчують ресурсні сили людини, і на їх основі обрати бажаний для неї (а не для терапевта) напрям розвитку, конструюючи за допомогою новопосталого дискурсу нову екзистенційну ситуацію і своє місце в ній.

Д. Фрідман і Д. Комбс пропонують такий формат практики для розвитку (реконструкції) історії:

1. Починайте з унікального епізоду. Навіть коли люди не згадують про позитивний аспект своїх переживань, запитуйте про події, що їх викликали.
2. Переконайтеся в тому, що унікальний епізод представляє бажаний для людини напрям розвитку.
3. Позначте історію на ландшафті дій, тобто встановіть, що було зроблено для того, щоб бажана дія відбулася.
4. Позначте історію на ландшафті свідомості, тобто визначте, як учинок людини її характеризує.
5. Задавайте питання, що пов'язують минулий епізод і позитивний досвід його переживання з теперішнім життям людини.

6. Задавайте питання, які поширюють оптимістичну історію на майбутнє, актуалізуючи суб'єктивний потенціал людини на досягнення бажаних для неї цілей.

Нам видається, що в сучасних соціокультурних умовах філософія і практика нарративної психотерапії здатна запропонувати чудову альтернативу пережиткам тоталітарного мислення не лише в середовищі професіоналів, а й прислужитися реальній гуманізації морально-психологічної атмосфери суспільства з її неодмінним атрибутом – правом кожного на гідний поваги особистісний вибір.

1. Брокмейр Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. – 2000. - № 3.
2. Калина Н. Лингвистическая психотерапия. – К.: Ваклер, 1999. – 282 с.
3. Калмыкова Е., Мергеталер Э. Нарратив в психотерапии: Рассказы пациентов о личной истории // Психол. журнал. – 1998. – Т. 19. – № 5.
4. Психология личности: Словарь-справочник / Под. ред. П. Горностая, Т. Титаренко. – К.: Рута, 2001. – 320 с.
5. Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. – М.: Academia – Центр, МЕДИУМ, 1995.
6. Фридман Д., Комбс Д. Конструирование иных реальностей: Истории и рассказы как терапия. – М.: Независимая фирма "Класс". 2001. – 368 с.
7. Чепелева Н., Яковенко Л. Теоретические положения нарративной психологии // Актуальные проблемы психологии: Том 2. Психологична герменевтика. – Вип. 1. – К., 2001. – С. 63-75.

In article basic ideas of a postmodernist paradigm in modern psychology are stated, the technology and some methodical receptions narrative psychotherapy is described.

Л.П. Овсянецька

ПСИХОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ВПЛИВУ МІКРОСОЦІУМУ НА РОЗВИТОК КРЕАТИВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Умови суспільного життя нерідко створюють перешкоди до прояву особистістю її творчих здібностей. Мова йде не тільки про наявність творчого потенціалу особистості, але й про можливість особистісної самореалізації з виходом на метаіндивідуальний рівень – мікросоціум. Щоб сприяти процесу гармонійного входження особистості на даний рівень, мікросередовище повинне забезпечити умови розвитку, сприяння і підтримки креативним "потугам" і устремлінням кожної особистості, як гаранту суспільного прогресу і розвитку.

Тема наукового дослідження актуалізована, у першу чергу розумінням того, що будь-яка творча діяльність, як і кожна діяльність взагалі, розвивається

у відповідному середовищі і "відзеркалює" потреби, цінності, образ життя тієї групи, що входить в зону її ближнього оточення і становить мікросоціум. Це та зона дій особистості, з якої вона черпає не тільки знання, досвід, але й вибирає систему смислів, пошуків, прагнень і ін. чинників, які формують її творче кредо. Вірець цього середовища і, в першу чергу сім'ї, як визначальної, особливо на первинному етапі становлення особистості, відобразатиме не тільки "генетичну програму" її творчості (задатки), але й соціалізуючу, в системі можливостей, які здатна чи не здатна забезпечити сім'я для розвитку дитини, так і "табу", яке ствердно просякне в систему заборон у світ дитини, чи як спротив, який долатиме особистість усе життя, несучи у собі проблему дитинства, доказуючи на кожному кроці собі й іншим власні можливості. Система санкцій (нагорода, покарання) тут відіграє не останню роль. Онтогенетично це проявляється у перших дитячих продуктах творчості (малюнок, ліпка і ін.). які з віком ускладнюються і сягають не тільки рівня відтворення, але й продукування (перші спроби пера, літературна творчість, драматургія і ін.). Усе це сприяє розвитку не тільки мистецьких граней і обдарувань особистості, але й творчому мисленню в цілому.

Проблемі креативності присвячено ряд досліджень, серед яких можна виокремити два різних підходи. Згідно першого підходу, який вивчає саму сутність творчості, що не зводиться до деяких елементарних процесів, здатність до творчості розуміється як диспозиція екзистенційного характеру, установка на самореалізацію особистості (К. Роджерс, А. Маслоу, Г. Олпорт). Даний підхід має велику описову цінність у тих сферах, які недоступні експериментальному вивченню. Друга дослідницька парадигма виходить із емпіричного досвіду і дозволяє вивчати тільки те, що може бути зафіксоване об'єктивними методами. У рамках цього підходу велика увага приділяється проблемі діагностики креативності, а також методикам збільшення актуальних креативних проявів (Гілфорд, Торренс, Магюшкін А, Богоявленська Д). Ми виходимо з розуміння того, що кожна особистість володіє здатністю до креативності, тобто, в тій чи іншій мірі їй притаманні креативні здібності. Це підтверджується тим, що особиста програма власної розбудови життя – життєвий сценарій, особистість проектує, задіюючи такі творчі механізми, як: винахідливість, пошук, новаторство, інновації і ін. Чим більш змістовніше життя особистості, тим з більшою вірогідністю можна стверджувати про розвинені креативні здібності, високий творчий потенціал. Творчість стає основою життя людини, де б вона не перебувала, до яких би сфер діяльності не вдалася. При такому розумінні особистість здатна не тільки переосмислювати процес діяльності (як на рівні стереотипів, кліше), але й творчо долати життєві кризи, вміє справлятися із власними проблемами, є зрілою, розвиває у собі потребу в самоактуалізації.

На думку Н. Хазратової, мікросередовище може здійснювати суттєвий вплив на такі сторони креативності, як: мотиваційну, когнітивну й поведінкову [1].

Мотивація креативної поведінки формується в ранньому дитинстві; вона пов'язана, по-перше, з переживанням почуття “Я – можу”, “Мені це вдається”; по-друге, з прийняттям власних недоречних бажань, невдач, поразок; по-третє, позицією мікросередовища, яку займають представники тих чи інших соціальних інституцій (сім'я, школа) на предмет перших проявів творчої активності особистості. Але для того, щоб могла активізуватись мотиваційна сторона креативності, необхідна наявність потреби особистості у самій творчості. Саме потреба і задіює феномен активності. Проте вона сама по собі ще не здатна надати діяльності чіткого спрямування, так як повинна “знайти” предмет, який здатний її задовольнити. Потреба спрямовує до активності, а мотив – до спрямованої діяльності (А. Леонтьєв). Так, наприклад, наявність у людини естетичної потреби ще не означає, що вона буде щось робити для її задоволення. Вибірковість проявляється тоді, коли особистість вирішує сама для себе: слухати музику, дивитись спектакль, чи писати поетичні твори або ж малювати картину. Саме мотив виступає спонукаючим актом до творення (діяльності), так як саме він покликаний задовольнити потреби суб'єкта.

С. Занюк виокремлює такі види мотивів, як: мотив самоствердження, мотив ідентифікації з іншою людиною, мотив влади, мотив саморозвитку, мотив досягнення, просоціальні мотиви, мотив афіліації, а також процесуально – змістовні мотиви, кожний з яких задіює діяльнiсну сторону буття особистості. спонукає її до дії [2]. Виходячи із запропонованої закономірності, що активізує процес діяльності, вихователі (батьки, педагоги) повинні працювати у трьох напрямках:

- 1) задіювати (актуалізувати) якомога більшу кількість мотивів;
- 2) збільшувати спонукаючу силу кожного з цих мотивів;
- 3) актуалізувати ситуаційні мотиваційні фактори.

Завдання, яке сьогодні стоїть перед навчально-виховною системою (школа, вуз) полягає в тому, щоб спонукати особистість до самостійної постановки цілі, що посилює мотивацію в цілому. Ціль, задана ззовні, викликає меншу активність людини, має меншу спонукальну силу. Відношення суб'єкта виховного процесу (керівника, викладача, вчителя) до успіхів і невдач підлеглого (учня, студента) має велике значення у формуванні мотивації діяльності. Часті негативні оцінки, як і критика в адрес особистості, створює сприятливі умови для розвитку комплексу аутсайдера, формує занижену самооцінку, безпомічність, пасивність. Для розвитку мотивації креативності вагому роль відіграють такі мотиви, як: процесуально-змістовні (інтринсивні, внутрішні) і екстринсивні (зовнішні). Екстринсивні мотиви детермінують поведінку стимуляцією середовища (визнання, успіх), як зовнішній рівень мотивації, інтринсивні мотиви спонукають до дії такі форми активності, які здійснюються заради самої діяльності (внутрішній рівень) [2]. У зв'язку з цим можна допустити, що мікро середовище може як сприяти розвитку творчої сторони особистості, так і перешкоджати цьому. Це залежить і від того,

наскільки категорично представлена і проградуйована межа між “можна” і не можна”, і наскільки надана можливість дитині змінювати навколишнє середовище з урахуванням інтересів власної діяльності. Ці характеристики мікросередовища проявляються у таких його параметрах, як: мінімальна ступінь регламентації поведінки, доступність навколишньому середовищу і наявність зворотних зв'язків [1].

Під когнітивною стороною креативності розуміються такі характеристики творчого мислення, як: продуктивність, гнучкість, оригінальність, різносторонність, дивергентність (Гілфорд, Торренс), самостійність суджень, впевненість у собі, здатність знаходити привабливість у труднощах, естетична орієнтація, здатність до ризику (Айзенк, Баррон, Амабайл), інтелектуальність, мотивація, знання (Стернберг, Любарт), екстенціональність, вміння перебувати в ситуації “тут-і-тепер”, відкритість (К Роджерс), реалістичне сприйняття, емоційна стійкість (Г. Олпорт) і ін. Згідно А. Маслоу, такі особистісні риси, як самовпевненість, мінливість, свобода, визнання себе не тільки властиві творчим людям, але й підвищують вірогідність реалізації їх творчого потенціалу. Вироблення поліваріантності сприйняття, гнучкості мислення зумовлюється складністю і різноплановістю мікросередовища.

Дослідники психології творчості відмічають одним із головних критеріїв творчого мислення – сприятливе мікросередовище. Зокрема, представники інвестиційної теорії креативності Стернберг, Любарт вважають, що для творчого процесу необхідне навколишнє середовище, яке б підтримувало і нагороджувало творчі ідеї. На їх думку, можна мати всі необхідні внутрішні ресурси для творчого мислення, проте без підтримки середовища творчі здібності всередині індивіда можуть так ніколи і не проявитись [3].

К. Роджерс виокремлює умови, що сприяють продуктивній творчості особистості, зокрема:

1. Психологічна безпека, яка може бути досягнена за рахунок наступних процесів:

а) визнання безумовної цінності індивіда (віра в потенційні можливості людини);

б) створення обстановки, в якій відсутнє зовнішнє оцінювання (зовнішнє оцінювання актуалізує психологічний захист індивіда, гальмує процес усвідомлення ним власного досвіду);

в) розуміння, емпатія (прийняття іншого, співпереживання йому, вміння ввійти в його внутрішній стан).

2. Психологічна свобода (можливість самовираження на рівні думок, почуттів і станів) [4].

Аналізуючи вплив мікросоціуму як фактору сприяння творчій особистості, М. Месрович, Л. Шрагіна наголошують на необхідності саме креативного середовища [5]. При його описі на передній план виходять такі процеси, як: спонтанність, свобода, підтримка особистості, яка творить і ін.

На думку Е. Фромма, найголовнішою з психологічних потреб людини виступає потреба внутрішнього росту, розвитку, реалізації творчих здібностей. Якщо ж намагатися придушити подібні устремління, то в кінцевому результаті це призведе до нових реакцій, зокрема до появи руйнівних і симбіотичних тенденцій з боку особистості. Глобальне прагнення до росту приводить до появи таких специфічних аспектів людського життя, як прагнення до свободи і неприйняття підпорядкування, так як свобода є одна із найважливіших умов росту [6].

Креативне середовище пов'язане із соціальною системою управління і може стосуватись тільки демократичних засад розвитку суспільства. Прийняття і стимулювання творчої особистості є вагомим кроком вперед як для великої соціальної групи, яка потребує реформ, інновацій (інакше відбудеться стагнація), так і для самореалізації особистості, яка презентує себе у творчому продукті. Крім того, розвитку характеристик творчого мислення сприяє деяка екстраординарність ситуації, в якій знаходиться індивід, необхідність ризику; при цьому повинна бути створена атмосфера психологічного захисту, щоб не актуалізувався сам захист особистості, який є серйозною перешкодою на шляху до творчих актів. І це необхідно враховувати, починаючи із дитячого віку, де закладається розуміння самої потреби творчості.

Взаємодія дитини зі світом вимагає активності, винахідливості, спостережливості, допитливості. Достатньо дитині побачити щось когнітивно складне для її розуміння, як вона звертається до дорослого, щоб зрозуміти для себе, відкрити те нове, незвідане. Так формуються когнітивні структури, якими дитина буде користуватись у нових ситуаціях, набираючись при цьому досвіду. Творчі "відкриття" залежать від того, наскільки дорослі організують цей досвід, розширяють його діапазон, а також в якій мірі стимулюватимуть сам інтерес дітей до нового, незвіданого, будуть мотивувати до творчого процесу (іграшки, малюнки і ін.).

Когнітивний аспект креативності передбачає реалізацію креативних властивостей на поведінковому рівні: вироблення відповідних поведінкових автоматизмів, способів дій. Вони виробляються за рахунок наслідування деяким діям, повторення і закріплення їх [1]. Тому мікросередовище, сприяючи формуванню креативності на поведінковому рівні, повинне вміщувати взірці креативної поведінки і відповідні способи їх подачі. Важливо, проте, щоб подібні взірці тільки були присутні в мікросередовищі, а не нав'язувались. Виходячи з головних психологічних постулатів (соціальної психології зокрема), одним із законів розвитку особистості в суспільстві є закон навіювання і наслідування на перших ступенях онтогенезу. На цьому рівні діють такі чинники соціалізації, як: спілкування, діяльність, самоусвідомлення.

У процесі такого розвитку формується шаблонне (стереотипне) мислення: засвоюючи алгоритм вирішення подібних за своєю суттю завдань, узагальнені поняття, сенсорні еталони, дитина засвоює все це у повсякденному

житті. Ця лінія шаблонного вирішення завдань необхідна, вона дає змогу дитині швидше орієнтуватись у навколишній дійсності і забезпечує адаптацію до оточення. Проте поряд із шаблонними ситуаціями дитина може зіткнутись із такими, які вимагають творчості – перегляду різних варіантів, орієнтації на можливий вихід із ситуації, передбачення наслідків рішення. Звідси випливає головна думка: щоб створити нове, потрібно мати базу (основу), розуміння того як функціонує предмет (явище), на який накладається творчий акт. Для цього особистість повинна володіти відповідним рівнем (інтеріоризація) розуміння вихідного матеріалу, з яким матиме справу у творчому діянні. Тільки виходячи із знання того, "що є", що особистість "має", творчий процес спрямовується у русло "прогнозування" й антиципації (передбачення). Цей процес починається вже у дошкільному віці (коробка стає кораблем, ліжечком, будинком і ін.) Нетрадиційний підхід до звичайного – вікова особливість дошкільного віку, який в цілому є сенситивним щодо розвитку творчості.

Когнітивний розвиток, у процесі якого дитина оволодіває певною кількістю об'єктів, способами дій з ними, навчається наслідувати дії оточуючих і активно засвоює мову, призводить до формування нового типу мислення – символічного, завдяки якому поняття стають основним будівельним матеріалом пізнання оточуючого світу і вирішення проблем, завдань, ситуацій. Комбінуючи раніше засвоєні схеми і знання, дитина переходить до нових способів вирішення завдань за допомогою символічного мислення – як у мовному його прояві, так і в діях з предметами. Це мислення стає домінуючим у дошкільному віці; дитина застосовує його в іграх різного змісту. Когнітивний розвиток відбувається у трьох напрямках, а саме: а) розуміння слів, що чує дитина у розмовах або у процесі читання; б) оволодіння когнітивними навичками і мисленнєвими операціями; в) засвоєння знань і формування нових навичок [7].

Отже, можна виокремити фактори мікросередовища, які здійснюють формуючий вплив на креативність:

1. Нерегламентованість поведінки.
2. Предметно-інформаційна насиченість.
3. Наявність взірців креативної поведінки.

Під нерегламентованістю поведінки розуміється відсутність жорстких схем, сталонів поведінки, санкцій на предмет їх порушення: будь-яка внутрішньо-мотивована конструктивна поведінка отримує соціальну підтримку. Предметно-інформаційна насиченість передбачає наявність наступних параметрів: фізичну і соціальну доступність (предмета чи інформації); складність і різноплановість, наявність зворотного зв'язку. Креативні взірці – моделі креативної поведінки, що продукуються ким-небудь із членів групи, що утворює дане соціальне мікросередовище [1]. Вираженість креативних властивостей індивіда підвищується при наявності у мікросередовищі даних характеристик. Креативність проявляється через особистісні відчуття, роздуми, знання, дії. Вона характеризується як поведінка індивіда у відносній відсутності загрози йому

і примусу від навколишніх. Креативність представляє собою сприйняття, відповідь або спілкування особистості, яка не є примусом, з боку інших і в довільній обстановці. Разом з тим, на думку М. Волах, М. Коган, мотивація досягнень, змагальна мотивація, а також мотивація соціальної підтримки блокують самоактуалізацію особистості, перешкоджають прояву її творчих можливостей [5]. Коли особистість відчуває загрозу від оточення, вона стає скованою і боїться вільно висловлювати свої ідеї. Гармонійне оточення має дві необхідні характеристики: прийняття і стимулювання. У сприятливих умовах для креативності "прийняття" оточенням недостатньо, необхідне ще стимулювання членів оточення один одного.

Торренс виокремлює п'ять принципів, якими повинен керуватись педагог, щоб стимулювати творче мислення:

1. Уважне відношення до незвичних питань.
2. Тактовне ставлення до незвичних ідей.
3. Вміння відноситись до ідей дітей як цінних і формувати у них належне відношення до продуктів власної діяльності.
4. Надавати час для самостійного навчання дітей і забезпечувати підтримку цього (похвала).
5. Надавати час для практики, яка не оцінюється.

Мова йде про те, що зовнішня оцінка створює загрозу, актуалізуючи з боку особистості захист. Тому дітям необхідний проміжок часу, на протязі якого вони не оцінюються [5].

На думку В. Моляко, навчання творчості повинно йти по таких двох шляхах: перший пов'язаний із художньою творчістю, другий – з технічною. Згідно першого виду (художня творчість) слід зауважити, що вона не тільки сприяє розвитку виключно практичних навичок і умінь виконання відповідних видів діяльності, але й сприяє формуванню важливих якостей особистості. Щодо технічної творчості, яка сама по собі спрямована на розвиток технічного мислення, здібностей до технічних видів діяльності, в такому його виді, як дизайн, художнє конструювання значною мірою наближується до деяких видів художньої творчості, а значить сприяє розвитку гармонійної особистості [8]. Сьогодні розроблено ряд методів організації творчої діяльності. Серед них: синектика, брейнстормінг, морфологічний аналіз, теорії рішення винахідницьких задач (ТРВЗ), "гірлянди асоціацій", стратегія семи-кратного пошуку, конференція ідей, алгоритм рішення проблемних ситуацій.

Щоб дитина могла у навколишньому середовищі самостійно знаходити і виділяти проблемні ситуації і задачі, її діяльність повинна бути відповідним чином організована. Але будь-яке, навіть найкраще налагоджене предметне середовище залишається мертвим, без головної діючої особи у процесі виховання творчої особистості – вихователя. На думку К. Юнга, тільки особистість здатна виховати особистість. Педагог із заниженою самооцінкою буде проектувати на вихованців власні проблеми, комплекси, культивує у них негативне самосприйняття (Р. Бернс).

Виходячи із цих тверджень можна допустити, що мікросередовище, як фактор розвитку творчої особистості, презентує певною мірою і вихователь (роль матері, батька, педагога, ін.). Творча людина продукує навколо себе творчу атмосферу, а значить вірогідність того, що вихованці матимуть ширше поле можливостей для розгортання власних планів і задумів, ніж у педагога з шаблонним стилем мислення.

Виходячи із розуміння впливу мікросередовища на формування креативності, завдання, яке стоїть сьогодні перед психолого-педагогічною службою (на рівні інститутів соціалізації) полягає у створенні креативного середовища, як одного із чинників розвитку та становлення творчої особистості.

1. Хазратова Н. Формирование креативности под влиянием микросреды. - Автореф. дис. ... канд. психол. наук. - М., 1994.
2. Занюк С. Психология мотивации. - К.: Эльга-Н; Ника-Центр, 2001 – 352с.
3. Стернберг Р., Григоренко Е. Инвестиционная теория креативности // Психологический журнал. – 1998. - № 2. - С. 144-158.
4. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. - М.: Прогресс, 1994. - 480 с.
5. Меерович М., Шрагина Л. Технология творческого мышления: Практическое пособие. - Мн.: Харвест. - М.: АСТ, 2000. - 432 с.
6. Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя. - Мн.: ООО "Попудри", 1998. - 672 с.
7. Доротюк В. Развитие творческой деятельности детей // Практична психологія та соціальна робота. - № 3. - 2000. - С. 42-44.
8. Моляко В. Психологическая система творческого тренинга "Карус". - К.: Знання, 1996.- 43 с.

The article is dedicated to the problem of psychological analysis of the nearest social environment's influence on the development of personality's creativity. The author reveals the influence of the nearest social environment's influence on the development of personality's creativity, depicting its cognitive conative and behavioral sides.

Н.Р. Віток

АНАЛІЗ ОСНОВНИХ ПСИХОЛОГІЧНИХ ПІДХОДІВ ДО ВИЗНАЧЕННЯ КАТЕГОРІЇ "КОМУНІКАТИВНІ ЗДІБНОСТІ ОСОБИСТОСТІ"

Зростаюче в даний час значення категорії спілкування, зумовлене загальним інтенсивним розвитком всієї системи наук, які вивчають людину, здійснює великий вплив і на зацікавленість до проблеми комунікативних здібностей, які є предметом вивчення різних галузей психології та окремих наук: загальної, соціальної, вікової, педагогічної, диференціальної психології, психодіагностики, акмеології, психології управління, психології праці та ін.

Водночас варто враховувати той факт, що значна кількість людей не усвідомлює своїх комунікативних здібностей та їх ролі в професійному розвитку і самовдосконаленні. Вчені, торкаючись цієї проблеми, вказують на низку причин такої ситуації [11]. Перш за все, це слабкість мотивів психічного самовдосконалення, недостатнє розуміння людиною причинного зв'язку між рівнем життєдіяльності та рівнем психічного розвитку: невикористання шансів, заперечення їх призводить до зменшення можливостей прояву комунікативних властивостей особистості. Другий аспект пов'язаний з проблемою сенситивних періодів розвитку особистості: в різні періоди онтогенезу комунікативний потенціал може поступово зменшуватися (можливості, які вчасно не реалізувалися, втрачаються). Третя причина стосується зовнішніх чинників, ролі соціального середовища, яке витримує величезну кількість змін, що торкаються всіх сфер життя суспільства і мають безпосередній вплив на становлення і розвиток комунікативних характеристик особистості. Ці зміни несуть як мобілізуючий ефект, що заставляє людей переорієнтуватися, розвивати свої комунікативні здібності, шукати їм нове застосування, набувати нових комунікативних знань і вмінь, так і дестабілізацію, напруженість потенційних можливостей, зниження ефективності діяльності і спілкування.

Нерозвинені у свій час комунікативні здібності виявляються на наступних етапах життєвого шляху особистості, в її комунікативній діяльності, нездатності гнучко поєднувати свою активність з активністю інших людей. Тому без достатнього рівня розвитку цих здібностей ніяка діяльність не може бути ефективною. Саме з цієї причини вчені, які досліджують проблему вдосконалення професійної підготовки різного роду спеціалістів (економістів, менеджерів, юристів, педагогів, психологів, працівників сфери обслуговування та ін.) все більше уваги надають формуванню у них різних характеристик комунікативної діяльності. Таким чином, науковий аналіз даного питання стає свого роду ключем до вирішення багатьох психологічних проблем у сфері міжособистісної взаємодії як у професійному, так і в побутовому аспектах.

Аналіз результатів теоретичного вивчення й узагальнення наукових праць вчених дозволяє виявити широту й неоднозначність інтерпретації поняття "комунікативні здібності", і виокремити наступні підходи у визначенні його сутності: загальнопсихологічний (В. Гаркуша, Е. Голубева та ін.), діяльнісний (А. Хараш, В. Рижов та ін.), соціально-психологічний (І. Васильєв, А. Кідрон, Р. Немов, К. Платонов та ін.), психолого-педагогічний (Н. Кузьміна, В. Кан-Калік, С. Максименко, Т. Щербан, Т. Яценко та ін.), психолінгвістичний (Л. Тайєр, О. Леонтєв та ін.).

Так, К. Платонов зазначає, що комунікативні здібності забезпечують ефективність у спілкуванні з іншими особистостями і психологічну сумісність у спільній діяльності: це здібність до побудови таких міжособових відносин, що забезпечують успішну колективну діяльність та знаходження в ній свого місця [9]. Проте С. Голубева вважає таке визначення надто

загальним, і визначає комунікативні здібності як індивідуально-психологічні і психофізіологічні особливості людей, що забезпечують успішну взаємодію партнерів і успішне розв'язання комунікативних завдань [12]. Аналогічно В. Гаркуша тлумачить комунікативну здібність як систему внутрішніх ресурсів, необхідних для формування ефективної діяльності в певних ситуаціях міжособистісної взаємодії [4].

З іншого боку, А. Кідрон зауважує, що комунікативна здібність пов'язана із різноманітними підструктурами особистості і виявляється у навичках суб'єкта вступати в соціальні контакти, регулювати ситуації взаємодії, а також досягати у міжособистісних стосунках запланованої комунікативної мети. При цьому, розглядаючи дані здібності на рівні без посереднього процесу спілкування, в якості унітарного показника готовності до нього, автор використовує поняття "компетентність в спілкуванні" як еквівалентне "комунікативним здібностям" [5]. Більш чітке визначення дає Г. Васильєв, розглядаючи комунікативні здібності як частину структури особистості, що відповідає вимогам комунікативної діяльності та сприяє її успіху [3].

В традиціях соціально-психологічного підходу, А. Багаршев пояснює здібності до спілкування як такі, що знаходять вияв у рівні реалізації трьох сторін спілкування: комунікативній, перцептивній, інтерактивній і передбачають розвинений ступінь соціально-психологічної адаптації середовища, вміння психологічного впливу на оточуючих, переконувати їх і прихилити до себе [1].

Спільним у визначеннях більшості авторів є те, що вони наголошують на спрямованості комунікативних здібностей на позитивний результат спілкування. Так, К. Платонов згадує у своєму визначенні комунікативних здібностей ефективність спілкування, Є. Голубева наголошує на важливості успішного вирішення комунікативних завдань, А. Кідрон розглядає необхідність досягнення комунікативних цілей, Г. Васильєв, Р. Немов звертають увагу на успіх комунікативної діяльності. Виражаючи спрямованість дій суб'єкта не на об'єкт, а на інших суб'єктів, утворюючи соціально-психологічну основу взаємодії, комунікативні здібності розкомплектовують особистість, дозволяють їй швидко включитися у професійну діяльність і забезпечувати її якісний результат, надають можливість вільно реалізовувати свої сили і здібності як в стандартній, так і в позастандартній ситуаціях мінливих соціально-економічних та соціально-психологічних умов.

Окрім того, ряд авторів (І. Кон, В. Кабрін, К. Роджерс, М. Форверг, Е. Фромм та ін.) вказують на необхідність вивчати здібності до спілкування і комунікативну пристосовуваність на фоні характеристик "Я-концепції" людини. Так, однією з найбільш цікавих в аспекті теоретичного та експериментального дослідження комунікативних здібностей в цьому напрямку є спроба Х. Шредера та М. Форверга проаналізувати їх у комплексі як широку систему соціальної компетенції. Останнє поняття складається з чотирьох загальних рис особистості: комунікабельність – комунікативний потенціал особистості; рішучість в ініціації відносин – готовність до контактів; впливо-

вість – здатність до навіювання, сила впливу; “Я концепція” – пізнавально-емоційний образ, наріжним каменем якого є самоповага [14].

Таким чином, аналіз наукової літератури виявляє відсутність в психології чіткої й завершеної концепції, що визначає основні напрями у вивченні комунікативних здібностей особистості. Однією з причин цього, на нашу думку, є неоднозначність у визначенні самого поняття “спілкування”, існування широкої гами підходів щодо трактування цього феномену, співвіднесення “спілкування” із терміном “комунікація”. Одні автори ці терміни ототожнюють, вживаючи їх як синоніми, інші ж, навпаки, здійснюють їх чітке розмежування.

Визначаючи зв'язок між зазначеними дефініціями, ми погоджуємося з М. Корневим та А. Коваленко, які вважають, що терміни “спілкування” та “комунікація” в широкому розумінні майже збігаються і тому вживаються досить часто як тотожні, що зумовлено їхньою спільною семантичною основою, багатозначністю використання в буденному та науковому розумінні, а також функціями, які вони виконують [6]. Розглядаючи спілкування як комунікативну діяльність, і виокремлюючи індивідуально-психологічні особливості, за допомогою яких вона здійснюється, комунікативними ми вважаємо такі здібності, котрі виявляються у спілкуванні взагалі.

На іншу причину розбіжностей у трактуванні комунікативних здібностей вказують А. Кідрон та В. Гаркуша [4,5], зазначаючи, що опис явищ, які стосуються цієї сфери, відбувається в декількох площинах. Адже проблема даного виду здібностей належить до числа принципових методологічних проблем загальної, соціальної і педагогічної психології. Вчені зауважують, що при визначенні здібностей до спілкування навіть в межах однієї дисципліни не склалась система визначених основних понять комунікативних здібностей. А запропоновані в рамках різних дисциплін концептуальні схеми, що визначають їх, розкривають деякі зовсім не співпадаючі, але суттєві сторони цього феномену [5].

Сучасні вчені класифікують комунікативні здібності та їх елементи на: загальні і спеціальні (А. Дранков, В. Дранков, Р. Немов), вербальні (або комунікативно-мовленнєві, мовленнєво-лінгвістичні) й невербальні (С. Сарновська, Е. Кузнєцова, Т. Піроженко), на спеціально-важливі й універсально-важливі (Г. Васильєв), на стратегічні й тактичні (Л. Тайєр) тощо. Типологія здібностей особистості до спілкування, отримана нами в результаті узагальнення теоретичного матеріалу, в якому окремими авторами так чи інакше висвітлено дану проблему, подана в таблиці 1.

Комунікативні здібності як провідна структура особистості формуються і виявляються безпосередньо в самому процесі спілкування, розвиваються і вдосконалюються в міжособистісних стосунках, і є як умовою спілкування, так і його результатом. Отже, вони є динамічною системою, яка, за наявності сприятливих індивідуально-особистісних та соціальних передумов, піддається розвитку й моделюванню.

Таблиця 1.

ВИДИ КОМУНІКАТИВНИХ ЗДІБНОСТЕЙ ОСОБИСТОСТІ

Критерій визначення комунікативних здібностей	Види здібностей	Змістове навантаження
За сферою діяльності	Загальні	Здібності, необхідні у всіх сферах спілкування.
	Спеціальні	Здібності до спілкування у визначеній сфері діяльності.
За змістом	Стратегічні	Пов'язані із можливостями особистості зорієнтуватися в комунікативній ситуації і сформуванню відповідну стратегію поведінки.
	Тактичні	Забезпечують безпосередню можливість особистості вступити в комунікацію, опосередковану різними вербальними і невербальними засобами.
За умовами використання засобів комунікації	Вербальні	Забезпечують людині швидке і якісне застосування засобів знакової комунікації мовлення.
	Невербальні	Здатність розрізняти і адекватно розуміти невербальну поведінку людей і гнучко використовувати власний невербальний потенціал під час спілкування.
За характером видів діяльності	Предметно-пізнавальні	Властивості, які забезпечують людині можливість розуміти інших людей: вміння слухати партнера у спілкуванні, намагання зрозуміти інших членів колективу, психологічну спостережливості, здатність до ідентифікації тощо.
	Міжособистісні	Здатність адекватно впливати на інших людей та взаємодіяти з ними: вміння переконувати, такт, дисциплінованість, рішучість, ввічливість, вимогливість до себе та до інших, а також активність та ініціативність у спілкуванні.
За функціями спілкування	Психотехнічні	Можливість вірно передавати й отримувати інформацію, оптимально використовуючи вербальні й невербальні засоби спілкування.
	Експресивні	Здібності адекватно сприймати партнерів по спілкуванню, оцінювати їх та себе в цьому процесі, емоційно відгукуватися на стан їх учасників, правильно сприймати й оцінювати саму ситуацію спілкування, прогнозувати її розвиток тощо.
	Інтерактивні	Здібності організувати взаємодію, встановлювати контакти і підтримувати їх, впливати на партнерів по спілкуванню, зберігаючи при цьому власну автономність.

Дослідження комунікативних здібностей дозволяє усвідомити складність їх структури, яка включає як соціальні, так і природні чинники. При розгляді організації комунікативних здібностей особистості у вітчизняній психології традиційним був діяльнісний підхід, тобто виявлення здібності лише в діяльності. Однією з особливостей такого підходу є перенесення структури предметної діяльності на структуру здібності. Найбільш важливим у даному контексті вважається виділення орієнтуючої та виконавчої частин дії, а також поняття про внутрішні засоби діяльності [12]. Згідно цього, до складу кожної актуальної здібності, яка зумовлює придатність індивіда до виконання певної діяльності, завжди входять деякі операції або способи дії, за посередництвом яких ця діяльність здійснюється. Вважається, що ядро здібності – це не засвоєна, не автоматизована операція, а ті психічні процеси, через які ці операції, їх функціонування регулюються, якість цих процесів (С. Рубінштейн).

Виходячи із зазначеного, виділяється наступна структура комунікативних здібностей: 1) внутрішні засоби діяльності, які використовуються при орієнтації у комунікативних ситуаціях (соціоперцептивна складова); 2) виконавча частина комунікативної дії, тобто її операційна складова. Соціоперцептивний компонент комунікативних здібностей виступає як сукупність індивідуально-психологічних особливостей, необхідних для успішного сприймання, розуміння та оцінки іншої людини. Операційний показник комунікативних здібностей – як окремий поведінковий акт з точки зору його позитивного та негативного впливу на загальний хід комунікативної взаємодії. Різниця у функціонуванні операційного показника виявляється у відносинах варіативності використання різноманітних технік взаємодії (А. Хараш) [12].

Проте така структура має доволі узагальнений характер і потребує подальшої диференціації. Розглядаючи комунікативні здібності особистості в традиціях психолінгвістичного підходу, О. Леонтьєв, опираючись на дослідження Л. Тайєра, виокремлює такий склад означених здібностей: комплекс вмінь швидко й адекватно орієнтуватись в умовах спілкування; вміння планувати мовленнєвий та змістовий аспекти комунікації; здатність знаходити відповідні засоби передачі змісту спілкування; вміння забезпечити зворотний зв'язок спілкування [7].

Дана структура комунікативних здібностей розширює попередню, проте все ж таки є неповною. У зв'язку із збільшенням можливостей психологічної діагностики та все більш широким впровадженням методів діагностики та корекції особистості, актуальним є питання більш глибокого вияву індивідуально-психологічних корелятив комунікативних здібностей, що створить можливості для побудови ефективніших методик розвитку даних здібностей у людей в різних сферах соціальної практики. Найбільш відповідним для розв'язання цього питання є комплексний підхід до вивчення структури комунікативних здібностей, який дає змогу доповнити її підструктурами, що визначаються іншими концепціями.

Так, А. Кідрон виокремлює такі рівні структури комунікативних здібностей: особистісний, поведінковий та пізнавально-оцінковий. На особистісному рівні автор виокремлює чотири аспекти: база комунікативного потенціалу людини, яка, на його думку, охоплює соціальні і соціально-психологічні передумови до спілкування (комунікативні засоби, схема орієнтації взаємодії, темперамент, зовнішність, статус особистості в групі та ін.); нижчий рівень прояву комунікативної здібності (навички спілкування); середній рівень комунікативної здібності (вміння спілкуватися); вищий рівень комунікативної здібності (тракується автором як форма інтеракційного пристосування і функціональної спрямованості поведінки).

У реальній поведінці зазначені рівні виявляються через наступні показники: характеристики регуляції “площини” спілкування (здатність комунікативної поведінки обирати адекватну комунікативну дистанцію, регулювати ступінь залучення до спілкування); характеристики зміни ролевих позицій; характеристики толерантності до асиметрії в міжособистісних відносинах [5].

Інтегральна теоретична модель структури комунікативних здібностей Г. Васильєва складається з трьох підструктур: гностичної, експресивної та інтеракційної. Гностична підструктура містить здібність людини розуміти інших людей. Вона включає вміння слухати партнера у спілкуванні, намагання зрозуміти інших членів колективу, психологічну спостережливість. здатність до ідентифікації. До експресивної підструктури належить здібність бути зрозумілим для інших людей, здібність до самовираження своєї особистості. Складовими експресивної здібності, за Г. Васильєвим, є намагання стати зрозумілим для партнерів по взаємодії, культура мовлення людини, її правдивість, довіра до інших. Інтеракційна сторона комунікативних здібностей – це здібність адекватно впливати на інших людей. Цю підструктуру утворюють: вміння переконувати, такт, дисциплінованість, рішучість, ввічливість, вимогливість до себе та до інших людей [3].

С. Максименко, розглядаючи систему здібностей керівника, відзначає, що структура комунікативних здібностей складається з перцептивних процесів, які характеризуються високим рівнем спостережливості. Також підкреслюється важлива роль емпатії, індивідуального підходу до співробітників та увага керівника до підлеглого. Домінуючим у складі комунікативних здібностей, на думку вченого, має бути відношення, яке тісно пов'язане з потребою в соціальної взаємодії, з прагненням до спілкування, до творчого опанування знань, навичок і умінь у роботі, з бажанням розумно організувати процес діяльності і виховання тощо [8]. В. Г'аркуша також вважає, що комунікативні здібності в якості обов'язкового компоненту включають прояв емпатії, вміння зняти напругу в спілкуванні, викликати довіру і прихильність партнера по взаємодії [4].

Варто зазначити, що комунікативні здібності специфічним чином виступають у сфері педагогічної взаємодії, оскільки пов'язані з навчанням і вихованням дітей. Вони є професійно-особистісною характеристикою педагога, що забезпечує йому можливість оптимально формувати спілкування з

7. Леонтьев А. Психология общения – Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1974. – 220 с.
8. Максименко С. Общая психология. – М.: “Рефл-бук”, К.: “Ваклер”, 1999. – 528 с.
9. Платонов К. Психология труда. – М.: Профиздат, 1979. – 216 с.
10. Полторацька В. Формування комунікативної культури майбутнього вчителя в процесі його професійно-педагогічної підготовки: Автореф. дис. ... канд. пед. наук. – Харків, 1997. – 24 с.
11. Орбан-Лембрик Л. Соціальна психологія: досвід, перспективи і тенденції розвитку // Збірник наук. праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Вид-во “Плай” Прикарпатського ун-ту, 2000. – Вип. 4. – Ч. 1. – С. 3-15.
12. Склонности и способности: Комплексные исследования / Под ред. Э. Голубевой. – М.: Педагогика, 1985. – 200 с.
13. Хараш А. Социально-психологические механизмы коммуникативного воздействия: Автореф. дис. д-ра психол. наук. – М., 1986. – 24 с.
14. Shroder H., Vorweg V. Sozialy Kompetenz als zielgrosse fur personlichkeitstruktur und Verhaltens – modification // Zum psychologischen personlichkeitsforschung. – Berlin, 1978. – S. 48-53.

The author analyses the principal approaches in investigation the problem of the communication abilities. The structure and main types of these abilities the described in the article.

Г.М. Федоришин

ШКІЛЬНА ДЕЗАДАПТАЦІЯ ПІДЛІТКІВ ЯК ПРОЯВ РАНЬОЇ ДЕСОЦІАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Соціальна адаптація особистості завжди була предметом особливої уваги з боку суспільства. Стаття 23 Конституції України проголошує, що “кожна людина має право на вільний розвиток своєї особистості...” [1]. Цим наші держава виявляє свою зацікавленість в особистісному розвитку кожного індивіда. Водночас те, що український соціум і його особистість переживають перехідний період свого розвитку, зумовлює виникнення ряду негативних явищ, які ускладнюють процес соціальної адаптації і викликають його порушення соціальної дезадаптацію. Особистість перехідного періоду – це індивід, який значною мірою втратив орієнтири у принципах побудови своїх взаємовідносин з іншими людьми, групою, суспільством. Зазначені негативні тенденції особистості перехідного періоду яскраво проявляються у підлітковому віці, який є сам по собі критичним з погляду онтогенетичних психофізіологічних змін.

Тому однією із нагальних проблем як самого індивіда, так і соціуму, є пошук ефективних шляхів подолання соціальної дезадаптації в цілому і дезадаптивної самоорганізації підлітка зокрема, а відтак і тих чинників, котрі детермінують виникнення цього феномену. Труднощі адаптаційного процесу

підлітка, які спостерігаються у його навчально-виховній діяльності, зумовили появу в науковому обігу терміну “шкільна дезадаптація”. Дослідженню зазначеного феномену присвячено чимало праць науковців соціальної та юридичної галузей психологічної науки.

Соціальна психологія розглядає шкільну дезадаптацію як один з найменш небезпечних проявів десоціалізації особистості, як процес, що виникає внаслідок відчуження індивіда від інститутів соціалізації, які є носіями моральних, правових та інших норм і зумовлюють, за Л. Виготським, “вростання в людську культуру”. Формування особистості у даному випадку відбувається під впливом асоціальних, або злочинних субкультур зі своїми груповими нормами і цінностями, що носять антисуспільний характер. Таким чином, шкільна дезадаптація як прояв ранньої десоціалізації – це не що інше, як соціалізація, що відбувається під впливом негативних десоціалізуючих впливів – детермінантів дезадаптації соціальної і шкільної, зокрема. Її прояви стосуються порушень норм моралі і права, деформації системи внутрішньої регуляції і формування ціннісно-нормативних уявлень, антисуспільної спрямованості [2].

Емпіричною ознакою шкільної дезадаптації підлітків є поведінкова соціальна дезадаптація, яка має вияв у різноманітних формах асоціальної поведінки, тобто поведінки, що відхиляється від загальноновизнаних норм. У навчально-виховному процесі вона проявляється у низькій успішності, систематичних порушеннях поведінки, серед яких виокремлюють порушення корисної, агресивної спрямованості, а також відхилення у поведінці соціально-пасивного типу [3, с. 112].

Ще однією емпіричною ознакою порушення процесу соціалізації є деформація ціннісних орієнтацій і ціннісно-нормативних уявлень. Для підлітка з його постійним прагненням до самостійності будь-яка норма – це не що інше, як перешкода і загроза свободі (свободі вибору форм поведінки, орієнтирів розвитку, засобів самоствердження тощо). Це пов'язане з розумінням самого поняття “норма”, яке усвідомлюється підростаючою особистістю як обмеження, певна рамка, яка визначає, що можна, а що не можна робити людині як суспільному індивіду. Таке трактування норми при яскраво вираженій в ній соціальній забороні зумовлює появу у підлітка негативної установки щодо неї, ускладнюючи тим самим процес виокремлення в її змісті раціональної суті, що у свою чергу, часто приводить до її порушення.

Л. Аувеярт виокремлює наступні чотири аспекти процесу засвоєння правових норм підлітками [4]: обізнаність з нормою, розуміння її змісту: ототожнення своєї поведінки з нормою; бажання наслідувати норму; здатність реалізувати норму.

Таким чином, ціннісно-нормативні уявлення (правові, етичні норми і цінності, що виконують функції внутрішніх поведінкових регуляторів) включають когнітивний (знання), афективний (відносини) і вольовий (поведінковий) компоненти. При цьому дезадаптація індивіда може зумовлюватися діями системи внутрішньої регуляції на будь-якому з перерахованих рівнів. Перш за все

це проявляється у формуванні криміногенної протиправної спрямованості особистості (Г. Аванесов, В. Кудрявцев, Г. Міньковський, А. Ратинов).

Серйозна увага в юридичній психології надається вивченню неусвідомлюваної мотивації злочинної поведінки. Кримінологи опираються на дослідження неусвідомлюваної психічної діяльності (Ф. Бассіна, Ш. Надірашвілі, А. Прангішвілі, Д. Узнадзе, П. Сімонова, А. Широція та ін). Згідно з П. Сімоновою, неусвідомлювану мотивацію злочинної поведінки можна віднести до підсвідомості, тобто до тих неусвідомлюваних механізмів, які утворилися шляхом витіснення зі свідомості деяких психотравмуючих обставин і потім проявили себе у злочинних діях як витіснені в якості компенсації своєї неповноцінності за рахунок агресії, приниження, знущання над іншою істотою. Або шляхом наслідування, навіювання деяких форм асоціальної, антисупільної поведінки оточуючими, що особливо характерно для дитячого віку, коли таким чином можуть сформуватися стійкі фіксовані установки [5].

Під установкою розуміють стан психологічної готовності до певної поведінкової реакції, стан, про який людина може і не підозрювати до конкретної ситуації, спровокованої дією даної установки. Фіксована установка відноситься до тих неусвідомлюваних внутрішніх регуляторів поведінки, які можуть завдяки неусвідомлюваним механізмам соціалізації (навіювання, зараження, наслідування, ідентифікація) формуватися в ранньому дитинстві і проявлятися в поведінці дорослої людини [6]. Пальма першості у дослідженні цього психологічного механізму належить Д. Узнадзе. Він не тільки вивчав дію зазначеного механізму, а й показав умови його формування. В наступних працях представників грузинської психологічної школи поняття установки набуло подальшого розвитку і поглиблення. Зокрема, було здійснено декілька досліджень формування установок дезадаптивної поведінки підлітків [7, с. 8]. Вчені розкривають механізми формування установок із врахуванням дії об'єктивних (зовнішні умови – найближче оточення, ситуація) і суб'єктивних (потреби індивіда, які на початковій стадії не носять дезадаптивного характеру) чинників. Наприклад, установка на вживання наркотиків, алкоголю, дезадаптивних вчинків у неповнолітніх спочатку складається у неформальних підліткових групах під впливом потреби у престижі, визнанні, у самоствердженні. І тільки при наступних повтореннях закріплення приводить до зміни мотивації, формування самостійних спотворених потреб в алкоголі, наркотиках та інших дезадаптивних проявах. Особливістю фіксованої установки є міцність і стійкість, в основі якої – глибокий фізіологічний механізм, сформований динамічний стереотип. Тому перебудова фіксованих установок – справа досить важка, погано піддається традиційним методам виховання.

Одним із перспективних напрямів у розробці проблеми соціально-психологічної адаптації в цілому і феномену дезадаптації, зокрема, є концепція розвитку особистості за А. Петровським [9]. Автор зазначає, що цілісність підходу до вирішення проблеми соціально-психологічної адаптації особистості

Г.М. Федоришин Шкільна дезадаптація підлітків як прояв ранньої десоціалізації особистості

забезпечується вивченням не тільки адаптивних можливостей людини. Вона повноцінно реалізується при поглибленому дослідженні протилежних, неадаптивних та дезадаптивних її властивостей. Автор виокремлює три фази розвитку в нових соціальних умовах: адаптацію (засвоєння індивідом діючих у новому соціальному середовищі норм і цінностей), індивідуалізацію (пошук засобів і способів, за допомогою яких можна проявити себе як індивідуальність) та інтеграцію (прагнення суб'єкта продемонструвати значущі для нього особливості та відмінності).

Порушення інтеграції в новому соціальному середовищі характерне для шкільної дезадаптації. Одним із проявів дезінтеграції є відчуження підлітка від школи як інституту соціалізації, зниження референтної значущості класного колективу. Це зумовлюється ізоляцією учня, престижною незадоволеністю, відсутністю авторитету серед однолітків через відставання в інтелектуальному розвитку (погана успішність, обмеженість інтересів тощо). Для цих учнів навчання не є тою референтно-значущою діяльністю, в якій вони можуть задовольнити потребу самоствердження і включитись у систему колективних відносин у класі. Це вимагає від вчителів такої організації навчального процесу, щоб оволодіння знаннями стало можливим для кожного учня. Ще однією умовою подолання дезінтеграції є розширення сфери соціально-значущої діяльності. Тобто, щоб поряд із навчанням дезадаптовані підлітки могли реалізувати себе в суспільно-корисній праці і насамперед у трудовій діяльності.

Дезінтеграція учнів у колективі класу може посилюватися зовнішніми соціально-педагогічними та соціально-психологічними детермінантами виникнення шкільної дезадаптації, що сприяють деформації формальних і неформальних відносин у класі, зниженню можливостей навчального колективу. Вони відіграють десоціалізуючу роль, йдучи від найближчого оточення. У зв'язку з цим науковці розглядають прямі і непрямі десоціалізуючі впливи на підростаючу особистість.

Прямий десоціалізуючий вплив здійснюється найближчим оточенням індивіда, яке безпосередньо демонструє зразки дезадаптивної поведінки, антисупільних орієнтацій і переконань. В ньому присутні антисупільні норми і цінності, зовнішні регулятори поведінки, спрямовані на формування особистості асоціального типу. Такими інститутами десоціалізації є неформальні підліткові групи, групи злочинців, наркоманів, осіб без певних занять тощо, аморальні та асоціальні сім'ї [10].

Значна частина дезадаптованих підлітків виховується в сім'ях з непрямим десоціалізуючим впливом. Ці сім'ї можна розмежувати на конфліктні і педагогічно неспроможні. Характерною рисою їх є несприятливий емоційний клімат, байдужість, загострена конфліктність внутрішньосімейних відносин.

До непрямих десоціалізуючих впливів на підростаючу особистість слід віднести шкільне середовище, в якому відсутні безпосередні зразки анти-

суспільної поведінки, що суперечить нормам моралі і права. Тим не менш у певної категорії дітей та підлітків, що виховуються у сприятливих соціальних умовах, виникає шкільна дезадаптація з асоціальними поведінковими проявами і деформацією внутрішньої регуляції. Це свідчить про відсутність у школі необхідних умов для "запуску" провідних механізмів і способів соціалізації, з допомогою яких відбувається засвоєння, трансформація системи зовнішньої регуляції у внутрішню. Кримінологічні дослідження свідчать, що від чверті до третньої частини злочинів підлітків здійснюють у навчально-урочний час [11].

Важливими соціально-психологічними детермінантами непрямої десоціалізації школи є:

1. Недоліки в організації навчання і виховання: формалізм, одноманітність позакласної роботи; відсутність згуртованості педагогічного колективу, недостатнє використання виховних можливостей педагогічного колективу, шкільних організацій, погано налагоджена робота з дисфункційними сім'ями.

2. Помилки, пов'язані з неправильним педагогічним підходом до учнів, відсутністю врахування вікових та індивідуально-психологічних особливостей дітей; застосування засобів негативної стимуляції (негативні оцінки, докори, догани), переважання вербальних форм роботи, ігнорування інтересів та нахилів дітей.

3. Низький креативний потенціал педагога. Помилки, зумовлені невисоким професійним рівнем вчителів формують в учнів негативне ставлення до навчання, ускладнюють засвоєння предметів шкільної програми, призводять до порушень процесу входження індивіда в нову соціальну ситуацію розвитку, які, окрім того, можуть загострюватися нетактовністю та нестриманістю вчителя, зневагою гідності учнів. Слід мати на увазі і можливість існування проблеми психогенної дезадаптації педагога, яка спричинює компенсаторну або психозахисну і психотравмуючу поведінку.

Виникнення шкільної дезадаптації Н. Маслово пов'язує із авторитарним стилем керівництва навчально-виховним процесом: вчитель працює не з класом, а з окремим учнем, керуючись загальними стереотипами та шаблонами, не враховує індивідуальності дитини; оцінка особистості учня визначається функціонально-діловим підходом і базується на настрої вчителя. Якщо педагог з демократичним стилем керівництва не має до дитини заздалегідь визначених негативних установок, то для вчителя з авторитарним стилем вони типові і проявляються у наборі стереотипних оцінок, рішень і шаблонів поведінки. Відмінності у відношенні до хлопців і дівчат, встигаючих та нестигаючих учнів у нього виражені яскравіше [12]. Н. Березовін і Я. Коломенський [13] виділяють п'ять стилів відношення вчителя до учнів: активно-позитивний, пасивно-позитивний, ситуативний, пасивно-негативний, активно-негативний, і показують, як в міру переходу від першого до останнього наростає дезадаптація дитини в школі.

Сюди слід віднести також недостатню ефективність профілактики шкільної дезадаптації у навчальних закладах, пов'язаної з:

- недооцінкою її значущості (у зв'язку з невисоким, на думку педагогів, статусом дезадаптованих підлітків у колективі класу, школи);
- недостатньою розробкою спеціальних форм морального виховання (антиалкогольного, ставевого тощо) з метою попередження особливо небезпечних форм антисуспільної поведінки;
- відсутністю організованої і методичної спеціалізації індивідуальної роботи з дезадаптованими підлітками;
- недостатньою взаємодією навчальних закладів і правоохоронних органів у своєчасному застосуванні правових заходів щодо дисфункційних сімей чи іншого найближчого оточення підлітка [11, с. 260].

Таким чином, непряма десоціалізація є наслідком дефектів шкільного і сімейного виховання, несприятливих міжособистісних відносин, що зумовлюють відчуження підлітків від інститутів соціалізації, зокрема сім'ї та школи, унеможливають засвоєння соціального досвіду під безпосереднім впливом цих інститутів. Звідси попередження шкільної дезадаптації як прояву ранньої десоціалізації передбачає не тільки нейтралізацію прямих десоціалізуючих впливів середовища (аморальної сім'ї, асоціально орієнтованої групи тощо), але й створення виховуючого середовища в шкільних і позашкільних закладах, що дозволяє їм стати середовищем спілкування з високою референтною значущістю для підлітка і повноцінно виконувати функції провідних інститутів соціалізації.

1. Конституція України: Прийнята на V сесії Верховної Ради України 28 черв. 1996 р. – К.: Україна, 1996. – С. 7.
2. Беличева С. Психологическая диагностика социальной запущенности подростков // Повышение эффективности воспитательной работы по предупреждению педагогической запущенности и правонарушений учащихся. – Иркутск: ИрГУ. 1983. – С. 92-96.
3. Социальные отклонения / Под ред. В. Кудрявцева. – М.: Юридическая литература, 1984. – 320 с.
4. Аувеярт Л. Роль семьи и сверстников в правовой социализации несовершеннолетних. – Автореф. дис. ... канд. психол. наук. – М., 1981. – 24 с.
5. Симонов Л. О природе неосознаваемого психического // Психологический журнал. 1986. - № 2. – С. 145-148.
6. Узнадзе Д. Экспериментальные основы психологии установки // Психологические исследования. – М.: Наука, 1966. – 451 с.
7. Ангуладзе Т. Формирование установки асоциального поведения у несовершеннолетних правонарушителей: Дис. ... канд. психол. наук. – Т.. 1980. – 22 с.
8. Маградзе М. Природа установки антиобщественного поведения подростков: Дис. ... канд. психол. наук. – Т.. 1973. – 22 с.
9. Социальная психология / Под ред. А. Петровского. – М.: Просвещение, 1987. – 224 с.

10. Федоришин Г. Аналіз генезису асоціальної поведінки як процесу десоціалізації особистості // Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во «Плай» Прикарпатського університету, 2000. – Вип. 4. – Ч. 1. – 241 с.
11. Лихолоб В., Филонов В., Коваленко О., Михайлов А. Криминология / Под ред. В. Лихолоба и В. Филонова. – Киев, 1997. – 398 с.
12. Маслова Н. Стиль руководства учителя как способ социально-психологического воздействия // Руководство и лидерство. – Л: Лениздат, 1973. – С. 45-53.
13. Березовин Н. Коломинский Я. Учитель и детский коллектив. – Минск: Наука и техника. – 1975. – 126 с.

This article deals with the notion “school misadaptation” from the position of social psychology as one of the less dangerous display of missocialization of the personality. It is a process, which is formed as a result dual from the institutions of socialization, which carry moral and legal rules.

ПРОБЛЕМИ ЗАГАЛЬНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

Л.А. Мойсеєнко

ПРО ПСИХОЛОГІЮ РОЗУМІННЯ ТВОРЧИХ МАТЕМАТИЧНИХ ЗАДАЧ

Проблема розуміння займає важливе місце в розв’язанні широкого кола питань, пов’язаних із спілкуванням, навчанням, вихованням, пропагандою, науковим пізнанням і т.п. У житті людина постійно зіштовхується з новими проблемами, труднощами, несподіванками. Це збільшує значимість вивчення психологією проблеми розуміння в пошуковому процесі. Тому її розробка утворює підстави для збільшення ефективності багатьох форм людської діяльності, що часто вдається досягти за допомогою освоєння різної інформації, навіть такої, котра спочатку може здаватися нерелевантною [11].

Не випадково проблема розуміння привертала й привертає увагу багатьох учених-психологів, серед яких Л. Гурова, В. Знаков, А. Коваленко, Ю. Корнілов, Г. Костюк, В. Моляко, І. Якиманська і багато інших. Їх дослідження, будучи істотним внеском у розробку основних теоретичних положень процесу розуміння, спрямовані на вивчення специфіки цього процесу при рішенні творчих завдань.

Значно рідше проводилися дослідження процесу розуміння при розв’язуванні творчих завдань в окремих галузях науки. Зокрема, процес розуміння творчих математичних задач аналізується в роботах Г. Вейля, Г. Костюка, Д. Пойя. Однак, отримані результати не дають повного представлення про цілісну картину психологічних механізмів процесу розуміння творчої математичної задачі, не складена його процесуально-динамічна характеристика, не вивчені особливості процесу розуміння різних класів математичних задач.

Ми поставили спеціальне завдання визначити як проходить процес розуміння творчих математичних задач деяких класів протягом їх розв’язування. Для цього було організовано експериментальне розв’язування математичних задач з різних розділів елементарної і вищої математики студентами інженерно-технічних спеціальностей Івано-Франківського національного технічного університету нафти й газу.

Зауважимо, що ми вважали задачу творчою, якщо для її розв’язування в курсі математики не існує правил і принципів, що визначають точну програму їх розв’язування (нестандартні задачі), чи такі, програми рішення яких невідомі конкретному студенту [1. 6. 10]. Приступаючи до дослідження, ми умовно розділили задачі на 4 класи за основною вимогою задачі: обчислити, довести, побудувати, дослідити.

Згідно сучасної точки зору, розуміння, будучи результатом мислення, є одним із його процесів, що базується на пам'яті, сприйнятті, увазі, уяві [1, 3, 5]. Розуміння творчої задачі формується впродовж її розв'язування і його появу не слід відносити тільки до одного, визначеного етапу пошукового процесу [4, 6, 8, 9].

Виділяючи в аналізі процесу розв'язування 3 етапи: 1) вивчення умови; 2) формування задуму; 3) перевірка задуму, ми тим самим підкреслюємо, що для нас розуміння творчої задачі це: 1) розуміння умови задачі (структурних елементів, їх функцій, зв'язків); 2) розуміння того, що є розв'язком; 3) розуміння того, як досягти цього розв'язку.

Основний зміст початкових етапів процесу розуміння у встановленні загального змісту задачі: співвіднесення її з певним розділом знань, пізніше – із певним розділом математики. Адаже зрозуміти – це віднести предмет чи явище до тієї чи іншої категорії, дати відповідь на питання “Що це таке?”. Тобто відбувається співставлення задачі за принципом: задача з математики, (фізики, теоретичної механіки тощо), дещо пізніше: вирішував – не вирішував.

Після першого прочитання умови задачі, студент **виділяє й впізнає структурні елементи задач**. Це частіше всього вже формалізовані об'єкти, виражені математичними символами, термінами. Опираючись на пам'ять, вони

встановлюють значення символів: $\int f(x)dx$ - невизначений інтеграл,

$\frac{\partial f}{\partial x}$ - частинна похідна, \vec{a} - вектор і т.п.

Деякою мірою розуміння термінів – це і розуміння основного завдання задачі. Ми спостерігали, що вирішуючи задачу з вимогою обчислити, довести, побудувати, студенти відразу ж розуміли зміст вимоги, у той час як, одержавши завдання “дослідити”, (що не цілком знайоме), вони розвертали пошукову діяльність, спрямовану на розуміння такої вимоги. Це виражалося в питаннях, звернених до експериментатора, у репліках, якими супроводжувався процес розв'язування задач.

Таким чином, виділяючи й впізнаючи структурні елементи задач, студенти одночасно співвідносять їх із певним класом математичних задач (у даному випадку за змістом основного завдання): задачі на обчислення, задачі на доведення, задачі на побудову, задачі на дослідження. З психологічного погляду – це важливий етап, тому що студенти мають різний досвід і ставлення до розв'язання задач із такими вимогами. Ми зустрічалися з випадками припинення пошуку на ранньому етапі розв'язування, що пояснювалося так: “Не люблю задач на побудову”, “Не вмію вирішувати задачі на доведення” тощо.

Тобто, початкове розуміння умови математичного завдання набуває форми впізнавання, і так як більша частина термінів досить знайома розв'язуючому задачу студенту, то її розуміння настає відразу. Це свідчить

про те, що спочатку пошукового процесу має місце та форма розуміння, яку В. Знаков називає розуміння-впізнавання [2].

Далі увага спрямовується на нові терміни, зв'язки між елементами, як це, наприклад, спостерігалось у випадку, коли вимогою задачі було “дослідити”. Відбувається встановлення взаємозв'язків нових об'єктів із суб'єктивними знаннями розв'язуючого, вираження його змісту в термінах і поняттях, знайомих суб'єкту, і на цій основі узгоджується семантичний і формальний зміст, що містить задача. Тобто, виявивши ряд структурних елементів, студент прагне синтезувати їх у єдине ціле, переформулювавши задачу по-своєму.

“Своє” бачення умови математичної задачі полягає у формалізуванні тексту на підставі введення математичних символів; у математичній інтерпретації змісту конкретної математичної задачі за допомогою відомої суб'єкту задачі; у графічній ілюстрації тексту задачі чи текстового опису графічної інформації, що присутня в умові задачі і т.п. Результатом переведення умови задачі на “свою” мову, є розміщення акцентів у його змісті за принципом: 1) яка інформація відома для досягнення мети (обчислити, довести, побудувати, дослідити), а яку ще необхідно добути; 2) яку теоретичну інформацію вже можна використовувати і як, а яку ще не відомо як використати (і чи використовувати її взагалі). У зв'язку з цим Д. Поїя писав: “Для того, щоб зрозуміти задачу, необхідно знати – і до того ж знати досить добре, – чим є невідоме, що дано й у чому полягає умова” [7, с. 14].

Тепер математична задача для суб'єкта перетворюється в більш-менш цілісну систему математичних об'єктів, поєднаних структурно чи функціонально.

Для задач на обчислення вона має такий вигляд: відомо A , необхідно визначити математичний об'єкт B з певними властивостями (не обов'язково відомими суб'єкту в даний момент розв'язування). Тобто в цьому випадку суб'єктивно усвідомлюється проблема з'ясування змісту об'єкта B і шляху його знаходження.

Задачі з вимогою довести перефразовуються так: відомо математичне твердження A з більш-менш з'ясованими властивостями, необхідно довести математичне твердження B з більш-менш з'ясованими властивостями, а основна проблема полягає у встановленні логічного ланцюга математичних посилок, що ведуть від A до B .

Аналогічна ситуація складається в задачах на побудову: відомий набір математичних об'єктів A і в загальних рисах гой об'єкт B , який необхідно побудувати. Перед суб'єктом виникає проблема з'ясування властивостей об'єкта B і ланцюга геометричних побудов, що ведуть до його створення.

І тільки в задачах на дослідження, яке можна проводити обчислюючи, доводячи, будуючи на цьому етапі розв'язування, умова задачі лише розчленовується на кілька математичних об'єктів: існує математичний об'єкт A зі своїми властивостями, математичний об'єкт B зі своїми властивостями і т.д. Проблема задачі ще не усвідомлена, завдання цілком ще не сформульоване.

Тобто, структура логічних ходів, що ведуть до розуміння задачі, значною мірою визначається основною вимогою творчих математичних задач і процес розуміння умови проходить паралельно процесу усвідомлення сутності вимоги.

У подальшій пошуковій діяльності спостерігається більш детально дослідження математичних елементів, виявлення більшої кількості їх властивостей. Також детально вивчається сутність тих об'єктів, що, є образами даних математичних символів. Наприклад, при з'ясуванні множини точок, що описується нерівністю $X^2 + Y^2 \leq$, необхідно знати де ця множина розглядається: на площині (круг) чи в просторі (циліндр).

На цьому етапі розуміння задача містить безліч прогалів, що будуть заповнюватися в результаті подальших пошукових дій.

Зміст творчої математичної задачі визначається інтерпретацією структурних елементів за допомогою певної гіпотези. Характер гіпотези визначає стан розуміння. Оскільки в процесі розв'язування творчих задач у суб'єкта виникають різні гіпотези, тому й виникає різне розуміння однієї і тієї ж задачі тим самим суб'єктом на різних етапах розв'язування. У зв'язку з цим, на перший план виходить питання про адекватність гіпотези реальному змісту задачі. Тому доречно говорити про розуміння як про розуміння-прогнозування [2]. Таке розуміння формується в процесі пошуку розв'язку творчої задачі.

Виділивши й впізнавши структурні елементи математичної задачі (числа, символи, операції, геометричні фігури тощо), суб'єкт прагне відшукати зв'язок між ними. Це відбувається шляхом висування й перевірки гіпотез про ці зв'язки (на етапі вивчення умови) і шляхом висування гіпотез про методи розв'язування (на етапі формування задуму). У пошуковому процесі ці гіпотези переплітаються, утворюючи певний напрям пошуку, визначаючи відбір інформації та його аналіз: відбираються необхідні формули, теореми, корисні для розв'язування властивості: обмірковуються методи обчислення, побудови, доведення, і т.п.

У задачах на обчислення загальна тенденція висування гіпотез як векторна величина спрямована від відомого до того, що необхідно визначити. У задачах на доведення спостерігалось висування гіпотез від умови до вимоги і навпаки.

Гіпотези в процесі розв'язування задач на побудову мають в основному два напрямки: гіпотези про математичний об'єкт, який необхідно побудувати і гіпотези про шляхи побудови розв'язку. Уявні образи можуть виступати в ролі засобів розуміння, але їх адекватне утворення опирається на певний рівень розуміння. Баланс між уявою й розумінням постійно змінюється в ході процесу розв'язування задач на побудову.

При розв'язуванні задач на дослідження, перші гіпотези про розв'язування найчастіше мали хаотичний характер. Це були гіпотези "навколо задачі", а не цілеспрямовані гіпотези, звернені на пошук розв'язку. У

цьому випадку, гіпотези – це пошук корисних ідей через аналогію з відомими задачами. Суб'єкт ставить собі завдання видозмінити інформацію, виходячи з умови так, щоб спочатку зрозуміти вирішення даної задачі: що для цього уже відомо і що необхідно визначити.

Висуваючи гіпотези й перевіряючи їх умовою задачі (у випадку невідповідності вони відкидаються й висуваються наступні), суб'єкт досліджує тим самим цю умову, що веде до нової якості її розуміння. Однак, кожна гіпотеза висвітлює тільки декілька сторін задачної ситуації. При цьому можуть не враховуватися деякі істотні властивості математичних об'єктів, що призводить до невірних, неповних розуміння задачі, а це усувається шляхом висування нових гіпотез. Тобто процес формування задуму, що проходить у вигляді висування й перевірки гіпотез, супроводжується поглибленням розуміння змісту задачі: її умови, основного змісту і способів розв'язку задачі.

Однак цілісне уявлення про задачу ще не настає, оскільки вивчені з різних сторін за допомогою різних гіпотез математичні об'єкти необхідно об'єднати в єдине ціле. Це відбувається в результаті уявного конструювання цілісної задачної системи з вивчених раніше частин задачі. З точки зору досліджуваного питання, ми маємо якісно новий зміст розуміння задачі – розуміння-об'єднання [2]. У більшості задач такого розуміння суб'єкт досягає в момент знаходження розв'язку.

Одержавши розв'язок, студент перевіряє його умовою задачі. Це також результативний процес для розуміння творчої задачі: розуміння задачі як цілісної системи, розуміння змісту розв'язку.

Часто при розв'язуванні математичних задач на обчислення, використовуються такі математичні операції, що розширюють множину рішень. За допомогою перевірки їх вдається виявити й відкинути. Багато математичних об'єктів мають сенс за певних умов. Перевірка сприяє визначенню цих умов. Одержавши розв'язок і виявивши, що він порушує зміст задачі, суб'єкт тим самим поглиблює своє розуміння змісту розв'язку. Це іноді вдається з'ясувати, якщо спочатку глибше зрозуміти умову математичної задачі (наприклад, вивчити область визначення для шуканої величини). Але, якщо цього не відбулося, то на етапі перевірки такий недолік усвідомлення задачі ліквідується і задача стає більш зрозумілою.

Перевірка задач на доведення стосується перевірки ланцюга математичних посилок, що використовувалися в доведенні. Якщо вдалося знайти логічний ланцюг між тим, що дано і тим, що необхідно довести, умова задачі стає цілісною системою, усі структурні елементи якої тісно зв'язані логічно, при цьому жоден елемент "не випадає", не є зайвим. На перший план виходять ті, відомі суб'єкту, властивості складових, котрі задіяні в процесі доведення. Тобто розуміння стає більш повним і глибоким.

При перевірці задач на побудову, виявляються умови, при яких побудова неможлива, чи можливий інший варіант. Це теж свідчить про

поглиблення розуміння умови задачі, розуміння змісту її розв'язку й шляхів його досягнення.

Коли суб'єкт здійснює перевірку задачі на дослідження, вона часто приводить його до нового стану розуміння задачної ситуації. Це виражається в тому, що перевіряючи знайдений вірний розв'язок, у суб'єкта часто виникають гіпотези щодо іншого розв'язку, що відрізняється від знайденого розв'язку. Таким чином, у всіх випадках розуміння на цьому етапі процесу здобуває форму розуміння-об'єднання і за змістом є більш повним, більш глибоким.

Усе ж воно не стає вичерпним. У нашому дослідженні траплялися випадки, коли виявлялися прогалини розуміння задачі на етапі пояснення розв'язку експериментатору. Наприклад, деякі властивості елементів сприймалися студентами як очевидні, в той час як вони вимагали строгого математичного обґрунтування. Тобто важливим є розуміння-пояснення [2] в процесі розв'язування творчих математичних задачах, що виступає складовою частиною цього процесу. Розуміння-пояснення може слугувати індикатором, за допомогою якого виявляється недостатність розуміння, його інтуїтивні, пропущені для усвідомлення ланки, чи, навпаки, свідчити про повноту й глибину розуміння умови задачі, змісту його розв'язку.

Таким чином, розуміння творчих математичних задач, незалежно від їх класу, формується протягом усього пошукового процесу, здобуваючи певну домінуючу форму на кожному етапі розв'язування (розуміння-впізнання, розуміння-прогнозування, розуміння-об'єднання, розуміння-пояснення); розуміння задач будь-якого класу досягається шляхом функціонування числового, символічного, просторового й логічного компонентів у математичному мисленні; якісна відмінність розуміння творчих математичних задач різних класів пов'язана з головною вимогою задачі і проявляється протягом усього процесу розв'язування: від етапу вивчення умови до перевірки знайденого розв'язку через зміст гіпотез.

1. Гурова Л. Интуиция и логика в психологической структуре решения задач / Семантика, логика, интуиция в мыслительной деятельности человека. – М.: Педагогика, 1979. – С. 8-45.
2. Знаков В. Понимание в познании и общении. – М.: Изд-во РАН Института психологии, 1994. – 237 с.
3. Коваленко А. Психология разумения творческих задач. – К.: Либель, 1994. – 116 с.
4. Корнилов Ю. Психологические проблемы понимания. – Ярославль: Изд-во Ярослав. ун-та, 1979. – 80 с.
5. Костюк Г. Навчально-виховний процес і психологічний розвиток особистості. – К.: Радянська школа, 1989. – 108 с.
6. Моляко В. Психология конструкторской деятельности. – М.: Машиностроение, 1983. – 136 с.
7. Пойя Д. Математическое открытие. – М.: Наука. – 1976. – 448 с.

8. Якиманская И. Восприятие и понимание учащимися чертежа и условия задачи в процессе ее решения // Применение знаний в учебной практике школьников. – М.: Просвещение, 1961. – С. 54-137.
9. De Bono E. Teaching thinking, London: Penguin, 1991.
10. Guilford J. Way beyond the IG, Buffalo, NY: Creative Education Foundation, 1977.
11. Mumford M., Gustafsson S. Creativity syndrome: integration, application and innovation // Psychological Bulletin, 1988. – P. 27-43.

In the article there have been analyzed the process of understanding creative mathematical problems during their solving. In this connection there have been pointed out 4 sum classes and there have been made the parallel analysis of the understanding process in every of them. The accent has been given to different forms of understanding, depending upon solving stage of the creative problems: understanding-recognition, understanding forecasting, understanding-unification, and understanding-explanation.

М.В. Субота

ПСИХОЛОГІЧНЕ ВИВЧЕННЯ МУЗИЧНО-ПЕРЦЕПТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Дослідження психо-логів (О. Леонтьєв, Б. Теплов, Г. Костюк, В. М'ясишев) показали, що рівень музично-перцептивної культури залежить від багатьох факторів, які взаємодіють між собою. Серед них вагомими є: вікові особливості, індивідуально-типологічні дані, наявний досвід сприймання музичного мистецтва, психологічні особливості особистості тощо.

У музично-педагогічному процесі необхідно враховувати вікові особливості психічного розвитку дітей, вивчати динаміку закономірностей музичного сприймання.

Експериментальне вивчення сприймання звуків дітьми першого півріччя показали селективну чутливість і диференційовану емоційну реакцію у дитини, що змінюється в залежності від характеру і темпу музичних творів (Р. Оганджян). У попередній серії з одинадцяти дітьми було встановлено відсутність реакції на пропоновані звуки. В експериментальній групі, що включала 12 дітей віком від 2-х до 4-х місяців, була проведена серія досліджень із 4-х циклів (по чотири дні кожний). У першому циклі перевірялась реакція на фізичний подразник (тон у 100 гц). Першого дня дослідник відзначив стійкі і, зокрема, емоційні реакції на подразник. Але вже з другого дня у більшості досліджуваних тривалість реакцій, особливо емоційних, монотонно скорочується, а в останній день вони майже зникають.

У другому циклі експерименту пред'являвся музичний твір – його уривок. Зазначено, що як орієнтаційні, так і емоційні реакції систематично подовжуються. Спостерігалось рухове збудження, стійкий інтерес, особливо

на протязі наступних днів. В окремих випадках, найчастіше в останній день спостерігалось збільшення часу латентного періоду.

У третьому циклі дітям пропонувався фізичний подразник і музичний фрагмент. Порядок їх проходження чергувався: в перші два після фізичного подразника звучала музика, у наступні – навпаки. Візуально чітко визначалося диференціювання немовлям фізичних і музичних звуків. У випадку пред'явлення спочатку фізичних, а потім музичних звуків реакція зберігалася до кінця пред'явлення музики. У четвертому циклі дітям пропонувалися різні поєднання фізичних і музичних звуків. Під час останніх спостерігалися всі характеристики орієнтаційної та емоційної реакції, у багатьох дітей навіть вокалізація. Відзначено, що згасаючи реакцію можна відродити, змінюючи характер, темп музики, що дозволило зробити висновок про наявність у дитини першого півріччя життя диференціації не тільки фізичних і музичних звуків, але й самих музичних творів; темброво-кolorистичне забарвлення мелодії виступає для дитини новим подразником, емоційно-активізуючим джерелом. Отже, на цьому віковому етапі можна стимулювати розширення емоційно-пізнавальних можливостей у процесі музичного сприймання.

В. Гемзі де Гайнза [5, с. 204-207] розглядає музичне навчання як процес, який складається із трьох стадій. На першій – синкретичній – стадії насичення індивід вступає в контакт з музичною дійсністю з допомогою сенсорного сприймання звукових явищ. Перша стадія триває з перших місяців життя дитини на протязі всього життя. Друга стадія – диференційно-аналітична. В результаті тривалої дії звукових явищ починається поступова диференціація звукових елементів, які супроводжуються активною реакцією індивіда. Друга стадія настає після року життя дитини і збігає з появою мовлення. Третя стадія – синтетична або стадія абстракції (узагальнення) – характеризується вмінням диференціювати елементи музичних матеріалів і формуванням музичних понять. Початок третьої стадії можна простежити після трьох років, коли появляється здатність до логічного мислення. Автор підкреслює комунікативну природу всіх трьох рівнів розвитку. Серед різних видів музичних занять вирішальну роль В. Гемзі де Гайнза віддає імпровізації, яка має бути в основі початкового навчання.

Як зазначає ряд дослідників (Р. Слек, П. Міхель), існує позитивна кореляція між розвитком різних компонентів музичальності і продуктивною діяльністю (покращується пам'ять, фантазія, здатність диференціювати, здібність до математичних та інших наук). Інакше кажучи, музичне виховання вирішує не тільки вузькоестетичне завдання: воно є дієвою силою вищого рангу, що стимулює духовну й творчу потенцію особистості (П. Міхель). Важливі результати музично-психологічних досліджень, які підтверджують думку про те, що діти в ранньому віці володіють високими можливостями для музичного розвитку. К. Ернст акцентує увагу на проведених дослідженнях, які показали, що вік до 9 років є вирішальним для формування естетичних почуттів.

Е. Віллемс пропонує початкове музичне виховання розпочинати з 4-5-ти років, оскільки основні елементи музики (моторика, слух, емоційність) властиві дітям і мова йде не про те, щоб привнести їх ззовні, а про вивільнення творчих сил, потенційних можливостей у різних видах музичної діяльності. Е. Віллемс відкидає можливість використання на початковій стадії музичного виховання позамузичних прийомів і засобів (колір, малюнок, ручні знаки, казки і т. п.).

Е. Ліпска вважає, що немає дітей абсолютно байдужих до музики, їм тільки потрібно дати себе проявити за допомогою музики так, як вони себе виражають за допомогою образотворчого мистецтва. У пошуках нових форм виховання Е. Ліпска пропонує транспонування музики на мову образотворчого мистецтва (намалювати малюнок, який передає зміст програмного твору, виразити за допомогою визначеної товщини ліній відповідних кольорів форму і зміст музичного твору).

Визначаючи завдання формування особистості засобами музичного виховання, починаючи з 5-ти років до підліткового віку за програмою функціональної школи, Е. Башич припускає здійснення основної мети шляхом збереження творчої яви, здатності до творчого самовираження, які звичайно регресують в перехідному віці; коли внутрішній самоконтроль загальмовує волю і невимуше ість, підліток губить впевненість у своїх здібностях. Органічною частиною педагогічного процесу функціональної школи. поза музикуванням на різних інструментах, широким ознайомленням з музичними творами, є музична імпровізація: створення композицій на сюжет казки, оповідання, переробка музичних творів знайомих композиторів тощо.

І. Держинська стверджує, що в перші роки життя дитини (до 4-х років) зміст музичного виховання складає залучення до різних видів музичної діяльності, формування уваги й інтересу до музики, виявлення елементарних музичних здібностей, засвоєння деяких виконавських навичок. З усіх видів музичної діяльності найбільш істотна – музично-сенсорна. Це вслухання в музику, розрізнення висоти, тривалості, тембру, сили музичного звуку за подібністю і контрастом, ритмічні рухи та ін. Процес засвоєння музичної діяльності повинен будуватися з урахуванням фізичних і психічних можливостей дітей, в основному на імітації, проте в 3-4 роки необхідно поступово вводити на музичних заняттях завдання, які вимагають самостійних дій. Автор розкриває особливості музично-сенсорного сприймання дітей. На першому році життя теплога й задушевність співу дорослого викликає у дитини відповідні вокалізації. Якщо спочатку вони пов'язані з мовними інтонаціями, то через деякий час з'являється протяжність, певний ритм, а інколи і точна музична висота почутої мелодії.

До кінця першого року і на початку другого дитина, імітуючи дорослого, підспівує окремі звуки, кінці фраз, дещо пізніше – нескладні пісеньки й поспівки. На третьому році життя діти уже передають в рухах характер музики, особливо танцювальної. Діти четвертого року життя можуть

інсценувати нескладні пісні, рухами передавати художній образ музичного твору. І. Держинська рекомендує періодично проводити комплексні заняття, які будуються на знайомому дітям художньому репертуарі з музичної, образотворчої і художньо-мовної діяльності. Такі заняття, безперечно, стимулюють становлення образного, художньо-музичного сприймання.

У дітей молодшої групи дитячого садка (праці Н. Ветлугіної) при вмінні досить легко розрізнити загальний настрій і характер даного програмного музичного твору, почуття, емоції, викликані музикою, швидко зникають. Тим часом діти чотирьох - п'яти років, володіючи вже деяким "збереженням" емоційного, передають словами свої переживання, враження від почутої мелодії, виявляють до неї стійкий інтерес. Діти цього віку можуть запам'ятати окремі фрагменти мелодії, а деякі – всю мелодію, пісню.

Н. Ветлугіна [3, с. 229-243] припускає, що уявлення про найкращий віковий період для розвитку тих чи інших видів діяльності не знайшли вирішення в області музичного сприймання. При цьому вона підкреслює: говорячи "найкращий", вони мають на увазі не тому, що він єдиний (наприклад, вік до трьох років є єдиним, коли людина може навчитися мови), скільки те, що, пропустивши цей вік, ми створюємо додаткові труднощі у справі музичного розвитку і, мабуть, щось і безповоротно губимо.

С. Мальцева вказує, що анатомічна структура й фізіологічні функції слухового аналізатора у молодших школярів повністю сформовані для систематичного навчання музиці і співів, причому таке навчання сприяє в свою чергу розвитку слухового аналізатора. Проте розвиток гармонічного слуху відстає від мелодичного і відрізняється якісно, характеризуючи в цілому рівень музичної та індивідуально-психологічної відмінностей у сприйманні співзвуч і їх послідовностей.

Навчання нотної грамоти спочатку повинно будуватися на графічному уяочненні мелодичного і ритмічного руху. В третій і четвертих класах співи за нотами сприяють слуховому сприйманню, музичному уявленню про виконану пісню. що, безперечно, впливає на її виконання. Крім того, для правильного емоційного виконання у молодших школярів необхідно розвивати уяву, формувати музичний образ. чому сприяє попередній розбір тексту пісні. бесіда про її музичні особливості, художні образи, враховуючи при цьому недостатню стійкість музичних уявлень, навіть в учнів третього і четвертого класів.

Розглядаючи деякі особливості музичного розвитку високообдарованих дітей, С. Мальцева вказує на більш ранній і повний розвиток саме гармонічного слуху, який розвивається пізніше, ніж інші музичні здібності. Для музичного розвитку навіть для малообдарованих дітей вимагається послідовне навчання, яке стимулюється не власною творчістю, а власне вмінням творити.

Автор робить правильний з методичної і психологічної точок зору висновок: багато сторін музичних здібностей, розвиток яких здавався б неможливим у цьому віці, виявляються доступними вихованню при змінній методиці, заснованій на матеріалах вивчення процесу їх формування.

Н. Гродзенська на музичних заняттях у школі використовувала творчу гру "Якщо б я був композитором". Справа тут полягає не тільки в тому, що діти пишуть музику, а в тому, що вони тут же проводять аналіз і зіставлення своїх творів з музичним твором композитора на ту ж тему в одному емоційному тоні. Цей метод, на нашу думку, зіставного і порівняльного аналізу, по-різному видозмінений, особливо цінний тим, що викликає не пасивне, а творче формування музичного образу, музичного стилю, емоційності музичного сприймання.

Результати досліджень В. Білобородової [1, с. 36-88] показали, що у дітей 7-9 років найбільш яскраво виявляється емоційність музичного сприймання. Саме в цьому віці отриманий найбільший процент правильних оцінок музичних творів. Разом з тим багато молодших школярів не розрізняють інтонаційної будови мелодії, не вловлюють зміну ритму, гармонії, не можуть назвати твори, які вони раніше слухали. Їх музичне сприймання відрізняється нерозчленованістю і дифузністю. Автор припускає, що виявлений рівень розвитку музичного сприймання молодших школярів ставить проблему і дає можливість намітити наступні етапи в постановці й вирішенні цієї проблеми – визначення форм і методів переходу від спонтанного, інтуїтивного до усвідомленого сприймання музики, що пов'язане із засвоєнням дітьми виразних елементів музичної мови.

Г. Рігіна [12, с. 41-52] зазначає, що найбільш ефективним методом розвитку тембрового слуху є систематичне колективне прослуховування тих самих творів, виконаних на різних інструментах. Автор акцентує увагу на тому, що слухання музики на одному інструменті (в одному тембрі) притуплює чутливість до тембрового сприймання, негативно відбивається на розвитку звуковисотного слуху, не виробляє вміння диференціювати мелодичну лінію від її тембрового втілення.

І. Вахнянська [2] експериментальним шляхом встановила рівень естетичного розвитку школярів, визначивши сторони музичних творів, які виділяються самими школярами в якості естетичного змісту музики. Методика констатуючої частини експерименту зводилась в основному до класифікації учнями прослуханих звучань (музичних і немусичних) з погляду предметного співвіднесення і сенсорної форми. Як ускладнюючий елемент експерименту вводилися малюнки, які відображали предметний зміст звучання.

Зіставлення отриманих результатів учнів I класу (які починають навчатися музиці в загальноосвітній школі) і 7 класу (закінчуючи його) автор оцінює як факт те, що в рамках сучасної системи музичної освіти у дітей не формується естетичне ставлення до музики.

Методика навчаючої частини експерименту включала перевірку гіпотези про розвивальний характер навчальної діяльності, побудованої за принципом зростання від загального до одиничного в новій сфері – в галузі естетичного музичного розвитку. Вирішення цього завдання проводилося за допомогою особливої форми організації навчальної діяльності школярів. У

процесі навчання ніяких спеціальних музичних термінів чи понять не вводилося. У підсумку число дітей, які виділяють естетичний смисл музики, зросло з 19% до 88% (до і після навчання). Значно збільшилось число дітей, які частіше стали виділяти сенсорні компоненти музичних творів. Результати дослідження підтверджують вказану гіпотезу і свідчать про принципову можливість повноцінного естетичного розвитку дітей, які не мають спеціальних музичних здібностей, в умовах загальноосвітньої школи.

С. Науменко [10] розглядає поняття музикальності, подаючи його як комплекс спеціальних і загальних здібностей людини, як індивідуально-особистісну властивість, структуру якої визначають компоненти, які утворюються. У музикальність включається ряд таких структурних компонентів, як ритмічний, гармонічний, мелодичний слух – в цілому музичний слух, творча уява, емоційність, чуття цілого та ін. Автор припускає, що розвиток структурних компонентів не сприяє музикальності в дітей ні в музичних школах, ні в загальноосвітніх. Діти залишаються емоційно глухими до музики, не можуть орієнтуватися в її художній цінності. Для вивчення музикальності та її окремих структурних компонентів було проведено експериментальне дослідження, в якому обстежено 3 групи: досліджувані студенти консерваторії, учні V-VII класів (12-14 років) загальноосвітніх шкіл і дитячих музичних шкіл, а також першокласники 7 років.

Результати дослідження свідчать про те, що для більшості першокласників (їх 1009) індивідуальні особливості виявлення багатьох компонентів музикальності ідентичні індивідуальним особливостям виявлення цих же компонентів музикальності у студентів консерваторії. Щодо такого компоненту музикальності, як творча уява, то вона розвинена у 80% дітей проти 14,5 у студентів, причому в дітей вирізняється вона вільністю, сміливістю, ініціативністю.

За результатами вивчення музичних індивідуальних особливостей, було виділено три основні групи досліджуваних. Перша група, яка володіє емоційно-образним типом музикальності, включає обстежуваних з однаково високим рівнем розвитку всіх структурних компонентів і такими компонентами їх виявлення: звукообразність музичного мислення, творча уява, образний тип сприймання, пластичний, ритмічний слух, добре чуття цілого, глибока емоційність переживання музики. В цю групу входило 21,2% студентів, 15% учнів V-VII класів, 38,5% учнів I класу.

Друга група, яка володіє раціональним типом музикальності, відрізняється високим рівнем розвитку структурних компонентів музикальності, проте їм властива аналітичність музичного мислення, відтворена уява, аналітичний тип сприймання, механічний ритмічний слух, "інтелектуальна" емоційність. До цієї групи ввійшло 31,9% студентів, 35% учнів 5-7 класів, 20,2% учнів I-го класу.

Третя група, яка володіє репродуктивним типом музикальності, характеризується нерівномірним рівнем розвитку структурних компонентів.

Представникам цієї групи притаманні асоціативність музичного мислення, "репродуктивність" уяви, аналітичний тип сприймання, механічний ритмічний слух або просто неритмічність, слабе чуття цілого. В окремих випадках можливо глибоке емоційне переживання музичного образу, але у більшості – емоційна стриманість. У цю групу ввійшло 46,9% студентів, 50% учнів 5-7 класів, 41,3% учнів I класу.

У результаті дослідження автор робить такі висновки: 1) Переважання у першокласників емоційно-образного типу музикальності може служити показником того, що існуюча система музичного навчання часто гальмує і гасить музичні задатки, від яких залежить музикальність. 2) Дослідження підтвердило висунуту гіпотезу про структуру музикальності, яка складається з провідних і опорних компонентів. Основними компонентами є: ритмічний слух, творча уява і чуття цілого. Від розвитку провідних компонентів залежить формування музикальності в цілому і окремих її компонентів. До опорних компонентів музикальності належить звуковисотний (репродуктивний) слух, від розвитку якого не залежить ні розвиток інших компонентів музикальності, ні розвиток останньої в цілому. Цей компонент за своїм характером статичний.

На основі встановленої структури музикальності, виділення її основних компонентів, індивідуально-психологічних особливостей її виявлення необхідно: по-перше, розробити систему методів для формування її розвитку музикальності в цілому і окремих її компонентів. Система методів повинна бути диференційована для різних видів музичної діяльності. По-друге, необхідно перебудувати методику музичного навчання й виховання: її зміст, мотиваційний і операційний моменти.

Навчання дітей у дитячих музичних школах має свої особливості й відрізняється від музичного навчання загальноосвітньої школи. М. Саямов розкриває особливості музичного виховання дітей у музичних дитячих школах. У своїй статті "Про деякі проблеми музичного виховання дітей" він розглядає музичне виховання і навчання як процес, який складається з послідовного ряду етапів, що визначаються тими чи іншими фазами психофізіологічного розвитку дитини й вікових особливостей її світосприймання [13, с. 5-12].

Перший етап (від 2-3 до 6-7 років) – це період "підготовки ґрунту для посіву". На цьому етапі музичного розвитку дитина повинна вчитися підбирати на слух, співати, імпровізувати, слухати музику з анотаціями. Навчання музиці повинно бути захоплюючим, з активним впливом на емоційну сферу дитини, у якій розвивається художнє світосприймання, її музичне сприймання.

Термін другого етапу – від 6-7 до 9-10 років. У цей період проходить якісний стрибок – починається формування особистості, характеру, схильностей, а наприкінці цього етапу – реальна оцінка ступеня музичної обдарованості дітей, особливо в умовах музичної школи.

Третій етап навчання (діти 4-7 класів) повинен проводитися в музичній школі диференційовано для обдарованих дітей і всіх інших (як любителів). Така

структурна реорганізація необхідна для усунення у “любителів” психологічного стану своєї неповноцінності, з одного боку, а з іншого, для усунення “незацікавленості” педагога в роботі з безперспективними дітьми, для проведення занять з обдарованими дітьми за спеціальною програмою і за спеціальними методиками.

А. Готсдінер, досліджуючи ряд важливих психологічних сторін музичного виховання *підлітків* [6, с. 230], зазначає, що ні великий досвід педагога, ані його талант не виключає необхідності спеціальних пізнань у галузі психології і педагогіки, тому що педагогу доводиться враховувати не тільки індивідуальні відмінності, але й загальні закономірності вікового, психофізіологічного, розумового й музичного розвитку їх учнів. Він вказує, що психологічні особливості музичного навчання підлітків не можна розглядати у відриві від психологічних якостей педагога, оскільки навчання й особливо виховання – це процес двосторонніх зв'язків педагога й учня. Тому від їх взаєморозуміння, від їх психологічної сумісності буде залежати й успішність навчально-виховного процесу.

І. Ліщинська також звертає увагу на те, що успіхи музичного виховання, зумовлюючись даними учня, його музичним і загальним розвитком, його психологічним станом, багато в чому визначаються творчою атмосферою, яка створюється педагогом.

Аналізуючи внутрішні й зовнішні умови, які детермінують процеси загальномузичного розвитку учнів, Г. Ципін [14] приділив особливу увагу розвиваючому навчанню як педагогічній проблемі. Базуючись на дидактичній концепції Л. Виготського “навчання повинно забігати вперед розвитку”, він обґрунтував можливість вирішення даної проблеми, якщо розвиток учня, його здатність художньо-образного мислення, розвиток музично-слухової сфери розглядатимуться як особлива, спеціальна мета музичного навчання. Тільки спеціальна, чітко накреслена мета, а не побічна, другорядна, супроводжуюча, як це часто буває на практиці, зможе допомогти педагогу визначити найбільш ефективні шляхи реалізації комплексного підходу до проблеми формування гармонійно розвиненої особистості.

Психолого-педагогічне дослідження розвитку художньо-образного мислення в умовах систематичного і планомірного вирішення художньо-виконавських проблем різних типів (П. Антонєць) базується на характерній останнім часом у вітчизняній і зарубіжній психології тенденції до зближення психології мислення і психології навчання. А. Матюшкін [8] зазначив, що центральним елементом, який зближує психологію мислення і психологію навчання виступає проблемна ситуація, акцентуюча не тільки факт “суб’єктивного відкриття знання або способу дії, але і сам процес пошуків, тобто пізнання творчості”. Застосування теорії проблемного навчання в процесі музичного виховання припускає і наявність діяльності для розкриття

емоційно-образного змісту музичного твору й нерозривно пов'язано з творчими інтенціями педагога, який виділяє область проблемного – провідні ідеї та закономірності музичного мислення, їх взаємозв'язок і структуру побудови в складні розгалужені ієрархічні системи. В аспекті теорії проблемного навчання Н. Антонєць розглядає музичний твір в якості художньо-творчої задачі, структура якої виступає як “об’єктивно задане і представлене в знаковій формі відношення між визначеними умовами, які характеризуються, як відомо й тим, що вимагається знайти характеризоване як одвічне”. Відомими умовами виступає нотний текст зі всіма багатообразними й складними зв'язками його елементів, одвічним – емоційно-образний зміст художнього твору, прихований за його зовнішньою даною “відомою формою”. Н. Антонєць підкреслює виняткову складність процесу вирішення музично-художніх проблем, їх залежність від багатьох факторів: музично-слухового і виконавського досвіду, оволодіння музичними і естетичними знаннями, рівня аналітичного абстрактно-логічного мислення при основній ролі емоційно-образної сфери особистості.

Одним із методів, які активізують процес художньо-творчого розвитку відповідно до завдань естетичного виховання, є метод синтезу і комплексної взаємодії мистецтв, який базується на діалектичному взаємозв'язку, взаємовпливі різноманітних вилів художньої діяльності при збереженні їх індивідуальних закономірностей і художньої специфіки. Теоретичний фундамент цієї проблеми складають праці видатних діячів педагогіки, дослідження в області естетики, мистецтвознавства і психології (О. Костюк, Л. Виготський, С. Рубінштейн, К. Тарасова, П. Якобсон), ряд психолого-педагогічних досліджень (Х. Василькевич, С. Науменко, О. Ростовський, Г. Шевченко).

Метод синтезу і комплексної взаємодії мистецтв здійснюється в умовах максимального використання ігрового елемента, який стимулює творчу активність, і становить цілісну систему формування якісно нового рівня художньо-образного сприймання у дітей дошкільного і молодшого шкільного віку в продуктивній художньо-творчій діяльності (Н. Ветлугіна, І. Держинська та ін.).

У системі дитячого музичного виховання К. Орфа, в ряді його загальних положень, близьких нашій вітчизняній системі музичного виховання, планомірно використано “елементарне музикування”. Згідно його положень, елементарна музика зв'язана з синкретичністю сприймання руху, танцю і слова й перелбачає включення в неї не слухача, а співучасника. Синтезуючи музично-ритмічний рух, гру на елементарних інструментах, спів і музичну декламацію, К. Орф розвиває творчу фантазію, навик імпровізації, стимулюючи формування музичних здібностей.

Завдання всебічно розвиненої творчої особистості визначає методи і принципи системи музичного виховання Д. Кабалевського. Розроблена ним програма забезпечує різнобічність емоційно-естетичного впливу, при якому збагачення виразними і образними засобами суміжних мистецтв сприяє

активізації пізнавальної діяльності, підвищенню ефективності засвоєння цілісних художніх знань і формує достовірну естетичну активність.

Проведений теоретичний аналіз літератури дозволив намітити новий ракурс дослідження взаємодії особистості педагога і учня в процесі музичного навчання, який включає не тільки інтра- та інтеріндивідуальний, але й метаіндивідуальний аспект.

Теоретичний аналіз досліджень вікових закономірностей музичної діяльності показав, що рівень музично-перцептивної культури особистості залежить від багатьох взаємодіючих між собою факторів, які включають індивідуально-типологічні і загальновікові особливості психічного розвитку, наявний досвід сприймання мистецтва, закономірності вікової динаміки музичного сприймання. Музичальність розвивається в синтезі взаємодіючих загальних і спеціальних музичних здібностей; структуру музичальності як індивідуально-особистісної властивості визначають компоненти, які її утворюють і формування яких в онтогенезі проходить від елементарних до більш складних складових. В якості основного показника музичальності розглядається безпосередньо емоційна чутливість на музику. Процес формування музичальності має вікові закономірності, але визначається головним чином системою навчання.

1. Белобородова В. О некоторых особенностях музыкального восприятия младших школьников // Музыкальное восприятие школьников: Сб. статей / Под ред. М. Ремер. - М.: Просвещение, 1975. - С. 36-88.
2. Вахнянская И. Психологические условия формирования эмоционально-эстетического отношения к музыке у младших школьников: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. - М., 1980. - 15 с.
3. Ветлугина И. Возраст и музыкальная восприимчивость // Восприятие музыки: Сб. статей / Под ред. В. Максимова. - М.: Музыка, 1980. - С. 229-243.
4. Выготский Л. Эмоции и их развитие в детском возрасте // Собр. соч.: В 6-ти т. - М.: Педагогика, 1982. - Т. 2. - С. 416-436.
5. Гемзи В. Де Гайнза. Значение импровизации в современной методологии / Значение импровизации в современном мире. Материалы IX конференции международного общества по музыкальному воспитанию. - М., 1973. - С. 204-207.
6. Готсдинер А. О стадиях формирования музыкального. Проблемы музыкального мышления: Сб. статей / Под ред. И. Арановского. - М.: Музыка, 1974. - С. 230.
7. Костюк А. О теории музыкального восприятия // Музыкальное восприятие как предмет комплексного исследования: Сб. статей / Под ред. А. Костюка. - К.: Музыка Украина, 1966. - С. 7-17.
8. Матюшкин А. Проблемные ситуации в мышлении и обучении. - М.: Педагогика, 1972. - 208 с.
9. Леонтьев А. Некоторые проблемы психологии искусства // Избранные психол. произвед.: В 2-х т. - М.: Педагогика, 1983.
10. Науменко С. Формирование музыкальности у младших школьников: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. - К., 1960. - 26 с.

11. Огаджанян Р. Некоторые экспериментальные данные о восприятии звуков детьми первого полугодия жизни // Новые исследования в психологии. - М., 1982. - № 1. - С. 48-51.

12. Ригина Г. Особенности отношения школьников к эстетическому содержанию музыки // Новые исследования в психологии. - М., 1978. - № 1. - С. 41-52.

13. Саямов М. О некоторых проблемах музыкального восприятия детей // Вопросы методики начального музыкального образования. - М.: Музыка, 1981. - С. 5-12.

14. Цыпин Г. Проблемы развивающегося обучения в преподавании музыки: автореф. ... доктора пед. наук. - М., 1977.

15. Теплов Б. Психология музыкальных способностей // Избранные труды: В 2-х т. - М.: Педагогика, 1985. - Т. 1. - С. 42-222.

The experimental research of the problem, pertaining to the emotional perception of music by junior schoolchildren, has yielded a number of important and essential regularities of the process which we analyzed in two directions: according to the characteristics of the object of perception (musical compositions), and the subject of (junior schoolchildren).

Н.В. Абдюкова

ОСОБЛИВОСТІ ПРОВЕДЕННЯ СУДОВО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ В КРИМІНАЛЬНОМУ ПРОЦЕСІ

Використання психологічних знань у карному судочинстві виступає як ефективний і досить часто необхідний засіб встановлення істини в процесі розкриття злочинів. На сьогоднішній день використання таких знань здійснюється через наступні форми: психологічна консультація, залучення штатного фахівця-психолога та проведення експертизи. У всіх випадках ці форми реалізуються при безпосередній участі кваліфікованого спеціаліста-психолога. Однак, на відміну від експертизи, ні психологічна консультація, ні залучення штатного фахівця-психолога не є джерелом доказів у кримінальному процесі. Вони мають загальний, просвітницький характер, і лише заключення судово-психологічної експертизи (при його відповідній оцінці слідчим або судом) набирає доказової ваги.

В історії розвитку юридичної психології однією з перших наукових робіт, присвячених судово-психологічній експертизі, вважається монографія А. Брусиловського, котра була видана в 1929 році. А перша спроба проведення судово-психологічної експертизи сягає ще 1883 року [1, с. 225]. Сучасність дає підстави стверджувати про відчутний якісний стрибок у розвитку інституту судово-психологічної експертизи, який проявляється як у розширенні меж її компетенції, так і у вдосконаленні її методологічного інструментарію.

Як зазначає В. Васильєв, об'єктом судово-психологічної експертизи виступає психічна діяльність здорової людини, а її предметом є вивчення конкретних процесів, властивостей, станів і механізмів психічної діяльності людини, які мають значення для встановлення істини в кримінальній справі [2, с. 502].

Виокремлюють три головні види і цілий ряд комплексних судово-психологічних експертиз, проведення яких потребує залучення не лише психологів, а й представників інших галузей наукового знання (наприклад, психолого-психіатрична експертиза, медико-психологічна чи психолінгвістична експертиза, психолого-технічна чи психолого-педагогічна експертиза тощо).

До головних видів судово-психологічної експертизи належать [3, с. 316]:

- експертиза неповнолітніх (свідків, потерпілих, обвинувачених);
- експертиза особистих властивостей, основних мотивів поведінки,
- закріплених у життєдіяльності суб'єкта;
- експертиза особливих емоційних станів, у тому числі фізіологічного афекту.

Практика свідчить, що із перелічених вище видів судово-психологічної експертизи в кримінальному процесі найчастіше використовується експертиза особливих емоційних станів, у тому числі фізіологічного афекту.

У психології афект визначається як сильний і відносно короткочасний емоційний стан, що пов'язаний із різкою зміною важливих для суб'єкта життєвих обставин і супроводжується різко вираженими руховими проявами, а також змінами в функціях внутрішніх органів. У юриспруденції синонімом афекту вважається поняття "сильне душевне хвилювання". Однак, на нашу думку, отождолення цих понять виступає дещо однобічним, оскільки стан сильного душевного хвилювання може бути детермінований не лише афективними переживаннями, а й, наприклад, стресом чи фрустрацією. Залежно від індивідуальних особливостей людини, а також від суб'єктивних особливостей сприймання нею конкретної ситуації і стрес, і фрустрація можуть негативно впливати на свідому саморегуляцію поведінки, призводячи часто до її повної дезорганізації. Таким чином, на нашу думку, важливим для юридичної практики виступає завдання, пов'язане із необхідністю диференційованого підходу до поняття "сильне душевне хвилювання", що забезпечило б його розмежування із такими поняттями як "афект", "стрес" чи "фрустрація" і тим самим полегшило б виконання своїх професійних обов'язків експертом-психологом.

Аналіз наукової літератури дає змогу виокремити три різновиди афекту: фізіологічний афект; патологічний афект; аномальний афект.

У практиці розслідування кримінальних справ найчастіше зустрічається саме фізіологічний афект, визначення якого співпадає із наведеним вище. Вказуючи на механізми його виникнення В. Васильєв зазначає, що стосовно кожної окремої людини вони проявляються індивідуально. Так, в одних випадках виникненню афекту передують досить тривалий період накопичення негативних емоційних переживань. Для них характерним є довго-

тривалий стан внутрішнього емоційного напруження, а тому інколи незначний додатковий негативний вплив може стати "пусковим механізмом" розвитку і реалізації афективного стану. Можливі ситуації, коли афективний механізм формується під впливом одноразової надзвичайно значущої для суб'єкта ситуації (в даному випадку, як правило, фруструються найважливіші в ієрархічній структурі людини потреби і цінності. – прим. автора). І, нарешті, можливим є й проміжний механізм, коли повторний негативний вплив подразника був відстрочений у часі (від кількох хвилин до кількох років) [2, с. 507].

Виокремлення та визначення В. Васильєвим патологічного афекту на нашу думку, виступає дещо поверхневим. Він вказує, що патологічний афект розглядається як гострий короткочасний психічний розлад, який виникає раптово і характеризується наступними особливостями: глибоке затьмарення свідомості; бурхливе рухове збудження; повна (або майже повна) амнезія.

Дії в стані патологічного афекту характеризуються великою руйнівною силою, а в постафективній стадії спостерігається глибокий сон. Патологічний афект – це хворобливий стан психіки, і тому його експертна оцінка повинна здійснюватись лікарем-психіатром [2, с. 508-509].

Автор статті вважає, що така характеристика патологічного афекту є щонайменше неповною, оскільки всі перелічені його особливості можуть мати місце і при фізіологічному афекті. А тому критерій сили вираження тих чи інших ознак для класифікації афекту на фізіологічний і патологічний у цьому випадку не виправдовує себе. Зрозуміло, що і глибоке затьмарення свідомості, і бурхливе рухове збудження, і повна (або майже повна) амнезія проявляються в людині як результат її індивідуально-психологічних характеристик, суб'єктивного відображення і розуміння нею конфліктної ситуації, а також як результат дії якісних, кількісних і силових показників подразника.

Аномальний афект характеризується як такий, що виникає на ґрунті простого алкогольного сп'яніння. На сьогодні в юридичній психології немає єдиної думки стосовно того, як називати афект у стані алкогольного сп'яніння. В. Васильєв вказує, що це все таки різновид фізіологічного афекту [2, с. 509]. Й. Кудрявцев вважає його аномальним [4, с. 105]. Відстоюючи свою точку зору, він наводить аргументи загальнотеоретичного та експериментального характеру, з якими важко не погодитись. Трактують афект у стані алкогольного сп'яніння як фізіологічний виступає неприйнятним, оскільки, з одного боку, безперечною істиною вважається те, що вживання алкоголю виступає умовою, що полегшує розвиток афекту. А звідси, зниження самоконтролю і саморегуляції поведінки, що неодмінно проявляється при афекті будь-якого виду, обумовлюється не стільки неправомірними діями потерпілого, скільки самим обвинуваченим в результаті попереднього вжиття алкоголю, дія якого на організм добре відома всім, а тому його доза може і повинна регулюватися довільно. З іншого ж боку, афект у стані алкогольного сп'яніння не може бути названий фізіологічним ще й тому, що механізми його виникнення, розвитку і прояву докорінно відрізняються від останнього. Так,

І. Кудрявцев описує головні результати проведених досліджень, які свідчать про те, що:

- в стані легкого алкогольного сп'яніння відбуваються суттєві зміни структури свідомості, які проявляються у підвищенні суб'єктивності пізнавальних процесів, спрощенні зв'язків і відносин об'єктивного світу;
- у стані алкогольного сп'яніння відбувається зниження здатності до самоконтролю, до усвідомлення причин емоційних впливів тощо;
- в стані алкогольного сп'яніння відбувається генералізація агресивного смислу на більшу, ніж у тверезих осіб, кількість поведінкових ситуацій, збільшується суб'єктивна оцінка ситуацій як більш конфліктогенних;
- стан алкогольного сп'яніння призводить до того, що підвищується суб'єктивність і ригідність мотивації, при якій виникають труднощі у виборі ефективних способів досягнення цілей, продуктивного виходу із конфліктних для особистості ситуацій [4, с. 117].

Слід також зазначити, що, крім перелічених вище особливостей стану алкогольного сп'яніння, зведення афекту у такому стані до фізіологічного виступає неможливим ще й тому, що в іншому випадку спрощуються принципи і критерії вини та відповідальності. Мова йде про те, що якщо фізіологічний афект вважається обставиною, що пом'якшує вину, то стан алкогольного сп'яніння в більшості випадків її обтяжує, а тому аномальний афект повинен передбачати іншу міру відповідальності.

Таким чином, різноманітні емоційні стани, в яких перебуває людина, потребують адекватного термінологічного визначення та правильної і повної юридичної оцінки, що в свою чергу забезпечить можливість експертам-психологам здійснювати більш диференційований підхід до вивчення і кваліфікації правопорушень, скоєних у стані афекту.

Судово-психологічна експертиза, що призначається і проводиться з метою встановлення факту наявності чи відсутності у особи на момент скоєння інкримінованих їй дій стану фізіологічного афекту, вважається вичерпною і методологічно правильною, якщо в ній будуть досліджені такі аспекти як:

- 1) особливості самої ситуації правопорушення, включаючи особливості поведінки людини в період афективного вибуху і після нього;
- 2) загальні особливості особистості, її індивідуально-психологічні та соціально-психологічні якості;
- 3) особливості її психофізіологічного стану до моменту і в період перебігу безпосереднього емоційного реагування.

Виявлення та вивчення особливостей ситуації правопорушення здійснюється на основі інформації, що міститься в кримінальній справі. Практика свідчить, що найбільш характерною з таких особливостей є конфліктність ситуації. Причому чим більш раптовим виступає виникнення і розвиток конфлікту, тим з більшою ймовірністю можна описувати таку ситуацію як афективну, оскільки, потрапляючи в неї, людина відчуває потребу

якось реагувати, але не здатна за короткий проміжок часу відшукати і реалізувати адекватні поведінкові форми.

Необхідними і достатніми причинами розвитку афектогенної ситуації є висока особистісна значущість загрозуючого психотравмуючого чинника і наявність умов, які породжують у суб'єкта дефіцит інформації про шляхи, засоби та час нейтралізації загрози і задоволення актуалізованої нею потреби в безпеці [4, с. 87].

Психотравмуючий чинник пов'язаний, як правило, із фрустрацією головних потреб людини. Чим вище місце посідають вони в ієрархії потреб індивіда тим сильнішим буде його прагнення відстояти їх. Так, в ситуаціях, які містять загрозу для життя, честі, гідності, соціального статусу (невід'ємними складовими якого виступають авторитет і престиж), а також для самооцінки і самоповаги особистості чи найближчих для неї людей, виникнення афективних реакцій можна прогнозувати і очікувати безсумнівно.

В юридичній практиці побутує думка, що стан сильного душевного хвилювання може виникати лише тоді, коли загрозуючий психотравмуючий чинник існує об'єктивно, тобто коли він дійсно породжується потерпілим, а не існує в уяві підекспертного. З психологічної точки зору така думка вважається не зовсім правильною, оскільки сприймання будь-якою людиною певної ситуації є досить індивідуальним і, зрозуміло, суб'єктивним. А тому можна стверджувати, що оцінка всіх її особливостей, а також розуміння певних із них як психотравмуючих визначаються в першу чергу індивідуально-психологічними та соціально-психологічними характеристиками особистості.

Психологічний аналіз особистості підекспертного – це одна важлива і обов'язкова складова при проведенні судово-психологічної експертизи. З цією метою використовується цілий ряд психологічних методів і методик, спрямованих на вивчення особливостей його інтелектуальної, емоційно-вольової, мотиваційної сфер, комунікативних властивостей та особливостей між особистісною взаємодією тощо. Спектр вибраних експертом методів не може і не повинен обмежуватись, навпаки, повинен містити найрізноманітніші з них, починаючи з особистісних опитувальників, закінчуючи проєктивними методиками. Разом з тим не слід захоплюватись психодіагностикою, оскільки на момент експертизи підекспертний – це в багатьох випадках вже зовсім інша особистість, яка фактично знаходиться в новій соціальній позиції, породженій пережитими подіями, її моральними та правовими наслідками. Виходячи з цього, необхідним є динамічний підхід до вивчення особистості підекспертного, який забезпечить можливість максимально повного аналізу його життєвого шляху, особливостей його формування і функціонування в системі міжособистісних стосунків.

Практика свідчить, що в переважачій більшості особи, які скоювали злочин у стані афекту, характеризувалися позитивною соціальною спрямованістю. Їхній афективний делікт, що, як правило, виникає у відповідь на незначний, несуттєвий привід, відзначався тривалою підготовчою стадією.

Мова йде про те, що протягом тривалого часу такі особи або перебували в ситуації нерозв'язаних конфліктів на рівні значущих для себе осіб, або переживали в минулому певні особистісні кризи. Все це в цілому створювало хронічну травмуючу атмосферу, в якій відбувалась кумуляція негативних емоцій і переживань, а тому безпосередній афективний вибух виникав за типом "останньої краплі".

Немаловажну роль у виборі людиною того чи іншого способу реагування на проблему відіграють її психофізіологічні особливості. Доведено, що найбільш схильними до афективних реакцій є представники холеричного типу темпераменту, а також меланхоліки. Разом з тим їх поведінка в момент скоєння злочину докорінно відрізняється від їх типових, повсякденних поведінкових форм. Врахування та глибинний аналіз цього аспекту представляє собою ще одне завдання, яке повинно бути розв'язане при проведенні судово-психологічної експертизи.

Виступаючи чужою, неприродною для особи формою поведінки афект, як зазначає Й. Кудрявцев, умовно включає в себе три стадії:

- 1) підготовча стадія;
- 2) стадія афективного вибуху;
- 3) стадія виснаження [4, с. 96-99].

Підготовча стадія може мати різні часові параметри. В одних випадках її межі визначаються часом розвитку актуальної конфліктної ситуації, в інших – охоплюють часовий проміжок від дії безпосереднього психотравмуючого чинника до афективного вибуху. В останньому випадку підготовча стадія як така майже відсутня, оскільки афективна реакція на дію подразника виникає миттєво. Найбільш інформативними ознаками першого варіанту виступають особливості поведінки людини, яка все більше стає стереотипною, мотиво- або ціленевідповідною.

Стадію афективного вибуху характеризують такі ознаки:

- глибина афективного звуження свідомості (проявляється у значному обмеженні кола сприймання, при якому вся увага сконцентрована виключно на подразникові, у зниженні орієнтування в оточуючому, зменшенні чутливості і т. д.);
- порушення поведінки і діяльності (виникає внаслідок розладів регулятивних функцій свідомості і проявляється у спрощенні структури діяльності, для якого характерними є стереотипність дій, рухові автоматизми і т. д.);
- типова динаміка емоційного збудження (для афекту характерними виступають суб'єктивна раптовість розвитку, вибухове, "лавиноподібне" наростання і різкий стрімкий спад);
- показова невербаліка, а також порушення експресивної і комунікативної функцій мовлення.

Постафективна стадія або стадія виснаження характеризується наявністю глибокої психічної та фізичної астенії із переживанням важкого

потрапляння, внутрішнього спустошення, крайньої втомленості, розгубленості, а інколи й каяття та жалю до потерпілого.

Завершуючи статтю, слід зазначити, що ефективність проведення будь-якого виду судово-психологічної експертизи залежить не лише від компетентності і професіоналізму психолога. Багато в чому вона залежить і від юристів-практиків, що її призначають, від їхнього вміння оцінювати ситуацію і правильно формулювати питання для експерта. В зв'язку з цим необхідними для них виступають як загальні знання психології, так і знання предмету, можливостей, компетенції та видів судово-психологічної експертизи, яка в цілому виступає не просто допоміжним, а часто й вирішальним засобом встановлення істини в кримінальному процесі.

1. Романов В. Юридическая психология: Учебник. – М: Юрист, 2000. – 488с.
2. Васильев В. Юридическая психология. – СПб: Изд-во "Питер", 2000. – 624с.
3. Юридична психологія: Підруч. для студ. юрид. виш. навч. закл. і фак. / За ред. Я. Кондратьєва. – К.: Видавничий Дім "Ін Юре", 1999. – 352 с.
4. Кудрявцев И. Судебная психолого-психиатрическая экспертиза. – М.: Юрид. лит., 1988. – 224 с.

Article is devoted to actual problem of conducting of judicial – psychological examination at investigation of criminal cases. The attention to procedure of judicial – psychological examination of special emotional states, including physiological hot blood concentrates its versions, characteristic signs and stages of course are directed.

ЗМІСТ

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДНОЇ КУЛЬТУРИ І НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ

<i>В.І. Костів</i>	Методологічні засади формування базової культури особистості	3
<i>О.В. Хрущ, В.Д. Хрущ</i>	Ціннісно-світоглядна система формування національної самосвідомості студентської молоді	18
<i>О.М. Максимович</i>	Роль спілкування у формування світогляду студента	24
<i>С.М. Возняк</i>	Місце філософської україністики в системі засобів утвердження національної самосвідомості	30
<i>О.І. Климишин</i>	Діалог як форма розвитку духовності особистості	35

ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

<i>В.І. Ковцуняк</i>	Літературна пам'ятка "Бджола" як джерело реконст рукції релігійно-філософських уявлень Київської Русі	43
<i>Д.М. Штогрин</i>	Державотворча концепція Миколи Міхновського	51
<i>С.Р. Кияк</i>	Філософсько-богословський кордоцентризм Григорія Сковороди	57
<i>Я.С. Гнатюк</i>	Особливості кордоцентризму П. Юркевича	65
<i>М.Ю. Голянич</i>	Проблема людини і нації в історіософській концепції Ю. Вассіяна	72

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ

<i>Г.Г. Гараніна</i>	Гуманістичний та соціально-етичний зміст науки і культури	80
<i>О.В. Стримбіцька</i>	Філософські засади біоетики	84
<i>В.В. Надурак</i>	Глобалізація в контексті концепції ноосфери	90
<i>О.Б. Гуцуляк</i>	Дихотомія "свобода-необхідність" у спробах самовизначення сутності неоязичництва	98
<i>А.О. Макарова</i>	Справедливість як категорія моральної і правової свідомості	106
<i>О.М. Сичевська</i>	Співвідношення зла і свободи у філософії М. Бердяєва і Ф. Достоевського	115
<i>В.М. Фізлевський</i>	Евтаназія з погляду філософії і медичної деонтології	121

ПСИХОЛОГІЯ ОСОБИСТОСТІ

<i>Л.Е. Орбан-Лембрик</i>	Соціально-психологічна структура особистості	129
<i>З.С. Карпенко</i>	Наративна психотерапія: філософія і психологія особистісного вибору	139
<i>Л.П. Овсянецька</i>	Психологічний аналіз впливу мікросоціуму на розвиток креативності особистості	142
<i>Н.В. Вітюк</i>	Основні психологічні підходи до визначення категорії "комунікативні здібності особистості"	149
<i>Г.М. Федоришин</i>	Шкільна дезадаптація підлітків як прояв ранньої десоціалізації особистості	158

ПРОБЛЕМИ ЗАГАЛЬНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

<i>Д.А. Мойсеєнко</i>	Про психологію розуміння творчих математичних задач	165
<i>М.В. Субота</i>	Когнітивний аспект психологічного вивчення музично-перцептивної діяльності в сучасних дослідженнях	171
<i>Н.В. Абдюкова</i>	Особливості проведення судово-психологічної експертизи в кримінальному процесі	181

CONTENS

METHODOLOGICAL PRINCIPLES OF FORMING IDEOLOGICAL CULTURE AND NATIONAL CONSCIOUSNESS

<i>Kostiv V. I.</i> Methodological principles of forming the basic culture of Personality	3
<i>Klirushch O.V. Khrushlich V.D.</i> Value and ideological system of forming the national consciousness of students	18
<i>Maksymovych O.M.</i> The role of communication in forming the student's ideology	24
<i>Vozniak S.M.</i> The place of philosophic Ukrainian studies in the system of the means of establishing national consciousness	30
<i>Klymyshyn O.I.</i> Dialogue as a form of developing the spirituality of personality	35

PHILOSOPHIC UKRAINIAN STUDIES

<i>Kovtsuniak V.I.</i> The literary monument "Bee" as a form of reconstructing the religious and philosophic ideas of Kyiv Rus	43
<i>Shtohryn D.M.</i> Mykola Mikhnovsky's state-build ing conception	51
<i>Kyyak S.R.</i> Hryhori Skovoroda's philosophical and theological cordocentrism	57
<i>Hnatiuk Y.S.</i> Peculiarities of P. Vurkevych's cordocentrism	65
<i>Holianych M.Y.</i> The problem of man and nation in V. Vassyyan's historiosophic	72

PHILOSOPHIC PROBLEMS OF SCIENCE AND CULTURE

<i>Haranina H.H.</i> Humanistic social and ethic content of science and culture	80
<i>Strymbitska O.V.</i> Philosophic fundamentals of bioethics	84
<i>Nadurak V.V.</i> Internationalization in the context of the conception of noosphere	90
<i>Hutsuliak O.B.</i> The dichotomy "freedom – necessity" in the attempts to determine the essence of neopaganism	98
<i>Makarova A.O.</i> Justice as a category of moral and legal Consciousness	106
<i>Sychevska O.M.</i> The correlation of evil and freedom in M. Berdiayev and F. Dostoyevsky's philosophy	115
<i>Fihlevsky V.M.</i> Euthanasia from the point of view of philosophy and medical deontology	121

PSYCHOLOGY OF PERSONALITY

<i>Orban-Lembryk L.E.</i> Social and psychological structure of personality	129
<i>Karpenko Z.S.</i> Narrative psychotherapeutics: philosophy and of Psychology personal choice	139
<i>Ovsianetska L.P.</i> Psychological analysis of the influence of micro society on the development of creative personality	142
<i>Vitiuk N.R.</i> Basic psychological approaches to defining the category of "communicative abilities of personality"	149
<i>Fedoryshyn H.M.</i> School disadaptation of teenagers as a manifestation of Early desocialization of personality	158

PROBLEMS OF GENERAL PSYCHOLOGY

<i>Moiseyenko D.A.</i> The psychology of understanding creative mathematical problems	165
<i>Subota M.V.</i> Cognitive aspect of psychological investigation of musical and perceptual activity in modern studies	171
<i>Abdiukova N.V.</i> Peculiarities of carrying out forensic and psychological examination in criminal proceedings	181

НБ ПНУС



768574

ВІСНИК
Прикарпатського університету
ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ
Випуск III

BULLETIN
of the Precarpathian University named after V. Stefanyk
PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY
№ III Issue

PLAI Publishers. Precarpathian University
57. Shevchenko Str.,
76000, Ivano-Frankivsk, tel. 59-60-51

(Published in Ukrainian)

Старший редактор: Бойчук О.П.
Літературний редактор: Герула О.М.
Комп'ютерна верстка: Фуштей Л.І.

Друкується українською мовою. Реєстраційне свідоцтво КВ № 435

Здано до набору 15.04.2002 р. Підп. до друку 11.06.2002 р. Формат 60x84/16.
Папір офсетн. Гарнітура "Times Neu Roman" Ум. друк. арк. 11,9
Видавн. арк. 12,00. Тираж 300 прим. Зам. 462.

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