

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

**ВІСНИК**  
**ПРИКАРПАТСЬКОГО**  
**УНІВЕРСИТЕТУ**  
**Філософські і психологічні науки**

Випуск 18

Видається з 1995 р.



Івано-Франківськ  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника  
2014

ББК 87-88

В53

Друкується за ухвалою вченої ради Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника від 30 серпня 2013 р. (протокол № 7).

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

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

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

Адреса редакційної колегії:

76018, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57,

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.

Тел.: (0342)59-60-15 (Івано-Франківськ). E-mail: [prnu\\_visnuk\\_filosofia@ukr.net](mailto:prnu_visnuk_filosofia@ukr.net)

### **Вісник Прикарпатського університету.**

### **Філософські і психологічні науки. 2014. Вип. 18. 173 с.**

Випуск містить статті з історії філософії, філософської україністики, морально-етичних проблем суспільства та особистості, актуальних питань логіки та гносеології, філософії глобальних проблем світу, теоретико-методологічних питань психології та психології молоді, філософські аспекти соціологічних досліджень.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

### **The Precarpathian University Journal. Philosophy and Psychology. 2014. Issue 18. 173 p.**

This issue is a collection of articles on History of Philosophy, Philosophical Ukrainian Studies, Moral-Ethical Issues of Society and Personality, Essential Issues of Logics and Gnoseology, Philosophy of Global World Problems, Theoretical-Methodological Issues of Psychology, Psychology of the Youth, Philosophical Aspect of Sociological Research.

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

---

---

## ЗМІСТ

### ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

<i>Андрусів Любомир.</i> Бінарне трактування поняття <i>розум</i> мислителями українського Відродження.....	7
<b>Возняк Степан.</b> Світогляд Т. Шевченка в оцінці І. Франка.....	11
<i>Голянич Михайло.</i> Прогностичність поглядів Володимира Вернадського.....	16
<i>Макарова Алла.</i> Розвиток ідей соціальної справедливості в українській традиції: історико-філософський огляд.....	22

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Гоян Ігор.</i> Радикальний конструктивізм Ернста Глазерсфельда в історико-філософському контексті.....	30
<i>Дойчик Максим.</i> Ідея <i>гідності</i> у християнській патристиці.....	36
<i>Ібрагімов Михайло.</i> Філософія спорту в контексті екзистенціальної антропології.....	43
<i>Пятківський Роман.</i> Філософське осмислення проблеми старості представниками римського стоїцизму.....	50
<i>Сабадуха Володимир.</i> Гностицизм як джерело концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини.....	57

### МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ СУСПІЛЬСТВА ТА ОСОБИСТОСТІ

<i>Надурак Віталій.</i> Моральна криза українського суспільства: основні причини.....	65
<i>Радченко Ольга.</i> Зміна світоглядних настанов як шлях нормалізації сучасних українських соціальних взаємин.....	71
<i>Томюк Надія.</i> Ідея самореалізації особистості в етичних поглядах Бордена Паркера Боуна.....	77

### АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ЛОГІКИ ТА ГНОСЕОЛОГІЇ

<i>Гнатюк Ярослав.</i> Функції дискурсу відкритого суспільства.....	85
<i>Духович Ольга.</i> Некласичні аспекти гносеології у праці “До філософії вчинку” М. Бахтіна.....	91
<i>Чейз Анастасія.</i> Стратегії редукціонізму в постнекласичній науковій раціональності.....	96

### ФІЛОСОФІЯ ГЛОБАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ СВІТУ

<i>Пітулей Вікторія.</i> Глобалізація як визначальний феномен сучасності.....	104
<i>Рябека Олександр.</i> Синергетичний погляд на трансформацію планетарного світу в контексті ХХІ століття.....	110

### ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ ПСИХОЛОГІЇ

<i>Заграй Лариса.</i> Проблематизація гендерного досвіду в психоаналізі та фемінізмі.....	116
<i>Литвин-Кіндратюк Світлана.</i> Методологічні орієнтири соціально-психологічного дослідження історіогенезу ритуально-побутової поведінки особистості.....	121
<i>Коропецька Олеся.</i> Ціннісно-сміслова детермінація самореалізації особистості в період зрілості.....	127

### ПСИХОЛОГІЯ МОЛОДІ

<i>Гринів Оксана.</i> Особливості реалізації життєвого шляху сучасних чоловіків і жінок у ранній дорослості.....	136
<i>Матейко Наталія.</i> Вплив сімейного виховання на формування адиктивної поведінки дітей і підлітків.....	142
<i>Палій Анатолій.</i> Когнітивно-стильовий підхід до психологічного супроводу інтелектуально обдарованих учнів і студентів.....	146
<i>Паркулаб Оксана.</i> Інтеграція гуманістичних психологічних ідей у систему освіти обдарованих дітей.....	152
<i>Федик Оксана.</i> Проблеми сексуальної культури сучасної молоді.....	157

**ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ СОЦІОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

<i>Максимович Ольга.</i> Громадянська депривація: соціокультурні реалії та соціально-структурні виміри в умовах українського сьогодення.....	163
НАШІ АВТОРИ.....	170

---

---

## CONTENTS

### PHILOSOPHICAL UKRAINIAN STUDIES

<i>Andrusiv Liubomyr.</i> Binary Terms of Mind in the Opinion of the Thinkers of Ukrainian Renaissance.....	7
<i>Voznjak Stepan.</i> M. Worldview of Taras Shevchenko in the Assessment of Ivan Franko.....	11
<i>Holyanych Mykhailo.</i> Predictability of Volodymyr Vernadskyi's Views.....	16
<i>Makarova Alla.</i> Development of the Idea of Social Justice in Ukrainian Tradition: Historical and Philosophical Review.....	22

### HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Goian Igor.</i> Ernst von Glasersfeld's Radical Constructivism in the Historical-Philosophical Perspective.....	30
<i>Doichyk Maxym.</i> The Idea of Dignity in Christian Patristics.....	36
<i>Ibragimov Mykhailo.</i> The Philosophy of Sports in the Contest of Existential Anthropology...	43
<i>Pyatkivskiy Roman.</i> Philosophical Understanding of Old Age by Representatives of the Roman Stoicism.....	50
<i>Sabadukha Volodymyr.</i> Gnosticism as a Source of the Concept of Hierarchy of Essential Powers of a Person.....	57

### MORAL-ETHICAL ISSUES OF SOCIETY AND PERSONALITY

<i>Nadurak Vitaliy.</i> The Moral Crisis of Ukrainian Society: the Main Causes.....	65
<i>Radchenko Olga.</i> The Alteration of Worldview's Adjustments as a Way of Normalization of Modern Ukrainian Social Relationships.....	71
<i>Tomiuk Nadiya.</i> The Idea of Personality Self-Realization in Borden's Ethical Thoughts.....	77

### ESSENTIAL PROBLEMS OF LOGICS AND GNOSEOLOGY

<i>Hnatiuk Yaroslav.</i> The Functions of Discours of the Open Society.....	85
<i>Dukhovych Olga.</i> The Non-Classical Accents of Gnoseology M. Bakhtin's Research "Toward a Philosophy of the Act".....	91
<i>Cheyz Anastasia.</i> The Strategies of Reductionism in the Postnonclassical Type of Scientific Rationality.....	96

### PHILOSOPHY OF GLOBAL WORLD PROBLEMS

<i>Pituley Viktoriya.</i> Globalization as a Defining Phenomenon of Modernity.....	104
<i>Riabeka Oleksandr.</i> The Synergetik View on the Transformation of Planetary World in the Context of the 21st Century.....	110

### THEORETICAL-METHODOLOGICAL ISSUES OF PSYCHOLOGY

<i>Zachrai Larysa.</i> Problematization of Gender Experience in Psychoanalysis and Feminism.....	116
<i>Lytvyn-Kindratiyk Svitlana.</i> Methodological of Social-Psychological Research of Historical Origin of Ritually-Domestic Behavior of Personality.....	121
<i>Koropetska Olesya.</i> Axiological-Meaningful Determination of Middle Aged Person's Self Realization.....	127

### PSYCHOLOGY OF THE YOUTH

<i>Gryniv Oksana.</i> The Special Features of the Realization of the Life's Way of Modern Men and Women in Early Adulthood.....	136
<i>Mateyko Natalya.</i> The Influence of Family Upbringing on the Formation of Children and Teenagers Addictive Behavior.....	142
<i>Paliy Anatoliy.</i> Cognitive-Style Approach to Psychological Support of the Gifted Pupils and Students.....	146
<i>Parkulab Oksana.</i> The Integration of Humanistic Psychological Ideas into the Educational System of Gifted Pupils.....	152
<i>Fedyk Oksana.</i> The Problem of Sexual Culture of Today's Youth.....	157

**PHILOSOPHICAL ASPECT OF SOCIOLOGICAL RESEARCH**

<i>Maksymovych Olga. Civil Deprivation: Social Cultural Realias and Social Structural Dimensions in Terms of Ukrainian Present.....</i>	163
OUR AUTHORS.....	170

УДК 101.9:13 (477)

ББК 87.3

Любомир Андрусів

**БІНАРНЕ ТРАКТУВАННЯ ПОНЯТТЯ РОЗУМ МИСЛИТЕЛЯМИ  
УКРАЇНСЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ**

*У статті досліджується поняття духовного й плотського розуму в поглядах мислителів українського Відродження. Пропонується дефініція цих понять, що є елементами раціонального дискурсу.*

*Ключові поняття:* раціональність, духовний розум, плотський розум, ум, мудрість.

Актуальність дослідження поняття *розум* в історії української філософії зумовлена поглибленим вивченням спадщини минулого, виокремленням тих філософських ідей, поглядів, що розкривають і доповнюють специфіку концепції “внутрішньої” людини та філософії серця. Виокремлення тенденції раціоналізації та інтелектуалізації в період до XVII ст. дозволяє цілісніше побачити формування філософії, що згодом повністю виокремлюється в самостійну галузь знання в поглядах професорів Києво-Могилянської академії.

Періоду українського Відродження присвятили свої дослідження І. Захара, М. Кашуба, В. Литвинов, І. Паславський, Р. П’ятківський та багато інших.

**Мета статті** – дослідити поняття *духовний* і *плотський* розум у поглядах мислителів українського Відродження в межах раціонального дискурсу.

Мислителі українського Відродження у своїх поглядах на світ і людину продовжують ранньохристиянські ідеї двонатурності, здійснюючи поділ на *небесне* і *земне*, *душу* і *тіло*, *внутрішню* і *зовнішню* людину, *духовну* і *плотську мудрість*, *ум* і *розум*.

У результаті поділу людської природи на *внутрішню* і *зовнішню*, вищою умоглядною силою постає *розум*, через який людина здатна подолати недосконалість своєї плоті, перемогти тлінність: “Рожденный от плоти – плоть, от духа духъ <...>, істинний розум соединяется в познанні всех верей розуму Божию”, – зазначає І. Копинський [7, с.4]. Проте українські мислителі неоднаково оцінювали роль розуму. Частина з них у контексті подвійного осмислення розуму як *внутрішнього*, так і *зовнішнього* або відкидала повністю дискурсивний, *зовнішній розум*, або розглядала обидва види розуму як однаково важливі для морального зростання. Це було результатом протистояння ідей містицизму та гуманізму. На думку сучасної дослідниці М. Кашуби, утвердження східного православного типу мислення тривалий час не сприяло розвитку світських культурних центрів: “аскетизм стримував наміри економічного поступу, реальну творчу снагу, паралізував активні сили розвитку й розквіту” [5, с.48].

У процесі дослідження розвитку раціоналістичних ідей однаково важливим є аналіз праць як представників крайнього містико-аскетичного напрямку І. Вишенський, Г. Смотрицький, Й. Княгиницький, Й. Почаївський, В. Суразький, І. Копинський, Віталій з Дубна та ін.), так і представників ренесансного гуманізму (М. Смотрицький, К. Сакович, К. Транквіліон-Ставровецький, З. Копистенський, Х. Євлевич, брати Рогатинці, Шимон Шимонович та ін.), які об’єднують ідеї давньоруської традиції – концепцію “внутрішньої” людини, трактування філософії як мудрості та життя в істині. Такий підхід зумовлений розумінням раціонального як цінності культури. При цьому в центрі розмислу українські філософи ставили поняття *розум*, із чого випливала софійність осмислення буття. У такому ракурсі можна враховувати не тільки сциєнтистські, а й культурні та практичні форми освоєння світу [8, с.128].

З’ясовуючи зміст поняття *духовний розум*, слід виділити найбільш уживаний синонімічний ряд цього виразу: *внутрішній розум*, *євангельський*, *істинний розум*,

духовні очі, внутрішній зір, духовне світло тощо. У вченні Г. Палами поняття *духовний розум* уживається як синонім поняття *образ божий* і трактується як особлива властивість людини, що дозволяє їй мати безпосередній “досвід Бога”, незалежний від “созерцання тварей” [10, с.296]. Протиставленням *духовному розуму* є *плотський, тілесний, мирський розум, людський ум*. Г. Смотрицький чітко розрізняє “зовнішнє знання” й “внутрішню” богонатхненну мудрість: “... Ви горді, що повстаєте проти божого розуму, бо земний ум не знає божої таємниці, ані створіння не доходить до розуму Творця” [13, с.14], “... и духовный разум плотским изменили...” При цьому “плотським розумом” автор називає розсудкову діяльність людського розуму, який не здатний звернути увагу на свій внутрішній світ [4, с.479]. К. Сакович зазначає, що духовні речі не можна зрозуміти “світлом природного розуму” [12, с.491]. І. Вишенський характеризує *духовний розум* як “простий, смиренний, покірливий, мовчазний, який скоро приводить хрещеного ... в пізнання слави триєдиного божества” [3, с.188].

У Святому Письмі розподіл на духовне і плотське чіткий, “бо ті, що живуть за тілом, думають про тілесне; ті ж, що за духом, – про духовне” (Рим. 8:5). Також у посланні до церкви в Колосах апостол Павло в кількох місцях наводить ідеї подвійності розуму “... для пізнання волі Його (Бога) були ви наповнені всякою мудрістю й розумом *духовним*.” (Колос. 1: 9), “... нерозважно надимаючись своїм *тілесним розумом*” (курсив наш. – Л.А.) (Колос. 2:18). Проте такий підхід до пізнання в історії слов’янської філософії неординарний. Не тільки представники східних містичних течій висували подібні ідеї просвітлення тілесності духовним світлом через принцип осяяння (основну пізнавальну здатність). Як стверджує С. Кримський, у Оксфордській школі фізики XIII–XIV ст., яка була одним із джерел формування класичного природознавства, подібні міркування підкріплюються “метафізикою світла”, згідно з якою “світло є принципом існування і принципом пізнання” [8, с.134]. Учений у такій логіці вбачає подальший в історії філософської думки культ Сонця – джерела світла, посилаючись також на Р. Декарта, який висував єдність *принципу інтуїції* (як найбільш достовірного пізнання) із *принципом якості*, що своїм джерелом має тільки “природне світло” [8, с.134].

Цікаво, що у К. Транквіліона-Ставровецького джерелом такого світла є ум: “Умний світ тільки многоводним чистим умом зрит[ь]ся и ума зрительную силу проникает, освещает ...” [15, с.212]. Г. Смотрицький і Клірик Острозький також визначають Бога як подателя світла, що просвічує людину для “духовного розуміння” [13, с.11, 14] (“который освещает всякого человека светлостью розуму” [11, с.382]). Ренесансний погляд на людину утверджував пріоритет *людського розуму*. Наприклад, Ю. Рогатинець розуміє людину “відразу здоровою, просвіченою і довершеною”, відкидаючи всіляку глупоту [3, с.172].

Аналізуючи ідеї Ренесансу, В. Литвинов зазначає, що тогочасні мислителі розрізняли ум – “невидимий, самовластний ..., многозрительний”, силу душі, “стража” вічного життя і розум – як те, що ззовні в душу приходить, що здобуває знання завдяки розсудковій здатності, залучаючи до процесу пізнання чуттєві дані [9, с.77]. Однак такий поділ не характерний для всіх мислителів того часу, спільним для всіх хіба що був поділ на *плотський* і *духовний розум*. Вивчаючи передмову до Острозької Біблії Г. Смотрицького, можна стверджувати, що для мислителя ум і розум є синонімами. В одному місці полеміст говорить: “... Він (Ісус. – прим. Л.А.) приймає, як розумного апостола” [13, с.13], “повстає проти божого розуму” [13, с.14], а в іншому: “зрозумів господній ум” [13, с.14], “треба руками ума пильно і сильно держати ці три керма христового корабля” [13, с.10], “земний ум не знає божої таємниці” [13, с.14] тощо.

Для К. Транквіліона-Ставровецького ум – це “внутрішній розум”, “саморозвиток душі, джерело будь-якого людського розуму”, а “розум же ззовні приходить” [14, с.109]. Таким чином, можна припустити, що в проблематиці *внутрішнього* та *зовніш-*



нього розуму в українських мислителів, зокрема К. Транквіліона-Ставровецького, ідеться про апіорне – додосвідне (*ум, внутрішній розум*) й апостеріорне – досвідне знання (*зовнішній, плотський розум*).

К. Сакович, з'ясовуючи питання “Що таке розум?”, узагалі наводить багато його різновидів (інтелект активний, пасивний, спекулятивний, практичний, терплячий та ін.), стверджуючи, що об'єктом розуму є “речі загальні, тому що він осягає речі загальні в їх загальності” [12, с.473].

У тлумачному словнику під поняттям *ум* розуміють те саме, що *розум* [2, с.1294]. Православна енциклопедія “Азбука веры” *ум* розглядає як розумну (мисленнєву, пізнавальну) силу душі [18]. У святих отців *ум* трактується як володар начала душі, цар і Владика, образ Божий у самій людині. Проте, ураховуючи полісемію цього поняття, відзначимо його співзвучність із такими поняттями, як *духовний, розумний, мисленнєвий* [16, с.289–290]. Отже, поняття *ум* у богословській літературі має своє значення. Часто важко розрізнити, чи це синонім, чи антонім дискурсивного розуму.

Г. Смотрицький показує, як різні еретичні вчення використовували уривки з Біблії про подвійну природу Христа, заперечуючи Його божественне походження. Для того, щоб кожен православний вірний міг розуміти смисл Божої природи, мислитель наголошує на дослідженні Святого Письма із думкою “про горішнє”, “а дослідивши, й зберігати; що можна помістити, вмщати, а те, що не можна помістити, з вірою церкві представляти” [13, с.11]. Важливою для відкриття й розуміння духовних речей є віра, пов'язана з “духовним розсудом”, без якого люди, досліджуючи Біблію, “по тілесному думають” [13, с.11]. Сам Христос, за Г. Смотрицьким, інакше відповідав “тим, що вірили по вірі, а інакше тим, що не вірили і *не знали з незнання*” (курсив наш. – Л.А.) [13, с.13]. Звідси випливає зв'язок віри і знання: плодом віри є знання про Бога, яке постійно доповнюється вірою. Український письменник через герменевтику тексту приходить до обґрунтування необхідності інтерпретації Писання кожним: “Галузка не нащеплена згори, що не досліджує писання, але взяла вудку омани”, ходить у “темряві безумності” [13, с.12].

Доводячи доступність пізнання Божих правд для “віруючого і православного читача всякого стану, віку ж і сану”, автор тим самим логічно обґрунтував спосіб правильного розуміння Божого слова. Така передмова до “Острозької Біблії” була протидією єзуїтській освіті, бо поряд із моральним навчанням пропагувалася апологія православ'я та з'являлися міркування про цінність особистих взаємин з Богом: “Тримайся церковного навчання і передання і наслідуй ті чесноти, що в них є” [13, с.15].

Власне така моральна саморефлексія сприяла продукуванню раціональних аргументів, часто будучи раціоналізацією ірраціонального. Як зазначає В. Швирьов, “існує різниця свідомості, вплетеної в полотно реальної життєдіяльності людей як її ідеального плану, і свідомості, виокремленої із цієї життєдіяльності, що стала предметом рефлексії. Раціональність як така, як визначений тип роботи свідомості, охоплює два ці значення” [17, с.105]. Саме уточнення понять *раціональність – розум* – стає предметом рефлексії багатьох українських мислителів, оскільки обґрунтування правд віри, сходинок наближення до Бога, вимагало чіткого розставлення пріоритетів між земним і небесним, світською та божою наукою.

Традиційне протиставлення *плотського* й *духовного* сприяло активному утвердженню секуляризованого гуманізму та розвитку раціоналістичних ідей. Особливо піддавалися критиці й полеміці ідеї представника містико-аскетичного напрямку в українській філософській думці, орієнтованого насамперед на греко-візантійські й давньоруські духовні цінності, – І. Вишенського. Один із біблійних афоризмів, часто повторюваний мислителем, відображає саме цю діалектику: “Як кому з вас здається, що він мудрий у цім віці, нехай стане нерозумним, щоб бути премудрим” [3, с.16]. Наявність

своєрідної логіки в невидимому світі, що ґрунтується на вірі в Бога та веде людину до Нього, даючи при цьому “премудрість” не від світу цього, – основний постулат християнського містицизму.

У православного монаха, власне, наявне ширше розуміння поняття *духовний розум*, позаяк у деяких його формулюваннях відчутні гуманістичні та інтелектуальні впливи. У філософській думці Київської Русі представники православного містицизму *духовний розум* розуміли більш ортодоксально з огляду на трактування духовного життя як єдиного пошуку наближення до Бога. У добу Відродження ця концепція набуває актуальності з огляду на національно-визвольний рух.

Таким чином, можна стверджувати, що моральним ідеалом І. Вишенського постає *розум*, який керується моральними принципами на засадах православного християнства. Полеміст виступає не проти науки, а проти тогочасної освіти, яка нівечить душу людини. Правильний шлях до освіти – це спочатку духовне очищення (“оздоровлення духовне”). Нове суспільство, як і церква, повинно складатись із “морально очищених, які вміють боротись в собі за добро проти зла” [3, с.17]. Справжній *духовний розум* є центром управління якостями душі й тіла, волі та чуттів, які підкоряються йому. Звичайно, ці ідеї тісно переплітаються із концепцією *умного діяння* ісихастів – “подвигом чисельного дослухання в нічному неспанні, в денній тверезості...”, проте у Вишенського ця ідея поширюється на його соціальну утопію – активне перетворення через розумну мораль усього суспільства [3, с.137]. Обґрунтовуючи скороминучість земного щастя, мислитель тим самим говорить про важливість моральних цінностей, чеснот, які можуть урятувати людину від тогочасної ціннісної дезорієнтації.

Поділ *розуму* на два види (*духовний, внутрішній і плотський, зовнішній*) є продовженням філософської традиції Київської Русі й переплітається із вченням про благодатне пізнання К. Смолятича. І. Вишенський підкреслює, що Ісус свого часу “розум розкрив” своїм учням і дав зрозуміти таким чином істину [3, с.136]. “Приточне” пізнання К. Смолятича шляхом “філософування у Христі” було піддано критиці містиками доби Відродження як мирське й зовнішнє. Святі отці “собі постановили існуючі ступені благодатного дару і закопали межу, тобто визначили, у який спосіб боголюбець має дійти до істинного розуму...” [3, с.172]. Подібну тезу висловлює також Клірик Острозький: “Не переходи бо, мовить, границь, которые положили отцы твои” [11, с.383]. Крізь діалектику *духовного розуму* та *освіченості* людини тогочасна культура пронесла протистояння православної традиції та Ренесансу, консервативного ірраціоналізму та гуманістичного раціоналізму.

Таким чином, під *плотським розумом* ми розуміємо вид мисленнєвої діяльності людини, її здатність до логічних операцій, раціонального світосприйняття, основною рисою якого є свобода мислення, критичне ставлення до дійсності. Згідно зі святоотцівським ученням, людина, яка користується *плотським розумом*, насамперед дбає про земне та плотські утіхи, віддає їм перевагу над смиренністю й послухом Богові [6, с.543]. Крім цього, розуміння *плотського розуму*, на наш погляд, відрізняється в межах католицького й православного вчення, адже сюди православна традиція відносить також негативне ставлення до розвитку освіти, трактуючи це як затьмарення розуму. У католицькій традиції розум набуває ширшої інтерпретації поряд із вірою. *Духовний розум* є видом мисленнєвої діяльності людини, її здатністю до логічних операцій у сфері ідеального, духовного; це нераціональне світобачення, основною рисою якого є смиренномудрість, що несе за собою мудрість “не від світу цього”. Перспективою подальших досліджень бінарного трактування розуму є проблема принципів дії та споглядання в українській полемічній літературі.

1. Біблія, або книги Святого письма Старого й Нового Заповіту / пер. І. Огієнка. – К. : Українське Біблійне товариство, 2006. – 1375 с.

2. Великий тлумачний словник сучасної української мови / [уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел]. – К. ; Ірпінь : Перун, 2001. – 1440 с.
3. Вишенський І. Твори / Іван Вишенський ; пер. з кн. укр. мови В. Шевчука. – К. : Дніпро, 1986. – 247 с.
4. О латынской гордости : із Загоровського збірника // Українська література XIV–XVI ст. / авт. вступ. ст. і ред. В. Л. Микитась. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 477–502.
5. Кашуба М. Дилема віри і розуму в українській культурі періоду першого національного Відродження / М. Кашуба // Наукові записки НУ “Острозька академія”. Серія “Філософія” / голов. ред. І. Д. Пасічник. – Острог, 2008. – Вип. 4. – С. 46–54.
6. Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси : XII век. / [вступ. ст. Д. С. Лихачева ; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева]. – М. : Худож. лит., 1980. – С. 413–627.
7. Копинский Исаия. Алфавит духовный / Исаия Копинский. – К. : Друк. Києво-Печер. лаври, 1741. – 243 л.
8. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / Сергій Борисович Кримський. – К. : Києво-Могилянська академія, 2008. – 367 с.
9. Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні : [монографія] / Володимир Дмитрович Литвинов. – К. : Основи, 2000. – 472 с.
10. Мейендорф И. Ф. О Византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. / И. Ф. Мейендорф // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР, Ин-т русской лит-ры ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1974. – Т. 29. – С. 291–305.
11. Ответь Клирика Острожскаго Ипатію Потею 1598 года / [Клирик Острожский] // Памятники полемической литературы въ Западной Руси. Кн. третья. – Петербургъ, 1903. – Т. 19 – С. 378–432. (Серия: Русская историческая библиотека).
12. Сакович Касіян. Трактат про душу / Касіян Сакович // Пам’ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : тексти і дослідження / АН УРСР, Ін-т філософії, Ін-т сусп. Наук ; [редкол.: В. І. Шинкарук та ін.] – К. : Наук. думка, 1988. – С. 443–512.
13. Смотрицький Г. Передмова / Г. Смотрицький // Острозька Біблія. – [Острог, 1581] / опр. і пригот. до друку ермн. архим. др. Рафаїл. – Львів : Мастіг, 2006. – С. 3–21.
14. Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало Богословії (уривки) / Кирило Транквіліон-Ставровецький // Мозгова Н. Г., Федів Ю.О. Історія української філософії : навч. посіб. – К. : Україна, 2001. – С. 105–110.
15. Транквіліон-Ставровецький К. Из “Зерцала богословії” / Кирило Транквіліон-Ставровецький // Пам’ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : тексти і дослідження / АН УРСР, Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук ; [редкол. В. І. Шинкарук та ін.] – К. : Наук. думка, 1988. – С. 208–245.
16. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2-х т. / П. Я. Черных. – М. : Русский язык., 1999. – Т. 2. — 1999. – 560 с.
17. Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры : традиция и современность / В. С. Швырев. – М. : Прогресс-традиция, 2003. – 176 с.
18. Умное делание [Электроний ресурс] // “Азбука веры” : Православная энциклопедия. – Режим доступу : [http://azbyka.ru/dictionary/19/umnoe\\_delanie-all.shtml](http://azbyka.ru/dictionary/19/umnoe_delanie-all.shtml).

*In this article terms spiritual and physical mind in the opinion of the thinkers of Ukrainian Renaissance is studied. The definition of these terms, which are the elements of the rational discourse is suggested.*

**Keywords:** *rationality, spiritual mind, physical mind, mind, wisdom.*

**УДК 1(091): 821.161.2**  
**ББК 87.3**

**Степан Возняк**

## **СВІТОГЛЯД Т. ШЕВЧЕНКА В ОЦІНЦІ І. ФРАНКА**

*У статті досліджується реконструкція світоглядних позицій Т. Шевченка, здійснена І. Франком, еволюція поета від романтизму і формального патріотизму до антропонаціоцентризму – єдності національного і загальнолюдського, патріотизму і гуманізму.*

**Ключові слова:** людина, нація, патріотизм, гуманізм, антропонаціоцентризм, національне, загальнолюдське.

“Він був сином мужика і став володарем в царстві духа. Він був кріпаком і став велетнем у царстві людської культури. Він був самоуком і вказав нові, світлі і вільні шляхи професорам і книжним ученим. Десять літ він томився під вагою російської солдатської муштри, а для волі Росії зробив більше, ніж десять переможних армій” [1, с.255].

Так оцінив місце і роль Т. Шевченка у світовій культурі та суспільно-політичному житті І. Франко 12 травня 1914 року у статті “Присвята”, якою фактично підсумував багатолітнє дослідження творчої спадщини поета.

І. Франко був добре обізнаний із творчістю Т. Шевченка. Ще будучи учнем Дрогобицької гімназії, він, як пізніше згадував, вивчив напам’ять майже всю збірку поезій Кобзаря, видану у Львові 1867 року. Протягом усього життя він досліджував творчість поета, присвятивши їй цілу низку публікацій. І можна незаперечно стверджувати, що вона, творчість Т. Шевченка, стала головним джерелом формування його естетичних і суспільно-політичних орієнтацій.

Досліджуючи творчу спадщину Т. Шевченка, І. Франко торкався не тільки її естетичного боку, а й світоглядних позицій поета, звернувши особливу увагу на їх людиномірний, гуманістичний характер, на те, що пізніше відомий дослідник української філософії Д. Чижевський назвав антропоцентризмом. У “Нарисах з історії філософії на Україні” він писав: “Основною рисою цілої духовної постаті Шевченка, провідним почуттям в цілій його творчості, основним патосом його життя треба визнати його «антропоцентризм» – поставлення людини в центр цілого буття – як природи і історії, так і усіх сфер культури. У поета усе має значення і цінність лише і виключно в залежності від цього загального і універсального вихідного пункту – від людини, її переживань, бажань, потреб, стремлень” [2, с.123–129].

Однак, говорячи про антропоцентризм Шевченка, дослідник, на нашу думку, не враховував, що людина в ученні поета не абстракт, не родова й не природна особина, а морально-духовна сутність, що вона, як відзначав український філософ С. Кримський, є суб’єктом ціннісно-сміслового універсуму. Т. Шевченко, власне, вбачав у людині втілення ціннісно-духовних пріоритетів – доброти, гуманності, справедливості, милосердя, дружелюбності, закликаючи: “Будьте люди”, прагнув утвердити їх у життя. Коментуючи цей заклик поета з його поетичного твору “І мертвим, і живим, і не народженим землякам моїм”, І. Франко відзначав, що Т. Шевченко “... найвищим девізом і завданням своїх земляків ставить: щоб були людьми, т. є. щоб були гуманними і досконалими, оскільки се можливе для чоловіка, значиться, щоб старалися стати на вершині гуманності, на вершині науки і поступу загальнолюдського” [3, с.161]. Поет мріяв і вірив, що прийде час, коли “врага не буде супостата, а буде син і буде мати, і будуть люди на землі”.

Водночас слід зауважити, що Д. Чижевський не зверну уваги на те, що у світоглядних орієнтаціях Т. Шевченка чільне місце займає національна самосвідомість, що людина в його баченні має виразно національне “обличчя”, що вона є втіленням як національного, так і власне людського, уселюдського. Геніальний поет і мислитель убачав справді людське в національному, а національне – в людському.

Цю органічну єдність національного й уселюдського у творчості Т. Шевченка помітив І. Франко. Аналізуючи поему “Наймичка”, дослідник писав: “Всі оті люди, що живуть у поемі і котрим однаково спочувати мусить чи поляк, чи німець, чи француз, – вони українці, думають і чують по-українськи”. У цьому І. Франко вбачав “великий тріумф” мистецтва – “в партикулярному, частковому, случайному показувати загальне, вічне і безсмертне” [4, с.467]. Цим загальним є людське, вселюдське, втілене у національному, а національне – у людському.

Відношення “людина – нація” становить парадигмальну основу світогляду Т. Шевченка. Це дає підставу охарактеризувати світобачення поета не просто як

антропоцентризм, а як антропоцентризм. Водночас наголосимо, що він став парадигмою філософської думки України від доби українського романтизму (перше півріччя XIX ст.) і є таким дотепер.

І. Франко у своїх дослідженнях творчості Т. Шевченка, мабуть, як ніхто із шевченкознавців, так глибоко розкрив суть антропоцентризму світогляду поета, розуміння ним національного і людського, патріотизму і гуманізму, їх взаємозв'язку. Україна в уяві Т. Шевченка, як підкреслює дослідник, не абстракт, якому треба поклонятись і любов до неї декламувати. Це люди, і насамперед трударі, які своєю працею прокладають шлях до її щасливого майбутнього. “Високе почуття національного обов'язку у Шевченка не знало ніякого компромісу” [6, с.389], – писав І. Франко у статті “На роковини Т.Г. Шевченка”. Це почуття “надихало його тою безмежною любов'ю до України яко цілості, а особливо любов'ю до її великої робочої маси, до того найменшого брата, до тих рабів незрячих гречкосіїв, із яких він бажав бачити людей і братів в повнім, високім значенні” [6, с.387]. А в статті “Тарас Шевченко і його “Заповіт” І. Франко писав: “Пристрасна любов до України, незламна надія на її відродження виявляються у Шевченка одночасно з такою ж гарячою, а zarazом простою і кришталіно чистою, незатьмареною ніякими філософічними сентенціями до людини загалом, особливо до всіх бідних, пригноблених і покривджених, з любов'ю до всіх, що шукають правди і за це терплять” [5, с.388].

У цій статті І. Франко такж указав на сутнісну характеристику антропоцентризму Т. Шевченка – утілення світових, загальнолюдських ідей у канву національних особливостей народу: “Найвищі ідеї, найрадикальніші думки його (Шевченка. – С.В.) доби зливались в Шевченківській поезії нероздільно з народним змістом” [5, с.388].

В єдності загальнолюдського і національного у творчості Т. Шевченка вбачав “однако розумну дорогу” інтелектуального розвитку народу. Коментуючи тезу поета “і чужому научайтесь й свого не цурайтесь”, І. Франко відзначає, що в цих словах міститься глибокий сенс української мудрості: “Се повинна бути та своя мудрість – синтез свого рідного матеріалу, свого життя зі здобутками чужої, загальнолюдської, чи власливо чільної людської науки” [6, с.389].

У питанні взаємовідношення національного й загальнолюдського у творчості Т. Шевченка І. Франко виходив із діалектики одиничного й загального. У цитованій нами вище статті “Наймичка” Т. Шевченка” він глибоко розкрив естетичну та соціально-психологічну основу місцевого (національного) і світового у творчості поетичних геніїв. “...Всі великі поети ...дають знаменитий матеріал до характеристики того народу, серед котрого живуть, і того часу, в котрім і для котрого працюють”, – пише І. Франко. Їхні почуття, хід думок, обсяг вражень їх поетичних персонажів мусять обертатися в рамках почуттів, думок і вражень того народу і того часу, в котрім живуть автори. “Чим вище розвинений, чим геніальніший поет, тим ясніше в його творах, – продовжує дослідник, – з-поза шкаралуці случайних форм, часових і місцевих подробиць виступає загальнолюдський, безсмертний зміст чуття, змагань і ідеалів, спільний усім людям, що живуть в кожній живій душі...” [4, с.466]. До таких поетів І. Франко відносив Т. Шевченка.

В оцінках антропоцентризму Т. Шевченка, як і всієї його творчості, І. Франко застосував принцип історизму. У низці своїх публікацій, зокрема “Темне царство”, “Тарас Шевченко”, він простежує еволюцію поета від романтизму, формального (козацького) патріотизму до загальнолюдських ідеалів, гуманізму, власне до послідовного антропоцентризму.

Дослідник виділяє чотири періоди творчого шляху поета. Перший період – від звільнення від кріпацтва до першої поїздки по Україні (1838–1843). Другий – від поїздки по Україні до арешту восени 1847 р., третій, десятилітній період, – заслання. І,

нарешті, четвертий період – вихід на волю 1858 року і до смерті. Кожний із них відзначається особливістю світобачення, і насамперед наповненням змісту Шевченкового антропонаціонізму.

У перший період своєї творчості, як зазначає І. Франко, поет “стоїть на ґрунті романтичним... ідеалізує козаччину з її гетьманами, походами та пожарами”. Але вже тут “пробивається нахил поета до реалістичного трактування предметів, до аналізу чуття людського і до чисто психологічних проблем” [7, с.120–121]. І. Франко має на увазі поеми “Катерина” і “Черниця Мар’яна”.

У другій добі “романтична струна” ще у творах Шевченка звучить і “традиція козацька” відзивається, як вважає І. Франко, але поступово вони затихають серед “голосних нот психологічного і соціального аналізу”. Водночас “романтична наївність в поглядах на рідну історію уступає місце критиці, не раз дуже гострій”. Йдеться, зокрема, про поезії “Чигирин”, “Суботів”, “Іржавець” та інші. У творах цього періоду, як підкреслює дослідник, “з рамок націоналізму душа поета рветься на широке поле всесвітньої боротьби духу людського за поступ і свободу”. У цей час з-під пера поета виходять поеми “Кавказ”, “Єретик” та інші твори, у яких “з українського становища національного Шевченко переходить і на становище соціальне, підносить могутній голос в обороні кріпаків... підіймається на високу висоту великого учителя і пророка народного, обличителя деспотизму політичного й соціального” [7, с.121].

Що, на думку І. Франка, зумовило такий поворот у світоглядних орієнтаціях Т. Шевченка? Своє бачення причин такого повороту він висвітлює у статті “Темне царство”. Дослідник, зокрема, розкриває соціокультурне буття Росії і Європи в першій половині ХІХ ст., і насамперед у 40-ві роки, які, за його твердженням, були “дуже важною добою для поетичної творчості Шевченка, добою великого перелому в його думках” [8, с.132]. Це була доба реалізму в літературі, а “також у філософії та інших науках”, які все більше спираються на досвід, факти. “Рівнобіжно зі зростом реалізму в штудії (мистецтві. – С.В.) й науці йде зріст демократизму, республіканізму та соціалізму в питаннях політичних і суспільних” [8, с.133].

І. Франко не має сумніву, що Т. Шевченко не міг не захопитися тією “великою хвилею поступового руху, аби його гаряча молода душа не повернулася також у новім напрямі, тим більше, що й власні його мужицькі симпатії віддавна тягли його в той бік”. Тому не дивно, що під впливом тих нових ідей “давніші його старокозацькі ідеали бліднуть, що його вузький український націоналізм звільна перетворюється сам у собі, перероджується в любов до всіх слов’ян, тиснених чужими, а далі в любов до всіх людей, тиснених путами суспільної нерівності, неправди і неволі”. Поет пише поеми “Царі”, “Неофіти”, “Марія”, у яких, “покинувши рамки українського націоналізму, на загальнолюдській канві рисує картини тиранства та боротьби за правду...” [8, с.134].

Цей поворот від “козацького патріотизму” до людинолюбства І. Франко помітив уже в поемі “Гайдамаки”, у передмові до якої Т. Шевченко закликав слов’я до братання. Правда, цей патріотизм тут ще переважає, але починають набирати обертіви вибухи “чисто людського, національними рамками не затісненого чуття” [8, с.135]. З “Гайдамаків”, як вважає І. Франко, виплили дві “струї”, що породили найкращі Шевченкові твори.

З першої “струї” “вилилися” поеми “Сон” і “Кавказ”, у яких “український націоналізм, позбувшись старокозацької закраски, розширюється та поглиблюється в правдивий український націоналізм, у правдиву «громадянську скорбь» над теперішньою сумною долею України, в могутній гнів на її гнобителів. Але се вже не той формальний патріотизм, який ми бачили в першій добі Шевченкової творчості. Сей новий патріотизм... ґрунтується свідомо та твердо на любові до всіх людей, на бажанні загаль-

нолюдського братерства, на прихильності до всіх пригноблених і покривджених, між котрими перша і найближча серцю поета його рідна Україна” [8, с.136].

Друга “струя” породила твори “Катерина”, “Наймичка”, “Відьма”, “Марина”, “Княжна”, “Петрусь”, у яких Т. Шевченко намагався “вказати в правдивих картинах життя українського люду та його кривд”. І. Франко зауважує, що “в обох тих струях течія спільна і дно спільне – протест проти погані сучасного ладу, опертий на сильнім та незасліпленим почутті гуманності” [8, с.136]. Оцінюючи цей період творчості Кобзаря, І. Франко підсумовує, що твори “Сон”, “Кавказ” та інші написані як на національній, так і загальнолюдській основі, це “найкращее свідоцтво могутнього, всебічного, щиро людського почуття нашого поета” [8, с.137].

Третій період (роки заслання) суттєво звузив творчі можливості Т. Шевченка. Він був “часом маленьких ліричних пісень, почасті особистого змісту, хоч із широким соціальним підґрунтям”. І, нарешті, у четвертий період, після звільнення із заслання “лірика, почата на солдатській службі, все ще звучить, зміцнюється і розширяється аж до могутніх акордів гімну «Світе ясний», котрий можна назвати натхненним апофеозом світла, поступу і свободи” [9, с.253].

У статті “Тарас Шевченко”, надрукованій у журналі “Зоря” (1891), а потім, у 1914 р., передрукованій у віденській газеті “Die Zeit” І. Франко, підсумовуючи своє бачення творчості поета, наголошує вже вкотре на гуманістичних її засадах: “Коли б мені прийшлося одним словом охарактеризувати поезію Шевченка, то я сказав би: се *поезія бажання життя*. Свобідне життя, всесторонній, нічим не опутаний розвій одиниці і цілої суспільності, цілого народу – се ідеал Шевченка, котрому він був вірним ціле життя... Індивідуальність людська – без огляду на стан, народність і віру – є для нього свята” [7, с.122]. І продовжує, що поет, “линучи цілою душею до всіх страждущих і покривджених” [7, с.122], особливо підкреслює у творах тяжку долю жінки-матері.

У цілому, оцінюючи Т. Шевченка, що був для українського народу “володарем душ і керманічем поколінь”, І. Франко відзначав, що геніальний поет “досі не втратив для нас живої сили; його поезія не пережилася, не вичерпала свого животворного змісту, не переставала... давати відповідь на важкі й болючі питання нашого часу” [6, с.383]. Сьогодні ми можемо слідом за І. Франком повторити ці слова, бо Т. Шевченко був і залишається світочем і володарем душ народу на шляху до кращого майбутнього.

1. Франко І. Присвята / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1983. – Т. 39.
2. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський. – Мюнхен, 1983.
3. Франко І. Хуторна поезія П. А. Куліша / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1983. – Т. 26.
4. Франко І. “Наймичка” Т. Шевченка / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1981. – Т. 29.
5. Франко І. Т. Шевченко і його “Заповіт” / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1981. – Т. 34.
6. Франко І. (“На роковини Т. Шевченка”) / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1981. – Т. 43.
7. Франко І. Т. Шевченко / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1981. – Т. 28.
8. Франко І. Темне царство / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1981. – Т. 26.
9. Франко І. Т. Шевченко / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1983. – Т. 39.

*The article examines reconstruction of the worldview of Taras Shevchenko, made Ivan Franko, and the evolution of the poet of romanticism and formal patriotism to anthroponatiocentrism – national and universal unity, patriotism and humanism.*

**Keywords:** *people, nation, patriotism, humanism, anthroponatiocentrism, national, universal.*

УДК 168.522:303.444

ББК 87.3

Михайло Голянич

## ПРОГНОСТИЧНІСТЬ ПОГЛЯДІВ ВОЛОДИМИРА ВЕРНАДСЬКОГО

*У статті висвітлено погляди В. Вернадського на еволюцію природи і людства, яке завдяки розвитку наукової думки сприяє перетворенню біосфери в ноосферу, розкрито прогностичні ідеї вченого про прогрес науки, появу нових галузей наукової діяльності та удосконалення її організації, підкреслено його участь у створенні Академії наук в Україні, а також наукових центрів і дослідницьких інститутів, Комісії з історії науки, філософії і техніки та інших установ, що визначали перспективи досліджень Землі та Всесвіту, пояснено прихильність В. Вернадського до ідеї “правильного життя людства” в майбутньому.*

**Ключові слова:** “вільна наукова думка”, майбутнє, ноосфера, прогрес науки, “філософські роздуми”.

Серед видатних мислителів-енциклопедистів, котрі помітно вплинули на розвиток світової наукової і філософської думки, називають Володимира Вернадського – всесвітньо відомого вченого, “пророка нового планетарного мислення” (С. Сидоренко, Г. Хоменко), “творця вчення про ноосферу” (Ю. Федів, Н. Мозгова), “Прометей з України” (Ф. Моргун). Він пов’язував майбутнє людства з розвитком науки і постійно звертався до “вічних питань філософії”, “був філософом в науці і вченим у філософії” [6, с.77].

Володимир Вернадський (1863–1945) у працях “Біосфера і ноосфера”, “Вища школа та наукові організації”, “Думки та зауваження про Г’юте як натураліста”, “Жива речовина і біосфера”, “Кант і природознавство”, “Кілька слів про ноосферу”, “Наукова революція і філософія”, “Наукова думка як планетне явище”, “Про науковий світогляд”, “Природознавство і філософія”, “Проблема часу в сучасній науці”, “Про основні принципи та умови організації роботи Академії наук”, “Публіцистичні статті”, “Українське питання і російське суспільство”, “Філософські думки натураліста”, у щоденнику, окремих листах з позицій наукового світогляду по-новому розглядав зв’язок людини із Всесвітом, указав на космічні масштаби спрямованої в майбутнє життєдіяльності людства й розробив власну концепцію перебудови біосфери і творення ноосфери. Ноосферою називав новий стан, до якого еволюціонує біосфера, що “переробляється науковою думкою соціальної людини” і стає планетарним явищем космічного характеру. Учений передбачив нову космічну еру в майбутній історії людства, діяльність якого буде все більше пов’язуватись із Космосом. Людство, як цілісність, стає могутньою геологічною силою й зможе перебудувати у своїх інтересах біосферу в майбутньому ще більше, ніж дотепер. “У геологічній історії біосфери перед людиною відкривається велике майбутнє, якщо вона зрозуміє це і не використовуватиме свій розум і свою працю на самознищення”, а навпаки, для розширення своїх творчих можливостей, як пояснював В. Вернадський, передбачаючи: “може статися, що покоління моєї онуки вже наблизиться до їх розквіту” [1, с.272, 273].

Його передбачення на найближче майбутнє щодо можливостей використання атомної енергії – потужного джерела сили і “великого перевороту в житті людства” – сприяло усвідомленню важливості вивчення глобальних процесів і пошуку шляхів будівництва на розумній основі відношень людини з природою, відносин між державами й особливо нових підходів до розв’язання суперечностей розвитку людства, до кращої організації його життєдіяльності в майбутньому і відповідно управління складними процесами самозбереження людства та захисту життя на Землі. При цьому наголошував на відповідальності вчених за майбутнє та гуманістичну спрямованість розвитку науки. “Ми підходимо до великого перевороту в житті людства, з яким не можуть зрівнятися всі ним пережиті раніше. Недалекий той час, коли людина одержить в свої руки атомну енергію, таке джерело сили, яке дасть можливість людині будувати



своє життя, як вона захоче. Це може статися в найближчі роки, може здійснитись через століття. Але зрозуміло, що це повинно відбутися”, – писав В. Вернадський ще у 1921 р., застерезливо запитуючи: “Чи зуміє людина скористатися цією силою, спрямувати її на добро, а не на самознищення? Чи доросла людина до уміння використовувати ту силу, котру неминуче повинна дати наука?” Тому наголосив: “Вчені не мають закривати очі на можливі наслідки їх наукової роботи, наукового прогресу. Вони повинні відчувати себе відповідальними за наслідки їх відкриттів. Вони повинні пов’язувати свою роботу з кращою організацією всього людства, для якого буде найсильнішою «вільна наукова думка», а найціннішою має стати “вільна людська особистість” [4, с.63].

Розвиток творчості людства здійснюється передусім особистостями й проявляється через натхнення в поглибленні філософської думки, “прагненні зрозуміти безконечне”, у впливі на формування нового світогляду, розквіту мистецтва, а особливо в прогресі науки, що відкриває нові горизонти для технічної творчості, створення нових видів рослин і тварин, збереження для “майбутніх поколінь морських багатств, що нікому не належать”, пошуку нових засобів зв’язку, джерел енергії, розкриття властивостей “простору – часу” в живій речовині, установа критичних періодів геологічних вулканічних процесів, льодовикового, який ще не закінчився, інших, що виходять за межі земної кори.

У руслі розвитку геохімії як частини космохімії та астрофізики вчений розглянув проблему часу, уявлення про який змінюється. Час, що пов’язаний із життям, виражається в індивідуальному бутті без зміни форм життя і еволюційний час – у зміні форм одночасно зі зміною поколінь. Проблемною вважав емпіричність миттєвості, у якій поєднується “було – є – нема”. “Велика загадка *вчора – сьогодні – завтра*, що безперервно нас пронизує, поки живемо, розповсюджується на всю природу” [5, с.339]. Від того, що минуло, відділяє *вчора*, а *завтра* починає нові міриади майбутнього, як відзначив мислитель, поставивши питання про правильність одиниці виміру часу – секунди, використовуваної у зв’язку з рівномірним, лінійним рухом, а не векторним вираженням часу. Аналіз миті (моментності) як мікроскопічного розрізу реальності буття (10-біліонна частка секунди, за яку атом полонію проходить через атом вісмуту і дає атом свинцю і в цьому проміжку кожен атом має свою складну будову), приводить до нового світорозуміння і потребує нового осмислення науковою і філософською думкою явищ мікрокосмосу, а відповідно й миттєвостей, тих найменших часових моментів, за які переживаються стільки несвідомих і свідомих процесів у житті людини. Таким чином появляється нове розуміння одиниці виміру часу, який і є життя, “якщо не враховувати його зміст”. Сутність і усвідомлення його як життя, яке глибше розкривається завдяки могутності “наукової думки, творчої сили Homo Sapiens, людської вільної особистості... прояву її космічної сили, царство якої попереду” [4, с.341, 343].

Прогрес науки, особливо “вибух наукової думки в ХХ ст.”, розширює рамки життя, сприяє удосконаленню праці та організації суспільного життя людей, ріст наукового знання веде до створення ноосфери, до вирішення завдань подолання бідності, послаблення хвороб і продовження життя людей, а інтернаціоналізація науки й зростання відповідальності вчених протистоятиме все більше варварським силам. “Через 20 років після закінчення війни стоїмо перед небезпекою нової війни, ще більш варварської із знищенням мирного населення і колосальними моральними зламами”, – передбачливо попереджував учений [4, с.379, 381]. Тому він прогнозував появу нової ідеї “державного об’єднання зусиль людства”, яке можливе “тільки при докорінній зміні становища науки і вчених в державному устрою” [4, с.409] і за умови державних витрат на дослідження теоретичних проблем науки, шляхів удосконалення організації суспільства тепер і в майбутньому. Разом із піднесенням ролі науки змінюватиметься держава, посилюватиметься її демократична основа, оскільки сама наука “глибоко

демократична” і стане головним джерелом народного багатства, могутності держави [4, с.412, 418]. Умовою ж розвитку наукової думки є свобода. “Наукова робота спрямовується вільною думкою і волею вільних особистостей”, а об’єднання вчених, в т. ч. міжнародні, будуть поліпшувати організацію наукової діяльності. “У таких світових культурних організаціях бачимо зародки великого майбутнього – єдиної світової організації всього людства, яку належить побачити нашим нащадкам...” [4, с.490], – писав В. Вернадський, обґрунтовуючи необхідність нової організації наукової роботи і творчості. Він радив включати ці питання найближчим часом у галузь державної політики, бо вони поставлені самим життям.

“Думка людей спрямована в майбутнє на організацію життя, в якому вони були б захищені від катастроф, подібних до тих, що тепер переживаються, на якнайшвидший і менш болісний вихід із наслідків війни, на відновлення зруйнованого війною державного і приватного господарства”. Водночас учений закликав державних і громадських діячів реально зайнятися завданнями поглибленого розвитку наукової творчості, яка впливатиме потужним фактором не тільки відновлення господарства, а й організації людства, бо “можливі досягнення наукової діяльності і наукової творчості людства переважатимуть незрівнянно те, що досягнуто тепер, якщо тільки організація наукової роботи стане об’єктом могутніх організацій людства, справою державною” [4, с.516–517]. Також учений застерігав від бюрократичного втручання державних організацій у наукову творчу роботу, бо “наука... представляє собою духовну сферу людської творчості, за своєю основою могутнішу, глибшу, більш вічну, ніж будь-які соціальні форми людського життя. ... Вона вільна і ніяких обмежень не повинна терпіти”, бо “справжня сила майбутнього є наука в її повному обсязі” [4, с.522, 523].

Майбутнє народу закладається вихованням, освітою дітей, які, проте, не знайдуть повного наукового знання без університетів, тому вчений пропонував розвивати університети та академічні установи. Вони ж потрібні для організації наукової роботи, сприятливою умовою якої є свобода. Тому В. Вернадський зазначав, що “Академія наук повинна мати максимальну автономію” [4, с.551], а також наголошував також на свободі вибору наукових працівників за їх талановитістю й науковою силою, а їхня праця і життя щоб були повністю забезпечені. “Держава мусить бути обережна у відлученні таких працівників з причин... політичної безпеки чи ідеологічної благонадійності, – намагався аргументувати захист наукових працівників від сталінського режиму. – “Людська особистість є, за сутністю, величезною дорогоцінністю, котра може – при правильній державній політиці – перетворитися у величезне національне багатство. Вона створюється біологічним процесом незалежно від нашої волі, а видатні за розумом і творчістю люди є рідкісним явищем і їх треба збирати для наукової роботи в максимальній кількості”, щоб наукові досягнення надалі використовувалися у всій повноті [4, с.552, 553].

В. Вернадський пропонував нові форми організації наукової роботи, зокрема, створення Академією наук наукових центрів, Комісій з історії науки, філософії та техніки, з вивчення природних продуктивних сил, Полярної комісії, спеціалізованих дослідницьких інститутів для організації прикладної науки, яку необхідно поєднувати з т. зв. “чистою наукою”, уникаючи в майбутньому небезпеки спроб державної влади поставити прикладні завдання на перший план, бо наука єдина і “не можна турбуватися про розвиток одної наукової дисципліни і залишати інші без уваги, особливо ті, значення яких ще не усвідомлено людством”, – підкреслював учений [4, с.517].

Він доводив необхідність реорганізації Міжнародної книги, а також постійного збирання зарубіжних книг і журналів, зміцнення зв’язків науки й техніки разом із піднесенням народної освіти та вищої школи. Ще під час війни у 1942 р. визначив завдання об’єднати всі сили, передусім через створення Асоціації наукових працівників, для “швидкого відновлення руйнівних наслідків варварської навали гітлерівських орд”

і “реконструкції всієї країни” [4, с.559, 560]. Накреслив перспективи проведення досліджень атомної енергії, визначивши, що “стоїмо перед новою ерою людства” [4, с.560], спрямовував розвиток мінералогії, біогеохімії, дослідження земних вод, кремнію, алюмінію, походження нафти і проміжних ланок – бітумозних сланців, сапропілових озер, властивостей ґрунту, можливостей використання лісу, тваринництва в примноженні продуктивних сил, вивчення причин виділення тепла в процесі танення льодових айсбергів, явищ “падаючих зірок”, “космічної пилуки”, арктичних льодів, а також “земні і космічні явища такого значного масштабу, про які тепер навіть не здогадуємось” [4, с.549, 556, 557], – визначав основні напрями розвитку науки в майбутньому.

Серед цих напрямів вважав важливими наукові дослідження, які мали б сприяти вирішенню життєво необхідних проблем соціального спрямування, передусім “організації масового переходу землеробського населення до заснованої на наукових дослідженнях ХХ ст. науково побудованої організації агрокультурної праці, творення “наукової культури країни... зусиллями всіх науково мислячих громадян” [4, с.552, 554]. Український мислитель також закликав до якнайшвидшого подолання потрясінь і жахливих наслідків світових воєнних катаклізмів, зокрема поділу світу на два табори, появи в багатьох країнах уже “забутого рабства”, а головне – виключення війн – цього організованого вбивства, голоду, недоїдання із життя земель і щоб людство фактично об’єдналося в “єдине економічне ціле” [4, с.550].

У такому об’єднанні, як вважав учений, проявляться спрямованість і закономірність історії, відкриються нові можливості розвитку людства завдяки науково-технічним досягненням. “Тепер шляхи сполучення і зносин людей, обмін товарів вперше в історії можуть відбуватися із швидкістю сотень кілометрів за годину, можливістю спілкування через радіо майже моментально”. Такі процеси сприяють піднесенню культури, розвитку гуманітарних наук, прояву людського розуму і в “соціальній творчості”, перенесенню на перше місце народних мас як політичної свідомої сили, бо це “могутній фактор в історії людства” [4, с.439, 553, 558]. Тим самим В. Вернадський обґрунтовував необхідність у найближчому майбутньому відновити більш демократичні форми організації наукової роботи для впливу вільної наукової думки на всі грані життя людей, передусім організації народної праці. Тому вважав кращою формою державного ладу демократію, яка зміцнюватиме політичну організованість суспільства.

Однак демократія більшовицька є насильством над особистістю й руйнує життя. “Дивовижна бідність творчості”, коли клубна поропанди видається за істину, рівень університетів опускається до рівня прикладних шкіл, бо ті, що прийшли до влади, не можуть зрозуміти трагічного становища країни”, бо “діє сірий натовп бідних духом комуністів у рабській фаланзі партії” і “страх охоплює не лише переможених, але, що дивно, гнобителів і переможців – зникла зовсім ідеологія комунізму”, як оцінював у щоденникових записах 1921 року В. Вернадський [5, с.8, 10].

“Ворог «ліворуч» був страшнішим для майбутнього вільного людства, від того, що праворуч, з яким боролись” за академічну свободу, свободу особистості й наукового пошуку [3, с.24]. Свободу мислитель убачав у праві людини розвивати свідомість і розум, у тім, щоб державу підпорядкувати народові, а народ повинен розуміти свою силу і права, усвідомити, що держава існує для громадян, а не навпаки. Росію у найближчому майбутньому бачив федеративною, “можливо, із широкою обласною автономією, але єдиною”. Він, хоч і визнавав природність українського визвольного руху, критикував нову ідею самостійності України, бо це нібито не впливає з історії і сутності українського відродження, а культура українська, або, “як її називають, малоросійська, може знайти у великих рамках неподільної Росії можливість найширшого прояву”: Академія наук, Національна бібліотека, Державний український університет у Києві і в Кам’янці-Подільському. “Я знаю, що ці думки багато в чому суперечать тим

настроєм і гаслам, котрі часто чути навколо, але я вірю, що майбутнє належить не їм – майбутнє не в російсько-українським розбраті, а в російсько-українським єднанні. І це єднання є запорукою відтворення єдиної великої, неподільної Росії”, – писав В. Вернадський, пропагуючи ідею Євразії [3, с.27, 30].

Очевидно, з такого погляду зацікавлювався історією Угорської Русі: “Я якось змолоду відчуваю і розумію її значення і часто думаю про важку долю цього форпосту руського племені. Його майбутнє зміниться, якщо український рух розвиватиметься і не розірве з Росією”, – писав у щоденниках у червні 1918 р. [2, с.93]. Через проголошення автономії Карпатської Русі в складі Чехії (1919 р.) зі здивуванням висловився про реалізацію свого передбачення: “Дивна доля Угорської Русі! Її доля мене завжди цікавила – але я ніколи не думав, щоб можна було дожити до такого факту, який тепер відбувається”, про безнадійне становище якої говорили М. Драгоманов і М. Грушевський, а “тепер це перша руська область, що вийшла з анархії” [2, с.190, 191].

Відзначаючи, що трагедія російської революції з усіма її стражданнями й жахливістю загибелі мільйонів людей багатосторонньо відбивається в житті всіх країн і народів, що викликана нею криза, особливо моральна, торкнулася всього людства, учений висловив упевненість у появі зародків майбутнього відродження життя й звернувся до молоді, від якої залежить “кінцевий результат світової трагедії”. “Майбутнє в молодості – тієї, яка зуміє відійти від баговиння сучасності, зуміє заглянути в майбутнє на основі вільної думки”, тому треба... звернутися до всієї молоді – білої й червоної, російської й української. Майбутнє – одне спільне – потрібно будувати їм разом” [3, с.29, 30], – закликав В. Вернадський.

Учений пропонував у найближчому майбутньому організувати “правильне життя людства”, щоб могло примножувати енергію й забезпечити свободу мислячої людини, яка водночас повинна усвідомлювати відповідальність за збереження природи й життя на Землі, тобто висловив економічну й синергетичну ідею самоорганізації суспільства та формування планетарної свідомості у всіх землян, бо матеріальна цивілізація людства включається в космічний процес. “В майбутньому перед нами вимальовуються як можливі казкові мрії і людина намагатиметься вийти за межі своєї планети в космічний простір. І, можливо, вийде”, – прогнозував учений, заявляючи ще в грізні часи руйнівної світової війни про перехід до ноосфери. На шляху здійснення ідеалів демократії, що відповідають ноосфері, можна “дивитись... на наше майбутнє впевнено. Воно в наших руках”, [1, с.274, 275], – оптимістично прогнозував В. Вернадський, відзначивши, що в історії Землі впродовж мільярдів років готувався перехід до нової “антропогенної ери, коли людина стає геологічною силою і починає змінювати нашу планету” [4, с.557].

У праці “Думки та зауваження про Г’юте як натураліста” висловив важливу для футурології думку про те, що кожне покоління переглядає наукові знання минулого й може виявляти не помічене попередниками, багато того, що стає зрозумілим для нащадків, іноді віддалених. В. Вернадський, аналізуючи нарис Г’юте “До вчення про колір”, відзначив: “Ми через сто років бачимо в його викладі те, що в ньому було, але чого не могли бачити сучасники його. ... У цьому трактаті... сучасна мисляча людина може знайти для себе несподіване і важливе... про що не думав Г’юте”, а “ми тепер можемо шукати основу корінного перелому науки... ХХ століття” [4, с.274], тобто деякі узагальнення, значимі для майбутнього науки, яку Г’юте оцінював як соціальну силу, як джерело національного багатства й образом Фауста набагато випередив історичний час. Учений пояснював, що у класиків природознавства нові покоління знаходять натяки та вказівки на шляхи майбутнього, і тому природознавці, як і класики художньої літератури, мають першорядне значення для культури кожного народу й передачі здобутків наступним поколінням. При цьому В. Вернадський також відзначив

роль філософії, яка має значення як “коріння наукового пошуку”, а інколи навіть передбачає цілі галузі майбутнього розвитку науки. Він, маючи на увазі прогностичну та методологічну функції філософії, радив вивчати творчу спадщину мислителів минулого для розуміння майбутнього, виявлення тенденцій зміни співвідношення філософії і науки, спростовував твердження про те, що “творча і живильна роль філософії для людства закінчилася, і в майбутньому її повинна замінити наука”, та доводив, що насправді “філософські ідеї входять як необхідний елемент, що пронизує усю науку в усі часи її існування”, і “великі творіння філософської думки ніколи не втрачають свого значення”, що й у майбутньому філософія сприятиме “розкриванню, розвиткові й зростанню науки” [1, с.24, 29, 39].

В. Вернадський у праці “Кант і природознавство” відзначав значний вплив Кантівського філософського аналізу на науку й водночас указував на наукову діяльність, яка певною мірою “передують філософській роботі, і після великих наукових узагальнень, що розширюють рамки пізнаного... можна очікувати проявів філософського генія, нових творінь філософської думки, нових течій філософії” [4, с.190, 175]. Кант поставив наукові проблеми точного знання й розкрив їх основи у своїй філософській системі, що було спрямовано в майбутнє. “Справа майбутнього розвитку науки – підійти до таких завдань і до таких наукових питань, які спонукуватимуть філософську думку шукати нові шляхи, як шукав і знайшов їх Кант”, коли наука XVIII ст. увійшла в колізію з філософією попереднього віку. “Своєрідний розвиток точного знання і математики за останні десятиріччя чітко показує, що ми входимо в той новий період, і перед людською думкою починаються нові горизонти, котрі вимагають від неї нової творчої філософської роботи. Це – справа найближчого майбутнього”, – проектував мислитель [4, с.190]. Він указував, що великі перевероти в науковій думці відбуваються один-два рази на тисячоліття, а кризи окремих наукових теорій у релігійних чи філософських системах виникають під впливом різкого піднесення наукової творчості, що змушує їх пристосовуватися до нового змісту науки [4, с.552].

Наука і філософія спільними зусиллями приводили до синтезу людської думки, спрямованої в майбутнє. Для глибшого розуміння процесів розвитку науки мислитель радив природознавцям ближче знайомитися з філософією, яка має вікову історію і є одним із величезних творінь видатних особистостей, водночас застерігаючи від фрагментарного вивчення окремих, якимось чином вибраних філософських систем, бо таке “ознайомлення тільки випадково може приводити до правильного висновку, а частіше приводить до шкідливого догматизму і схематизації” [4, с.307].

З іншого боку, філософія, осягаючи здобутки науки, не повинна сліпо йти за науковими тенденціями, щоб не втрачати живий зміст, не знизити свою участь у творчості людської свідомості, не відхилитися від спрямування в майбутнє. Адже “перед нами мимохіть виникають питання майбутнього – питання про те, що дадуть попереду ті зовсім нові явища, які починають відкриватися перед ним, над розчищенням яких воно працює. До чого вони приведуть, які матимуть наслідки? Як покращать життя і які сили дадуть в руки людству?”, – розмірковував учений над важливістю розв’язання поставлених питань, оскільки вони “надають бадьорість духу і підвищують особисту самосвідомість у важкі епохи суспільного життя і в довгі роки невдач і розчарувань. Вони ж можуть служити й спрямуванням діяльності” [4, с.308].

Думки людей про майбутнє, безперечно, спонукують до філософських роздумів. “Що дає це майбутнє? Які можуть бути результати нашої діяльності? Куди треба спрямовувати зусилля нашої волі й думки для досягнення ширших і вагоміших результатів у зв’язку із таки тим же гуманітарним завданням наукового знання, з роботою на користь людства, з піднесенням людської особистості? Які засоби знайдуться для боротьби зі злом? Чи не можуть бути використані відкриті наукою сили на зло і шкоду?”

[4, с.309], – підвів мислитель низку складних питань до узагальненої суспільно-етичної проблеми добра і зла, до “вічних питань філософії”, що вимагають постійної роботи думки й спільних пошуків їх вирішення в майбутньому.

Таким чином, В. Вернадський обґрунтував зацікавленість учених і філософів у футурологічних пошуках, у виробленні надійних методів прогнозування, указуючи на обмежені можливості наукового передбачення майбутнього, яке треба пізнавати через сучасне й минуле і про яке можна одержати тільки частково достовірні знання, які, однак, дають можливість реальніше осмислити наступні завдання, виробити певні орієнтири суб’єктам діяльності щодо їх “участі у створенні майбутнього” [4, с.343]. Учений передбачив можливість особливої науки про майбутнє під час розгляду наукових досягнень, особливо процесів вироблення нових ідей, сукупність яких може “перейти у науковий світогляд майбутнього”, що здійснюватиметься окремими вченими, невеликими групами дослідників, які “володіють цим великим прозрінням майбутнього людської думки” [4, с.88]. Така здатність “прозрівати” майбутнє була притаманна В. Вернадському, виразилась у його вченні, подальше дослідження якого та узагальнення висловлених ним прогностичних ідей сприятиме розгортанню футурологічних пошуків і спрямуванню уваги вчених і філософів на розширення можливостей науково обґрунтованого передбачення через виявлення тенденцій минулого й сучасного та винайдення ефективних методів прогнозування для постановки реальних завдань на наступний період та активізації діяльності людей щодо творення свого майбутнього.

1. Вернадський В. І. Вибрані праці / В. І. Вернадський. – К. : Наук. думка, 2005. – 301 с.
2. Вернадский В. И. Дневники 1917–1921 : Октябрь 1917 – январь 1920 / В. И. Вернадский. – К. : Наук. думка, 1994. – 272 с.
3. Вернадский В. Довольно крови и страданий / Владимир Вернадский // XX век и мир. – 1990. – № 1. – С. 24–30.
4. Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. – Т. 8 : Праці з історії, філософії та організації науки. – К. : Фенікс, 2012. – 658 с.
5. Моргун Ф. Доля Прометея з України / Федір Моргун. – Полтава : “Полтавський літератор”, 2003. – 36 с.
6. Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 743 с.

*The article highlights V. Vernadskyi's views on the evolution of nature and humanity, which thanks to the development of scientific thought contributes to the transformation of the biosphere into the noosphere. The article reveals prognostic ideas about the progress of science, the emergence of new areas of research, and improving its organization. It emphasizes the scientist's involvement in the foundation of the Academy of Sciences in Ukraine, as well as research centres and research institutes, Commission on the history of science, philosophy, technology and other institutions that determine the prospects of the Earth and the Universe researches. The article also explains Vernadskyi's commitment to the idea of “proper human life” in the future.*

**Key words:** “free scientific thought”, the future, the noosphere, the progress of science, “philosophical reflections”.

**УДК 1.122**

**ББК 87.3(4 Укр) 731.0**

**Алла Макарова**

## **РОЗВИТОК ІДЕЇ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ОГЛЯД**

*Статтю присвячено розгляду історичної специфіки розвитку ідеї соціальної справедливості в українській філософії. Висвітлено особливості тлумачення ідеї соціальної справедливості у філософії Київської Русі, ренесансно-гуманістичного та барокового періодів, періоду українського романтизму. Аналіз проведено у зіставленні з деякими тенденціями західноєвропейського дискурсу соціальної справедливості.*

**Ключові слова:** історія філософії, українська філософія, ідея соціальної справедливості.

Ідея соціальної справедливості – один із найбільш складних і цікавих об'єктів філософського аналізу. Здійснений на ґрунті української філософії, у порівнянні з особливостями західноєвропейського дискурсу, такий аналіз є актуальним для сьогодення, оскільки допомагає реконструювати реальну філософську картину та історичну логіку розвитку українського суспільства, ілюструвати специфічну ментальну характеристику однієї з найяскравіших національних філософій світу.

Ідея соціальної справедливості у світовій філософській традиції має багато аспектів та антагоністичних векторів, апелює до абсолютно різних світоглядних моделей і концепцій [8]. В українській філософії, як і у світовій, присутнє окреслення онтологічного, аксіологічного, антропологічного вимірів справедливості, відзначаються особливості логічного, психологічного, етико-морального, правового, політичного, економічного, власне соціального характеру, визнається нерівномірність її загальнолюдського та індивідуального пріоритетів. Однак вона вирізняється і рядом методологічних особливостей: ідеалістичністю, софійністю, ірраціональністю, практичністю та гуманістичністю. **Метою** дослідження є підкреслення тенденції до гуманістичності в розгляді ідеї соціальної справедливості у вітчизняній філософській традиції, на тлі якої зміна векторів від релігійного до економічного тлумачення набуває особливої, власне української специфіки.

Вищезазначена тема в українській історіографії все ще не є достатньо розробленою. Основою для аналізу слугують наукові дослідження української філософської історії, наприклад, дослідження В. Горського, Д. Чижевського, І. Мірчука, А. Пашука, С. Возняка, М. Кашуби, І. Захари, М. Лука. Наше дослідження базується на матеріалах дисертації А.О. Макарової “Ідея соціальної справедливості в українській філософії другої половини ХІХ – початку ХХ століття” [6].

Гуманістичність як одна з основних рис української філософії [9], проявилась як у виборі філософських орієнтацій, так і в характері основних соціально-політичних ідей. Так, історично вибір світових філософських зразків для наслідування здійснювався за принципом відповідності світоглядних характеристик певної філософської теорії установкам на духовність, антропоцентризм, етатизм, корисність для особистого розвитку читача та в підсумку загальне благо для суспільства. Через невідповідність гуманістичним ідеалам в Україні не знайшли підтримки суто матеріалістичні та суб'єктивістські філософські концепції (механіцизм у поглядах на людину та суспільство, суб'єктивний ідеалізм у сфері пізнання, окремі соціально-політичні ідеї тощо) [3, с.3–8]. У виборі принципів соціальної справедливості українські філософи намагалися знайти золоту середину між крайнощами концепції заслуги та винагороди – неприйнятним егоцентризмом, і концепції потреби та рівності – так само непринятною “зрівнялівкою”. Ідеалом соціальної справедливості для українців є рівна забезпеченість соціальних і біологічних потреб усіх без винятку громадян і пропорційна віддача від особливого громадсько-корисного внеску у вигляді соціально-культурних благ (пошани, поваги, права на владу) і матеріального достатку.

У формуванні політико-правової свідомості українства проявилось індивідуалістичне забарвлення українського гуманізму. Його особливістю є традиційне відстоювання позицій природного права та недовіра до норм права позитивного. Найбільшою пошаною в українців користується закон Божий, на якому базується все життя індивіда та соціуму. Українці в усі часи насамперед цінували втілений у праві “дух закону”, відповідність права принципам християнської любові до ближнього, вшанування особистості як самоцінності, поваги до особистісного вибору [12, с.89]. При цьому закон українського зразка завжди мав пропорційно-розподільче забарвлення (на що неодноразово вказував Д. Донцов). Це забезпечувало збереження ієрархічної соціальної структури з наданням найширших можливостей для вільного розвитку кожної особи в межах

її соціального призначення й наголошувало на концепції пропорційного зваження внеску та віддачі. У виборі між природним правом громадянина на свободу та інститутом державного примусу українці історично тяжіли до першого. Ця позиція відрізняє українську юридичну традицію від західноєвропейської, що тяжіє до позитивного права й відзначається раціональним, прагматичним поглядом, за яким суспільство – це потужний механізм утримання особи в межах “букви закону” (Ю. Левенець) [5]. Позитивне право має зрівняльно-розподільчий характер і не передбачає діалектичності в розгляді справедливості конкретних учинків. Таким чином, у Європі провідною моделлю суспільної справедливості є пропорція “закон – мораль”, а в Україні, незалежно від історичного періоду, завжди вважалася взаємозалежність “мораль – закон”.

Ілюструємо це твердження думкою М.В. Кашуби, яка, безумовно, справедлива і для філософсько-правової орієнтації українства: “Проблема людини в історії української духовної культури засвідчує, що ця культура має моральний стрижень... розвивалася під егідою релігії... Такий спосіб існування виробив своєрідний “категоричний імператив” для української філософії – служити людині, бути для неї дороговказом у тлумаченні світу й самої людини, полегшити орієнтацію у світі і сприйняття дійсності... Від часів Київської Русі філософські вчення... призначалися для того, щоб допомогти людям заслужити стан синівства і благодаті, проголошений Новим Заповітом” [3, с.238]. Порівняймо цю думку з думкою сучасного французького дослідника П. Рікера, який окреслює предмет політики як однієї з найважливіших для західного типу існування царин теорії та практики справедливості. “Політика, як зазначає він, – досягає своєї кульмінації у вирішенні питання легітимності порядку, за допомогою якого держава намагається стати на перешкоді насильству, нехай навіть ціною іншого насильства, від якого, власне, є похідною сама політична влада” [15, с.9]. Очевидною стає різновекторність спрямованості української та західної правової парадигми: у першій центром є Людина, у другій – Держава. Політико-правова особливість трактування справедливості істотним чином обумовила вигляд та обставини теоретико-практичного моделювання концепцій соціальної справедливості в українській філософській думці.

Окреслюючи коло проблем української філософії відповідно до її періодів, В. Горський пише, що “в розвитку української філософії можна виділити принаймні три головних періоди, що відзначались своєрідністю існування української філософської думки впродовж її багатовікової історії... Тип філософування, що сформувався у Київській русі... охоплює час, починаючи з XI ст. ... й триває до середини XIV ст. ... й навіть XV ст. ... філософська думка цього періоду є адекватним відбиттям греко-слов'янського, християнського типу культури з притаманним йому акцентом на проблему “людина – Бог”... Другий період, який пов'язаний з часом козаччини... що припадає на добу XVI–XVIII ст. ... акцент переносить на проблему “людина–Всесвіт”. Поряд із питаннями етики і філософії історії чільне місце відводиться діалектиці, логіці, метафізиці, натурфілософії... Третій період, що хронологічно охоплює XIX – першу третину XX ст., позначений насамперед визначальною роллю, що її відіграє у філософському житті та течія, яка формується в межах культури романтизму. Коло проблем, що утворюють серцевинну суть філософії, збагачується постановкою проблеми “людина – нація”, що започатковує розробку філософії національної ідеї” [1, с.21–23]. Таким чином, аналогічно до світової парадигми, в українській філософії складаються три історичні рівні розробки ідеї соціальної справедливості – в онтологічному (релігійно-моральному), аксіологічному (соціально-правовому) й антропологічному (політико-національному) контекстах.

Сенсом передфілософського світогляду давніх українців є площина “Буття природи”, яка є характерною для міфологічної парадигми. Міфологічність проявлялася функціонуванням відплатної моделі справедливості, властивої всім протодержавним



утворенням, а етичність – виробленням цілої системи моральних принципів та зобов'язань, що слугували потужним архетипічним підґрунтям закону. Такі принципи та зобов'язуючі норми відображались у прислів'ях і приказках, казках, легендах. Соціальне зло уявлялось у вигляді Кривди (бідність, лихоїмство, заздрість, жадоба, брехня) і в сценаріях народної творчості перемагалось Правдою (добро, милосердя, справедливість, щедрість, чесність). Ці оптимістичні соціальні сценарії є особливістю української ментальної спрямованості, на протипагу песимістичності, похмурості й жорстокості багатьох традицій інших народів, що жили в цей час. Достатньо сказати, що українці не практикували обряду людського жертвоприношення та не мали звичаю публічних страт, як західні народи, і мотив убивства у їхній епічній спадщині не є самоціллю; набагато виразніше, як центральна, постає в ній проблема духовної несвободи, неадекватної відплати за добрі вчинки, яка витікає із почуття гордині. Засуджується не влада як така, а егоїстичність у мотивації, схвалюються герої, які відновлюють баланс “внесок – винагорода”, не претендуючи на більше. Цікавим є те, що поняття “рівності” також не звучить у соціальному та політичному аспектах, тобто, на протипагу західній традиції, Герой априорі бореться не за корону, царство, владарювання, а за совість, честь і гідність, мужність. Таким чином, якщо архетипічно “воля до влади” закладена в основу європейської традиції соціальної справедливості, то в українців такою основою є “воля до свободи”, завжди орієнтована на гуманність [13].

У період Київської Русі одвічне емоційне та романтичне світосприйняття українців отримало потужне духовно-трансцендентне підґрунтя. Джерелами філософської думки Київської Русі стали, з одного боку, релігійно-філософські твори візантійських отців церкви (Іоана Богослова, Василя Великого, Григорія Ниського та інших), а з іншого, – збірки моральних повчань і цитатники античних філософів (“Бджола”, “Шестоднев”, “Діоптра”). Тогочасна церква критикувала та ігнорувала антропоцентричну античну спадщину, що не могло не позначитись і на вітчизняній філософській думці, наприклад, нерозробленістю політично-соціальної площини дискурсу; натомість укорінені теологічні та моральні настанови спрямували киеворуські твори не до громадянина, а до духовної особистості, яка прагне навчитися мудрості [9].

І все ж у софійній традиції Київської Русі, окрім релігійно-моральної, виділяється також історіографічна гілка філософування, на що вказує Д. Чижевський [17]. До першої категорії входять проповіді й церковні документи (“Повчання єпископа Луки до братії” Луки Жидяти, “Молитва” митрополита Іларіона, різноманітні “Життя...”); до другої – літописи (“Повість временних літ”, “Слово о полку Ігоревім”, “Ізборник Святослава 1073 року”). Останні описують колізії політичного життя молодого держави, її взаємини з іншими державами, внутрішній соціальний уклад, економічні реалії тощо. “Універсалізм, властивий поглядів на історію давньоруських книжників, не виключає усвідомлення й тих соціальних суперечностей, які реально визначали зміст тогочасного суспільного життя. Пам'ятки культури Київської Русі відображають переважно дві рівні суперечності, властиві давньоруському суспільству – боротьбу трудящих мас проти соціального поневолення в умовах феодалізації країни й міжособні суперечки в таборі пануючого класу”, – коментує їх соціально-політичний зміст В. Горський. Проте такі твори все ж не були публічними, писалися монахами для внутрішніх потреб церкви; у суспільній же своїй діяльності церковники намагалися не підкреслювати соціальних суперечностей, навпаки, усіляко підтримували державну владу, акцентували її боже-ственність, популяризували ідеї покорі серед “черні”. “Провідним спрямуванням теоретичних концепцій, що обґрунтовуються в зв'язку з осмисленням цих суперечностей, є намагання пом'якшити їх, розробити систему заходів по гармонізації суспільного життя в умовах боротьби між окремим соціальними верствами суспільства”, – продовжує дослідник [4, с.44].

Останнє особливо актуальне стосовно особливої, власне філософської літератури церковно-світського спрямування, яка рівнозначно орієнтована на моральні повчання і соціальне просвітництво. Серед таких синтетичних творів – “Повчання дітям” Володимира Мономаха, “Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона, “Моління” Данила Заточеника та “Послання пресвітерові Хомі” митрополита Кліма Смолятича” тощо. Спільними рисами для них є: а) пропагування морального самовдосконалення як шляху до отримання Божественної справедливості; б) наполягання на дотриманні доброчесності й Закону Божого усіма громадянами; в) звеличення володаря (князя) як репрезентанта свого народу на світовій арені та мудрого й справедливого правителя у власній державі. Найцікавіше, що це саме звеличення окремого князя (зокрема Володимира, який став одним зі святих Київської Русі) за його християнські чесноти й подвиги, а не самого інституту державної влади. Так, у творі Іларіона справедливість розглядається у двох площинах – онтологічній (відповідно до релігійного плану твору) й етичній (відповідно до політичного плану). Мислитель у політичній частині навіть ставить питання про соціальну рівність – однак лише в зовнішньому плані та у зв’язку саме із церковною, а не світською політикою [11].

Таким чином, у філософії Київської Русі ідея справедливості ґрунтувалася на релігійній риториці, центром її тяжіння була етико-моральна проблематика, до якої урешті-решт зводились усі питання справедливості, а політико-правовий дискурс існував лише в лоні цієї релігійно-етичної традиції. Суспільна злагода не мислилася як явище, яке необхідно створювати на державному, політичному рівні механізмами примусу чи жорсткого суспільного реформування, а лише як природний процес одухотворення суспільної будівлі із найнижчої ланки – індивіда, що своєю моральною поведінкою буде розвивати й збагачувати суспільні взаємини, будувати їх на засадах спільного доброзичливого ставлення.

Ренесансно-гуманістичний період характеризується загальною зміною парадигми – у центр всесвіту стає людина, і перспектива соціального компоненту філософування зміщується зі сфери зовнішньополітичної до внутрішньополітичної, а історіософське світобачення з фаталістичного змінюється на волонтаристське. Проте в українській філософії, на відміну від західноєвропейської, ця зміна не спричинила кардинальні зміни традиційної абсолютистсько-універсалістської настанови в етиці. Визнаючи, що “люди не є маріонетками, якими рухає Боже провидіння...”, вітчизняна ренесансно-гуманістична культура продовжує лінію, за якою люди – “відповідальні співробітники, без діяльної співучасті яких добродіє, справедливість у світі неможливі” [2]. Трансформація ідеї соціальної справедливості виражається в цей час в основному у чіткішому, виразнішому окресленні ідеї соціально-етичної рівності. Так, замість егоїстичного релятивізму, як у Н. Макіавеллі, в українській традиції з’являється політико-правова концепція С. Оріховського-Роксолана, що відстоює “природне право”, а замість веселого цинізму Еразма Роттердамського – сувора полемічність послань Івана Вишенського [7]. У цілому, розвивається й збагачується думка про загальне благо, спільні інтереси та діяльність як аксіологічні підвалини суспільства; разом із тим уперше актуалізується концепт розподільчої справедливості (поки що без диференціації на типи), обґрунтований думкою про рівність людей за екзистенційними, духовними, соціальними потребами. Можна сказати, що ідея соціальної справедливості як злагодженої співпраці соціальних верхів і низів вийшла на новий аналітичний рівень без руйнації базової гуманістичної основи та висування окремих претензій з приводу задоволення секулярних соціальних потреб, як у західноєвропейській традиції. Таким чином, ренесансно-гуманістичний період розвитку ідеї соціальної справедливості в українській філософії репрезентує якісний етико-правовий, а не релігійно-етичний рівень опрацювання проблеми.

Із середини XVII ст. намічається розділення розподільчої гілки справедливості на зрівняльний і пропорційний види, при цьому позиції мислителів не абстрактно постулюються, а обґрунтовуються конкретними соціальними приладами. Саме із цього часу, попри відсутність чіткого поняття, уже можна говорити про появу принаймні “відчуття соціальної справедливості” у вигляді, зафіксованому західноєвропейською філософією. Справедливість виявляється вже не просто як індивідуально-моральна характеристика, а як обґрунтування рівності або нерівності суспільних прав кожного індивіда в межах народу та населення держави. Різка конкретизація теми саме соціальної справедливості зумовлена бурхливими політичними та військовими подіями в Україні (козаччина і Хмельниччина, церковні унії та ін.). Автори книги “Київ в історії філософії України” свідчать: “Частина випускників Києво-Могилянської академії, що тою чи іншою мірою брала участь у реальних політичних процесах і водночас займалася політико-правовими проблемами у теоретичному плані, поділилася на дві групи. До однієї належали переконані прихильники державної незалежності України, які ставили собі мету відірвати Україну від Москви й водночас, виходячи з міркувань політичної доцільності, припускали можливість її тимчасового альянсу з Польщею, Туреччиною або Швецією. Серед них були Сильвестр Косов, Йосиф Тризна, Мелетій Дзик, Варлаам Ясинський і найвидатніший з них – Пилип Орлик. До іншої групи належали ті, котрі з тих або інших причин потрапили до Росії, стали її культурними та державними діячами і через це вважали за необхідне в той чи інший спосіб сприяти інтеграції України в російські державні структури. Це – Стефан Яворський, Теофан Прокопович, Феофілакт Лопатинський, Гавриїл Бужинський, Данило Туптало та інші [4, с.117]. Як бачимо, діячі, знані як представники “офіційної” філософської науки, належать до другої групи, а першу складають власне політики, невідомі як філософи. Саме тут окреслюється протистояння, яке вже у XIX ст. виллється в соціальну трагедію політичної та культурної асиміляції української еліти.

Зі зміною історичних та ідеологічних реалій у Європі XIX ст., які модернізували її філософську панораму, українська філософія, залишаючись національною за духом, формально європеїзувалась як у царині теорії, так і в царині практики. Завдяки цьому вона отримала нові світоглядні напрями, безпосередньо пов’язані з дослідженнями соціальних порядків у державі та практичними спробами їх трансформації відповідно до вимог часу. “Відомо, що Французька революція залишила для європейської політичної і філософської культури дві важливі спадщини – лібералізм та націоналізм. Вона сприяла тому, що громадська свідомість пройнялася ідеєю суверенітету особи в громадянському суспільстві, яка є втіленням ідеї соціальної справедливості і народовладдя”, – зазначає Б. Сташків [16]. Розгортання дискусій про соціальну справедливість у XIX ст. підготувало запозичення українською філософією вказаного періоду певних соціальних ідей із праць О. Конта, Г. Спенсера, М. Вебера, Г. Тарда; економічних праць Дж.-Ст. Мілля та А. Сміта, праць ідеологів соціалізму – К. Маркса, Ф. Лассалья, П. Лафарга, П. Прудона та інших. Очевидною є радикалізація пошуків ідеалу соціальної справедливості, доручення до його традиційних релігійних, етичних і правових форм соціально-економічної та політекономічної складових.

Узявши від західної філософії найбільш прийнятні для серйозних наукових досліджень методи позитивізму, історизму, об’єктивності та націоналізму, українська філософія почала пошук відповідей на питання, як організувати в чітку систему стихійні до цього часу, але від того не менш вагомі й болючі роздуми про належну організацію соціального та політичного життя в рідній державі. Головною метою української філософської думки всього XIX ст. стало вироблення оптимальної суспільної моделі, яка б дозволяла індивіду реалізувати свої одвічні моральні потреби у сво-

боді та справедливості, не вступаючи в конфронтацію з реальними державними механізмами [10].

У пошуках відповіді на поставлене завдання українські філософи того часу поділилися на два табори, які, не ворогуючи між собою, являли два кардинально протилежні напрями в дискурсі про соціальну справедливість: традиційний, морально-етичний, соціально регресивний і новаторський, політико-економічний, соціально прогресивний. Перший напрям представляли діячі так званої “офіційної”, професійно-академічної філософії (представники Київського університету ім. св. Володимира та Київської духовної академії – П. Ліницький, С. Гогоцький, Г. Челпанов, І. Борисов, Д. Богдашевський, П. Юркевич та ін.), які у своїй творчості виступали як “теоретики”, занурені в минуле. Другий напрям представлений філософами-публіцистами, погляди яких – це яскравий спектр політичних ідеологій – від соціалізму до націоналізму і являють собою практичні рекомендації стосовно реальної соціально-політичної ситуації тогочасності. Серед таких мислителів – Михайло Драгоманов, Леся Українка, Михайло Павлик, Сергій Подолинський, Іван Франко, Михайло Грушевський, В’ячеслав Липинський, Дмитро Донцов, Микола Міхновський [14]. Діаметрально протилежними виявилися в контексті аналізу першими і другими такі аксіологічні складові ідеї справедливості, як щастя, свобода та рівність. Найголовнішим чином ці розбіжності полягали в ступені радикальності та соціального контексту пропозицій. Так, діячі етико-правової лінії (професійно-академічної) надавали свободі й рівності духовного забарвлення, виступали проти насилля та зрівняльної концепції справедливості, відстоювали шлях еволюційного розвитку суспільства, оминали національне питання або виступали проти української ідеї, щастя ж убачали в суто особистісному духовному рості. Діячі політико-економічної гілки (філософської публіцистики), навпаки, трактували свободу й щастя як загальнонаціональний здобуток українства, який потрібно виборювати революційним шляхом, пропагували рівність у міжнародному масштабі та економічну (майнову) рівність соціальних класів. При цьому дивним, властивим українській традиції, чином вітчизняним мислителям удалося створити не конфлікт, як у західній філософській культурі, а симбіоз даних тлумачень: етико-правовий підхід став духовно-теоретичним підґрунтям практичних заходів зі встановлення ідеалів братерства, милосердя, суспільно-корисної праці, поваги й пошани до Іншого. Таким чином, пройшовши довгий шлях від релігійного через моральне й правове до політичного та економічного, тлумачення ідеї соціальної справедливості в українській філософії залишилося суто гуманістичним, людським, орієнтованим на загальне благо на протипагу секулярному егоцентризмові [6, с.177].

1. Горський В. С. Історія української філософії : курс лекцій / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1996. – 285 с.
2. Горський В. С. Історія української філософії: підручник / В. С. Горський, К. В. Кислюк. – К. : Либідь, 2004. – 488 с.
3. Захара І. С. Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. / [Захара І. С., Кашуба М. В., Любашенко В. І. та ін.]; відп. ред. М. В. Кашуба. – Львів, Логос, 1998. – 238 с.
4. Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. – К. : КМ Academia, 2000. – 264 с.
5. Левенець Ю. А. Теоретико-методологічні засади української суспільно-політичної думки: проблеми становлення та розвитку (друга половина XIX – початок XX століття) / Ю. А. Левенець ; НАН України ; Ін-т політ. і етнонац. досліджень. – К. : Стило, 2001.
6. Макарова А. О. Ідея соціальної справедливості в українській філософії другої половини XIX – початку XX століть / А. О. Макарова : дис... канд. філос. наук : спец. 09.00.05 “Історія філософії”. – Львів, 2009. – 201 с.
7. Макарова А. О. Особливості тлумачення справедливості у філософській україністиці: європейський контекст / А. О. Макарова // Вісник Прикарпатського університету : Філософські і психологічні науки. – 2005. – Вип. 7. – С. 9–17.

8. Макарова А. О. Подвійна сутність соціальної справедливості // А. О. Макарова // Гілея : зб. наук. пр. / голов. ред. В. М. Вашкевич. – К., 2007. – Вип. 9. – С. 76–83.
9. Макарова А. О. Справедливість як категорія української філософії / А. О. Макарова // Наука, релігія, суспільство. – 2003. – № 3. – С. 360–366.
10. Макарова А. О. Соціальна справедливість як категорія української філософської думки некласичного періоду / А. О. Макарова // Ціннісно-смысловий вимір буття українського суспільства і перспективи українського націоналізму : Матеріали III міжнар. наук. конф., Івано-Франківськ, 17–18 лист. 2007 р. / наук. ред. О. М. Сич. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2007. – С. 381–390.
11. Макарова А. О. Філософсько-релігійні погляди Іларіона Київського / А. О. Макарова // Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції [“Християнство в Україні на межі третього тисячоліття”], (26 лютого 2001 р., м. Івано-Франківськ). – Івано-Франківськ, 2001. – С. 65–75.
12. Мартинюк В. М. Ціннісні орієнтації особистості: сутність, місце та роль у детермінації соціальної активності / Мартинюк В. М. // Філософські обрії. – 2000. – Вип. 4. – С. 79–91.
13. Мірчук І. Світогляд українського народу: спроба характеристики / І. Мірчук. – Прага, 1942. – 21 с.
14. Пашук А. І. Філософський світогляд І. Франка / А. І. Пашук. – Львів : Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2007. – 432 с.
15. Рікер П. Право і справедливість / П. Рікер. ; [пер. з фр.] – К. : Дух і літера, 2002. – 216 с.
16. Сташків Б. Ідея народовладдя і соціальної справедливості в українському національно-визвольному русі Галичини ХІХ ст. / Б. Сташків // Мультиверсум. – 2002. – Вип. 30. – С. 94–101.
17. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Д. І. Чижевський. – Тернопіль : Презент, 1994. – 480 с.

*The article is devoted to consideration of the specific historical development of the idea of social justice in the Ukrainian philosophy. The peculiarities of the interpretation of the idea of social justice in the philosophy of Kievan Rus, Renaissance and Baroque periods and humanist, Ukrainian romanticism period. The analysis conducted in comparison with some tendencies of Western discourse of social justice.*

**Keywords:** *history of philosophy, Ukrainian philosophy, the idea of social justice.*

УДК 165.7/8 (091)

ББК 87.3

Ігор Гоян

**РАДИКАЛЬНИЙ КОНСТРУКТИВІЗМ ЕРНСТА ГЛАЗЕРСФЕЛЬДА  
В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ**

*У статті здійснено історико-філософський аналіз епістемології радикального конструктивізму Е. фон Глазерсфельда, виявлено його власні методологічні принципи щодо історії філософії та співвідношення цього напрямку з іншими відомими історико-філософськими школами (скептицизм, беркліанство, кантіанство, учення Дж. Віко та Ж. Піаже).*

**Ключові слова:** радикальний конструктивізм, епістемологія, історія філософії, операціоналізм, істина.

У колі західної філософії свідомості, що інтенсивно розвивається з другої половини ХХ століття, чільне місце посідає методологічна програма радикального конструктивізму, представлена іменами Е. фон Глазерсфельда, П. Вацлавика, У. Матурани, Г. фон Фьорстера та ін. Останній номер електронного часопису “Constructivist Foundations” (Vol. 9, № 3, 15 June 2014) відзначає вже 40-річчя впровадження радикального конструктивізму в освітні програми [10]. Відлік іде від статті Глазерсфельда “Piaget and the radical constructivist epistemology”, надрукованої 1974 р. у збірці “Epistemology and education” [8]. З тих пір радикальний конструктивізм перетворився на доволі потужну течію сучасного науково-філософського дискурсу, яка постійно розширює коло своїх прихильників і свої інституційні позиції (університетські кафедри, науково-філософські видання, наукові конференції та зустрічі). При цьому, зазвичай, ідеться не тільки про прикладну філософсько-освітню методологію чи методіку, а про претензію на фундаментальну філософську теорію, яка постулює висхідні принципи епістемології й протиставляє себе практично всім відомим в історії філософії пізнавальним стратегіям. З огляду на це, видається необхідним з’ясувати місце радикального конструктивізму як філософської теорії в історико-філософській площині.

Слід зазначити, що, якщо в західній, переважно англомовній, літературі радикальний конструктивізм має вже розлогу бібліографію – як своїх репрезентантів й adeptів, так і критиків, – то в українській історії філософії ця тема поки що практично не досліджувалася. Спеціальні праці, присвячені цьому напрямку, належать російським авторам С.А. Цоколову [4; 5] і А.В. Кезіну [2]. Маємо також переклади російською мовою деяких праць радикальних конструктивістів [1; 3].

З огляду на це, **метою статті** є дослідження основних філософсько-теоретичних ідей радикального конструктивізму – в основному на підставі праць його засновника Е. фон Глазерсфельда – з точки зору їх історико-філософської ролі та значущості.

**Основна частина.** Американський філософ і психолог австрійського походження Ернст фон Глазерсфельд (Ernst von Glasersfeld, 1917–2010) розробляв епістемологію радикального конструктивізму із середини 1970-х рр., уперше використавши цей термін у згаданій вище статті 1974 року<sup>1</sup>. Серед його наступних численних праць можна згадати також статтю “Einführung in den radikalen Konstruktivismus” (1981), перекладену, зокрема, англійською, французькою й російською мовами, а також перекладену

---

<sup>1</sup> Деякі дослідники [див.: 5, с. 38] і довідники (наприклад, російська Вікіпедія – див. [http://ru.wikipedia.org/wiki/Радикальный\\_конструктивизм](http://ru.wikipedia.org/wiki/Радикальный_конструктивизм)) плутають статтю 1974 р. «Piaget and the radical constructivist epistemology» (in: Smock C. D. & Glasersfeld E. von (eds.) Epistemology and education. Follow Through Publications, Athens GA: 1–24) зі схожою публікацією “Radical constructivism and Piaget’s concept of knowledge” (in: Murray F. B. (ed.) The impact of Piagetian theory. University Park Press, Baltimore MD: 109–122), подаючи як “дату народження” терміна “радикальний конструктивізм” не 1974-й, а 1978-й рік.

кількома мовами книги “Radical constructivism: A way of knowing and learning” (1995). Згадана німецькомовна стаття “Вступ до радикального конструктивізму” вийшла у збірнику “Die erfundene Wirklichkeit” (“Винайдена дійсність”, 1981) за редакцією Пауля Вацлавика. Її можна вважати вже сформованою програмою радикального конструктивізму. До програмних праць цього напрямку можна віднести також книжку П. Вацлавика “How Real Is Real?” (1976), іспанськомовну працю У. Матурани та Ф. Варели “Древо пізнання. Біологічні корені людського розуміння” (“El árbol del conocimiento. Bases biológicas del entendimiento humano”, 1984) та ін.

Слід підкреслити, що радикальний конструктивізм не був і не є абстрактною теорією, так би мовити, штучним продуктом, народженим у голові кабінетного мислителя. Навпаки, швидке поширення й відносний успіх цієї методологічної платформи вочевидь пояснюється її міждисциплінарним характером і тісним зв'язком із найперевішними науковими напрямами цього часу – філософською лінгвістикою, лінгвістичною семантикою та семіотикою, дослідженням і створенням штучних мов, зокрема призначених для спілкування з тваринами, кібернетикою й синергетикою, комп'ютерними технологіями. Можна нагадати, що Глазерсфельд багато часу – починаючи з кінця 40-х рр. – працював у різних наукових проектах, пов'язаних із практичними дослідженнями філософсько-психологічних та філософсько-лінгвістичних аспектів кібернетики, у тому числі в 1973 р. уперше розробив штучну мову Yerkish (Йєркську) для спілкування із шимпанзе. Не в останню чергу узагальнення цього практичного досвіду дозволило саме Глазерсфельду перетворити конструктивізм на окремий, самостійний напрямок, – як підкреслює С. Цоколов, “жоден із класиків або прихильників конструктивізму не доводив тези про конструювання реальності на рівень філософського узагальнення так, як це зробив Глазерсфельд” [5, с.39]. Відповідно, і надалі радикальний конструктивізм, як філософський напрям, сприймає, перероблює й узагальнює багатий емпіричний і теоретичний матеріал конкретних наук, суттєво впливаючи на розвиток концептуальної бази та методології цих наук.

Отже, основною тезою радикального конструктивізму є твердження про те, що пізнання не є бодай якоюсь мірою відображенням, копією чи якимось іншим варіантом аналога дійсності – пізнання є цілковитим конструюванням дійсності, адже нічого справді *дійсного, реального* за межами людського пізнання не існує.

Слід звернути увагу на, так би мовити, морально-психологічне обґрунтування Глазерсфельдом своєї епістемології. Він підкреслює, що логіка конструктивізму невідворотно призводить до усвідомлення відповідальності людини – виключно її самої (“man – and man alone”) – за її мислення, знання і, відповідно, за її дії [7, с.1]. Конструктивізм протиставляється, з одного боку, біхевіоризму, який перекладає всю відповідальність на середовище, оточення людини (“environment”), а з іншого – соціобіології, яка робить відповідальними гени, – з повним усвідомленням того, що така доктрина, згідно з якою “ми не можемо завдячувати нікому, крім самих себе, за той світ, у якому живемо” (“we have no one but ourselves to thank for the world in which we appear to be living”), буде некомфортною [7, с.1]. Але її епістемологічні здобутки, на думку автора, мають переважити й виправдати цей тягар морально-психологічної відповідальності.

Власне, подібною заявкою на виключну особисту відповідальність постає й історико-філософська позиція Глазерсфельда. Не те, щоб він зовсім відмовлявся від будь-яких коренів в історико-філософській традиції, навпаки, він називає й шанує своїх попередників (особливо виокремлюючи Піаже й Віко), однак, “нова якість” (“радикальність”) сформульованого ним конструктивізму дозволяє протиставити цю епістемологічну позицію практично всім теоретико-пізнавальним “ізмам”, що дотепер існували. І справа тут не тільки в якійсь принциповій новизні вчення – справа ще й у тому, що будь-які історико-філософські впливи, рецепції чи запозичення, з точки зору Глазерс-

фельда, не мають вирішального значення, на відміну від особистої відповідальності філософа. Із цього приводу він, між іншим, формулює положення, яке можна вважати основним історико-філософським принципом радикального конструктивізму: “Для конструктивіста будь-які взаємовпливи й взаєморозуміння між різними вченнями й точками зору є лише матеріалом для інтерпретації конкретним суб’єктом власного досвіду, а тому, урешті-решт, тільки я сам можу нести відповідальність за сказане на цих сторінках” [7, с.2].

Отже, *радикальність* радикального конструктивізму, за словами Глазерсфельда, полягає в тому, що він відкидає звичні гносеологічні погляди й пропонує теорію пізнання, у якій знання відображає не “об’єктивну” онтологічну реальність, а виключно впорядкування та організацію світу, конституйованого нашим досвідом, чим “раз і назавжди” відмовляється від “метафізичного реалізму” [7, с.5]. Відповідну формулу Глазерсфельд знаходить у праці Ж. Піаже “La construction du réel chez l’enfant” (1937 р.): “L’intelligence organise le monde en s’organisant elle-même” (“Intelligence organizes the world by organizing itself” – “Розум організує світ, організовуючи себе”).

Саме генетична епістемологія Жана Піаже (Jean Piaget, 1896–1980), як засвідчують назви вищезгаданих статей 70-х рр. – стала для Глазерсфельда своєрідною точкою відліку й найближчим історико-філософським орієнтиром у розробці власної стратегії<sup>2</sup>. Разом із тим визнаючи “значний внесок” французького філософа біології в конструктивізм, він наголошує, що стосовно основного питання – як когнітивні структури, або знання, можуть співвідноситися з онтологічним світом поза межами нашого досвіду – позиція Піаже лишається невизначеною або двозначною. Піаже “все ще тягнеться до метафізичного реалізму” (“he still has a hankering for metaphysical realism”) [7, с.5], а тому його конструктивізм не є цілком радикальним.

Відмінність радикального конструктивізму від інших варіантів цієї епістемологічної стратегії, зокрема й від теорії адаптації Піаже (а тим більше від інших, більш-менш відверто реалістичних концепцій), Глазерсфельд демонструє розрізнення староанглійських понять “match” і “fit”, які перекладаються німецькою як “stimmen” і “passen”, а українською їх можна передати як “відповідати” й “пасувати”, “годитися” [див.: 1, с. 63]. Іншими словами, схожості (відповідності) образній, “іконічній” (“picture-like, iconic”) він протиставляє схожість (подібність) суто функціональну. Знання є істинним не тому, що воно “правильно” відображає “об’єктивну” реальність, а тому, що воно здатне виконати покладені на нього завдання з організації досвіду. “Ключ «годиться», якщо він відчиняє замок” (“A key fits if it opens the lock”), і в цьому сенсі “годитися” (“fit”) є здібністю (характеристикою) саме ключа, а не замка [7, с.3], – тобто пізнання, а не “об’єктивної” реальності. Таким чином, постулюючи виключно функціональну, прагматичну природу пізнання, Глазерсфельд радикально й остаточно, як йому здається, відриває знання від “об’єктивної реальності” – цієї химери “метафізичного реалізму”, яка тим самим повністю елімінується, стає нецікавою, “виноситься за дужки” конструктивістського дискурсу або повністю заперечується. Так постає, за висловом П. Вацлавика, “епістемологія без онтології” [див.: 4, № 2, с.106].

Чи є такий підхід абсолютною історико-філософською новацією? Наголошуючи на його унікальності й відмінності від усіх відомих історико-філософських шкіл та напрямків<sup>3</sup>, які для нього є такими, що мало відрізняються саме через те, що вперто

<sup>2</sup> Ще одним безпосереднім поштовхом для Глазерсфельда під час напрацювання власної теорії була спільна праця в Мілані з професором Сільвіо Чеккато (Silvio Ceccato 1914–1997), під керівництвом якого, зокрема, 1956 р. був розроблений і представлений перший італійський прототип шгучного інтелекту Adamo II.

<sup>3</sup> Відзначимо ще одну концептуальну позицію: історія філософії уявляється Глазерсфельду як “плутанина «ізмів»” (“a tangle of isms”), у якій різні вчення борються між собою більш або менш рішуче, хоча їх



продовжують ставити основну “епістемологічну проблему”: як ми здобуємо знання про реальність, і як це знання може бути “реальним” та “істинним”, – Глазерсфельд одночасно робить цікавий історико-філософський екскурс, недвозначно називаючи ідейно близькі йому філософські школи та імена. У загальному контексті він підкреслює спорідненість радикального конструктивізму (“який може виявитися й не таким радикальним, як здається з першого погляду” [7, с.6]) із різноманітними формами скептицизму.

Виявляється, що все починається ще з досократиків, а саме із Ксенофана, який першим з древніх поставив під сумнів достовірність знання, стверджуючи, що “ми приречені лише до видимості всіх речей” [7, с.6]. В окремій статті Глазерсфельд також інтерпретує фрагменти Парменіда як “перші натяки конструктивістської епістемології” [6]. Потужним союзником американського епістемолога стає й Протагор з його відомим висловом про людину як міру всіх речей. За Глазерсфельдом, це означає, що “бачення світу людиною неминуче залишається людським... унаслідок того, що спосіб, яким породжені наші знання, – це наш спосіб, і ми, подобається це нам чи ні, обмежені людським” [цит. за: 5, с. 39].

Звісно, Глазерсфельд звертає увагу на античний скептицизм, який розгортає аргументацію щодо “ілюзорності” нашого пізнання, тобто відповідності нашого сприйняття об’єктивній дійсності. Власне, відчувається, що скептицизм узагалі, у всіх його історико-філософських проявах, є доволі близьким до радикального конструктивізму вченням. Із цього приводу С. Цоколов влучно зауважує, що “традиції скептицизму у філософії настільки глибокі й значущі, що скоріше не скептицизм є предтечею конструктивізму, а конструктивізм є різновидом сучасного скептицизму” [5, с.41]. Ключове слово в скептицизмі – сумнів, але це не той сумнів, який є шляхом до істинного знання (як, наприклад, у Декарта), а сумнів, який фактично ґрунтується на впевненості, що істинне знання неможливе. Глазерсфельд сприймає цю позицію скептицизму в тому розумінні, що неможливою є істина, якщо її розуміти як відповідність наших відчуттів реальній дійсності, адже наші відчуття ми можемо порівнювати виключно з нашими відчуттями. “Максимум, на що ми здатні, це порівняти наше відчуття яблука з іншими відчуттями, але ніяк не із самим яблуком – таким, яким воно могло б бути до того, як ми його так чи інакше сприйняли [1, с. 68–69]. Отже, усе, що ми маємо в нашому досвіді, – це відчуття й виключно наші відчуття.

Така гносеологічна позиція в історико-філософському вимірі відсилає вже не стільки до скептицизму як такого, скільки до таких відомих фігур, як Берклі і Кант. Глазерсфельд дійсно звертається до них, проте при цьому здебільшого мірою актуалізуючи іншу фігуру, зазвичай не акцентовану в цьому контексті, – Джамбатіста Віко. Як вибудовується, з точки зору радикального конструктивізму, співвідношення між цими філософами?

Здавалось би, ключовою для радикального конструктивізму має бути фігура Канта. Глазерсфельд дійсно визнає ключове значення “Критики чистого розуму” в історії філософії передовсім за все, з огляду на тезу Канта про те, що “наш розум не керується правилами, запозиченими з природи, а сам накладає їх на неї” (“our mind does not derive laws from nature, but imposes them on it”) [7, с.2]. Кант, за словами американського філософа, підсилює довід про те, що ми не можемо оперувати нічим іншим, окрім наших сприйнятих: вважаючи простір і час формами організації нашого досвіду, він перемістив їх із царини реальності до царини феноменальності, і тим самим поставив

---

методологічна новизна часто-густо виявляється “не більш ніж черговим перегрупуванням добре відомих засадничих принципів, зміщенням відправних пунктів або розщепленням звичного поняття” [7, с.2; 1, с.61].

під питання не тільки наявність “первинних якостей” предметів, а й наявність предметів як таких [7, с.6–7].

Але все ж не І. Кант, і тим паче не Дж. Берклі, очевидну схожість з яким можна було вже відчувати в тезах американського філософа про те, що ми не маємо ніякої можливості вийти за межі наших відчуттів, розглядається Глазерсфельдом у ролі основного історико-філософського “попередника”. Такою фігурою дещо несподівано виявляється Джамбатіста Віко (1668–1744). Зазначимо, що цей вибір може бути пояснений суб’єктивними і певною мірою випадковими причинами. Маємо на увазі, з одного боку, своєрідний “ренесанс” Віко як мислителя – “перевідкриття” його творів у ХХ столітті, на що звертає увагу й американський філософ, а з іншого, – те, що Глазерсфельд протягом довгого часу (з 1949 до 1966 р.) працював в Італії, у Мілані, і цілком міг зацікавитися значенням саме італійського мислителя Нового часу.

Глазерсфельд визначає Віко як “першого справжнього конструктивіста” (“the first true constructivist”) [7, с.1], маючи на увазі, зокрема, його працю “De antiquissima Italorum sapientia” 1710 року. С. Цоколов слушно зазначає, що увага Глазерсфельда до Віко пов’язана передовсім, із пріоритетним значенням ідеї про операціональну природу нашого знання [див.: 5, с. 53]. Глазерсфельд звертає увагу на гасло Віко “Verum ipsum factum” – “істина є створене”, адже слово “factum” походить від латинського дієслова “facere” – робити, слова “факт” і “робити” походять від одного кореня. Це означає, що людина пізнає тоді, коли створює, виробляє власною працею, наука (scientia) і знання (cognitio) виникають із того способу, яким виробляються речі [7, с.7].

Цей аспект дієвості, операційності знання, власне, стає пріоритетним у порівнянні Віко з тим самим Берклі: саме у Віко, на відміну від Берклі та пізніших ідеалістів, Глазерсфельд знаходить ствердження того, що людське знання і світ раціонального досвіду – це продукти людського когнітивного конструювання (“products of man’s cognitive construction”) [7, с.8] (до речі, стосовно “пізніших ідеалістів” із Глазерсфельдом можна й посперечатись – маючи на увазі хоча б учення Фіхте). У Берклі Глазерсфельд усе ще відчуває присмак метафізичного реалізму – при тому, що він висуває наперед активність розуму, все ж таки акцент у Берклі стосується площини буття, у той час як для Віко більш важливим є людське пізнання та його конструкції.

Безумовно, теорія пізнання не була розвиненою частиною у філософії Віко, що визнає й Глазерсфельд, тому окреслене тлумачення його поглядів американським філософом, безумовно, має характер відповідної інтерпретації й систематизації окремих ідей та висловлювань. Скоріше за все, у цих інтерпретаціях виявляється передовсім, характер самого радикального конструктивізму, ніж характер філософії Дж. Віко. І цей характер полягає в ключовому значенні тези про поєднання знання і дії, порівняно зі, здавалось би, так само важливими тезами стосовно того, що ми не маємо виходу за межі наших сприйнятів, нашого досвіду, у царину реальності, яка, відповідно, або постає чимось на кшталт “речі самої по собі”, або взагалі відкидається.

Власне, саме ця операційність знання в першу чергу привернула увагу Глазерсфельда й до згаданого вище Піаже, зокрема, до його ідей про первісне розуміння когнітивної активності малюка як методу спроб і помилок (формування “операційних схем”). Адже ані малюк, ані будь-яка жива істота не почне пізнавати доти, доки не почне активно діяти, пробувати. Перша невдала спроба стає першим актом пізнання, яке відбувається як запам’ятовування образу дії. Тобто запам’ятовування, пізнання відбувається не на рівні предметів, об’єктів, а на рівні дій, учинків, стереотипів поведінки [див.: 5, с. 50]. “Такого роду активність, – висновує Глазерсфельд, – це зовсім не маніпуляції з “речами самими по собі”, тобто з об’єктами, які начебто є в позаемпіричному світі й мали б мислитися структурованими в готовому вигляді предметами, якими вони здаються тому, хто пізнає. Активність, відповідальну за побудову знання,

ми називаємо “оперуванням” (“operieren”), що є властивістю будь-якої когнітивної істоти, яка, за влучним виразом Піаже, організує як сама себе, так і свій досвідний світ” [1, с.73].

Насамкінець зазначимо, що в радикальному конструктивізмі не можна не помітити відчутний присмак прагматизму. Власне, у зв’язку з тезою про операційний характер знання Глазерсфельд сам посилається на інструменталістів та операціоналістів як попередників конструктивізму, згадуючи, зокрема, Д. Дьюї та П. Бриджену. З іншого боку, суто прагматично звучить фактично сформульована Глазерсфельдом теорія істини, про яку вже йшлося, – істинним є не те, що відповідає “реальності” (насправді – “міфічній”), а те, що дозволяє організувати досвід, пристосуватися до оточення, отже, те, що надає користь. Нарешті, сам Глазерсфельд також відзначав, що вперше термін “радикальний” він застосував саме з огляду на Джеймсове поняття “радикальний емпіризм” – у розумінні безкомпромісного пошуку самих основ пізнання [9, с.10].

Таким чином, епістемологія радикального конструктивізму Ернста фон Глазерсфельда, розглянута в історико-філософському контексті, постає вченням, хоча й дійсно доволі радикальним, але навряд чи абсолютно новим та унікальним в історії філософії. Низкою своїх ключових позицій – перш за все твердженнями про неможливість вийти за межі наших сприйнятих до так званої “об’єктивної реальності”, яка, відповідно, постає або чимось взагалі непізнаваним, або й зовсім неіснуючою, а також про конструювання людиною власного досвіду й ототожнення пізнання із цією діяльністю щодо впорядкування досвіду тощо, – філософія Глазерсфельда виявляється доволі близькою традиціям скептицизму, агностицизму й суб’єктивного ідеалізму. Вочевидь при цьому, за його власним відчуттям, він має більшу суголосність усе ж таки не з Берклі й Кантом, а з Віко, Піаже та інструменталістсько-операціоналістськими варіаціями прагматизму. Претензія на те, що тільки радикальний конструктивізм, на відміну від усієї попередньої філософії, виявився спроможним остаточно звільнитися від “метафізичного реалізму”, звучить скоріше як суб’єктивне прагнення, а також морально-психологічна настанова, яка допомагає цій методологічній програмі вирішувати нагальні практичні завдання у сфері сучасних наук і технологій, ніж може бути прийнята як доконаний факт. Нарешті, відзначимо ще раз історико-філософські принципи, якими керується радикальний конструктивізм. По-перше, будь-яка філософська позиція є, перш за все, творінням її носія (автора) – впливи інших філософських позицій, ідей теорій не є вирішальними, адже є лише елементами досвіду цього автора, і їх структурування (конструювання) є лише його справою. По-друге, різноманітність шкіл і напрямів в історії філософії здебільшого виявляється не такою вже й суттєвою, скоріше йдеться про переформулювання, перекомпонування чи інші комбінації якихось визначальних, одних і тих самих ідей, передовсім, того самого “метафізичного реалізму”, причетність до якого фактично нівелює для Глазерсфельда інші розбіжності між історико-філософськими “ізмами”, якими б суттєвими вони не були.

1. Глазерсфельд Э. фон. Введение в радикальный конструктивизм / Эрнст фон. Глазерсфельд // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2001. – № 4. – С. 59–81.
2. Кезин А. В. Радикальный конструктивизм: познание в “пещере” // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2004. – № 4. – С. 3–24.
3. Матурана У. Дерево познания : Биологические корни человеческого понимания / У. Матурана, Ф. Варела ; пер. с англ. Ю. А. Данилова. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.
4. Цоколов С. А. Радикальный конструктивизм: эпистемология без онтологии? / С. А. Цоколов // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 1999. – № 2. – С. 105–117; № 3. – С. 71–83.
5. Цоколов С. А. Философия радикального консерватизма Эрнста фон Глазерсфельда / С. А. Цоколов // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2001. – № 4. – С. 38–58.
6. Glaserfeld E. von. A Constructivist Speculation about Parmenides / Glaserfeld E. von. // Constructivist Foundations. – 2007. – Vol. 3, № 1. – P. 27–29.

7. Glasersfeld E. von. An Introduction to Radical Constructivism // Glasersfeld E. von. // Watzlawick P. (ed.) The invented reality. – New York : Norton, 1984. – P. 17–40. – Way of access : // <http://www.vonglasersfeld.com/070.1/>
8. Glasersfeld E. von. Piaget and the Radical Constructivist Epistemology / Glasersfeld E. von. // Smock C. D. & Glasersfeld E. von (eds.) Epistemology and education. Follow Through Publications, Athens GA: 1–24. – Way of access : <http://www.vonglasersfeld.com/034>.
9. Glasersfeld E. von. Thirty Years Radical Constructivism / Glasersfeld E. von. // Constructivist Foundations. – 2005. – Vol. 1, № 1. – P. 9–12.
10. “What Is the Teacher Trying to Teach Students if They Are All Busy Constructing Their Own Private Worlds?” Introduction to the Special Issue // Constructivist Foundations. – 2014. – Vol. 9, № 3. – P. 297–301. – Way of access : <http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/9/3/297.editorial>.

*The article deals with the historical-philosophical analysis of Ernst von Glasersfeld's radical constructivism epistemology; his personal methodological principles concerning history of philosophy and the correlation of this trend with other outstanding historical-philosophical schools (namely, skepticism, G. Berkeley's immaterialism, Kantianism, philosophical theories of G. Vico and J. Piaget) are investigated.*

**Keywords:** radical constructivism, epistemology, history of philosophy, operationalism, truth.

**УДК 1(091): 17.026.4**

**ББК 87.3**

**Максим Дойчик**

### **ІДЕЯ ГІДНОСТІ У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ПАТРИСТИЦІ**

*Стаття є історико-філософським дослідженням особливостей розуміння проблеми гідності у християнській патристиці. Виявлено, що в часи Вселенських соборів гідність осмислюється у співвідношенні з християнськими чеснотами та аскетизмом. Найвищим доказом гідності людини є безсмертя її душі, а гідним християнином вважається той, хто своєю волею обирає милосердя, добро і любов до Бога й до ближнього, цурається гріха та усвідомлює свою нікчемність.*

**Ключові слова:** гідність, патристика, аскетизм, гріх, свобода, добро, зло, любов.

Розвиток сучасного суспільства, науки і культури зумовлений передусім розвитком активних, повноцінних, вільних людей, сповнених почуття власної гідності. У сучасній філософії поняття гідності людини осмислюється по-різному, з огляду на співвідношення прав і свобод людини, предестинації й свободи вибору, добра і зла, Божественного і земного.

Святі отці-богослови (IV–VIII ст.) – проповідники Христової віри – стояли біля витоків християнського віровчення. У своїх філософсько-богословських трактатах вони поглиблюють суть християнського розуміння природи людини та способів її буття. Тож вивчення проблеми гідності людини не можливе без урахування їхніх думок стосовно цього питання. Уже в проповідях і повчаннях святих отців викристалізувались основні принципи християнського трактування гідності людини: акцентація на онтологічному вимірі гідності та взаємозв'язку між гідністю Бога й гідністю людини, визнання гідності людини даром Божим, а Христа – зразком досконалої людини, що репрезентує і Божественну природу, і людську, переконання в можливості поступового виявлення гідності в процесі виховання високих моральних якостей і пізнання Бога.

Метою статті є виявлення особливостей розуміння поняття “гідність людини” у християнській патристиці в період Вселенських соборів. У роботі розглянемо вчення таких мислителів, канонізованих Церквою, як св. Афанасій Великий, св. Василій Великий, св. Григорій Богослов, св. Григорій Нісський, св. Іоан Златоуст, бл. Августин, преп. Максим Сповідник, які заклали основи християнства.

З поширенням християнського віровчення проблема гідності людини виходить на перший план у контексті зіставлення таких понять, як природна сутність людини і Божественне начало, свобода вибору між добром і злом.

У працях св. Афанасія Великого, який продовжував учення св. Климента Олександрійського, центральною є ідея Божественної природи Ісуса Христа, яка дозволяла вважати Христа не просто людиною, а предвічним Богом-Сином. Оскільки Христос, будучи людиною, зміг возз'єднатися з Богом після смерті, людина, яка теж є образом Божим, отримала здатність досягти подоби Божої своїм праведним життєвим шляхом, єднанням, злиттям із Богом. Ця ідея є важливою для християнства, оскільки стверджує Божественну природу гідності людини: “Через втілення Слова, Розум, який є початком усього, став Посланцем <...> Він став людиною, щоб ми стали Богом” [9, с.68].

Крім того, визнання Божественності Христа обумовлює його безсмертя, тож людина, яка має таку ж фізичну оболонку, як Христос, теж безсмертна. Безсмертя сприймається у християнстві як найвищий дар людини, котрий стверджує її гідність. Божественна природа людини дає їй можливість звільнитися від тлінності й хвороб, з'єднатися з Богом через “рятівне Слово в людському тілі” [9, с.43–50]. Завдяки Сину Божому людина гідна боротися зі смертю, спокусою та гріхом, може досягти Божественної сутності.

Св. Афанасій послідовно порівнює гідність людини з гідністю Бога. На думку мислителя, прийняття християнства, уподібнення Христу, повертає людині гідність Богоподібності, без якої людина немічна й нічим не відрізняється від тварини. Христос здатен “підняти людське до Божественного, незначне до всесильного і всезначущого... те, що висміюється як людське, Він перетворює у Божественне” [9, с.28–29]. У філософії св. Афанасія людська гідність ототожнюється з гідністю християнина [9, с.70], поза християнством, поза Богом гідності немає [9, с.71].

Наближення до Бога і шлях до злиття з Ним описані св. Афанасієм як шляхи монашого аскетизму, суть якого полягає в боротьбі зі своєю гріховною природою. Охристовлення, уподібнення, як мета людського життя, передбачає зречення всього мирського, аскетизм, присвячення себе Богові, що дозволяє людині отримати Божественну гідність. Під аскетизмом розуміли смирення, безкорисливу любов, відповідальність за інших [9]. Слід наголосити, що саме ці ідеї св. Афанасія стали важливою складовою християнського уявлення про гідність людини, яке закріпилося в період Вселенських соборів.

Головною ідеєю філософсько-богословських творів св. Василя Великого, архієпископа Кесарійського, є визнання необхідності пізнання сутності людини, оскільки через гідність людини можна досягнути Творця [4, 10.2]. За словами мислителя, людина здатна пізнати Божественну енергію. Людина, на думку мислителя, є досконалим творінням, яке повинно усвідомити свою гідність [4, 10.3]. Людина не тільки наділена фізичним тілом, як тварини, вона, як наголошує святий, відрізняється від тварин особливим даром – розумом. Наявність і тіла, і розуму передбачає її подвійну природу: людина є “зовнішня і внутрішня” (“розумне начало душі”) [4, 10.7].

На думку св. Василя є кілька рівнів людської гідності, які корелюють з розумом: тілесний, душевний і духовний. Їх ми досягаємо шляхом самопізнання, яке, у свою чергу, веде до пізнання Бога: “у собі, як у малому світі, побачиш велику мудрість свого Творця... збагни себе, а не те, що навколо тебе” [12, с.94–98]. Ця природа підтверджує вищість людини над іншими сотворіннями й дозволяє їй керувати тваринами й птахами. Саме в цьому полягає “гідність, дана людині Богом” [4, 10.14].

Здатність керувати повинна переноситися, на думку св. Василя, і на себе: людина не повинна піддаватися гріху, бажанням, страхам, а навпаки, має керувати своїми прагненнями й пристрастями, щоб не “стати рабом гріха” [4, 10.8]. Саме в цьому і виявляється гідність людини, її Богоподібність. Людська природа передбачає самоконтроль і самоаналіз. Здатність керуватися власною волею, розвиватися відповідно Божого шляху, “удосконалюватися, щоб стати гідним милості Божої” [4, 10.16] – ось вияв людської

гідності, або як говорить св. Василій, “будьте досконалі, як Отець ваш Небесний” [4, 10.17]. Зразком такої досконалості є Ісус Христос, який до всіх проявляє милосердя і всім дарує ласку Божу.

Отож основною вказівкою для людини в богослов'ї св. Василя Великого є відмова від життєвих спокус, боротьба з гріхом, орієнтація на пізнання себе і Бога як досконалої сутності, а виявом гідності, за прикладом Ісуса Христа, проголошується милосердна жертвність і любов до ближнього, незалежно від ступеня його гріховності.

Св. Григорій Богослов в основу своєї філософії поклав принцип серединної природи людини. Людина знаходиться на перетині двох світів, поєднуючи в собі видиму (тілесну) і невидиму (Божественну, розумну) природу, тимчасове, тлінне (тіло) і вічне (душу), належачи одночасно і до земного природного світу, і до Царства Божого. Величний дух людини прославляє Творця, а низька плоть страждає, підкоряється й слугує інструментом навчання інших праведності перед Богом [10, с.344–350].

Поняття гідності формулюється мислителем у зіставленні людської і Божественної гідності: “і Бог сходить на людину, і людина підноситься до Нього” [10, с.493], таким чином відбувається спілкування та єднання людини з Богом. На відміну від попередніх отців-богословів, св. Григорій у своїх працях проголошував гідність людини у Христі як рівноцінну Божественній. Христос наділений людською природою, за винятком схильності до гріха, але і гріх мислиться св. Григорієм як елемент виховання в людині праведної волі. Тому гідність людини підтверджується, за словами мислителя, олюдненням Бога у Христі, тоді як гріх – це те, з чим людина може боротися, це не частка людської сутності, а зовнішня спокуса [10, с.481].

Св. Григорій Нісський, один із трьох великих “каппадокійців”, продовжуючи ідеї брата св. Василя Великого, роздумував над співвідношенням Божественного і людського в контексті вчень про творення світу, Бого- і світопізнання, призначення людини, зіставлення матерії і плоті, природи зла.

У християнстві Бог є вищим за простір і час. Він – Першооснова суцього. Тому суще є благом, а те, що не суще – постає як зло. Свої першовзірці (ідеї) суще має в Божові. Зло не зводиться до Бога, і не є субстанціальним, але “зароджується усередині людини”, характеризуючи її віддалення від Бога. Однак таке віддалення можливе тому, що людина створена і, як усяке сотворіння, – кінцева і плинна. І створена вона з нічого [6, с.157]. Усе створене з нічого: “ефір, повітря, море, земля, тварини і рослини – усе створено словом” [5, с.15]. Але створення людини відбувається інакше: “до створення людини Творець підходить обачно, щоб і речовину приготувати для її складу, і формі її надати краси праобразу, і мету надати, задля якої створена буде, і природу створити відповідну їй” [там само]. Тому людина не стає в один ряд з іншими Божими сотворіннями, людина, створена за праобразом, має особливе призначення на землі, а все решта має підкорятися їй.

Усе, що створено Богом, можна поділити на духовне й тілесне. Духовне – це ієрархічне царство ангелів. Його Бог створив спочатку, щоб потім, після появи матеріального буття, з'єднати їх у духовно-тілесній людині, яка є вінцем обох світів [6, с.158]. Так, людина у філософії св. Григорія Нісського постає втіленням всеєдності й існує завдяки безсмертній душі, з'єднаній із тілом. “Людська природа втілює середину між двома крайнощами – природою Божественною, безтілесною, і тваринним, безсловесним життям. У людині переважає розум, але разом із тим їй властиво спілкуватися з безсловесним” [5, с.52–53]. Отож гідність визначається мислителем невід'ємною, визначальною якістю людини, зумовленою її розумом і волею.

Однак подібність (а не тотожність) Богу не виключає гріховної, тваринної природи людини. Спокусившись, піддавшись гріху, людина втрачає закладений Богом потенціал цілісного світобачення й зосереджується лише на тваринному в собі, забувши

про високе призначення. Звідси бере свій початок “зло”, тобто початок нестачі в людині Божественного буття. Віддалившись від Бога, обравши власною волею гріх, чуттєва сутність людини слабне. У цьому розумінні смерть мислиться філософом як благо, бо через розпад тіло отримує можливість звільнитися від зла [6, с.159]. На думку св. Григорія Нісського, гріх є не тільки злом, тобто падінням людини до тваринного існування, втратою зв'язку з Богом, але й можливістю спасіння за умови боротьби з ним для подолання в собі тваринного начала [6, с.160]. Гріх існує для того, щоб людина, долаючи спокусу, відродила в собі потенційну досконалість, дану їй Богом. Як стверджує філософ, чим глибше людина усвідомлює закладену в ній гідність подоби Божої, тим більше усвідомлює вона і власну недосконалість, гріховність, що ведуть за собою бажання очищення, перемоги над власною гріховною сутністю [5, с.70–72].

У філософії св. Григорія Нісського гідність людини визначається як найвища якість: “коли в тобі Бог, нема нічого серед суцього, що могло б зрівнятися з тобою. Бог містить у собі все, але хоча Він такий величний, ти можеш вмістити Його у собі, Він живе в тобі” [7, с.78].

Отже, гідність людини у св. Григорія Нісського визначається її власною природою, що містить і Божественне, і тваринне. А досягнення досконалості, закладеної Богом, стає можливим тільки за умови усвідомлення людиною своєї гріховної сутності, каяття та прагнення до Богоподібності.

Св. Іоан Златоуст, архієпископ Константинопольський, один із трьох Вселенських святих, осмислював проблему призначення людини в контексті її місця в ієрархії Божих сотворінь. На його думку, Богоподібність людини передбачає її можливість правити іншими сотворіннями. Головним завданням людини є утвердження в собі сили протистояти тваринному, перебороти свої тваринні прагнення, стати вищим за нерозумних безсловесних істот [11, с.57–69]. Проте, на відміну від інших отців-богословів, котрі визнавали гідною ту людину, яка вивищилася над своєю тваринною сутністю, св. Іоан Златоуст вважав, що природі людини від початку притаманні такі якості, як покора, милосердя, доброта, смирення, свобода. “Гідність людини не в походженні. Бог не створив рабства, Він подарував людині свободу” [11].

Усвідомлення людиною своєї гідності, як істоти Богоподібної, передбачає, з одного боку, розвиток якостей, даних Богом, а з іншого, – розуміння своєї нікчемності. Бог, на думку мислителя, посилає людині блага зі свого милосердя, а людина, у свою чергу, повинна жити так, щоб бути гідною тих благ. Однією з головних ознак гідної людини св. Іоан Златоуст визнає вдячність Богові за його любов і дар “свого дихання, душі” земній істоті [11, с.101–154]. Навіть останні слова святого перед смертю: “Слава Богові за все!”, сказані у вигнанні та фізичних муках, ілюструють суть його віри, сили та вдячності Творцю.

Гідність людині, за словами св. Іоана Златоуста, дарована Богом, але не всяка людина може розвинути її. “Гідність людини не досягається внаслідок заслуг, навпаки, гідність передбачає вимоги тих заслуг від людини”, які, на думку богослова, “не є обтяжливими” [11, с.180–182]. Людина виправдовує дану їй гідність “смиренням, покаянням, каяттям за гріхи, молитвами прощення” [11, с.182].

Отже, зміст людського життя визначається св. Іоаном Златоустим як розвиток природних дарів душі, щоб удостоїтися блага Святого Духа, “зробимо себе гідними, звернемося до чеснот, поборовши свої пристрасті, станемо гідними прийняти Духа Святого” [11, с.92].

Ідея людської гідності у філософії Аврелія Августина Гіппонського осмислюється в контексті ідеї напередвизначення та визнання людини істотою, яка “не може не грішити” [2]. Людина за своєю природою, як нащадок Адама і Єви, є гріховною. Водночас людина визнається істотою, яка має свободу волі, котра передбачає можливість

вирішувати, що є моральним, а що гріховним. Тому вона має і моральні чесноти й водночас є здатною грішити. Таким чином, свобода волі, за словами мислителя, є необхідною, щоб людина могла обрати між добром і злом. Створивши людину, Бог не створював зла, тож походження зла корениться у свободі вибору.

На думку бл. Августина, можливість виявляти свою гідність дана людині Богом разом зі свободою волі, щоб вона усвідомила різницю між добром і злом і обрала моральні чесноти, які їй відповідають. Визначені отцями-богословами як складові гідного буття людини, чесноти, а саме: мудрість, смирення, милосердя, терпіння, мужність – блаженний Августин доповнив такими якостями, як віра, надія і любов, які втілюють любов до Бога.

Поштовхом філософування бл. Августина щодо гідності людини є не пошук самотнього людського духу, а безперервний і пристрасний діалог між людиною як творінням та її Творцем, між людиною, що шукає Бога, і Богом, що прагне їй назустріч. Ці ідеї ґрунтуються на тому, що Бога полишити – усе одно, що загинути [6, с.169]: “Бога, віра в якого нас надихає, надія на котрого – підбадьорює, любов до якого об’єднує з Ним; Бога, через якого ми перемагаємо ворога ... від якого ми отримали безсмертя; Бога, який просвітлює; Бога, через якого ми сподіваємося отримати благодать; ... Бога, який перемиг смерть” [3, с.158].

Про гідність людини Августин говорить також і в межах осмислення діалектики розуму й віри: “Людина має бути розумною, щоб воліти шукати Бога” [6, с.169]. Розуміння гідності людської особистості опосередковано пов’язане і з проблемою пізнання та Богопізнання. За Августином, особистістю може бути тільки віруюча людина. “Особистість”, за словами мислителя, позначає людину як образ Святої Трійці, що взаємозумовлює гідність людини і Божественну гідність, оскільки людина – єдина істота у світі, якій дано пізнати Бога-Творця [1, с.112]. Сходження розуму до Бога є сходженням до Нього всієї розумної душі, її моральним очищенням. До Бога підноситься вся “внутрішня” людина, а отримання Істини є актом не тільки інтелектуальним, а й обов’язково моральним, бо Істина є Благо. Повертаючись до свого Витоку, душа водночас пізнає і саму себе [6, с.171].

У цьому душевно-духовному сходженні людина доростає до “особистості”. Структура чистого “Я”, що забезпечує на емпіричному рівні психологічну тотожність конкретного “я”, проявляється в єдності розуму, пам’яті й волі або буття, знання й волі і є ізоморфною особистістю Творця. У людській особистості не може бути досягнуто гармонійної єдності Абсолютної Особистості, бо перша – тільки образ і подоба Бога. Розум усвідомлює всі три здібності, воля спрямовує, а пам’ять охоплює їх. Таким чином зберігається самототожність – “слід таємничої єдності” [3, с. 161]. Теорія чистого “я” є підґрунтям, на якому формується надбудова – моральна особистість, зосередження духовних потенцій людини в її моральному вимірі. Водночас треба зазначити, що в Августина захоплення персоналізмом доходило до того, що воля Божа в нього раз і назавжди визначає долю людини і світу. Звідси помітною стає тенденція до фаталізму та вирішення проблеми спасіння [6, с.171].

Августин створив цілісну й завершену картину світобудови, яка століттями слугувала зразком для мислителів Заходу. У ній філософ простежує шлях від біблійного “На початку...” до есхатологічного майбутнього людства. Це вчення містить у собі роздуми про шляхи до нового людства, про Град Земний і Град Небесний (тотожний істинній незримій церкві), про перемогу некорисливої любові до Бога над егоїстичною любов’ю до поцейбічного в собі і світі. Тому мета історії, що починається із гріхопадіння Адама, має здійснитися не на землі, а на Небі, у тому, що вже не буде “історією”, яка розгортається в часі, а буде кінцем без кінця [6, с.173].



Таким чином, ідея гідності людини осмислюється бл. Августином у контексті християнського світовідчуття: якою має бути людина у світі, як вона розуміє добро і зло, як вона ставиться до Творця.

Пізнання Бога, за Августином, можливе шляхом пізнання свого внутрішнього світу [1, с.106–124]. Гідність людини імплікується мислителем через визнання її центром творіння – Бог створив світ для людини, щоб вона могла пройти шляхом звільнення від гріха до судного дня й отримати безсмертя.

Розуміння гідності останнім визначним християнським візантійським мислителем, Максимом Сповідником, обумовлювалося визнанням подвійної, божественної і людської, природи Ісуса Христа.

Світ, за преп. Максимом, був створений у процесі послідовних розподілень, і завдання людини – здійснити в певній послідовності його синтез. Сповна це призначення здійснюється у Христі, що возз'єднує космос та історію, і повертає людству його роль посередника. Цей процес досягає кульмінації у спілкуванні святих, що являють образ прийдешнього Христа. Людина, як особистісний образ Логосу, має розкрити й принести в дар Богові логос усіх речей, їх духовні сутності. Так людській раціональності дарується нескінченна творча сила, що дозволяє поєднати й перетворити світ [6, с.166]. Розум, даний людині Богом, зумовлює її гідність, що проявляється в можливості пізнання Божого задуму. Зразком посередництва між земним і небесним стає Христос [8, с.215–259].

Проте, людина у філософії Максима Сповідника наділена волею вибору, тоді як воля Христа – природна й непохитна. Дійсна особиста свобода людини заблокована егоцентризмом. Христос відновлює нашу природну свободу ціною своєї любові до життя та мученицької смерті. Преподобний Максим переконаний, що “через віру і милосердну любов” ми творимо себе за образом Христа, внаслідок чого, завдячуючи цій зустрічі, ми беремо участь у взаємопроникненні Божественної та людської енергій. Тоді бажання отримає свій дійсний зміст у Боголюдській реальності добродійностей, що поєднуються в любові. Людське існування перетворюється на літургію, космізацію “таїнств” [6, 166]. Літургія, у свою чергу, розглядається як “рух до Бога, коли вірні можуть називатися богами” [8, с.169].

Преподобний Максим наголошує, що обоження можна досягнути лише шляхом довгої боротьби, проте воно є природним завершенням розвитку людини, яка відкрила для себе своє власне буття. “Бог завжди бажає втілитися в тих, хто цього гідний”. Але “віра без справ мертва, як і справи без віри” [8]. Із цього моменту людиною керує сила, яка перевищує її розуміння, але яка завжди була потенційно в ній присутня. Тільки тоді душа усвідомлює, що єдиним способом пізнання Бога є її злиття з Ним [6, с.166].

Отже, у філософії преподобного Максима Сповідника гідність висвітлюється як божественний задум щодо людини, згідно з яким вона повинна відповідати своєму першообразу. Водночас мислитель визнає людину носієм і земного, і божественного, а прикладом і доказом її гідності називає Ісуса Христа.

Аналіз творів християнських отців-богословів дозволяє дійти висновків, що розуміння гідності мислителями цього періоду осмислюється у співвідношенні з чеснотами та аскетизмом християнства, а основою для розуміння гідності є Святе Письмо, яке пояснює взаємозв'язок між гідністю Бога та гідністю людини. До людини висуваються високі моральні критерії, що стають традиційними для християнства, а зразком досконалої, гідної людини мислиться Ісус Христос, який утілює Божественну й земну природу, зумовлюючи тим самим онтологічну природу гідності кожної людини.

В основі виховання гідної людини знаходяться християнські чесноти, це мудрість, смирення, покіра, щирість і простота, правдивість і милосердя. Крім того, виявом любові до Бога визнаються такі чесноти, як віра, надія, любов і терпіння.

Святі отці-богослови визнають людину розумною істотою, призначення якої, з одного боку, царювати у світі, створеному Богом, а з іншого, – пізнавати Бога й прагнути до Нього. Гідність, дана людині Богом, підтверджує вищість людини над іншими створіннями й дозволяє їй керувати тваринами і птахами.

На думку отців церкви, людина знаходиться на межі світів, поєднуючи в собі видиму (тілесну) і невидиму (Божественну, розумну) природу, тимчасове, тлінне (тіло) і вічне (душу), належачи одночасно і до земного природного світу, і до Царства Божого. А гідність людини пов'язується з такими дихотоміями, як тілесність і безсмертя, воля й відповідальність.

Оскільки людині дарована свобода вибору між добром і злом, гідність виправдовується тільки “смирінням, покаянням, каяттям за гріхи, молитвами прощення”. Тож, безсумнівно, що найвищим даром людини, котрий стверджує її гідність, є безсмертя.

1. Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского / Августин Аврелий. – Режим доступа : <http://www.reformed.org.ua/2/71/Augustine>.
2. Августин. О благодати и свободном произволении / Августин Блаженный ; [пер. О. Е. Нестеровой] // Гусейнов А. А., Ирриц Г. Краткая история этики. – М., 1987. – С. 532–557. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Gus\\_Etika/\\_32.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Gus_Etika/_32.php).
3. Бл. Августин. Монологи / Блаженный Августин // Энхиридион, или о вере, надежде и любви. – Режим доступа : <http://aleteia.narod.ru/august/enhiridion.htm>.
4. Василий Великий. Беседы на Шестоднев / Василий Великий // Журнал Московской Патриархии. – 1972. – № 1. – Режим доступа : [http://www.krotov.info/library/03\\_v/vasiy\\_vel/6d\\_1\\_4.html](http://www.krotov.info/library/03_v/vasiy_vel/6d_1_4.html).
5. Григорий Нисский. Об устройении человека / Григорий Нисский. – Режим доступа : <http://pagez.ru/lstn/0028.php>.
6. Історія філософії : [підручник] / Ярошовець В. І., Бичко І. В., Бугров В. А. та ін. ; за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. – 774 с.
7. Клеман О. Истоки : Богословие отцов древней Церкви / О. Клеман. – М., 1994. – Режим доступа : [http://krotov.info/acts/05/antolog/kleman\\_0.html](http://krotov.info/acts/05/antolog/kleman_0.html).
8. Преп. Максим Исповедник. Мистагогия / Прп. Максим Исповедник // Творения преподобного Максима Исповедника. – Мартис, 1993. – Т. 1. – С. 154–184.
9. Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии его к нам во плоти / Св. Афанасий Великий // Восточные отцы и учителя церкви IV века : Антология : в 3 т. – М. : МФГИ, 1998. – Т. 1. – 608 с.
10. Св. Григорий Богослов. Собрание творений : в 2 томах. / св. Григорий Богослов. – Мн. : Харвест, 2000. – Т. 1. – 832 с.
11. Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия / Св. Иоанн Златоуст // Полное собрание творений : в 12 т. – Режим доступа : <http://pagez.ru/lstn/0029.php>.
12. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския : в 3 т. ; [пер. Московской Духовной Академии]. – С. Пб., 1911. – Т. 2. – Режим доступа : [http://www.krotov.info/library/03\\_v/vasiy\\_vel/6d\\_1\\_4.html](http://www.krotov.info/library/03_v/vasiy_vel/6d_1_4.html).

*The article represents a historical-philosophical analysis of the problem of human dignity in Christian patristics. It has been revealed that in the period of Ecumenical Councils the notion of human dignity is considered within Christian moral values and asceticism. The utter evidence of dignity is immortality of spirit. A person who by his free will chooses mercy, goodness and love for God and for others, rejects sin and realizes his miserable nature is considered a worthy Christian.*

**Keywords:** *dignity, patristics, asceticism, sin, freedom, good, evil, love.*

УДК 796.01: 141.32.572

ББК 87.667.1

Михайло Ібрагімов

## ФІЛОСОФІЯ СПОРТУ В КОНТЕКСТІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

*Зроблено спробу філософсько-антропологічного аналізу сутнісних рис спорту: ігри, змагання та видовищність у їхній взаємозумовленості. Як вираження екзистенціальної проблеми сутності та існування людини, розкривається культурологічний зміст поняття “спортивне тіло” і стверджується, що воно, завдяки видовищності змагальної гри, створює неповторний художньо-тілесний образ і завдяки цьому перетворює окреме індивідуальне тіло спортсмена в соціокультурний феномен.*

**Ключові слова:** екзистенціалізм, філософія спорту, антропологія, спортивне тіло, гра, змагання, публічність, видовищність.

У сучасних культурологічних практиках постійно актуалізується проблематика спорту, який наразі розглядається не лише у вимірах прикладних спеціальних наук з теорії спорту і фізичного виховання, а за у соціогуманітарними напрямками: історія спорту, соціологія спорту, педагогіка спорту, психологія спорту, спортивний менеджмент тощо. На авансцену науково-теоретичних розвідок поступово виходить філософія спорту, яка, на думку автора, може бути презентована в різнопланових предметних філософських векторах: від соціальної філософії, філософії освіти, філософії культури, філософії науки, філософії релігії, гуманістики до феноменології та екзистенціалістської антропології, в інструментарії якої будемо розглядати її проблематику [9, с.111].

Для розвитку філософії спорту як міждисциплінарної галузі знань на українських теренах уже створено теоретичні передумови, хоча вона ще не стала досить популярною. Тож метою статті є намагання привернути увагу філософської спільноти до дискусійних питань у теорії фізичної культури, яка, за свідченнями фахівців, переживає методологічну “кризу росту”, пов’язану з її виокремленням у самостійну наукову дисципліну з ряду природничих, медикобіологічних, математичних і педагогічних знань [8, с.215–221]. Зауважимо, що термін “спорт” у цьому контексті розуміється в західно-європейській традиції, де він захоплює весь процес формування фізичної культури, у тому числі й фізичного виховання.

Аналіз останніх публікацій показує, що як в Україні, так і на всьому пострадянському просторі постійно зростає кількість філософських наукових досліджень, де розглядають спорт із точки зору соціально-культурного феномену. У сучасних дисертаційних роботах простежується прагнення дати концептуальний його виклад як соціального явища, що “перебуває в процесі постійної легітимізації, вирішує важливі соціальні та інституціональні завдання” [2, с.17], але при цьому дослідники вказують на неможливість однозначного визначення, оскільки поняття постійно розширюється та характеризується соціальною багатофункціональністю.

Дослідник С.М. Бацунов убачає цілісність спорту “в єдності і взаємовпливі всіх його структурних елементів”, а об’єднуючу роль, на його думку, “відіграє людська спрямованість спорту, яка реалізується через соціокультурну, символічну, інтегративну, генералізуючу, пізнавальну, комунікативну, гедоністичну, компенсаторну, соціально-емоційну, естетично-емоційну, політичну функції, а так само через функції соціалізації, соціальної мобільності, ціннісної зорієнтованості” [2, с.18–19]. В аспекті соціальної філософії учений справедливо вбачає соціальне буття спорту в специфічному виробництві зорових і показових людських надможливостей і, будучи невід’ємною складовою безпідставної форми соціуму, являє собою культурний активізм ігрової змагальності людини [2, с.15].

У наведеному визначенні спорту приваблює спроба автора включити в соціальну філософію, предметом якої є соціальне виробництво (В. Хмелько), онтологічне буття спорту в культурі та його антропологічну константу, що виявляється в сутнісний харак-

теристиці спорту як інсценуванні видовищно-ігрової тілесної змагальності людини [5, с.102–108].

Зауважимо що в зарубіжній науковій публіцистиці філософія спорту розвивається із середини ХХ ст., а ХХІІІ Всесвітній філософський конгрес (Греція, серпень 2013 р.) розглянув її проблематику на спеціальній секції. Характерно, що, на думку французького філософа Б. Жьо, спорт є об'єднанням соціокультурних елементів вищого порядку, а також “контрсуспільством з численними протиріччями”. Наводячи ці вислови, німецький учений Г. Люшен на Всесвітньому науковому конгресі “Спорт у сучасному суспільстві” (Тбілісі, 10–15 червня 1980 р.) заявив: “Наразі я вважаю дуже сприятливим той факт, що ми вперше зробили описовий та феноменологічний аналіз, коли говорили про діалектичну структуру спортивного змагання та про його можливі наслідки для світу” [13, с.28–37].

Розвиваючи ідеї феноменології тілесності (Е. Гуссерль, М. Мерло-Понті, Б. Вандельфельс), українські філософи звертаються до теоретичного аналізу тілесного досвіду (В. Кебуладзе), до метафізики тілесності (О. Гомілко), соматичного буття персонального світу особистості (Л. Газнюк), епістемології людської тілесності (В. Косяк), які можна розглядати як фундацію світоглядно-теоретичних засад філософії спорту. У світовій філософській літературі відбувається жвава дискусія про співвідношення спорту й тілесності, які в основному розглядаються з позицій феноменології й екзистенціалізму. У такому аспекті заслуговують на увагу докторське дисертаційне дослідження Ю.М. Мазова (Уфа) і кандидатська робота С.В. Могильової (Харків).

Зацікавлення з боку сучасної філософської думки спортом викликане зміною його місця й ролі в суспільстві, які не обмежені лише дозвоільно-розважальною сферою людської життєдіяльності, а трансформовані в конструктивний її засіб. Сучасний спорт уособлює вади та переваги становлення людяного в людині в історичному культурно-цивілізаційному процесі. Він символізує входження її у світ за складних глобалізованих змін техносферних умов життя й демонструє адаптивні можливості, на які здатна людина у власному психосоматичному бутті. Формується новий спеціалізований напрям розвитку знань про людину, який можна було б назвати *гуманітарне спортивне наукознавство*, де філософія могла б виправдати своє початкове покликання натхненника в піднесеному й кривавому сходженні людства до пізнання своєї сутності, життєвого смислу й призначення в цьому світі.

Доктор соціологічних наук, майстер спорту О. Кириленко зазначає, що “важливим аспектом дослідження спорту як інституту суспільства виступає проблема підвищеної ефективності з точки зору оздоровчих, рекреативних, виховних та інтегративних його функцій”, а тому в системі наук про спорт виділяє філософію спорту у двох напрямках: “спортивної антропології” та “спортивної аксіології” [10, с.3; 20]. Принагідно підкреслимо, що предметне поле філософії спорту, сьогодні має лише загальний абрис і не вичерпується вказаними напрямками. Як зазначають відомі польські філософи З. Кравчик та Е. Косевич, “досі точно не визначено об'єкт дослідження філософії спорту; не розроблено також головні категорії, поняття та дослідницькі процедури цієї нової галузі науки, яка ще формується” [17, с.9].

Ураховуючи подальші перспективи досліджень у рамках цього дискурсу, необхідно визначити зміст такого поняття, як “спортивне тіло”, яке може розглядатись як синтез сучасних різнобічних теоретичних досліджень тілесності. Це поняття фокусує існуючу різноманітну смислову його диференціацію у “філософії тілесності” й відсутність у спеціальних наукових дослідженнях “філософії спорту”. Термін “спортивне тіло”, з одного боку, продовжив би існуючу культурологічну традицію створення дефініцій стосовно людського тіла, а з другого, дав би поштовх у формуванні нового категоріально-понятійного апарату.

У теорії спорту, фізичного виховання та його різновидах – рекреації, реабілітації тощо – поняття “спортивне тіло” зустрічається побіжно. В основному про нього говорять як про “стан, що виникає під впливом фізичного виховання” [11, с.16]. Слово “стан” учені розглядають як структурний компонент фізичного розвитку. Т.Ю. Круцевич і Г.В. Безверхня зазначають: “Фізичний розвиток як стан – це комплекс ознак, що характеризують морфофункціональний стан організму, рівень розвитку фізичних якостей та здібностей, необхідних для життєдіяльності” [11, с.16]. Тобто під “спортивним тілом” у даному випадку розуміють морфологічний і функціональний стан організму, а фізичний розвиток, як “природний процес вікових змін”, у ньому “зумовлений спадковими факторами і конкретними умовами зовнішнього середовища” [11, с.16].

Спортивна медицина, використовуючи методи спеціальних природничих наук – біофізики, біохімії, біомеханіки тощо, спрямовує свої дослідження на вивчення фізіологічних властивостей організму спортсмена, розглядає “спортивне тіло” з точки зору можливостей досягнення якомога вищих спортивних результатів.

У гуманітарному напрямі фізкультурно-спортивної науки (соціологія, психологія, педагогіка, управління) цей термін також не поширений, частіше йдеться про особу спортсмена, його духовні, моральні, політичні, інші інтелектуальні характеристики.

У звичному традиційному вживанні терміна “спортивне тіло” розуміється як естетично-досконале людське тіло з атлетичною статурою, фізично й духовно розвинутою його організацією.

Антропологія спорту й фізичного виховання передбачає інший –соціокультурний – дискурс “спортивного тіла” у з’ясуванні його сутності в цілісній палітрі людських взаємин, тобто акцентує на *цілісності* спортивного тіла, що належить особі спортсмена, у якій він виявляє індивідуально-особистісні риси: талант, морально-духовні та вольові якості. Під час змагального екстазу відбувається феноменологізація тіла спортсмена у створенні ним певного художнього образу, який можна назвати витвором мистецтва.

Спираючись на ряд таких мотивів, як тілесність, відчуженість, нормальність і часові межі, що відіграють центральні ролі у феноменології, Б. Вальденфельс звертає увагу на перехід у філософії від *конструктивістського*, “який все переддане редукує до чогось, із чого виростають певні конструкти та штучні побудови”, до *природно-фундаменталістського* стилю мислення, “який орієнтується на усталений порядок природи, буцімто культура сама є частиною або епіфеноменом природної частини”, і наголошує, що *людське тіло* є вирішальним мостом у поєднанні природи й культури [3, с.17, 19]. У такому ракурсі спорт в екзистенціалістській філософії конструюється як соціально значуща й, можливо, єдина форма відтворення натурально-природного субстрату людської діяльності його тілесно-фізичної організації.

Феноменологія тілесності передбачає аналіз просторово-часових характеристик дієвості, тобто спроможності тіла спортсмена перетворюватися в екстремальних змагальних умовах у соціокультурний феномен. Якщо теорія спорту і фізичного виховання спрямована на дослідження й удосконалення методики оздоровчо-виховного й тренувально-підготовчого процесу та організації спортивно-змагальної діяльності, то онтологія й антропологія спорту має виявити його глибинні підвалини в життєдіяльності суспільства й смислове значення в індивідуальному бутті спортсмена. А це передбачає необхідність з’ясування сутнісних рис спорту, його виховного впливу на фізичне виховання людини, а також впливу суспільного стану фізкультурно-спортивного руху в країні на культурно-цивілізаційні процеси, що відбуваються в ній [7, с.135–142].

Дослідження специфічних особливостей “спортивного тіла” також актуалізується в теоретико-практичному сенсі через загострення проблеми адаптації людського організму до нових об’єктивних реалій у світі, таких як технологізація і комп’ютери-

зація всіх сфер суспільного життя, внаслідок чого воно все більш символізується й віртуалізується. Під таким кутом зору ставиться під сумнів питання виживання спорту, його перспектива, а саме: вичерпність резервних і потенційних можливостей організму людини. Ті, хто заперечує культурологічність спорту, апелюють до таких його рис, як гра, змагання й видовищність, які нібито, на їхню думку, не відповідають і не впливають із сутнісних рис людяності, специфіки їх життєдіяльності. Але постійна видозміна фізкультурно-спортивної діяльності, виникнення нових видів спорту характеризують багатогранність людського буття, винахідливість людини в його удосконаленні й демонструють невичерпні можливості її свободи й творчості як соціально-біологічного виду.

Як відомо, філософська антропологія досить молода галузь знань, започаткована в західноєвропейській культурі Максом Шелером, який прагнув подолати тогочасну світоглядну кризу, пов'язану з раціоналізмом і намаганням створити завдяки синтезу наукових знань нове розуміння "сутнісної картини людини". Він, зокрема, писав: "Філософська антропологія – це фундаментальна наука *про сутність і сутнісну структуру людини...* про її метафізичне сутнісне походження та її фізичне, психічне й духовне начало у світі..." [16, с.70]. У спорті філософ убачав прояви всіх духовних і тілесних сил людини, які необхідно було досліджувати. А тому антропологія спорту впливає з його вчення про структуру й сутнісні сили людського буття як його "вищої основи", що виявляється в "першовластивостях" світу, – порив і дух, на яких ґрунтується спорт і в якому найяскравіше виявляють ці субстанційні джерела життя.

У межах нашої статті схематично окреслимо три питання, що стосуються проблеми визначення сутнісних рис (атрибутів) спортивної діяльності: гри, змагання, видовищності, навколо яких ведеться дискусія серед гуманітаріїв фізкультурно-спортивної науки. Структуралістська методологія розглядає їх як елементи, що доповнюють, а не зумовлюють один одного, і тому одні теоретики розглядають їх у цілісній системі, а інші – вирізняють ту чи іншу складову. Оскільки екзистенціалістська антропологія розглядає людину як багатогранну та єдину у власній буттєвості, біологічну і соціальну, фізичну і психічну, природну і духовну істоту, то тіло спортсмена інсценує майстерну досконалість і водночас уразливість її до стихійних поривів як природного, так і божественного творіння.

Найбільше суперечок викликає *ігровий* елемент спорту, який більшість дослідників (М.М. Візтей, А.А. Передельський) узагалі виключає з основних характеристик спортивної діяльності.

*Перше: гра є однією із сутнісних рис людини як творчої істоти, яка непередбачувано й "ні за будь-якими раніше заданими мірками" (К. Маркс) перетворює навколишній світ і себе в ньому.* Ш.-Л. Монтеск'є вважав, що в людини можна відібрати все, окрім гри. Відповідно до екзистенціалізму, людська істота постійно виконує в житті певні соціальні ролі у багатовимірному життєвому просторі: спортсмена і тренера, студента і вченого, батька і сина, водія і пасажира, продавця і покупця. Саме життя диктує йому певні обставини, якими він має оволодіти, а тому мімікрує, конформує, лідирує. Спираючись на твори Ф. Достоевського, можна сказати, що людина за своєю природою – гравець, який щоденно розіграє в театрі цивілізаційних перипетій гостросюжетну драму свого життя. А тому постійно виникає екзистенційна проблема свободи вибору, що можна перефразувати в спортивну проблему "гри за правилами" і "гри без правил", "бути чи мати"

У спорті відлунується весь апофеоз життєвої практики й "декоративно" відтворюється граничне напруження тілесності, що презентує певний художній образ. На відміну від театрального актора чи літературного, архітектурного або іншого мистецького витвору смисл спортивної гри полягає в *довільній і непередбачуваній* інтерпретації

фізично-тілесного образу незалежно від професіонального чи любительського його спрямування. У спортивній грі подвоюється тілесний світ людини як природної істоти, що має “вписуватись” в органічну гармонію світу, котрий грає всіма барвами природних сил стихій. Тілесність спортсмена і є однією з них, сила й краса його стверджує силу й красу людського духу. Спортсмени кидають виклик богам, ставлячи себе на рівень “травців із вогнем”, а тому переможців піднімають на п’єдестал і увінчують земними вінцями слави (в олімпійському спорті), а люди відзначають їх матеріальними винагородами. Спортивна гра є однією з видів соціально-сюжетної, ситуаційної гри, специфікою якої є демонстративна показовість, подійність сконцентрованого на феноменологічній палітрі людського тіла.

Таким чином, екзистенціалістська методологія розглядає спортивну гру як суттєву ознаку людської самобутності, у якій відбувається рольове в образах фізичної культури перевтілення спортсмена, а власне – його тіла, яке ми називаємо “спортивним тілом”, зі звичайного буденного стану в неперевершену і художньо-естетично привабливу силу. Вихід спортивного тіла “за межі самого себе” розкриває його потенційні резервні фізичні тілесні, можливості. Вони наочно виявляються, демонструються, тобто відбувається *трансцендентация* тілесності, про що писав Ж.-П. Сартр у праці “Буття і Ніщо” в розділі “тіло”.

*Друге:* спортивна гра відрізняється від іншого калейдоскопа ігрових форм культурно-цивілізаційного процесу своєю *змагальністю*. Спортивне змагання, його організація, інфраструктура – це дзеркало будь-якого мікро- чи макро- соціального середовища, показник техніко-економічних можливостей району, регіону чи країни в цілому, за імідж якого бореться спільнота.

Наукова теорія спорту постійно приділяє велику увагу вивченню системи спортивних змагань, їх плануванню, складанню правил і положень про них. Зокрема, В.М. Платонов класифікує змагання за важливістю для професійної кваліфікації спортсмена та суспільною метою, яку вони переслідують, на: підготовчі, контрольні, підсумкові (модельні), відбіркові, і, звісно, головні, як завершальні, де виявляється вся попередня робота і спортсмен має показати “максимальну націленість на досягнення найвищого результату, найвищого рівня психічної готовності” [15, с.99].

Для філософського осмислення сучасного процесу змагальної діяльності, коли провідним гаслом стає “перемога за будь-яку ціну”, є актуальним застереження гуманістично налаштованого вченого про те, що “постійне прагнення до досягнення високих спортивних результатів у різних спортивних змаганнях, хоч і стабілізує результат, пов’язане з надмірними нервово-психічними і фізичними навантаженнями, погіршенням технічної підготовленості й може призвести до зниження спортивних показників під час вирішальних виступів” [15, с.99].

Тобто, спортивне змагання є одним із видів соціальної діяльності, у якій постійно точиться боротьба за самоствердження, самовияв людської індивідуальності, егоїстичний (розумний чи нерозумний) потяг до володарювання (Ф. Ніцше) у ландшафті соціально-історичних подій. Тому як обов’язковий елемент, що об’єднує всі потяги в спортивному змаганні, є “воля до перемоги”. Специфічною особливістю спортивного змагання, яке відрізняє його від усіх інших у творчому потоці здійснення життя людини, є різного рівня показовість, демонстративність, “ритуальна обрядовість”, що спрямовується на порівняння індивідуальних тілесностей. У цьому проявляється історична, культурологічна традиція фізкультурно-спортивних змагань. Відомий філософ А.К. Байбурін пише: “Без ритуалу немає і події... подія існує лише постільки, постільки вона втілена в ритуалі” [1, с.72]. Уся духовна аура тієї чи іншої спільноти фокусується на людському тілі, яке у виставі фізичних здібностей демонструє його силу й красу у *формі грації*.

Екзистенціалізм розглядає грацію як поєднання фізичного і духовного, природного і штучного, привнесеного в тіло тренуванням, вихованням, що його мовчазною мовою багатозначно виражає колоритне багатство внутрішніх, інтенційних потягів. “Завдяки всьому цьому, спортивне дійство, – зазначає філософ М.Ю. Мазов, – є усвідомлення можливого, тобто не просто свідомістю, так що “Я можу”, супроводжуючи будь-який проблиск думок і дії, що виходять від «чистого Я», проявляється у свободі уваги” [14, с.19]. І далі: “Бажання перемогти, яке найбільш властиве, на наш погляд, людям, укорінене в культурній традиції, тобто не вимучене чисто штучне (у даному випадку протиприродне) прагнення, а надбання неповторної особистості” [14, с.19].

З екзистенційної точки зору, у змаганнях виявляється весь комплекс або симбіоз позитивних і негативних рис особистості спортсмена: як жадоба до слави, так і марнославство, як доброзичливість, так й агресія, як колективістські, так й егоцентричні риси психофізіологічної натури “спортивного тіла”. Культурологічною заслугою спорту є те, що він сублімує (З. Фройд), спрямовує негативно-руйнівне в позитивно-корисне русло, де є можливість емоційно-психологічної “розрядки” у хвилини крайнього напруження, і зберігає цілісність людини в її якісно творчому, життєвому пориві.

Отже, культурологічними чиниками “спортивного тіла” є відчайдушність, жертвовність, наснага, екстаз, екзальтація, екстравагантність, цілеспрямованість, воля до перемоги, експансія, характерні для художньо-творчого процесу. Під таким кутом зору гуманізуються всі демонічні сили тілесності спортсмена й возвеличуються до культу. Глядач завжди може знайти в спорті те, що він шукає, чого йому бракує, що приносить йому насолоду, а також викликає відразу або ж задовольняє інші негативні прашурні інстинкти, що його бентежать, не дають спокою. У цьому ракурсі спорт угамовує всі внутрішні руйнівні схильності людської натури. Суперечлива людська постать у спорті може наочно реалізувати всі свої явні й потаємні потяги. Звідси – у край протилежні й суперечливі в суспільній думці уявлення про спорт.

*По-третє:* гра і змагання виявляють свою сутнісну творчо-соціальну роль у видовищності. Своєрідність ігрового характеру в спорті, як і в мистецтві, зазначає російський хореограф Р.Є. Воронін, завершується тим, що “замкнутий простір світу гри тут дозволяє одній зі стінок упасти – з’являється глядач, котрий і стає головним носієм гри” [4, с.258]. А тому сутнісні риси спортивної діяльності, які притаманні розгляду її “в чистому вигляді”, суперечливо втілюються в соціальну дійсність, в існуванні спорту, що відповідним чином позначається на тенденціях його розвитку. Сутність та існування – центральна проблема екзистенціалізму, а виявлення сутності відбувається через явище, феномен. Спорт як соціокультурний феномен не може обмежуватися лише видовищністю як розвагою, галасливою ейфористичністю, бездумним та агресивним фанатизмом, насаджуванням національного чи чоловічо-статевого шовінізму, про що пишуть деякі дослідники. “Перегляд хвилюючого спортивного змагання може бути таким же виснажливим в емоційному плані, як і сама участь...” [12, с.24].

Слід ще раз підкреслити, що гра, змагання й видовищність, як сутність й існування екзистенціального за змістом спорту, у будь-якому теоретичному аналізі не можуть бути відокремлені, бо вони зумовлюють один одного. Публічність, а не лише видовищність, яку можна розглядати як необхідну для емоційних випробувань людей розвагу, необхідно розуміти в культурологічному контексті, що дає змогу “перевести” спорт у коло соціальних потреб та інтересів, діяльнісної мотивації, системи ідеалів і цінностей, тобто в таку об’єктивну соціальну реальність, яка вимагає філософського осмислення.

У такому сенсі екзистенціалістської методології можна розглядати зворотний бік таких тенденцій у спорті, як його популяризація, гуманізація, комерціалізація (краще сказати – економізація), політизація тощо, а також питання масового залучення різних



верств населення до спорту, до здорового способу життя, занять фізичною культурою [6, с.57–63]. Наприклад, гуманізація спорту, що проявляється в переорієнтації уваги зі спорту вищих досягнень на масово-оздоровчий спорт, супроводжується дегуманізацією професійного спорту, де комерціалізація інколи вихолощує “свободо-творчий дух змагальної гри”. А також необхідна для змагань “спортивна злість” не завжди переходить у “спортивне співробітництво”, що почасти підбурюється й провокується соціальним менеджментом. Сьогодні більш гостро постає проблема “Fair Play” (чесної гри), пов’язана із “продажними” суддями й гравцями, політиками й організаторами змагань.

У розмаїтті проблем, які має досліджувати антропологія спорту, виникає безліч запитань, зокрема: яким чином впливають соматичні властивості організму людини на її духовно-психічне ядро, чи прагне наше тіло до свого вдосконалення, чи до цього його має примушувати душа, чи винна хтива плоть чи шалена душа у втіхах, яким віддається людина в тому числі й у спорті, чому байдуже ставиться спортсмен, зосереджений на “перемозі за будь-яку ціну” до збереження свого власного здоров’я? Проблема “свободи волі” і відповідальності спортсмена за своє індивідуальне життя з розвитком інформаційних технологій не тільки зменшилася, а й поглибилася.

Спорт у його філософському оздобленні як земна предметна реалізація задумів Божих про творчу іскру людини має показати граничні основи її буття, тобто відповідати на запитання: чи настане колись межа в спортивних звершеннях, рекордах; чи взагалі існують межі фізичних людських можливостей?

Таким чином, констатуємо: антропологія спорту й фізичного виховання – це філософсько-теоретичне вчення про відображення в спортивній реальності специфічних рис людини: гри, змагальності й видовищності в боротьбі за своє існування, самовиявлення й самоствердження. Завдяки цьому спорт стає соціально-культурним феноменом, а “спортивне тіло” – *еталонним видом фізичної культури*. В усіх наукових дослідженнях із фізичного виховання і спорту наголошується на тому, що вони мають сприяти всебічному й гармонійному розвитку особи, завданням ж антропології спорту є розкриття процесу “переходу” медико-біологічного, фізико-механічного, психосоматичного стану організму спортсмена в ряд культивування певних художніх образів тілесності. Отже, спортивне тіло – це перетворення психосоматичного стану організму спортсмена в культурологічний образ, що відповідає історично-цивілізаційному рівню розвитку суспільства.

1. Байбурин А. К. Ритуал: между биологическим и социальным / А. К. Байбурин // Фольклор и этнографическая действительность. – С. Пб., 1992. – С. 72.
2. Бацунов С. М. Спорт як соціокультурний феномен : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук / С. М. Бацунов. – Запоріжжя, 2012. – 21 с.
3. Вальденфельс Б. Міркування щодо генеалогії культури / Б. Вальденфельс // Філософська думка. – 2009. – № 1.
4. Воронин Р. Е. Философия танца как методологическая база теории и методики спортивного танца : (технико-эстетические виды спорта / Р. Е. Воронин // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2007. – Т. 11, № 32. – 258 с.
5. Ібрагімов М. Антропологія спорту і фізичного виховання як вираз їх сутнісних рис в соціокультурному дискурсі / М. Ібрагімов // Теорія і методика фізвиховання і спорту. – 2011. – № 3. – С. 102–108.
6. Ібрагімов М. М. Філософія спорту в дискурсі категорій тілесності, здоров’я та життєздатності / М. М. Ібрагімов // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. – К., 2011. – № 5. – С. 57–63.
7. Ібрагімов М. М. Феноменологія “тілесного досвіду” у фізкультурно-спортивній експлікації / М. М. Ібрагімов // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія Філософія. Філософські перипетії. – Х., 2013. – № 1064. – Вип. 48. – С. 135–142.
8. Ібрагімов М. М. “Філософія спорту”: роздуми сови Мінерви про поневіряння сучасного Аполлона : (до питання кризи у фізкультурно-спортивному світогляді) / М. М. Ібрагімов // Практична філософія. – К., 2013. – № 2. – С. 215–221.

9. Ібрагімов М. М. Філософія спорту в генезі історико-культурологічних студій та вітчизняних перспектив / М. М. Ібрагімов // Філософська думка. – 2014. – № 1.
10. Кириленко О. Інституціональні трансформації сучасного спорту : монографія / О. Кириленко. – Рівне : Геден Прінт, 2011. – 522 с.
11. Круцевич Т. Ю. Рекреація у фізичній культурі різних груп населення : навч. посіб. / Т. Ю. Круцевич, Г. В. Безверхня. – К. : Олімп. л-ра, 2010. – 248 с.
12. Лэш Кристофер. Вырождение спорта / Кристофер Лэш // Логос. – 2006. – № 3 (54).
13. Люшен Г. Спорт, конфликты и мир / Г. Люшен // Спорт в современном обществе : сб. науч. м-лов. – М. : Физкультура и спорт, 1982. – С. 28–37.
14. Мазов Н. Ю. Смысловое и экзистенциальное измерение спорта / Н. Ю. Мазов // Медицина и образование в Сибири. – 2008. – № 3.
15. Теория спорта / [под ред. проф. Платонова В. Н]. – К. : Вища школа, 1987. – 423 с.
16. Шелер М. Философия мировоззрения / Макс Шелер // Избранные произведения. – М., 1994.
17. Kosiewicz J. Philosophy of Sport or Philosophical Reflection over Sport / J. Kosiewicz, Z. Krawczyk // Philosophy of Physical Culture : Proceedings of the International Conference held in Olomouc, Czech Republic, September 1–3, 1996. – Olomouc, 1997. – P. 9.

*An attempt philosophical and anthropological analysis of the essential features of sports: sports, racing and entertainment in their interdependence. As an expression of the existential problems of nature and human existence is disclosed culturologist concept of “athlete’s body” and argues that it is, thanks to spectacular competitive game creates a unique artistic and body image and thus converts a single individual athlete’s body in a social and cultural phenomenon.*

**Keywords:** *existentialism, philosophy of sport, anthropology, athletic body, game, competition, publicity, entertainment.*

УДК 141.13:159.933.63

ББК 87.3(0)32

Роман Пятківський

## ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СТАРОСТІ ПРЕДСТАВНИКАМИ РИМСЬКОГО СТОЇЦИЗМУ

*Стаття присвячена теорії старості, яку розробили представники римського стоїцизму. У центрі дослідження – зміст запропонованих Луцієм Аннеєм Сенекою і Марком Аврелієм концепцій “досконалої” старості людини, у яких розкрито ключові принципи їхньої геронтософії. Філософія мислителів розглядається як важливе джерело становлення європейської геронтології в період античності.*

**Ключові слова:** *геронтологія, літня людина, смерть, старість, стоїцизм.*

“Старість – не радість”, – стверджує українська приказка, натякаючи на складність фізичних і світоглядних випробувань, які підстерігають літніх людей на етапі буттєвого згасання. Однак ще напруженіше відчувається екзистенційна межовість геронтологічного полюса в умовах суспільної кризи, яка не вщухає і не лише відбирає в людини впевненість у надійних засадах власного існування, а й немов десакаралізує її, змушуючи наодинці протистояти життєвим випробовуванням. За таких обставин особливо непростою стає участь тих, хто перебуває в “тихому” віці. Демографічні звіти констатують невпинне зростання частки літніх людей у структурі населення України, а значить, відсоток тих, кому потрібно шукати відповідь на питання: як бути зі старістю? – надзвичайно високий. В умовах нестабільності й невпевненості в майбутньому це питання завчасно непокоїть і тих, хто лише наближається до горизонту старості.

Феномен старості завжди хвилював мислителів, які прагнули збагнути її таємницю, призначення й виробити правильне ставлення до цього непростого етапу життя. На нашу думку, особливо цінним геронтософським досвідом збагатив людство римський стоїцизм – мужня філософія, яка прагнула відверто говорити про життєві проблеми. “Що таке старість?”, “Як маємо її сприймати і зустрічати?”, “Як жити в старості?”, “Чи можна до старості та смерті приготуватися заздалегідь?” – ці та інші геронтологічні

питання неодмінно цікавили Луція Аннея Сенеку, Епіктета, Марка Аврелія, які філософствували в колі практичних питань етики. Ознайомлення української громадськості з їхніми поглядами на часі й з огляду на те, що діяльність зазначених представників Пізньої Стої тривала в умовах невщухаючих політичних криз, спричинених зміною форми державного правління (республіки на імперію), і хаотичних метаморфоз політичних симпатій і настроїв, глибокої соціальної, економічної та етичної диференціації населення, що робило незворотним процес поступового занепаду звичного античного світобачення й способу життя. Відчутне зниження зацікавлення загалу питаннями процвітання суспільної системи й турботи про благо кожного громадянина, які аксіомою сприймалися в умовах попереднього полісного колективного існування, запанування атмосфери тривоги, страху, невпевненості в завтрашньому дні, породжувало в особи почуття залишеності й безпорадності, нерідко замикаючи її в полі індивідуального життя, змушуючи самостійно виробляти власний кодекс моральних засад, не сподіваючись на допомогу держави, яку очолювали посадовці суперечливих особистісних якостей. Як слушно відзначає А. Міронов, у цей історичний період римська філософія “намагається допомогти людині пізнати саму себе, визначити місце в соціальному просторі, підказати способи вирішення конфліктів” [1, с.100].

На жаль, римську філософію досліджують не так часто, як вона цього заслуговує. Ще менше публікацій присвячено спеціальним темам, які піднімалися її представниками. Осмислення феномену старості у творчості римських стоїків не є винятком. У контексті загального історико-філософського аналізу феномену старості позицію представників римського стоїцизму згадують у своїх публікаціях, зокрема, Т. Карсаєвська, Т. Полькіна, О. Тополь [2]. Більш цілісно розкриває творчість римських стоїків як джерело античної геронтософії Н. Рибаківа [3]. Світоглядні принципи, на основі яких представники наряду обґрунтовували належний спосіб життя людини, аналізували А. Богомолів, А. Содомора, Р. Паранько, В. Сапов, А. Міронов та інші дослідники.

Тож мета нашої статті – окреслити загальні засади та зміст ключових у римському стоїцизмі геронтологічних концепцій Луція Аннея Сенеки (4 р. до н.е. – 65 р. н. е) і Марка Аврелія (121–180 рр.).

До теми старості в римській філософії зверталися неодноразово. Так, за декілька десятиліть до її осмислення Сенекою геронтософії присвятив свій трактат “Про старість (Катон Старший)” Марк Туллій Цицерон (106–43 рр. до н. е.), світоглядна позиція якого сформувалася частково під впливом стоїчної філософії. Розглядаючи старість як частину життя людини, що протікає згідно із законами природи, філософ ставить її перебіг у залежність від характеру особи: її ставлення до себе, оточуючих, а також смерті й випробувань, які неодмінно підстерігають літню людину. Однак Цицерона, переконаного речника активного способу життя громадянина, найбільше цікавить можливість продовжувати в похилому віці займатись корисними для громади справами, насолоджуючись здобутим унаслідок добродесного життя авторитетом, який мислитель проголошує “вінцем старості” [4, с.23]. Тому розраду в цю пору Цицерон пропонує шукати в заняттях науками, управліннях у доблесті, помірній праці (бажано на землі), передачі свого досвіду молоді, поміркованих потребах і насолодах. Усе це допоможе старому підтримати здоров’я тіла, розуму й духу, насолоджуючись дозволенням, яке приносить старість. “Людина, яка завжди живе своїми заняттями й трудами, не відчуває, як до неї підкрадається старість; так вона старіє поступово й непомітно, і її вік не переломлюється раптово, а згасає впродовж тривалого часу” [4, с.17]. Зрештою, на переконання філософа, “визначеної межі для старості нема, і в цьому стані люди повноцінно живуть, доки можуть творити й звершувати справи, пов’язані з виконанням їх обов’язку, і зневажати смерть” [4, с.26]. Не випадково мислитель зображає старість в

образі “заключної сцени життя”, яка має задовольняти, а не втомлювати. У будь-якому випадку, життю, прожитому спокійно, чисто й красиво, Цицерон віщує тиху й легку старість. Припущення ж безсмертя душі робить його теорію старості ще більш оптимістичною.

На відміну від Цицерона, який осмислює старість літніх людей як громадян, геронтософія Сенеки будується на більш індивідуалістичних засадах, адже, на переконання мислителя, “кожен поручений в опіку самому собі” [5, с.545]. Така позиція засвідчила появу в римському світогляді вже згадуваних змін, що наростали в імперський період.

Сенека переконаний, що людське життя на будь-якому етапі залежить від уміння особи сприймати необхідний порядок речей, жити в злагоді з божественною й розумною природою. Усе йде в межах свого часу: мусить народитися, зрости, згаснути. А тому “не знайдеш чогось такого, що не мало б своєї старості: хоч і різними проміжками, та до одного кінця веде природа геть усе, що існує” [5, с.242]. Вік людини є лише оманливою, короткочасною крихтою в часовому коловороті, а старість – лише одне з кілець, у чергуванні яких і спливає життя.

Однак, хоч кожен віковий період і має свій стан, до якого людина змушена пристосовуватись, вона все ж залишається собою. Тому тему старості Сенека розкриває в контексті своєї цілісної концепції людини, яка, незважаючи на переслідування смертю, “йде до себе”.

За визначенням Сенеки, “старістю називаємо втомлений, а не виснажений вік”, у якому кривду насамперед схильне відчувати тіло, а не душа, для якої ця пора – сам розквіт [5, с.108]. Стоїк не схильний розглядати старість песимістично. “Свою найбільшу радість усяка насолода відтягує насамкінець, – зауважує філософ. – Найприємніший є вік похилий, який ще не дуже стрімко спішить до небуття. Певну насолоду, гадаю, знає навіть той вік, що торкнувся вже своєї останньої межі. Замість утіх принаймні втішаємося тим, що не відчуваємо в них жодної потреби” [5, с.63]. Хоч вік старості недовгий, однак його достатньо, щоб і в ньому людина могла проявити себе гідно й мужньо, адже “життя неминуче видається коротким лише для тих, хто міряє його пустими, отже, безконечними насолодами” [5, с.287].

Римський стоїк шкодує, що людині не завжди вдається зустріти й провести старість спокійно. Цьому перешкоджають не стільки доля, скільки страхи, що залишаються, а інколи й примножуються. Серед найсильніших – страх смерті, породжений жагою до життя. Однак філософ вважає ганебним для старої людини “такий неспокій на самому порозі спокою”.

Прагнучи звільнити людину від переживань, Сенека у своїх творах часто звертається до проблеми смерті. Зокрема, він наводить багато аргументів, які спростовують доцільність страху перед нею.

Насамперед, нагадує Сенека, смерть є частиною всесвітнього руху, рівною й нездоланною необхідністю в ланцюзі послідовностей усіх речей, до яких належить і людина. Життя дане з умовою смерті, а тому “відколи ти народився, відтоді й простуєш до смерті” [5, с.44]. Будучи справедливою до всіх, смерть знаходиться поза межами всякого зла, а значить – поза межами страху перед усяким злом. Те, що людині велить світова необхідність, вона має сприймати мужньо, втішаючись тим, що смерть ні до кого не приходиться двічі. “Її справді треба було б жахатися, коли б вона могла залишитися з тобою, – заспокоює Сенека. – Але вона – іншого не буває – або ще не прийшла, або вже відійшла” [5, с.42]. Зрештою, близька смерть навіть незагартованому вже самою своєю неминучістю додає мужності.

По-друге, смерть як небуття й безтурботність є однаковим станом до життя й після нього. “Хіба не матимеш за останнього дурня того, хто б запевняв, що ліхтареві

гірше тепер, коли його згасили, ніж тоді, коли його запалювали? – риторично запитує Сенека. – Так і нас то запалюють, то гасять” [5, с.176]. Зрештою, вважає філософ, смерть – “або кінець, або перехід”, а тому “я не боюсь завершити своє буття, бо то все одно, що не почати його. Не боюсь також перейти в інший стан, бо ніде не буду в такій тісноті” [5, с.212]. Смерть, якої людина так жахається й сахається, “лише перериває життя, але не вириває його з коренем”, а тому, з надією повернутись, особа повинна відходити зі спокійною душею.

По-третє, Сенека переконаний, що в більшості випадків справжньою причиною людських страждань і страхів є не дійсність, а лиш уява. Особу майбутнє й минуле мучать частіше, ніж теперішнє. Вона схильна біль і біди, яких ще нема, а можливо, і не буде, збільшувати, надумувати або випереджати. Сенека радить не бути нещасним передчасно, сподіватись на краще, адже “якщо боятись усього, що може статися, то наше життя втрачає свій сенс, а нещастя – свої межі” [5, с.67]. Римський стоїк звертає увагу на те, що ні немовлята, ні діти, ані ті, хто несповна розуму, не бояться смерті. “Тож велика ганьба для тих, хто розумом не може спромогтись на ту безтурботність, до якої інших привела глупота”, – вважає він [5, с.134]. Стверджуючи, що в самій смерті муки небагато, Сенека погоджується із думкою, що коли вмирання в чомусь і є прикре й страшне, то винен у тому той, хто вмирає, а не смерть [5, с.119].

По-четверте, бажання відтягнути смерть і довго жити для людини означає бажати собі більших і триваліших нещасть (адже “удари фортуни” на старість неминуче впадуть), а також довше бути свідком багатьох злочинів. “Довго вмирати не означає жити, – стверджує Сенека. – Важливим є те, чи проживеш добре, а не те, чи довго. Утім, те життєве добро, благо, часто полягає, щоб прожити недовго” [5, с.134]. Порівнюючи життя із байкою, Сенека критерієм її оцінки проголошує не тривалість, а якість кінцівки. На його думку, захоплення заслуговує той, у кого смерть вихопила душу, так і не скаламутивши її страхом.

По-п’яте, “смерті саме тому не слід боятись, що завдяки їй ми взагалі нічого не повинні боятись” [5, с.103]. Адже вона кладе край усім бідам, переживанням і бажанням. Тому усвідомлення минулості – підстава спокійного й достойного життя особи. Людина не повинна надмірно жадати або ненавидіти ні життя, ні смерть, бо нагадуватиме тих нещасливців, які “не хочуть жити, але й померти не годні” [5, с.43].

По-шосте, завдяки смерті людина може почати цінувати відведений на життя час, зрозумівши, що “день – це крок життя”. “До того ж ніхто не є вже настільки старим, щоб не мав права сподіватись хоча б ще на один день”, – оптимістично зауважує Сенека [5, с.63].

Нарешті, заперечуючи образ смерті як урвища, римський філософ порівнює її з гаванню, у яку заходить людина наприкінці, “пропливши своє життя” [5, с.233]. Тому кожен має бути вдячним божественній природі за старість і смерть, які дарують відпочинок трудівнику після бурхливого життя.

Щоб не лякатися смерті, яка й так завжди поблизу, Сенека радить людині постійно думати про неї. Ці згадки робитимуть її вільною, адже “хто навчився вмирати, той відучився слугувати” [5, с.110]. Зневажаючи смерть, позбувшись страху перед смертю, особистість упевненіше виривається з полону печалі.

Таким чином, не вважаючи смерть ні благом, ні злом, Сенека закликає сприймати її як необхідну частину життя, при цьому підкреслюючи, що непомітний відхід у старості, хоч і не залишає людині надії, з-між усіх видів смерті є не лише найдовшим, а й лагіднішим [5, с.109, 119]. До смерті наближає нас не старість, а однаковою мірою кожен день, смерть “скльовує нас, а не поглинає” [5, с.539]. Позитивом же старості є те, що в похилому віці людина найбільш схильна відчувати божественне походження своєї безсмертної душі. Недуги тіла немов проганяють стару людину геть, нагадуючи, що

вона “замешкала у чужій оселі”. Саме на “тихому” етапі життя людина найчастіше замислюється над вічністю: “адже хто пам’ятає, звідки прибув, той знає, куди відходить” [5, с.539].

Наголошуючи на тому, що життя людини завжди триває в часі теперішньому, Сенека розглядає питання належного буття в старості. “Вік людини належить до тих речей, що поза нами: скільки проживу – це не від мене залежить; як проживу – від мене”, – заявляє мислитель [5, с.390].

Сенека закликає полюбити свою старість. “Багата втіхами й вона, якщо лише знаєш, як нею користуватись, – стверджує він. – Плоди найсмачніші, коли минаються” [5, с.63].

Порівнюючи старе тіло із кораблем, який усе більше розпадається, філософ підкреслює важливість для літньої людини бути мудрим керманічем свого життя, адже радісна й сильна духом особистість зможе “приспособити до плавання все те, що лишилось від судна” [5, с.118].

Поступово згасаючи, людині важливо не відхилятися від дороги, яку вказують природа і розум, щоб “не гребти проти течії”. Вона має, не турбуючись питанням залишку часу, дивитися на кожен день як межу життя, роблячи його цілісним, повним, “своїм”, дбаючи не стільки про те, щоб завершити все розпочате, а щоб робити все правильно. “Хто щодня викінчує своє життя, як митець – малюнок, тому час не потрібен”, – переконує Сенека [5, с.450].

Рухаючись вибоїстою дорогою життя, яке є “річчю не вельми делікатною”, старий має зневажати майбутнє й удари фортуни, урівноважено сплачувати “накладену на смертних данину”. Примирення із загрозою смерті, веселість духу й віра в краще й довше вікування допоможуть йому стерпіти будь-які недуги тіла й умови життя. “Найкраще перетерпіти те, чого ти не в силі виправити, і, не ремствуєючи, супроводжувати бога, з чієї волі все відбувається, – радить Сенека. – Поганий той вояк, що йде за вождем похнюпившись” [5, с.476].

Стоїк переконаний, що людина на будь-якому етапі життя повинна прагнути мати лиш необхідне, яке дорого не коштує, тоді як “надмір вимагає багато поту”. Старому ж, на думку Сенеки, взагалі потрібно небагато: якби мало він не мав, все ж запасів на дорогу залишається більше, ніж самої дороги [5, с.276]. Літня людина не повинна перейматися накопиченням багатства, адже “природа пильнує, щоб ми як прийшли голими, так голими й вийшли” [5, с.458]. Достатнє для життя вона завжди знайде під рукою. Їй залишається багати долю лише про здоров’я.

Вважаючи діяльність змістом і обов’язком життя, яке без мети перетворюється на блукання, Сенека радить людині проявляти активність і в старості, поринувши в близькі їй заняття. Однак при цьому їй необхідно “приміряти тягар до своїх сил” і не забувати про важливість дозвілля.

Не оминає Сенека й питання співжиття старого з близькими. Людина, яка стала другом собі, не тільки не почуватиметься самотньою, але й неодмінно буде другом для інших. Живучи зважено, корисно та з любов’ю, старець, що обрав добре життя, виказує свою щедрість тим, з ким перебуває. “Адже добродісна людина повинна жити не доти, поки приємно, а поки треба, – переконаний Сенека. – Хто ні дружини, ні приятеля не цінує настільки, щоб заради них затриматися при житті, а вперто пориватиметься вмерти, той просто пестій” [5, с.462]. Однак це не означає, що людина похилого віку, захопившись турботами інших, повинна відмовитись від чистого сумління, поміркованості й заслуженого спокою. “Яка то глупота – опікуватись майном свого спадкоємця, відмовляючи собі в усьому, щоб через велику спадщину він із твого приятеля став твоїм ворогом! – вигукує Сенека. – Адже що більше отримає після тебе, то більше радітиме твоїй смерті” [5, с.555].

Філософ переконує, що особистість своїм способом життя має шукати не слави, а визнання. Уникаючи юрби, не наслідуючи чужі зразки, вона повинна завжди прагнути залишатися собою. “Постав перед собою таку вимогу: яким ти вирішив бути спочатку, таким протривати до кінця, – закликає римський філософ. – Зроби так, щоб тебе хвалили, а не зможеш – то щоб хоч пізнавали [5, с.541].

Для цього літня людина, зберігаючи спокій, повинна жити за власною природою, “бути постійною при непостійній долі”, прихильною до себе, старатись не гніватись і не розчаровуватись у собі, адже “ті, хто не вміє володіти собою і життя мають якесь каламутне, розбурхане” [5, с.471].

Розуміючи всю складність життя у старості, Сенека закликає готуватися до неї й до смерті заздалегідь, виховуючи в собі цупкий розум, правильні нахили й сильний дух. Завчасно виправити себе, здобути свободу від всього тимчасового й уявного людині, на переконання римського стоїка, здатні допомогти міркування й заняття філософією, які виправляють і вигострюють душу, схиляючи її до благородних занять, відволікаючи від зла, спрямовуючи на просту дорогу вслід за природою, відновлюючи колишню цілісність. Як наголошує Сенека, “філософія ліпить, вивершує нашу душу, упорядковує життя, керує нашими діями, вказує, чим треба займатися, що – відкинути; сидить за кермом і дбає, щоб не пливли наосліп ті, хто шукає дороги серед непевних хвиль. Він застерігає: занедбавши її, ніхто б не міг жити без ляку, без турбот” [5, с.77].

Таким чином, Сенека розглядає старість як час, упродовж якого людина здатна втішатися повнотою життя і, отримавши владу над собою, повернути своїй душі притаманне їй добро.

Знайомлячись із поглядами на старість видатного римського імператора-стоїка Марка Аврелія, погоджуєшся із тими дослідниками, які унікальну цінність його філософії вбачали не стільки в новизні ідей, скільки у вражаючому досвіді їх апробації впродовж власного життя. “Нотатки імператора – це радше засновані на філософії стоїцизму (з принагідними запозиченнями з інших філософських систем) вправи, своєрідна письмова аутопсихотерапія, спрямована на відшукання душевної рівноваги, на подолання залежності від людської opinio, на боротьбу зі страхом смерті”, – слушно зауважує перекладач творів мислителя Р. Паранько [6, с.13]. І справді, у темі старості Марка Аврелія знаходимо багато роздумів, співзвучних із згаданими поглядами Цицерона й Сенеки. Однак у цього більш пізнього мислителя спостерігаємо цікавий синтез: старість він розглядає рівнозначно як з позиції інтересу держави, так і враховуючи індивідуальне право особи на своє унікальне буття. Марк Аврелій вважає, що людина повинна на кожному етапі власного життя щиро зіграти накинута долею роль, одночасно сповнюючи обов'язок перед близькими, Римом, Всесвітом, собою. “... Прямуй за природою, і своєю власною, і спільною, адже в них – одна дорога”, – таке своєрідне кредо мислителя [6, с.60]. Одночасно філософія життя в нього звучить найбільш фаталістично з-поміж усіх представників Пізньої Стої.

На переконання Марка Аврелія, все сповнене промислу богів і не стається всупереч природі. Тому розум людини в літах не повинен миритись із залежністю від чужих думок, “смикатися на мотузочках протисупільних та неприродних поривів”, проклинати свою теперішню долю й жахатися майбутньої. Людина, життя якої добігає кінця, має навчитися поважати себе, “чинити свобідно і правосудно”, не позбавляти себе дозвілля. Примирившись із природним плином Всесвіту, вона повинна слухатись розуму і власного досвіду, полишивши спрагу до книжок, “щоб коли вмиратимеш, не ремствувати, а сумирно, правдиво й від щирого серця дякувати богам” [6, с.37].

На жодному з періодів життя особа не повинна боятися смерті, яка є “догідним ділом природи” і не містить жодного зла. Смерть не лякає філософа, бо він розуміє її тільки як розпад елементів, з яких складається кожна жива істота: “Я складаюся із

причинного й матеріального, і жодне з них не обернеться в небуття, бо жодне з них із небуття не постало” [6, с.64]. А тому “чини, говори, мисли як той, хто здатний цієї ж миті попроситися з життям”, – закликає Марк Аврелій [6, с.36]. Головне завдання людини – стежити за порухами власної душі й, тримаючись визначеної мети, не зволікати, цінуючи кожну мить і поспішаючи, щоб не втратити “здатність брати речі на ум і за ними устежувати”.

На думку Марка Аврелія, здатність відчувати природний плин Всесвіту дозволяє побачити в літніх людях “немовби вершину досягнутої вроди” [6, с.43]. На цьому етапі, як і впродовж усього життя, людина має чисто й спокійно любити й вітати все, що їй “напрядено”, продовжувати стверджувати чесноти лагідності, мужності, правдивості, вірності, простоти й самодостатності. “Завше біжи коротким шляхом (а короткий шлях – той, що за природою, де і слова, і діло – найздоровіші): цей засновок звільняє від трудів і від походів, від усяких уряджень і тонкощів”, – засвідчує стоїк [6, с.59].

Філософ єдиним плодом земного віку вважає “чесне налаштування й суспільні діла” [6, с.75]. Тому, не забуваючи про себе, прагнучи стати доброю, людина має завжди чинити лише те, що їй підказує “царський і законодавчий глузд” задля добра людей, з якими вона творить Ціле. При цьому особа завжди повинна залишатись активною при нечисленності діл. “Люби те маленьке ремесло, якого навчився, і в ньому шукай супокою; а решту свого життя проживи так, щоб, доручивши богам нагляд за всім, що твоє, не стати ні рабом, ні тираном для жодної людини”, – повчає Марк Аврелій [6, с.55]. Він вірить, що життя такої людини-громадянина протікатиме рівно в кожну вікову пору.

На переконання Марка Аврелія, людина будь-якого віку може прожити життя наново, кинувши свіжий погляд на ті речі, що вже бачила, а тому її життя зберігає неповторну цінність аж до смерті. Однак вона повинна вміти вдовольнитися конкретним станом і насолоджуватись усім, що має тепер. “Гляди всередину: там – джерело благ, яке битиме доти, доки з нього черпатимеш”, – запевняє мислитель, підкреслюючи самодостатність людини [6, с.89].

Одночасно імператор-стоїк застерігає, що “життя – то радше боротьба, ніж танок”, а тому людина повинна бути готовою несхитно вистояти перед всіма випробуваннями, пам’ятаючи, що “щасливе життя полягає в малому”. Упродовж всього відведеного долею часу людина має здобувати довершену вдачу, властивістю якої є “кожен день вивершувати, наче останній: не побиваючись, не терпнучи, не лицемірячи” [6, с.89]. Обравши за провідника власний розум, шануючи чесноти, людина не шукатиме усамітнення чи велелюддя, а “житиме так, щоб не гнатися й не втікати” [6, с.46].

У Марка Аврелія знаходимо надихаючий образ гідної старості. “Отож, – пише імператор-любомудр, – коли станеш на виході, то все покинеш, а пошануєш тільки те, що в тобі є божественного, – свою керівну частку; і не боятимешся, що твоє життя закінчується, а боятимешся, що ти ще й не починав жити за природою. Тоді-то станеш людиною, гідною Всесвіту, що її породив, а перестанеш бути чужинцем у власній вітчизні; перестанеш дивуватися, наче з несподіванки, із тих речей, які стаються щоднини; перестанеш залежати від того й від сього” [6, с.133].

Як бачимо, Марк Аврелій закликає людину в пору старості жити незворушно й шляхетно в мирі із собою, любити те, що їй вділено, покинути клопоти й старання, бажати хіба що “прямувати рівною дорогою закону і, отак прямуючи, йти вслід за богом” [6, с.117].

Таким чином, римські стоїки, глибоко пізнавши феномен старості, розглядали її як повноцінний і важливий етап людського життя, упродовж якого людина як розумна істота має продовжувати напружено шукати своє власне благо – вільну, піднесену й



---

---

чисту душу, яка підпорядковує собі все, сама ж нічому не підпорядкована. Проголошені мислителями геронтософські ідеї збагатили скарбницю світової теоретичної антропології, ще раз продемонструвавши, що філософія може бути “помічною і корисною” для людини в кожному пору її життя.

1. Міронов А. В. Тема подолання самотності у римській філософії / А. В. Міронов // Гілея : Науковий вісник : зб. наук. пр. / голов. ред. В. М. Вашкевич. – К., 2007. – Вип. 8. – С. 99–107.
2. Тополь В. В. Концепції старості в античній філософії: онтологічний вимір / В. В. Тополь // Гілея : Науковий вісник : зб. наук. пр. / голов. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІР УАН, 2013. – Вип. 76 (№ 9). – С. 170–172.
3. Рыбакова Н. А. Об античных истоках геронтологии / Н. А. Рыбакова // Развитие личности в системе непрерывного гуманитарного образования : материалы науч.-практ. конф., Екатеринбург, 22 марта 2000 г. – Екатеринбург : Банк культурной информации, 2001. – С. 76–86.
4. Цицерон. О старости / Цицерон; [пер. В. О. Горенштейн] // О старости. О дружбе. Об обязанностях / Цицерон; отв. ред. С. Л. Утченко. – М. : Наука. – С. 7–30.
5. Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія / Сенека Луцій Анней; [пер. А. Содомори]. – К. : Основи, 1999. – 603 с.
6. Марк Аврелій. Наодинці з собою: Роздуми / Марк Аврелій; [пер. Р. Паранько]. – Львів : Літопис, 2007. – 212 с.

*The article is devoted to the theory of old age, which was developed by representatives of the Roman stoicism. The conceptions of “perfect” old man, which were proposed by Lucius Annaeus Seneca and Marcus Aurelius are in the center of research. Their philosophy is explored as an important source of the European gerontology’s becoming during the period of Antique philosophy.*

**Keywords:** gerontology, old man, death, old age, stoicism.

**УДК 273.1**

**ББК Э 371.2**

**Володимир Сабадуха**

## **ГНОСТИЦИЗМ ЯК ДЖЕРЕЛО КОНЦЕПЦІЇ ЧОТИРЬОХ РІВНІВ ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ**

*У статті проаналізовано духовні засади та внесок гностицизму у філософську антропологію. Виявлено, що в цій релігійно-філософській концепції запроваджено принцип духовної ієрархії людей і виділено три рівні їхнього розвитку: соматичні, психічні та пневматичні. Доведено, що стрижневою ідеєю гностицизму є концепція духовного розвитку людини. Запропоновану гностицизмом ідею рівнів удосконалення людини можна вважати одним із джерел концепції чотирьох рівнів духовного розвитку.*

**Ключові слова:** гностицизм, онтологія, пізнання, самопізнання, досконалість, соматичні, психічні, пневматичні, духовна обраність.

В умовах антрополого-глобальної катастрофи зростає інтерес до світоглядних систем. Філософи намагаються знайти підґрунтя для подолання сучасного внутрішнього й зовнішнього хаосу, що змушує переосмислювати духовні засади буття, шукати нові світоглядно-етичні системи. На наш погляд, однією з причин сучасної кризи є ігнорування принципу духовної ієрархії, що знайшло відбиття в концепті “кожна людина – особистість”. Уважаючи це твердження шкідливим, автор запропонував ідею чотирьох рівнів духовного розвитку людини. Індивід у процесі інтелектуально-психологічного й морального зростання може пройти, а може й зупинитися на одному з чотирьох рівнів розвитку: залежна людина, посередня, особистість і геній [14]. Концепція сформульована на основі ідей світових і європейських (Конфуцій, Платон, М. Екхарт, І. Кант, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг, Г. Гегель, М. Шелер, А. Маслоу), українських (І. Вишенський, Г. Сковорода, Леся Українка, В. Липинський, Д. Донцов, Є. Маланюк), російських (М. Бердяєв, Д. Мережковський, М. Лоський) та інших філософів, істориків, психологів, поетів. Незважаючи на те, що запропонована концепція ґрунтується на поглядах

авторитетних авторів, вона потребує додаткового дослідження. Із цієї позиції суттєве зацікавлення викликає гностицизм як напрям, у якому найперше здійснено класифікацію людей за їхніми духовними якостями й виділено соматиків, психиків і пневматиків. Погляди гностиків певним чином вписуються в ієрархічний підхід, але, незважаючи на це, гностицизм вимагає подальшого аналізу.

Гностицизм привертав увагу філософів, християнських мислителів, а також і сучасних дослідників. В епоху еллінізму й середньовіччя його критикували: Плотин, Порфирій, Тертулліан, у XX–XXI ст. досліджували А. Гарнак, Г. Йонас, П. Перенте, Т. Чертон та ін. З українських і російських учених гностицизм аналізували М.О. Булатов, В.В. Болотов, Р.Ю. Віппер, В. Катусенко, архімандрит Кіпріан (Керн), о. Іван Козовик, В. Лаба, М.О. Можейко, М.Е. Поснов, А.Б. Ранович, Р.В. Светлов, М.К. Трофимова, С.Н. Трубецької та ін. Гностицизм сьогодні трактується, з одного боку, як релігійно-філософська течія, що була формою зв'язку християнства з елліністичною філософією [11, с.244], а з іншого, – як особливе знання, що надає можливість наблизитися до Бога й здатне замінити віру. Уважаємо, що зміст гнозису не вичерпується самопізнанням. Це вчення охоплює широке коло проблем: походження світу й людини [2, с.198, 206; 5, с.252, 259]; життя і смерті [4, с.274–275; 5, с.262], спонукань до діяльності [2, с.201–203]; зради [2, с.214–215]; співвідношення внутрішнього й зовнішнього в діяльності людини [5, с.253; 4, с.284]; механізмів розвитку людини [5, с.261]; рівні її буття: світ і царство Небесне [4, с.282–283] та ін. Утім, на наш погляд, актуальним і найважливішим у гностиків є ієрархічний підхід до інтелектуально-психологічних і моральних якостей людини. Отже, метою статті є аналіз філософсько-антропологічного змісту гностицизму.

До розуміння духовних засад гностичного світорозуміння сформувалися суперечливі підходи. Так, з позиції німецько-американського філософа Г. Йонаса гностицизм виріс на іудейському підґрунті I–II ст. від Різдва Христового. Дослідник уважав, що гностичні тексти переосмислюють Старий Заповіт, особливо Книгу Буття і навіть є певною пародією на них [8, с.348]. Російський дослідник Р. Віппер стверджує, що формування гностицизму відбувалось окремо від іудейства [3, с.400]. Інша група вчених доводить, що гностичні секти Наг-Хаммаді не мають жодних відбитків християнського впливу [16, с.374], а четверті вважають, що витoki гностицизму можна побачити в піфагореїзмі та в діалозі Платона “Тімей” [10, с.123].

II ст. від Різдва Христового – це, з одного боку, час поступового збідніння громадянсько-політичного життя Римської імперії, а з іншого, – надзвичайного духовного напруження, що об'єктивно переорієнтувало людину на самопізнання, посилювало ірраціоналізм та схильність до містичного світосприйняття й мислення зокрема. Із цього приводу має рацію Л.П. Карсавін, коли зазначає, що на початку нашої ери увесь елліністичний світ знаходився в муках народження нової універсальної релігії [9, с.58]. Ранні християни шукають шляхи єднання своєї душі з Богом. Ця атмосфера породжує переконання, що має бути особливе знання (гнозис), яке дозволить установити особистий контакт із Богом. Так, в апокрифах гностика Іоана знання розглядається як блаженство й добро [2, с.199]. Джерелом такої духовної напруги, безумовно, була віра в Одкровення, бажання перетворити її в особливе знання.

У цьому контексті цікавими є погляди самих гностиків, тобто їхні рефлексії щодо власного вчення. Так, М.К. Трофимова наводить свідчення Климента Олександрійського, який, у свою чергу, спираючись на висловлювання гностика Феодота, стверджував, що володіти гнозисом – це означає знати, “чим ми були й чим стали, де були й куди закинуті, куди йдемо й звідки з'явиться спокута, що є народження й що – відродження...” [цит. за 17, с.32]. Отже, самі гностики сприймали себе як філософів, що займаються самопізнанням. Подібної думки дотримується й відомий учений Ж. Ме-

нару: “Гнозис ... передовсім, є пізнання самих себе” [цит. за 18, с.182]. Упевненість гностиків, що є особливе знання, яке надасть можливість зрозуміти Бога, породжує переконання: віра вище знання.

Осмислюючи співвіднесення знання й віри в гностицизмі, французький філософ Е. Жильсон зазначає: “У принципі, мова про те, можливо чи ні розуміти віру як певну мудрість...” [6, с.27]. Подібні твердження були спробою філософського осмислення християнства, хоча неадекватними, бо християнству відповідає позиція поглиблення віри за допомогою знання, коли останнє накопичується всередині віри. Е. Жильсон стверджує, що є дві концепції знання. Перша – знання має замінити собою віру [6, с.28]. (Це знання, на думку гностиків, володіє надзвичайною силою. Той, хто його отримав, не має права йому зраджувати. Якщо будь-який гріх може бути прощений, то зрада гнозису не знає каяття. “І я сказав: “Господи, ті, хто пізнав, але відвернувся, – куди підуть їхні душі?” Тоді він сказав мені: «Це місце, де немає каяття»” [2, с.214]). Друга – знання має проникати в таїну віри. Гностицизм, на думку Е. Жильсона, слід віднести до першої концепції [6, с.28]. Така претензія гностицизму не могла не викликати спротиву з боку християнства. Від себе додамо, що перша концепція протиставляла знання вірі, тобто впадала в світоглядну крайність. Безперечно, для матеріального комфорту людини важливіше знання, утім, як зрозуміло християнство, для громадського життя, духовного вдосконалення людини й суспільства важливіша віра. Саме остання регулює взаємини між людьми, а також суттєво впливає на практичну діяльність. Таке розуміння віри давало християнству переваги.

У гностичному євангелії від Фоми стверджується, що істинним знанням володіє Ісус [5, с.250, 261]. Той, хто здобуває це знання, не лише буде царювати, а матиме безсмертя. Однак це царювання особливе. Людина, яка отримує істинне знання, має поставити себе на службу тим, хто ще не здатний його зрозуміти. “Отже, той, хто став вільним через знання, – через любов раб тих, хто ще не зміг піднятися до свободи знань” [4, с.290].

Пізнання має бути зорієнтоване на розуміння першоначал, на яких побудовано світ: “Бо в місці, де початок, там буде кінець. Блажен той, хто буде стояти на початку: і він пізнає кінець, і він не відчує смерть” [5, с.252]. У центрі філософсько-релігійних поглядів гностиків була проблема походження світу – онтологія. Онтологічні погляди гностика Валентина дійшли до нас у викладі св. Іринія Ліонського. Існував досконалий Еон, що довічно блукав у просторі. Його структурними елементами були Думка (Благодать) і Мовчання, що, своєю чергою, породжують Розум (інші назви: Єдинородний, Отець, Начало) й Істину. Коли Розум усвідомив свою значущість, то він народив Слово й Життя. Зі взаємодії Слова й Життя народилися Людина й Церква [7, с.21–22]. Цей акцент на ролі Розуму свідчить про те, що гностицизм тяжіє до ідеалістичної традиції та монізму. Про монізм олександрійської традиції йдеться в гностичному євангелії від Іоана, у якому мовиться про єдине як про істинного Бога й про єдиновладдя [2, с.198].

Онтологічні погляди Валентина охоплюють передовсім за все суспільне буття, але він замислюється й про “сутність речовини, з якої утворився цей світ”, що знаходиться в постійному обертанні, тобто русі [7, с.30]. Усі сутності, із яких складається видимий світ, гностики пояснюють із пристрастей: “від якої пристрасті, з якої стихії отримала походження будь-яка сутність” [7, с.31]. Отже, онтологія гностиків має не лише антропоморфний характер, а психологічний: емоції, пристрасті, що породжують сутності. У твердженні, що емоції відіграють важливу роль у виникненні світу, є здогадка про важливу роль матеріальних потреб у життєдіяльності людини.

Процес творення світу гностики пояснюють на основі логічних понять. Із цього приводу Р. Віппер пише: “На думку гностиків, творіння й розвиток світу є разом із тим усвідомленням своєї сутності стихійним творцем світу: правильний хід цього розу-

міння, досягнення найвищої істини є ... порятунок людства” [3, с.437]. Пояснення світу відбувається, виходячи з розуміння людиною самої себе. Подібна онтологія, на думку Р. Віппера, могла подобатись освіченому римському суспільству, яке було знайоме із грецькою філософією. Утім, широким народним масам це було не зрозуміло. Виходячи із цього, християнська церква, що орієнтувалася на народні маси, відкинула уявлення про довічні блукання еонів.

У вченні Валентина виділяють три роди буття: матеріальне, душевне й духовне. Матеріальне буття народилося від трьох пристрастей: страху, смутку й сором'язливості; душевне – від страху й обертання [7, с.33]. У вченні Маркіона (сирійська гноза) під впливом популярного в передній Азії зороастризму (віра у двох Богів: добрий Ормузд і злий Агриман) формується уявлення, що цар світла – творець невидимого світу і цар тьми – творець матеріального видимого світу – Деміург. У матеріальному світі немає нічого Божого тому, що матерія є злою. Цар матеріального світу дуже часто ототожнюється з Богом Старого Заповіту. Гностики сирійської секти вважали ці два начала рівнозначними, між якими точиться постійна боротьба.

Гностики сирійської традиції успадкували не лише дуалізм зороастризму, а й світоглядний дуалізм кумранської общини. Згідно з ученням кумранської общини світ поділений на два ворогуючі між собою царства: царство світла, добра, праведності й справедливості та царство темряви, зла й брехні. На чолі першого стоїть архангел Михайло, а другого – князь темряви Веліал [1, с.153]. Аналогічний дуалізм спостерігаємо й у гностиків. Отже, не можна однозначно говорити про світоглядний монізм чи дуалізм гностицизму. В олександрійській традиції переважає монізм, тоді як у сирійській – дуалізм. До аналогічних висновків доходить і російський церковний історик М.Е. Поснов [13, с.144].

Відповідно до трьох видів буття було створено й людину: речову (тілесна або соматик), душевну (щось середнє між тілесною й духовною) і духовну. В апокрифах від Іоана стверджується, що люди тілесного типу “не турбуються ні про що, окрім існування однієї плоті...” [2, с.213]. Про людей такого типу гностик Фома зауважує, що нещасне тіло, яке залежить від тіла, і нещасна душа, яка залежить від тіла [5, с.260]. Для задоволення потреб своєї плоті вони орієнтовані на пізнання світу, але його результат трагічний: той, хто пізнає світ, знаходить труп, – стверджується в гностичному євангелії від Фоми [5, с.256]. Це пророче передбачення. У ХХ – на початку ХХІ ст. людство продемонструвало фантастичні результати в пізнанні видимого світу. Утім, саме завдяки такому пізнанню, людина опинилася в стані самознищення продуктами власної діяльності. Знання про світ не може вгамувати спрагу людини про себе та пізнання свого внутрішнього світу: “Той, хто знає все, потребує самого себе, потребує усього” [5, с.258]. Події і факти ХХ–ХХІ ст. вочевидь продемонстрували, що це дійсно пророче передбачення. Людина досягла фантастичних вершин у науковому пізнанні й технологіях, але це не стало перешкодою в маніпулюванні психікою, її моральній деградації потреба в самопізнанні залишається незадоволеною.

Суттєвий недолік соматиків (тілесних, земних людей) полягає в слабкості їхньої волі: “Горе тій плоті, яка залежить від душі, горе тій душі, яка залежить від плоті” [5, с.262]. Дійсно, емоції й почуття не повинні керувати людською поведінкою. Гностик Фома максимально точно висловив сутність внутрішніх якостей соматиків: залежність від потреб власного тіла. Але в гностичному євангелії від Філіппа виділено інший бік залежності: соціальну залежність від інших людей. “Той, хто раб проти своєї волі – він зможе бути вільним. Але той, хто став вільним завдяки милості свого господаря і сам віддав себе у рабство, – він більше не зможе бути вільним” [4, с.291]. Найгірший вид рабства, коли людина стає залежною від інших за власним бажанням, добровільно відмовляється від вибору: бути вільною людиною (особистістю) чи бути рабом. Саме

така сутність тілесної людини змусила гностиків зробити висновок, що соматика нездатні до спасіння, відродження духовного начала буття [7, с.36–37]. Тілесну людину в літературі ще називають: старозавітною людиною або язичницькою, бо вона прив'язана до негідних пристрастей і неспроможна від них звільнитися [10, с.125].

Душевні люди – це християни, що вийшли на шлях покаяння й спасіння. Вони намагаються спиратися на віру, але не мають досконалого знання, утім, здатні врятуватися через добрі справи. Душевну людину Р. Віппер пропонує називати також земною [3, с.439]. Душевні люди не відірвані від потреб цього світу, а тому їм необхідні добрі справи, щоб завдяки ним спастися й увійти в Царство небесне [7, с.36]. Це перший шлях спасіння. Другий – наслідувати спосіб життя духовних людей, намагатися стати такими, як вони [2, с.214]. Душевні люди знаходяться в стані вибору: залишатися такими, як усі земні люди, або стати духовними, отже, тобто їхньою сутністю є свобода.

Пневматики, на думку євангеліста Фоми, – це особливі люди: “Блаженні єдині та обрані, бо ви знайдете царство, бо ви від нього (і) ви знову туди повернетесь ” [5, с.255]. У їхніх душах знаходиться світло, яким вони освітлюють земне життя: “Є світло всередині людини світла, і воно освітлює весь світ. Якщо воно не освітлює, то – темрява” [5, с.253]. Отже, сутністю пневматиків є світло. Гностики досягають Божественного світу, який отримав назву “плерома” (від грец. досконалість, повнота). З позиції олександрійської гнози плерома є засадою буття. У пневматиків переважає духовне й вони “будуть врятовані, і стануть досконалими й будуть гідні величі, і будуть очищені в цьому місці від усякого злочину й турботи зіпсованості” [2, с.213]. Усвідомлення пневматиками духовної сутності людини дозволяло їм презирливо ставитися до своєї плоті.

Незважаючи на те, що гностики поділили людей на три рівні розвитку, вони вважали, що людина за певних умов здатна до вдосконалення. Згідно з гностицизмом витоки зла пов'язані з емоціями й почуттями – серцем: “Зла людина виносить усе погане зі свого дурного скарбу, який у її серці...” [5, с.255]. Одним із механізмів звільнення від зла, внутрішньої та зовнішньої залежності гностики уважали не просто знання, а самопізнання. “Якщо ви пізнаєте істину, істина зробить вас вільними. Незнання – це рабство. Знання – це свобода. Якщо ми пізнаємо істину, ми знайдемо плоди істини в нас самих” [4, с.294].

Знання, яким володіють гностики, змінює всю структуру буття людини як зовнішню, так і внутрішню: “Якщо ви зробите внутрішню сторону як зовнішню сторону, і зовнішню сторону як внутрішню сторону, і верхню сторону як нижню сторону ... тоді ви увійдете в [царство]” [5, с.253]. Подібне твердження можна трактувати як християнську ідею всеєдності. Знання має бути зорієнтоване на цілісне осмислення світу в контексті людського буття: “Той, хто знайшов самого себе, – світ не гідний його” [5, с.262]. Таке знання не приходить до тих, хто його пасивно очікує. Його досягає той, хто активно пізнає світ у процесі діяльності.

Іншим механізмом розвитку соматиків і психиків до рівня пневматиків є заперечення. У євангелії від Фоми говориться: “Той, хто не відрікся свого батька й свою матір, не зможе бути моїм учнем, і той, хто не відрікся своїх братів і своїх сестер і не поніс свій хрест, як я, не стане гідним мене” [5, с.256]. Подібна думка повторюється і в іншому місці [5, с.261]. На перший погляд здається, що це абсурдний та антигуманний механізм, який не відповідає дійсності. Навіщо відрікатися від своїх батьків, братів і сестер? Думка потребує осмислення. Гностики зрозуміли, що більшість людей заражені вигодою, що є злом. Батьківська любов теж обмежується вигодою для своїх дітей. Тобто батьки люблять не дух і не душу своїх дітей, а піклуються про розв'язання їхніх безпосередніх проблем. Діти сприймають таку “любов” та егоцентричні установки своїх батьків і нездатні вийти за їх межі. У цих умовах єдиним засобом розвитку є

заперечення, відмова від егоцентричної любові до своїх ближніх, розрив з батьківськими світоглядними й соціально-психологічними установками. Сучасна філософія й психологія підтверджує, що людина дійсно розвивається через механізм заперечення. Отже, пневматики мали рацію, коли стверджували, що треба набратися мужності й відмовитися від попередніх думок, поглядів, які людина успадковує від своїх батьків, якщо вони не досягли рівня пневматиків. Новий рівень самоусвідомлення породжує нову – християнську – любов.

Гностики винайшли ще й третій механізм розвитку: те, що привертає увагу, емоції, почуття, думку, формує людину. Споглядання вічного народжує в людини вічні цінності, тобто народжується пневматик, особистість: “Ти станеш тим, що бачиш <...> Ти побачив Дух – ти став Духом” [4, с.280].

Розподіл людей на три категорії, з позиції гностиків, є результатом світового порядку. Проте досягнення рівня пневматика вимагає від людини зусиль: потребує, щоб вона навчилася керувати своїми пристрастями й вела аскетичний спосіб життя. Осмислюючи гностичний розподіл людей на тілесних, психіків і пневматиків, Р. Віппер зауважує, що це не схоластична видумка й не релігійна містика. Цей факт примушує замислитися над практичним змістом цього розподілу. На це твердження відомого ученого до цього часу ніхто не звернув належної уваги. На жаль, і сам Р. Віппер трактував цей розподіл лише із соціальної точки зору як розшарування гностичної общини на клір і паству [3, с.440].

Підсумовуючи, зазначимо, що критерієм розподілу людей у гностиків є ступінь відповідності людини ідеалу, її досконалість. З подібним розумінням погоджується й дослідник гностичних текстів М.К. Трофимова, яка доводить, що в гностицизмі йдеться про ступінь розвитку людини за гностичними критеріями [19, с.272]. Незважаючи на те, що гностики поділили людей на три роди, вони вважали, що світло (особистісне начало) є в кожній людині: “Я – світло, яке на всіх. Я – все: усе вийшло з мене і все повернулося до мене” [5, с.259]. “Світло” з нашої позиції – це особистісне начало. Незважаючи на суттєві відмінності між людьми, світло є в кожного. Утім, підкреслимо, що розподіл на соматиків, психіків і пневматиків має динамічний характер. У гностичному євангелії від Філіппа стверджується, що “гарні – не гарні, і погані – не погані...” [4, с.275]. Людина суперечлива істота, або, як стверджують гностики, “розірвана”. Лише ті, у кого є пневматичне начало, “не розірвані” [4, с.275] – цілісні.

Погляди гностиків на людину Г. Йонас формулює у висновку: “Отже, ми маємо три категорії людей: Обрані, Воїни та грішники” [8, с.229–230]. Він проводить паралель гностичної ієрархії із християнською, що, своєю чергою, теж виділяє духовних, душевних і “плотських людей”. У кожного із цих типів свій життєвий шлях і своє життя після смерті. Осмислюючи погляди Г. Йонаса, зауважимо: по-перше, у його розуміння гностичної класифікації покладено соціально-класовий принцип, утім, як у класифікації гностиків – духовний; по-друге, подібні паралелі між гностицизмом і християнством уперше провів св. Іринеї Ліонський, тобто Г. Йонас не оригінальний. Апологет християнства проводить аналогію між тілесними, душевними й духовними людьми та класифікацією, наведеною у Старому Заповіті, а саме Каїном, Авелем і Сифом [7, с.40].

Посилаючись на апостола Павла, Іринеї зазначає: “Павло окремо говорить про земних, душевних і духовних” [7, с.43]. Це дійсно відповідає тексту Святого Письма, у якому сказано: “Тілесна людина не приймає речей, що від Божого Духу, бо їй це глупота, і вона зрозуміти їх не може, бо вони розуміються тільки духовно” (1 Кор. 2:14). Утім, як “духовна ж людина судить усе, а їй судити не може ніхто” (1 Кор. 2:15). Між тілесною людиною й духовною прірва, тоді як остання здатна зрозуміти тілесну й душевну. Людина нижчого рівня розвитку неспроможна сприймати духовну, водночас як

людина вищого рівня здатна адекватно зрозуміти людину нижчого рівня. Подібний взаємозв'язок відповідає закону заперечення заперечення Гегеля.

Проте є й інша точка зору на тлумачення проблеми гностичної класифікації Іринеем. Так, Е. Жильсон уважає, що Іриней не визнавав ідею розподілу людей на тілесних, душевних і духовних. На думку французького філософа, Іриней доводив, що гностицизм намагався пристосувати своє вчення до християнства [6, с.34], але, на наш погляд, це не значить, що св. Іриней не погоджувався із класифікацією.

Не будемо сперечатися, на якому підґрунті виріс гностицизм, але зауважимо, що між ним та іудаїзмом є суттєва різниця. Гностики заперечують етнічну обраність іудеїв, але відстоюють духовну обраність пневматиків [8, с.349]. Наголос гностиків на духовній обраності пневматиків пропонуємо розуміти як пріоритет досконалої людини в громадянському житті. Але такий пріоритет заслужений, бо вони зрозуміли онтологічне підґрунтя суспільного буття. Уважаємо, що ідея обраності в гностиків своєю предтечею має релігійні погляди кумранської общини, у якій “обрані” мали назву “сини благодаті” [1, с.159].

Філософсько-антропологічним змістом гностицизму є ієрархічний підхід до розуміння інтелектуально-психологічних і моральних якостей людини, а критерієм розподілу людей за рівнем розвитку є внутрішня досконалість людини, що відбивається на її пізнавальних можливостях. У гностицизмі знайшло відображення те, що людина може бути тотожною абсолюту. Цієї тотожності вона здатна досягти через здобуття істинного знання в процесі самопізнання.

Г. Йонас, незважаючи на деякі помилки, поглибив розуміння сутності гностицизму й довів, що це одна з теоретичних спроб розв'язання проблеми щодо перших начал людського буття [8, с.180]. У ролі першоначала гностики розглядали внутрішні якості пневматиків. Подібну думку висловлює й український дослідник В. Катусенко [10, с.123].

За гностичною концепцією прихована світоглядна установка щодо наявності внутрішнього абсолютного начала, що органічно притаманне людині. Не можна розбудувати суспільство без опертя на духовні начала, отже, без особистостей, які є носіями цих начал. (Спеціально зазначимо, що сучасною мовою це абсолютне начало отримало в Е. Муньє, В. Сабадухи назву “особистісне начало”) [12; 14]. Справжня особистість – це і є божественне начало, про що з часом напише й Г. Сковорода: “Істинна людина та Бог є те саме” [15, с.168].

Церковна традиція вважає гностицизм ерессю. Саме з нею боровся Іриней Ліонський, К. Тертулліан, а в російській церкві М. Поснов. Проте певна частина дослідників переконана, що гностики не претендували на створення нового вчення. Вони були послідовниками Христа [16, с.375]. Тому варто відмітити спільні проблеми, що намагалися розв'язувати гностики й християни: “Як має жити людина?”, “Яке життя є гідним людини?”, “Як може відбутися звільнення людини від пристрастей, що гальмують її вдосконалення?”, “Що таке народження людини, відродження й спасіння”. Саме ці запитання доводять, що гностики негативно ставляться до недоліків навколишнього світу. Отже, протиріччя між християнством і гностицизмом не в меті, а в засобах її досягнення, а тому може бути знайдене порозуміння в поглядах на людину. Так, гностицизм перебільшував роль знань у вдосконаленні людини й суспільства, за що його справедливо критикували Отці церкви й християнські філософи, але він не помилився в тому, що, по-перше люди об'єктивно розподіляються на певні групи за рівнем розвитку свого інтелектуально-психологічного потенціалу й за моральними якостями; по-друге, пріоритет у суспільстві має належати пневматикам-особистостям, що здатні перейматися інтересами суспільства. Гностицизм зробив суттєвий крок у розумінні

сутності людини, що є важливим внеском в усвідомлення людиною своєї сутності. Отже, у цьому контексті гностицизм не суперечить християнству.

У сучасних умовах панування посередньої людини важливо відродити у філософії й суспільній свідомості ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини. Християнство й гностицизм визнавали ієрархічний підхід, утім, як модерна й постмодерна філософія його заперечили концептом “кожна людина – особистість”, що стало світоглядним підґрунтям деградаційних процесів людського буття.

1. Амусин И. Д. Кумранская община / И. Д. Амусин. – М. : Наука, 1983. – 328 с.
2. Апокриф Иоанна // Апокрифы древних христиан : Исследования, тексты, комментарии. – М.: Мысль, 1989. – С. 197–216.
3. Виппер Р. Ю. Очерки истории Римской империи (окончание) : Рим и раннее христианство : Избранное сочинение : в 2 т. Т. 2 / Р. Виппер. – Ростов н/Д : Феникс, 1995. – 478 с.
4. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан : Исследования, тексты, комментарии. – М. : Мысль, 1989. – С. 274–296.
5. Евангелие от Фомы // Апокрифы древних христиан : Исследования, тексты, комментарии. – М. : Мысль, 1989. – С. 250–262.
6. Жильсон Э. Философия в средние века : От истоков патристики до конца XIV века. / Э. Жильсон ; пер. с фр. ; общ. ред., послесл. и прим. С. С. Неретиной. – М. : Республика, 2004. – 678 с.
7. Иринея Лионский Сочинения / Иринея Лионский. – 2-е изд. – С. Пб., 1996. – 622 с.
8. Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия) / Г. Йонас. – С. Пб. : Лань, 1998. – 384 с.
9. Карсавин Л. П. Глубины сатаниские: (Офиты и Василиды) / Л. П. Карсавин // Малые сочинения. – С. Пб. : Алетейя, 1994. – С. 58–74.
10. Катусенко В. Гностицизм / В. Катусенко // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 122–124.
11. Можейко М. А. Гностицизм / М. А. Можейко // Всемирная энциклопедия: Философия. – М. : АСТ, 2001. – С. 244–245.
12. Мунье Э. Персонализм / Э. Мунье ; пер. с фр. и прим. И. С. Вдовина. – М. : Искусство, 1992. – 143 с.
13. Поснов М. Э. История христианской церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1964. – 614 с.
14. Сабадуха В. О. Українська національна ідея та концепція особистісного буття / В. О. Сабадуха. – 2-е вид, виправ. – Івано-Франківськ : Фоліант. – 176 с.
15. Сковорода Г. С. Наркис. Размова про те: пізнай себе / Григорій Сковорода // Твори: у 2 т. – Г. С. Сковорода. – К., 2005. – Т. 1. – С. 151–188.
16. Столяров А. А. Гностицизм / А. А. Столяров // Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. с лат. – М. : Прогресс, 1994. – С. 374–376.
17. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма (НАГ-ХАММАДИ, II, Сочинения 2, 3, 6, 7) / М. К. Трофимова. – М. : Наука, 1979. – 215 с.
18. Трофимова М. К. Апокриф Иоанна / М. К. Трофимова // Апокрифы древних христиан : Исследования, тексты, комментарии. – М. : Мысль, 1989. – С. 173–196.
19. Трофимова М. К. Евангелие от Филиппа / М. К. Трофимова // Апокрифы древних христиан : Исследования, тексты, комментарии. – М. : Мысль, 1989. – С. 263–273.

*The spiritual principles and contribution to Gnosticism in philosophical anthropology are explored in the article. It is found that principle of the spiritual hierarchy of people is established and there are three levels of their development in this religious-philosophical concept: somatics, psychics and pneumatics. It is proved that the core idea of Gnosticism is the concept of the spiritual development of a person. The idea of levels of spiritual development proposed by Gnosticism may be considered as a source of the concept of the four levels of human development.*

**Keywords:** Gnosticism, ontology, knowledge, self-knowledge, the perfection of human, somatic, psychics, pneumatic, spiritual election.



УДК 17.022.1

ББК 87.731.0

Віталій Надурак

**МОРАЛЬНА КРИЗА УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА:  
ОСНОВНІ ПРИЧИНИ**

*У статті проаналізовано основні причини кризи в системі моралі українського суспільства. Установлено, що такими причинами є порушення взаємодії між системою моралі та її фундаментальними керуючими факторами (біологічна природа людини, потреба співжиття), а також зміни, які відбулися з іншими керуючими факторами (культура, економічна сфера суспільного буття) і ще деякими чинниками.*

**Ключові слова:** *система суспільної моралі, моральна криза, керуючі фактори, потреба співжиття, біологічна природа людини, культура, економічна сфера суспільного буття.*

У другій половині 80-х – на початку 90-х рр. ХХ ст. Україна почала зазнавати глибоких системних трансформацій. У цей період різні сфери суспільного життя опинились у кризовому стані й почалися вагомні зміни. Система моралі українського суспільства також зазнала кризи, наслідки якої швидко відчували всі громадяни. В окремій публікації, яка готується до видання, ми детально аналізуємо емпіричні дані (результати соціологічних опитувань), які засвідчують, що моральна криза в українському суспільстві є не просто суб'єктивним, а й об'єктивним фактом. Тому метою нашої статті буде пояснення її причин.

Слід зазначити, що вітчизняні науковці вже досить давно досліджують моральну кризу українського суспільства. Присвячені цьому, зокрема, праці відомих соціологів – Є. Головахи, І. Паніної, В. Хмелька. Моральну кризу також вивчали такі українські філософи, як Т. Аболіна, В. Ларіонова, В. Малахов, М. Рогожа та ін. Вагомий внесок у дослідження загальних причин моральної кризи зробили З. Бауман, Е. Дюркгейм, Р. Мертон, Ф. Фукуяма та ін.

Ми ж застосуємо синергетичний підхід до вивчення суспільної моралі, розроблений і втілений нами в серії публікацій [напр., 1; 2; 3]. Однією з основних у цьому підході є ідея відкритості системи суспільної моралі до впливу зовнішнього середовища. Ті його складові, які мають найбільший вплив на мораль, називаються керуючими факторами. Можна виділити дві основні групи керуючих факторів: до першої належать ті, які мають соціальне походження, а до другої з біологічним походженням. До групи соціальних керуючих факторів відносимо потребу співжиття (тобто необхідність людей у співіснуванні з метою виживання, яка стимулює виникнення норм, що уможливають співжиття); культуру та релігію (хоча остання є частиною культури, проте стосовно моралі є окремим керуючим фактором, тому що здатна впливати на неї осібно, незалежно від певного типу культури); економічну сферу суспільного буття. До біологічної групи належать природна схильність до певних форм моральної поведінки та механізми, які роблять її можливою, як-от, емпатія.

На нашу думку, причиною кризи в системі моралі українського суспільства було порушення взаємодії між окремими керуючими факторами та суспільною мораллю, а також зміни, які відбулися з іншими керуючими факторами та деякими чинниками оточуючого відносно моралі середовища.

Найбільш фундаментальними керуючими факторами, які постійно спонукають людину до моральної поведінки, є вищезгадані складові її біологічної природи та потреба співжиття. Тобто, з одного боку, мораль присутня в нашій природі й ми часто з готовністю проявляємо її стосовно свого оточення, оскільки така реакція для нас є природною. З іншого боку, сама суть соціальної взаємодії спонукає людей до виконан-

ня певних норм, адже без цього неможливе співіснування з іншими, тому життя в суспільстві приводить до того, що основна маса людей виконуватиме певні базові моральні вимоги. Разом із тим, різні потрясіння можуть розлагодити реакцію людини на ці фактори. На першому етапі соціальних трансформацій, який тривав в Україні у 90-ті рр. ХХ ст., суспільство почувалося дезорієнтованим від шоківих змін у різних сферах життя, тому і його реакція на дію таких керуючих факторів була послаблена. Унаслідок цього виконання навіть базових моральних норм для людини часто ставало проблематичним. Це було першою вагомою причиною моральної кризи. Заради справедливості треба зазначити, що така ситуація, як правило, не може тривати дуже довго, адже життя в середовищі зниженої нормативності боляче переживається людиною, а тому вона, з часом, більш охоче відгукуватиметься на дію цих чинників, які стимулюють її до базових моральних дій. В Україні цей ефект теж мав місце, і саме він забезпечив стабілізацію системи моралі. Проте це тема окремої статті.

Наступним вагомим чинником хаотизації системи моралі українського суспільства була трансформація такого керуючого фактора, як економічна сфера суспільного життя. Розвиток ринкової економіки докорінним чином вплинув на різні сфери суспільного життя, зокрема, й на суспільну мораль. Цей вплив був неоднорідним і спричинив комплекс змін. Насамперед відзначимо, що виникла ціла сфера людських взаємин, для якої раніше майже не існувало моральної регуляції. Тому поява ринку в перший період супроводжувалася рядом негативних явищ, як-то: шахрайство, фінансові махінації, здирництво тощо. Певний час галузь приватного підприємництва асоціювалася у населення з відверто аморальними діями. Проте, з часом, стали помітними тенденції до зростання впорядкованості. Поступово з'являється підприємницька етика, яка у свій специфічний спосіб регулює сферу нових економічних відносин. Причому, з огляду на малу ефективність виконавчих структур, корупційність судової системи, моральний фактор часто виявляється провідним у регуляції підприємницької сфери. Відомо, що особиста порядність суб'єкта економічних відносин в українських реаліях часто важить набагато більше, аніж сотні сторінок різноманітних юридично бездоганно оформлених договорів.

Різне зuboжіння населення в 90-х рр. ХХ ст. теж доклалося до хаотизації суспільної моралі, оскільки його наслідком було зростання кількості вчинків, які суперечать навіть фундаментальним етичним нормам. В історії можна знайти чимало доказів того, що значний дефіцит ресурсів у суспільстві часто породжує "мораль" боротьби за виживання. Відбувається розбалансування між макро- та мікрорівнями моралі, тобто індивіди у своїх учинках починають менше орієнтуватися на етичні вимоги, а їхня поведінка все більше визначається іншими факторами, які сприяють особистому виживанню в найближчій перспективі. Тому бідність і спричиняє зростання нетерпимості, жорстокості, зниження рівня довіри.

Останні дослідження дають змогу пролити світло на сам механізм, який призводить до того, що глибокі суспільні трансформації послаблюють дію навіть тих задатків до моралі, які закладені в біологічній природі людини, а також пояснюють, як до цього процесу причетна бідність. Щоб висвітлити це питання, звернемося до досліджень, які були проведені американським вченим Полом Заком (Paul Zak) [7]. Його робота – це свідчення того, виявили, що у функціонуванні людської моралі особливо важливу роль відіграє нейроактивний гормон окситоцин. Експерименти показали, що збільшення його кількості в організмі приводить до зростання кооперативної поведінки, підвищує в людини інтерес до благополуччя інших, рівень довіри та щедрість. Саме тому Пол Зак вважає, що окситоцин є "найближчим кандидатом на роль механізму для емпатії" [7, с.222]. Інший дослідник, який працює в цій галузі, Жан Десети (Jean Decety), також зазначає, що у ссавців окситоцин є важливим для регуляції емпатійної реакції [5, с.37],

тому він вважає його “критично важливим для просоціальної поведінки” [5, с.38]. Виходячи з вищевикладених досліджень, можна стверджувати, що окситоцин відіграє одну з ключових ролей у формуванні в людини моральних почуттів, на яких, у свою чергу, базуються моральні судження.

Робота Пола Зака засвідчила, що існує кілька чинників, які знижують рівень окситоцину в організмі. Одним із них є високий рівень стресу: “... гормон окситоцин є частиною нашого адаптивного відгуку на зміни в зовнішньому середовищі. Оточення, яке спричиняє високий рівень стресу, зменшує вироблення окситоцину, а те середовище, яке є безпечним і виявляє соціальну підтримку, сприяє довірі й піднімає рівень окситоцину” [7, с.223]. Мабуть, бідність, тобто дефіцит ресурсів, необхідних для життя, може бути названа фактором, що спричиняє високий рівень стресу, оскільки вона ставить під сумнів фізичне виживання людини. Значна кількість громадян України в період пострадянських трансформацій опинилася за межею бідності. Відповідно до згаданих досліджень, можна припустити, що це призводило до зменшення рівня окситоцину і, як наслідок, негативно позначилося на моральних зв'язках у суспільстві, адже “... високий рівень стресу зменшує вироблення окситоцину й повертає людину до виживання в даний момент, а не до емпатії чи допомоги іншим” [7, с.225]. Аналогічним чином, розпад звичних відносин, які були сформовані в радянський період, вагоме зниження гарантованого рівня захисту від держави, зростання злочинності, невпевненість у майбутньому також сприяли зростанню стресового навантаження на громадян України й таким чином розлагоджували реакцію на закладені в людській природі моральні стимули, а також, дезорієнтуючи, не давали змоги адекватно реагувати на потребу налагоджувати стосунки.

Зростання хаотичних процесів у системі суспільної моралі України також спричинене змінами такого її керуючого фактора, як культура. Можна виділити кілька напрямів цих змін, одним із яких є трансформації, викликані активним поширенням в Україні західної культури. Цілком очевидно, що значна частина цінностей, які домінували в культурі радянської України, а також традиційних національних цінностей, які подекуди продовжували зберігатись, попри трансформації радянських часів, відрізнялися від цінностей культур, сформованих у країнах західного світу. Коли ж вітчизняна культура почала приймати в себе нові елементи західної культури, то це, у свою чергу, вплинуло на систему суспільної моралі, яка почала трансформувати під їхнім впливом, що супроводжувалося зростанням у ній хаотичних процесів. Кожна культура ґрунтується на системі моральних орієнтирів відповідної спільноти і, проникаючи в інше суспільство, вона транслює в нього ту мораль, яка знаходиться в її основі.

Звичайно, західні країни не є однорідними у своїх ціннісно-моральних орієнтаціях. Вони складаються з різних спільнот, які слідує часто досить відмінним моральним орієнтирам. Проте ті зразки західної культури, що транслюються в нашу країну (як, зрештою, і в інші країни) мають достатньо чітко означені моральні засади, які зосереджені навколо ідей індивідуалізму, свободи, гедонізму й т. п. Тому розглянемо нижче основні зміни, спричинені впливом західної культури на мораль українського суспільства.

По-перше, ця культура принесла нове бачення статевої поведінки людини, формуючи нову статеву мораль, яка за своїми основними ознаками стала значно ліберальнішою, порівнюючи з попередніми етапами української історії.

По-друге, зразки західної культури, які транслюються в українському суспільстві, несуть із собою ідею гедонізму. Традиційні культури здебільшого передбачають самообмеження власних тілесних потягів. У сучасній західній культурі таке самообмеження поступово стало неактуальним, адже та мораль, на якій вона ґрунтується, не містить його як важливого елемента своєї структури (причиною цього є послаблення

впливу релігії, а також стимулювання ринковою економікою зростання апетитів споживачів). Отже, саме таку мораль, позбавлену ідеї самообмеження й просякнута ідеєю гедонізму, транслює в українське суспільство західна культура. Звичайно, це певною мірою впливає на суспільну мораль українців, посилюючи в ній гедоністичні мотиви. Хоча й можна припустити, що стримувальним фактором для гедонізму є досить високий рівень релігійності українського населення (за даними Центру імені Разумкова 2013 року 67% населення визнало себе релігійними людьми [4, с.23]), а релігія, як відомо, традиційно несе ідею самообмеження. Тому й значення цієї чесноти в нашій державі має бути дещо більшим у порівнянні, наприклад, із більшістю спільнот Західної Європи, у яких рівень релігійності нижчий. До того ж, східна християнська традиція, яка в основному поширена в Україні, завжди акцентувала значну увагу на протистоянні “голосу плоті”. Цілком можливо, що й цей факт відіграє певну роль в актуальності ідеї самообмеження в суспільній моралі нашого суспільства (хоча й поступ гедонізму все ж буде відчутним).

По-третє, західна культура містить як основоположні ідеї індивідуалізму та особистої свободи. Проте в радянській культурі пануючим був колективізм, який пропонував норми поведінки, які суттєво відрізнялися від індивідуалістичних стандартів західних суспільств. Зокрема, важливе місце в ній посідали норми, що підтримували служіння колективу, жертвування особистими інтересами заради суспільних (аж до покладання власного життя, – ідея, що широко розвивалася радянським ідеологічним дискурсом). Відтоді як в Україні суттєво зріс вплив західної культури, такі погляди почали знецінюватись, що привело до вагомих трансформацій у суспільній моралі, яка поступово стає все більш індивідуалістичною.

Оцінюючи вплив західної культури на мораль українського суспільства, необхідно врахувати ще один важливий аспект. У синергетиці відомо, що певна частка хаосу завжди присутня в складній відкритій системі, зокрема в суспільній моралі. Різні системи моралі відрізняються мірою наявного в них хаосу [3]. У західних суспільствах, які вже давно проникнуті ідеєю індивідуалізму, рівень хаосу в системі моралі є вищим, у порівнянні з іншими, більш традиційними суспільствами, адже індивід у них має значно більше можливості вибору в етичних питаннях. Ці спільноти вже встигли адаптуватися до такого стану, що став для них нормою. Проте для системи моралі українського суспільства, що й так зазнала останнім часом значних трансформацій, вплив культури, що відображає мораль з високою мірою хаосу, став додатковим фактором хаотизації її структури. До речі, цей приклад ілюструє, чому неліберальні суспільства часто чинять значний спротив західній культурі. Вона для них є дестабілізуючим чинником, адже несе в собі мораль, яка допускає значно більший ступінь свободи, аніж це притаманно їх моральним системам, і посилює, таким чином, у них хаотичні процеси.

Зростання хаосу в суспільній моралі українського суспільства було зумовлене не тільки описаними змінами її керуючих факторів. Змінилися також інші чинники оточуючого середовища, які цьому сприяли. Пол Зак, вивчивши біологічні засади моралі, урешті задався питанням: якщо наша природа в такий потужний спосіб підтримує моральну поведінку (окситоцин, емпатія і т. п.), то чому ж тоді має місце порушення моральних норм? Відповідаючи на нього, він стверджує, що дія нашого “морального компаса” обумовлена середовищем, у якому ми знаходимося. Як соціальні істоти, ми пристосовуємося до свого оточення, а отже, і наш “моральний компас” теж повинен пристосовуватися, щоб не втратити свою ефективність. Порушення моральних норм трапляється, коли є досить сильні мотиви для того, щоб шахраювати, обманювати, красти й особливо тоді, коли відомо, що подібні порушення допускають інші (такий вплив чинить і високий рівень стресу, про який уже згадувалося вище. – *В.Н.*) [7, с.226].

Щоб ілюструвати написане, Пол Зак наводить приклад однієї з найбільших американських компаній – Енрон, яка збанкрутувала 2001 року, після чого з'ясувалося, що її працівники систематично підробляли фінансову звітність і, таким чином, цілеспрямовано ошукували тисячі своїх співробітників, клієнтів та інвесторів. Досліджуючи причини цього шахрайства, П. Зак звертає увагу на те, що керівництво компанії проводило політику, якою налаштовувала працівників один проти одного. Наприклад, одна з таких практик передбачала, що 10% працівників, показники яких, за результатами контролю, що здійснювався двічі на рік, виявлялися найнижчими, звільнялися. Стрес, породжений такою “боротьбою за виживання”, часто примушував людей “робити цифри” будь-якою ціною.

Цей приклад демонструє, яким чином середовище, у якому існує людина, здатне підштовхнути її до порушення норм моралі, і яку роль в цьому процесі відіграє влада. Остання бере активну участь у формуванні соціального середовища й може створити умови, за яких люди частіше вдаватимуться до аморальних учинків, або ж, навпаки, більше намагатимуться їх уникати. У прикладі з *Енроном*, гадаємо, найважливішим фактором, який стимулював порушення, був не високий рівень стресу (хоча й він у частини працівників, очевидно, мав місце, проте сьогодні встановити це доволі важко). Важливішою є та “соціальна конструкція”, у якій доводилося діяти його працівникам. Ця конструкція, тобто система стосунків і взаємодій, ставила людину в ситуацію, у якій бажання або ж необхідність порушувати норми виявлялися надто високими. Тобто була створена система, яка заохочувала йти на порушення. Коли ж інші члени групи починають допускати такі порушення, то людині піти на них стає значно легше. Як показали нещодавно проведені дослідження, якщо ми відчуваємо себе пов'язаними з певною людиною (причому, навіть зовсім незначним чином), то спрацьовує психологічний механізм, який веде до того, що ми можемо чинити більш морально, якщо ця людина діє морально, чи навпаки, чинити недобре, якщо ця людина діяла неетично, і менше за-суджувати її поведінку [6]. Отже, у випадку з *Енроном*, порушення норм одними людьми тягнуло за собою порушення іншими, що врешті призвело до значного поширення описаних відхилень.

Схоже на те, що подібна ситуація склалась і в нашому суспільстві, коли дії чи бездіяльність влади створювали протягом тривалого періоду систему, яка активно стимулювала громадян до порушення певних моральних норм. Наприклад, виплачуючи малу заробітну плату працівникам бюджетної сфери (зокрема педагогам і медикам), держава створює умови для корупції, оскільки, опиняючись у ситуації, коли заробленого не вистачає для мінімального забезпечення власної життєдіяльності, багато працівників цих галузей вдаватимуться до різноманітних поборів, тому що без них їх виживання нерідко стає проблематичним (щоб зрозуміти, що це не перебільшення, варто пригадати мізерні заробітки працівників бюджетної сфери у 90-х рр. ХХ ст., які, окрім того виплачувалися зі значними затримками). Аналогічним чином, наділяючи чиновника великими повноваженнями й малою заробітною платою, держава підштовхує його до різноманітних зловживань. Або ж, обкладаючи підприємців непомірно високими податками, вона стимулює їх до приховування прибутків (що є, по суті, обманом), адже без цього ведення бізнесу стає неможливим. Подібних прикладів в Україні можна знайти чимало. Тому не випадково, що за даними опитування Європейського соціального дослідження (European Social Survey (ESS)) 2004 року (у наступних дослідженнях це питання не ставилося) з тезою “якщо ви хочете заробляти гроші, то не можете завжди діяти чесно” тією чи іншою мірою погодилося 75,6% опитаних українців. Водночас середній показник по всіх країнах, що взяли участь у дослідженні, – 54,8% (ці дані перебувають у відкритому доступі на сайті <http://www.europeansocialsurvey.org/>).

Пол Зак наголошує, що мораль, для того, щоб закріпитись у ролі норми, потребує практикування. До цього слід додати, що аморальність теж формується через практику. Одноразове порушення певної норми, звичайно ж, не веде до постійного повторення відповідної дії. Проте кількаразове порушення може привести до формування звички. Вищеописане практикування значною частиною громадян України дій, які, по суті, є аморальними, веде до формування такої звички. Більше того, аморальний учинок починає сприйматись як менш неприйнятний, оскільки людина має схильність виправдовувати у власних очах свої дії. І тому, навіть коли доходи медика, педагога, чиновника стають достатніми для того, щоб вести гідне життя, багато з них і надалі вдаватиметься до подібних дій, оскільки в них сформувалася звичка й сприйняття такої дії як цілком прийнятної. Таким чином, фактично створивши відповідні умови, держава привчила своїх громадян до неетичної поведінки. Її виправлення потребує складної “соціальної терапії”.

Необхідно зазначити, що подібні умови почали створюватися ще за радянських часів, коли, будучи рівними у своїй бідності, громадяни вважали абсолютно нормальним красти із місця своєї праці (колгосп, завод, фабрика і т. п.). Під час вибору робочого місця перспектива щось привласнити була далеко не останнім критерієм. Для деяких категорій населення (колгоспники) крадіжка нерідко була питанням особистого виживання (такі умови створювали мізерна заробітна плата та невелике особисте господарство). Таким чином, населення постійно практикувалось у крадіжках, які поступово змінили свій статус і перестали вважатись абсолютно аморальним явищем. Роки незалежності не сформували належної поваги до власності. Більше того, крадіжки з держбюджету зробили багатьох посадових осіб багатими людьми. Отож не дивно, що в Україні, за даними ESS за 2010 рік, 7,9% населення вважало, що немає нічого поганого в тому, щоб “купувати щось, що, скоріше за все, могло бути вкраденим”. Цей показник демонструє ставлення громадян до привласнення чужого майна і він у нашій країні є найвищим з-поміж усіх опитаних країн (середні дані – 2,5%). Також досить велика кількість громадян нашої держави вважає, що це “лишень трохи погано” – 13,8 %.

Ще одним фактором, який посилює хаотичні процеси в суспільній моралі, є те, що в нашій державі існує велика розбіжність між стандартами життя, яких дотримується одна частина громадян, і можливостями інших. Справа в тому, що деякі громадяни сьогодні можуть жити за високими або ж навіть непомірно високими стандартами життя. Проте коли інша частина населення, доходи якої близькі до середніх або й нижчі (а до цієї категорії потрапляє основна маса наших співвітчизників) починають орієнтуватися на такі стандарти (які, до речі, ще й активно пропагуються через ЗМІ), то це створює умови для порушень, адже законним шляхом здобути їх у більшості випадків неможливо. У такому разі створюється ситуація, подібна до тієї, яку Роберт Мертон називає головною причиною аномії – цілі, які ставить суспільство перед людиною, не можуть бути досягнуті в дозволений спосіб, унаслідок чого вона вдається до порушення загальноприйнятих норм.

Важливим фактором хаотизації системи моралі українського суспільства була поява сфер, для яких раніше не існувало нормативного контролю – крім вільного ринку, про який ми вже говорили, це ще й політика, у якій переможці визначаються на конкурентній основі. Ці сфери певний час перебували “поза зоною” звичної для демократичних країн нормативної регуляції, тому й можна спостерігати вчинки суб’єктів даних сфер, які вважаються абсолютно неприйнятними для країн із розвинутою демократією та ринковою економікою. Має минути певний час, доки набудуть належної ваги норми, які б їх регулювали. До речі, той факт, що представники цих сфер і передовсім, політики є в основному публічними людьми, а їхня поведінка, завдяки ЗМІ, стає відомою широкому загалу, створює додатковий деморалізуючий ефект для насе-

лення – у нього формується уявлення про вагомий моральний занепад суспільства з огляду на те, що люди, яких прийнято вважати суспільною елітою, демонструють поведінку, що не відповідає необхідним етичним вимогам.

Таким чином, викладений у нашій статті матеріал дає змогу дійти висновку, що головними причинами кризи в системі моралі українського суспільства стали порушення взаємодії між нею та її фундаментальними керуючими факторами (біологічна природа людини, потреба співжиття), а також зміни, які відбулися з іншими керуючими факторами (культура, економічна сфера суспільного буття) і деякими чинниками оточуючого щодо моралі середовища. Попри те, що кризові явища в моралі українського суспільства не зникли, усе ж є всі підстави вважати, що вже тривалий час відбувається стабілізація її структури. Це питання, безперечно, буде предметом наших подальших досліджень.

1. Надурак В. Керуючі параметри системи моралі / Віталій Надурак // Практична філософія. – К., 2008. – № 4. – С. 21–29.
2. Надурак В. Структура моралі: синергетичний підхід / Віталій Надурак // Гілея: науковий вісник : зб. наук. пр. – К. : ВІР УАН, 2011. – Вип. 52 (спецвипуск). – С. 341–347.
3. Надурак В. Хаос у системі моралі: синергетичний підхід / Віталій Надурак // Гілея: науковий вісник : зб. наук. пр. – К. : ВІР УАН, 2011. – Вип. 53 (10). – С. 207–211.
4. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин : інформаційні матеріали до Круглого столу на тему [“Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і церкви чи до кризи взаємин?”] (Київ, 22 квіт. 2013 р.). – К., 2013. – 76 с.
5. Decety J. The neuroevolution of empathy / Jean Decety // Annals of the New York academy of sciences. Issue: Social Neuroscience: Gene, Environment, Brain, Body. – Vol. 1231. – 2011. – P. 35–45.
6. Gino F. Vicarious Dishonesty: When Psychological Closeness Creates Distance from One's Moral Compass / F. Gino, A. Galinsky // Organizational Behavior and Human Decision Processes. – 2012. – № 1. – P. 15–26.
7. Zak P. Moral markets / Paul J. Zak // Journal of Economic Behavior & Organization. – 2011. – Vol. 77. – P. 212–233.

*The main causes of the crisis in the system of morality of Ukrainian society are analyzed in the article. Established, that such reasons are: violation of the interaction between the system of morality and its fundamental controlling factors (human biological nature, the need for co-existence), as well as changes that have occurred with other controlling factors (culture, economic sphere of social life) and other environmental factors of social morality.*

**Keywords:** *system of social morality, moral crisis, controlling factors, the need for co-existence, human biological nature, culture, economic sphere of social life.*

**УДК 17: 37.034**

**ББК 87.77**

**Ольга Радченко**

## **ЗМІНА СВІТОГЛЯДНИХ НАСТАНОВ ЯК ШЛЯХ НОРМАЛІЗАЦІЇ СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ СОЦІАЛЬНИХ ВЗАЄМИН**

*Знецінення людини та спільноти є передумовою й причиною насилля. Маніпуляційні та симуляційні настанови вигідні насильнику й нав'язуються жертві. Світоглядні настанови на цінність людини, спільноти, життя формують цілісну сильну особистість, структуру, здатну утверджувати власне буття. Настанови на нормальне життя формуються як системна суспільна стратегія.*

**Ключові слова:** *світоглядна настанова, сучасні українські соціальні взаємини, маніпуляція, симулякр, цінність людини і спільноти.*

Сучасне українське суспільство перебуває на шляху світоглядних змін. Відбувається трансформація світорозуміння й світовідчуття: себе, суспільства, їх взаємодії. Утверджуваний століттями комплекс української меншовартості ставиться під сумнів. Давні парадигми насилля як правоти сили, архетипи тотожності влади й істини, ідеа-

лізації старовини, домінування процесу над результатом тощо інші виявляють нежиттєздатність і потребують заміни.

Революція гідності акцентує на потребі утвердження цінності людини як важливого елемента сучасного українського суспільства, а також на потребі нормалізації взаємодії соціальної структури, де влада виконує властиві їй управлінські функції задля блага українського народу, на можливості діалогу громадян із владою для зв'язку людини і суспільства: як виявлення проблем соціальної реальності й шляхів їх розв'язання. Це вихід на потребу формування, утвердження світоглядної настанови на гідність, суб'єктність людини і суспільства – не тільки форми, а насамперед змісту.

Проблему гідності у філософії, етиці, психології розглядають провідні вчені. Сутність сучасного гуманізму розкривають, зокрема, Г. Арендт, А. Маслоу, Ж.-П. Сартр, А. Швейцер, М. Шелер, різнобічно осмислюють проблему гідності людини у світі (Е. Фромм), окреслюючи проект побудови оновленого суспільства на засадах суб'єкт-суб'єктності (К.Г Юнг). Глибоко розкриває агресію як складову гідності етолог Конрад Лоренц.

З-поміж українських науковців, які розробляють проблему гідності, варто виокремити в контексті нашого дослідження напрацювання Т. Аболіної, Г. Дичковської, О. Донченко, М. Дойчика, М. Кашуби, О. Кундеревиц, В. Ларіонової, В. Малахова, В. Мовчан, М. Рогожі, Г. Чайки, Т. Чмут, О. Шинкаренко, Ю. Романенка. Звісно, безумовною опорою слугують гуманістичні праці Григорія Сковороди, Лесі Українки, Тараса Шевченка.

Метою цієї статті є висвітлення проблеми насилля, маніпуляції, симулякрійності як наявної філософсько-моральної девіації сучасного українського суспільства зі спробами осмислення причин цих явищ і виходом на шляхи нормалізації взаємин людини й суспільства сучасної України.

Кожне суспільство має сильні й слабкі сторони, які відображаються й у взаєминах старшого та молодшого поколінь як передання досвіду, пристосування до життєвих умов. Сучасний світ потребує нових парадигм, зокрема у площині “людина” – “людина”, “людина” – “суспільство”, для отримання варіантів бажаного розв'язання існуючих проблем.

Однією з таких проблем у сучасній Україні, як і в інших країнах з тоталітарним спадком, є вищий, ніж у цивілізованих країнах, рівень схильності до *насилля і відсутності вчасної й адекватної реакції захисту від нападу*, наявності й дозволеності використовувати силу проти насильника, насамперед як профілактики нападу.

На мікрорівні (окремої людини) існує *двоєчка історично сформована настанова*. З одного боку, ідеться про *жертвону толерантність*, яка, по суті, є заборонаю на самозахист, страхом відповіді сильнішому супернику. Ця настанова сприяє моделі – вижити будь-якою ціною. Тут ідеться про рівень існування, проте цілком виключається рівень буттєвості – і людини, і спільноти як унікальної одиниці у світі. Щодо людини, то у відповідь на напад маємо неадекватну реакцію – утечу або нібито ігнорування. Зазвичай останні приховуються маніпуляційною моделлю “любові до ближнього”, “дружніх взаємин”, “спільного історичного походження” тощо. Така ненормальна реакція відповіді має межі. Насамперед це стосується фізичного рівня: у разі прямого фізичного удару й неможливості втечі людина таки дає відповідь, адже задіюється інстинкт самозбереження.

Фізичне тісно взаємопов'язане із психічним, духовним. Зазвичай поневолювач, тиран спочатку встановлює перевагу на психічно-ментальному рівні, тоді знижується поріг опірності на фізичному. Оскільки сучасна людина вважається сповна оцивілізованою, це суттєво гальмує природні інстинкти самозбереження, відмову від сутнісного Я (психоаналіз). Тому дозвіл на вторгнення, насильницьке проривання власних психіч-



них, духовних меж і людини, і суспільства є прямою передумовою фізичного вторгнення.

З іншого боку, українська психічна традиція має досить розвинену *настанову на цінність людини, яка передбачає адекватне розуміння ситуації загрози й потребу самозахисту* – і людини, і спільноти. Це вкотре засвідчив Майдан 2013–2014 рр. Власне, це шлях до буттєвості, самореалізації у справжній повазі до себе та інших.

Зупинимось на першому, проблемному варіанті насилля, властивому здебільшого модерним і постмодерним спільнотам. Етолог К. Лоренц пише, що в давніх общинах була більша *природовідповідність* із відсутністю невинуватої агресії. У світі тварин досить поширене табу на насилля щодо осіб жіночої статі й “молодняку”. Цей дослідник стверджує, що агресія є нормальним інстинктом боротьби, не пов’язаним з “інстинктом смерті” (З. Фройд) [4, с.8].

Віддаляючись від природи, людина поступово втрачає природну основу співжиття, проте адекватної нормальної соціальної моделі так і не формує. Забезпечуючи собі комфорт соціального світу, сучасна людина опиняється й перед наслідками небезпечного “олюднення” світу – із загрозою атомних воєн, антропогенних катастроф і патологічної людської агресії, як, зокрема, бажання знищення собі подібних без реальних на те причин, перевищення міри самооборони, навмисного вбивства як утвердження вищості.

Для відмежування недоцільного (насилля) і доцільного використання сили варто розмежовувати поняття *насилля* від *псевдонасилля*. Перше означає свідому чи несвідому настанову на фізичне, психічне тощо застосування сили щодо іншого/інших як засобів для досягнення мети насильника.

Насилля/насильство – це: 1) застосування фізичної сили до кого-небудь; силування, гвалт, примус;

2) застосування сили для досягнення чого-небудь; примусовий вплив на когось, щось.

Наприклад, М. Коцюбинський пише: “В дитячій душі Франка зародилась вічна вражда проти усякої неволі та тиранства, проти насильства людини над людиною” [5, с.303].

Це насилля як утиск, загроза, що містять небезпеку об’єкта насилля для знищення останнього на різних рівнях: фізичному, психічному, духовному, загалом – буттєвісному. Його метою є посилення позицій насильника шляхом знецінення, зведення до Я – Ніхто жертви насильства. Сучасні дослідження показують, що насилля є проявом внутрішнього безсилля: кричить той, кого не чують. Це певна компенсація меншовартості насильника.

Друге так зване “насилля”, або ж природна реакція, готовність до адекватного захисту для відстоювання власних життєвих інтересів. К. Лоренц описує таку реакцію як інстинкт самозбереження, “так зване зло”. У суспільствах, де дозволено володіння зброєю (наприклад, США) рівень злочинів щодо цивільного населення падає. Можливість відповідного захисту себе, своїх рідних, близьких урівнює позиції потенційної жертви й нападника. Загроза життю, здоров’ю нападника переконливіша за бажання наживи тощо. Тому така рольова проекція гальмується.

Насильницька матриця має таку філософсько-психічну схему. Тиран, створивши ілюзію власної “кращості”, “вищості”, “досконалості” (за ознаками віку, статі, раси, культури, релігії, демократії), утверджує *зверхність*, право на володіння ресурсами як матеріальними, так і ідеальними. Формується світоглядна система “насильник – Усе”, носій благ, права на життя жертви, “жертва – Ніхто”, цілком чи частково залежна від насильника, його волі стосовно себе. “Я кращий/а, бо старший/а”. Звідси поширена

форма психічного тиску на дитину з боку дорослих, “або буде по-моєму, або ніяк” чи “малий/а ще – тебе ніхто не питає” та ін.

На суспільному рівні зустрічаємо: “Росія не напала на Україну, це лише захист росіян, яких утискають в Україні” і пов’язані історичні симулякрійні псевдонаративи про:

- спільність походження: маніпуляція, підміна понять “руський” стосовно Київської Русі, і аж ніяк – не Московії, і “російський”. Відповідно Росія безпідставно перебирає історичну, буттєвісну самотність України, видаючи її за свою і тим самим утискаючи українців;

- “єдину православну віру” – із замовчуванням історичної першості Києва й перенесення центру шляхом підкупу в Москву;

- “присяги” російському цареві козаків на чолі з Б. Хмельницьким, яка, насправді, була рівноправною угодою, проте документи про це чомусь зникли;

- спільне подолання фашизму під керівництвом радянського (російського) керівництва, проте навмисне замовчування про злочинну діяльність і бездіяльність верхівки СРСР, яка безпосередньо призвела до вторгнення та антигуманних, невинуватих значних людських жертв. Зокрема, нищенням українців і до, і під час Другої світової війни, і по її завершенню – голодомор, убивства еліти, усіх, хто здатен на протистояння тоталітарній системі, із сім’ями, родинами, заслання в концтабори, усілякі утиски – і моральні, і фізичні.

Звісно, насильницькі дії були, є і, на жаль, будуть і з боку інших країн стосовно України. Відповіддю на насильство є формування власної національної самоцінності з дозволом і, необхідністю нормальної агресії:

- фізично – дієздатна армія;

- психічно – реформування ключових державних систем з утвердженням цінності гідності у всіх сферах життя – політичній, економічній, соціальній, духовній. Із самолегітимацією і здоровими, потрібними Україні контактами з іншими, виходячи з політичних реалій задля нормального майбутнього [2].

Насильницька парадигма сучасності в більшості випадків прихована, маніпуляційна й симулякрійна. Протидією є правдиве розкриття подій, що знімає причини конфлікту. Тому настільки важливо, щоб сучасні ЗМІ були справді українськими – і стосовно науки, аналітики, культури, і на рівні популярних матеріалів (серіали, музика, кліпи тощо). Інтернет-простір дає більші можливості адекватної та своєчасної інформації, тому значною мірою сприяє нормальній ціннісній настанові української (та інших) інтернет-спільноти.

Насильницька світоглядна позиція закріплюється насильником *оманливо*, з опорою на авторитетні структури, які впливають на ціннісні системи певної спільноти, зокрема релігію, мораль, політику. Мовою постмодернізму, формується *симулякр* – те, що не має під собою реального підґрунтя, однак самолегітимується і вдається до певного процесу як повноправний суб’єкт, не маючи на те підстав. Симулякр – це карта, яка не відображає жодну місцевість, бо в реальному світі такої території нема. Симулякр – це вигадка, ілюзія, брехня, яка заявляє про свою істинність [1].

З позиції носія істини руйнує справжні структури: особистість, соціальну групу, суспільство. Симулякрійні напади відбити складно: закони логіки, здорового глузду не діють. Вигадана реальність грає поза звичними правилами, її сила, як і слабкість, у тому, що вона не є реальною. Цікавим є такий приклад: професійний спортсмен у вуличній бійці програє навіженому, який не володіє жодним бойовим мистецтвом, проте сповнений дикого бажання будь-що знищити супротивника.

Зняття симулякрійного впливу досягається викриттям ілюзорності та невідповідності правді, дійсності. Проте часто цільова аудиторія, уражена симулякрійним ди-

ктатором, протриває виходу з комфортної компенсаторної ілюзії в холод реальності. Протиотрутою є повага як можливість діалогу, розкриття істинної позиції. У соціальному просторі час введення в оману зазвичай дорівнює часу виходу з неї.

Симулякр є однією з форм сучасної маніпуляції. Її важко виявити, адже насильник подає власні наміри приховано, як такі, що бажані й важливі потенційним жертвам. За допомогою маніпуляції насильник *підмінює поняття*.

Наведемо приклад кількох традиційних підмін:

1) моральне або психічне знущання над жертвою – “любов”, “турбота” про менших у прямому чи переносному сенсі; при цьому справжні потреби, інтереси підопічного не враховуються;

2) загарбання ресурсів – часу й простору – наприклад, території, інтелектуальних надбань – “порятунок своїх”, “привнесення вищої культури, релігії”, “розвиток «менших» братів”;

3) позбавлення сенсу – “надання сенсу”: “вищі” культура, раса, релігія, досвід “старшого” “допоможуть” долучитися до істинного, вічного, буттєвісного, стати повноцінною людиною, знищивши як загрозливі для себе дієві системи, які допомагали жертві стати собою, збагнути своє місце, призначення у світі й реалізувати їх для власного блага.

Таке насилля подається в більшості маніпуляційних механізмів. Основа маніпуляції – знецінення жертви для використання її як засобу для реалізації прагнень маніпулятора/насильника. Кожен садист шукає свого мазохіста і навпаки. У процесі надання психологічної допомоги жертвам насильства здійснюється формування нової позиції та ідентичності:

“я – жертва” замінюється на “я – цінна, важлива людина у цьому світі”, “я можу і маю мати свої межі і захищати їх”.

Ця проблема є нагальною й гострою. На Майдані, поряд із квітами на честь загиблих, виставили плакат: “Життя одне – живи”. Небесна сотня посилила відчуття й розуміння цінності життя українців у власній країні як господарів “своєї хати” – в ім’я теперішнього і майбутнього. Кожна людина прагне до нормального, щасливого життя. Якість життя сьогодні визначається не тільки фізичними умовами, а й можливістю реалізації психічних, духовних ресурсів, можливістю росту й розвитку особистості в сприятливих соціальних умовах.

Страх насилля щодо себе породжує бажання убезпечитися від нього. Так виникають *хибні шляхи виходу з насильницької схеми*:

1 – “фіктивний договір”: я “поважаю, люблю” (насправді – боюсь) тебе, тому не дозволю собі адресувати стосовно тебе негатив. Натомість і ти не нападай на мене. Насильник не визнає іншої сторони як рівноцінної, знає, що це позиція слабкості, яка паралізуватиме захисну реакцію жертви. За потреби напад здійснюється. Тривале гальмування нормальної захисної агресії призводить до її відмирання. Це є прямим шляхом до позиції жертви, яка своєю безвольністю, слабкістю, бездіяльністю провокує нападника;

2 – уникання конфлікту: нібито толерантність як страх дати відсіч – до крайньої межі, яка є точкою гострої фізичної небезпеки;

3 – утеча від відповідальності – архетип “вічного учня”, який не спроможний на самостійну свідомість, спрямування, діяльність [3]. За І. Кантом, це стан доместифікованої тварини, яку доглядають, проте пускають на м’ясо.

4 – відповідь на дії агресора переводиться на інший об’єкт – людину, предмет тощо. Позитивом є вивільнення негативних емоцій. Проте є потреба адекватної відповіді-реакції власне щодо насильника. Псевдошляхи дають псевдорезультати, створюючи тимчасову ілюзію вирішення проблем.

Натомість *реальне вирішення* можливе за кількома напрямками:

- 1) заміна причин цього соціального захворювання на здорові ментальні матриці;
- 2) усунення наявних наслідків;
- 3) профілактика подальшого зараження й посилення імунітету соціального організму.

Найефективніше працювати з молоддю та дітьми, які легше сприймають зміни й прагнуть жити за кращими зразками сучасного світу.

*Які ж можливі реальні шляхи виходу з насильницької схеми?*

1) *утвердження реальної цінності особистості, спрямування до справжності у суспільстві* [6; 7] – незалежно від віку, статі, соціального становища, релігійної, політичної належності тощо. У Німеччині після Другої світової війни запровадили в навчальних закладах курси-практикуми за аналогією сучасних програм “Різні, але рівні”. Сучасна педагогіка іде від настанови ейджизму (дискримінації за віком) до настанови рівності людей, у тому числі дорослих і дітей. Настанова “дитина – власність батьків, родини” замінюється на “дитина – це самостійна особа, унікальна й цінна як втілення архетипу життя”.

Гендерні зміни відкривають статево цінність людини як потребу діалогу в ім’я життя. Реалізовані, щасливі батьки сприятимуть нормальному формуванню настанови дитини “Я потрібна, любима, щаслива, сильна в нашому світі. Мої таланти потрібні мені та іншим для блага й достатку”. Засобом формування адекватної рівноцінної парадигми є синергетичні та сизигійні зміни в провідних впливових структурах сучасного суспільства: освіті, медицині, юриспруденції, економіці, політиці, культурі. Повсюдно й системно мають упроваджуватися настанови на повагу до людини і життя – у нормальних умовах, при цьому унеможлиблюватися матриці знецінення, омани, насильства (у тому числі й справедливою системою обов’язкових каральних санкцій);

2) *простір діалогу, правдивої інформації, аналітики, здорової громадянської позиції* – для *утвердження здорових ментальних матриць соціальної взаємодії*. Освітній простір сучасності має змінити вектор модерної системи формування “універсальної конвеєрної виконавської готовності” (репродукція, послух, бездумне виконавство) на спрямування до індивідуалізації розкриття особистісного потенціалу й спрямування на реалізацію в період постійних і глобальних змін;

3) *настанова на право і потребу реалізації здорової адекватної агресії* як людини, так і спільноти (силові структури). Дати собі дозвіл на силу, агресію в нормальній реалізації, для власного життя й буття як природне право кожної живої істоти. Це й профілактика нездорових, патологічних проявів насилля;

4) *відповідальність за усвідомлений вибір настанов, матриць* з розумінням результатів і прийняття їх як своїх. Негативні результати постають як ресурси вдосконалення, розгортання Я в діалозі з іншими, зі світом.

Насилля виникає як заміник правди, любові, поваги до себе та інших. Тому голос правди й життя має ставати голоснішим і доступнішим для всіх – кожної людини, спільноти, яка цінує себе та інших в ім’я теперішнього, майбутнього й готова відстоювати свої головні права.

*The impairment of man and community is a prerequisite and cause of coercion. Manipulation's and simulacrum's guidelines are advantageous for an aggressor and intrude to sacrifice. Worldview's adjustments concerning the value of a man, community and life reveal a holistic strong personality, the structure that is able to establish its own existence. Guidelines for a normal life are formed as a systemic social strategy that is directed primarily to children and young people.*

**Keywords:** *Worldview's Adjustments, modern Ukrainian Social Relationships, manipulation, simulacr, value of a man and community.*

1. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Жан Бодріяр ; [пер. з фр. В. Ховхун]. – К. : В-во Соломії Павличко “Основи”, 2004. – 230 с.
2. Дичковська Г. О. Україна сакральна: ідеологія українського буття / Г. О. Дичковська // Гілея : зб. наук. пр. / гол. ред. В. М. Вашкевич. – К., 2008. – Вип. 14. – С. 205–212.
3. Донченко О. Архетипи соціального життя і політика (глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) : монографія. / Олена Донченко, Юрій Романенко – К. : Либідь, 2001. – 334 с.
4. Лоренц К. Так называемое зло : К истокам агрессии / Конрад Лоренц ; [пер. с. нем. И. Андрущенко]. – К. : Знання, 2011. – 351 с.
5. Новий тлумачний словник української мови : у 3 т. – Т. 2. – К. : Аконт, 2008. – С. 303.
6. Сковорода Г. Пізнай в собі людину [пер. М. Кашуба ; пер. поезії В. Войтович] / Г. С. Сковорода. – Львів : Світ, 1995. – С. 63–104.
7. Фромм Е. Мати чи бути? / Е. Фромм ; пер. з англ. – К. : Український письменник, 2010. – 222 с.

УДК 17.036.2:159.923

ББК 87.711.5

Надія Томюк

### ІДЕЯ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ В ЕТИЧНИХ ПОГЛЯДАХ БОРДЕНА ПАРКЕРА БОУНА

*У статті на основі аналізу філософських праць Бордена Паркера Боуна розглянуто ідею “самореалізації особистості”, постановку й розробку проблеми співвідношення людини і суспільства, розкрито центральну ідею гуманістичного оновлення суспільства й накреслені мислителем окремі шляхи її реалізації: моральне самовдосконалення громадян має привести до суспільства гармонії.*

**Ключові слова:** самореалізація, американський персоналізм, Бостонська школа американського персоналізму, персона сотворенна і персона несотворенна, моральне самовдосконалення.

Упродовж ХХ ст. різні аспекти особистості вивчались у рамках багатьох течій і напрямів філософії: психоаналізі (З. Фройд, Е. Фромм), екзистенціалізмі (Ж.-П. Сартр, А. Камю, К. Ясперс), Франкфуртській школі (Т.В. Адорно, М. Горькаймер), постмодернізмі (Ж. Лакан, Е. Еріксон) тощо. На відміну від цих науковців, для персоналістів проблема особистості стала наріжним каменем теоретизування і практики.

Проблема особистості є центральною для персоналізму, у межах якого вона визнається первинною творчою реальністю і найвищою духовною цінністю. Персоналізм, як і саме поняття “особистість”, не є винаходом ХІХ ст., проте, перефразувавши вислів М. Шелера, ми маємо підстави сказати: ще ніколи в історії особистість не була настільки проблематичною для себе, як за сучасної доби. У деяких психологічних школах ХХ ст., насамперед соціоцентричних, особистість витлумачується як соціальна маска індивідуальності.

Індивідуальність – це основна системостворювальна ознака особистості, відображення соціального суб’єкта в єдності загального, особливого та індивідуально неповторного [3, с.76].

Сутністю індивідуальності особистості є її цілісність, яка проявляється як певне ставлення особистості до світу. Як індивідуальність, особистість не може заховатися за нормативністю будь-яких своїх значущих суспільних дій. У процесі життєдіяльності індивід прагне адекватного, повного розкриття надбаних сутнісних сил, самореалізації власної індивідуальності.

Термін “самореалізація” (self-realization) уперше згадується в “Словнику з філософії та психології”, виданому 1902 р. у Лондоні: “Самореалізація – втілення можливостей розвитку Я. Таке визначення відповідає доктрині, за якою найвищим кінцевим результатом розвитку є самореалізація або самовтілення” [16, с.512].

Вітчизняна наука виділяє декілька аспектів аналізу проблеми самореалізації особистості: психологічний, філософський, соціологічний, фізіологічний, педагогічний.

Самореалізацію розглядають як природну тенденцію, психологічну потребу, неодмінну мету особистої активності й результат життєдіяльності людини в об'єктивному чи суб'єктивному світі [5, с.6–9].

На думку Л. Коростильової, “самореалізація – це втілення можливостей розвитку Я за допомогою власних зусиль, співтворчості, співпраці з іншими людьми (близьким і віддаленим оточенням), соціумом і світом у цілому” [2, с. 8].

У цілому, процес самореалізації людини визначають як “об'єктивацію її сутнісних сил”. Самореалізація людини “вносить у світ особливий вимір порядку, особливу форму раціональності – раціональність, яка “починає з себе” [1, с. 87].

Г. Нестеренко “єдиною метою самореалізації людини вважає створення у зовнішньому середовищі об'єктів, які відповідають внутрішньому світу конкретного індивіда”. Самореалізація – “діяльність заради самого процесу упредметнювання” [4, с. 63].

З початку ХХ ст. у рамках різних філософських шкіл Західної Європи (як реакція на посилення відчуження та процеси універсального знелюднення світу в системі капіталізму) сформувалась етика самореалізації особистості. Її представники – Б. Бозанкет, Дж. Маккензі, Е. Муньє, Б. Кроче та інші – розглядають індивіда як істоту з унікальним внутрішнім світом. Сенсом життя людини вважають самовтілення особистості, а єдиним критерієм істинності останнього – моральні цінності самого індивіда, причому вчинки особистості можуть і не узгоджуватись із суспільними нормами [6, с.384].

Ідеї етики самореалізації знаходять своє втілення в представників американського персоналізму: Б. Боуна, М. Калкінз, У. Хоккінга та ін.

Незважаючи на очевидну взаємозалежність процесів індивідуальної самореалізації та особливостей розвитку суспільства, до ХХ ст. проблема самореалізації особистості не вирізнялася в окреме питання етики. Вона була органічно вплетена в коло питань особистості та суспільства, а різні погляди на зміст особистісної самореалізації зустрічаємо в працях більшості мислителів, починаючи зі стародавньої філософії.

Дослідження феномену самореалізації пов'язане зі смисложиттєвими проблемами людини. Потреба в самореалізації підкреслюється багатьма вітчизняними та зарубіжними дослідниками. Як одна з фундаментальних потреб людини, вона розглядалася класиками марксизму; до феномену самореалізації звертались екзистенціалісти С. К'єркегор, А. Камю, Ж.-П. Сартр і М. Хайдеггер; у гуманістичній психології А. Маслоу і К. Роджерса проблема самореалізації особистості постала як самоактуалізація. До найбільш значних філософських досліджень проблеми цінностей і самореалізації належать праці І. Канта, Н. Гартмана, А. Гелена, Е. Кассіра, Г. Плеснера, В. Франкла, М. Шелера. Ця тема в різних аспектах розглядалася в публікаціях К.А. Абульханової-Славської, Б.Г. Ананьєва, Г.С. Батищева, Р.А. Зобова, Є.В. Ільєнкова, А.К. Ісаєва, І.Н. Когана, І.С. Кона, Л.А. Коростильової, А.Н. Леонтьєва, А.Ф. Лосєва, М.К. Мамардашвілі, А.Г. Москаленко, Є.П. Нікітіна, Л.В. Скворцова, І.Т. Фролова, Н.Є. Харламенкова, Г.А. Цукерман, Г.А. Чернявської та ін. У працях українських філософів Є.К. Бистрицького, С.О. Заветного, І.В. Мартинюка, Л.В. Сохань, В.Г. Табачковського, В.О. Тихоновича та інших розглядаються онтологічні засади діяльності людини, взаємозв'язок соціального й особистісного самоуправління, роль суперечностей у самореалізації особистості, проблеми цілепокладання та свідомого вибору життєвого шляху.

Проблематикою американського персоналізму займалися Ч.С. Бартнік, Н. Кларк, Дж. Кросбі, Б. Гацка, Е. Козак. Зокрема, Ч.С. Бартнік у своїй праці “Персоналізм” розглядає становлення й еволюцію американського персоналізму на основі ідей таких американських філософів, як Р. Флюелінг, Дж. Говісон, Б. Боун. Дж. Кросбі досліджує американський персоналізм у його порівнянні з екзистенціалізмом.

Проблема цього дослідження полягає в тому, що вивченню філософії персоналізму присвячено чимало робіт, проте проблемне коло питань з етики самореалізації як самостійної філософської течії західної філософії недостатньо представлено у вітчизняному науковому просторі. Водночас, з огляду на актуальність проблеми самореалізації особистості, є потреба дослідити етику самореалізації як самостійний напрям теорії моралі крізь призму історичного ракурсу, в аспекті розвитку філософії американського персоналізму кінця XIX – початку XX століття, зокрема в поглядах засновника Бостонської школи американського персоналізму Бордена Паркера Боуна.

**Метою** нашої статті є розгляд та осмислення проблемного кола питань етики самореалізації особистості на основі доступної нам творчої спадщини представника раннього американського персоналізму Б.П. Боуна. Поставлена мета передбачає й зумовлює розв'язання таких дослідницьких завдань: розглянути персоналістські ідеї Б. Боуна у світлі ідей американського персоналізму, розкрити проблему самореалізації особистості в персоналі стичній концепції та висвітлити етичний зміст поглядів мислителя.

На основі аналізу багатьох визначень філософії особистості можна окреслити її головні риси. Персоналізм є концепцією людини, йому притаманні неоднорідність, багатовекторність. Незважаючи на декларативну відкритість, у більшості випадків персоналізм має теїстичну основу; його провідна ідея полягає в неповторності та максимальній цінності людини; тому він і пропонує вивчення особистості з метою реалізації її розвитку. Персоналізм виступає за обґрунтування нового типу людської життєдіяльності й спільності. Це концепція людини, що здебільшого ґрунтується на християнському теїзмі (поряд із прекрасними прикладами агностицизму Мак Таггарта, атеїзму та іншими явищами), але відкрита для будь-яких інших позицій, які визнають неповторність і цінність людської індивідуальності, готові вивчати засади її розвитку й сприяти йому, а також обґрунтувати спільність на засадах взаємодії особистостей.

Вихідна неоднозначність і багатовимірність уживання поняття “персоналізм” приводять до обґрунтування цього феномену різноманітними способами й побудови різного роду класифікацій. Слово “персоналізм”, з точки зору Е. Брайтмена, використовується різними способами: логічним, метафізичним та етичним. Етичне використання терміна знаходить своє втілення в етиці “особистості”, самореалізації або перфекціонізму [13, с.257].

Згідно з етикою самореалізації, Бог дав людині закон активності не покаранням, а як зняття, самоформування, а ідеал моральної самореалізації особистості має стати практичною, а не суто споглядальною цінністю. Спільним для різноманітних варіантів етики самореалізації є те, що всі вони розглядають мету моральної діяльності як реалізацію індивідом свого внутрішнього “Я”, окремого від “Я” всіх інших людей. Множинні індивідуальні “Я” теоретики етики самореалізації включають у деяку всеохоплюючу систему “абсолютного “Я” (яку іноді трактують як Бога), стосовно якої перші виступають частинами єдиного цілого. За допомогою такої системи утверджується гармонія інтересів: кожна людина, керуючись вимогами своєї індивідуальності, служить цілому, тобто суспільству [6, с.384].

Як самостійний філософсько-теоретичний напрям, персоналізм виник у кінці XIX ст. у Сполучених Штатах Америки й у першій чверті XX ст. у Франції, ставши одним із напрямів критики й подолання класичної традиції європейської філософії. В Америці це був ідеалістичний персоналізм, прагматичний і пов'язаний з ідеалами американської демократії. Засновником цього напрямку визнають професора філософії Бостонського університету Б. Боуна<sup>1</sup>. Б. Боун обґрунтував персоналізм як розроблену

---

<sup>1</sup> Таку думку висловлюють Дж. Левлі, В. Муелдер, С. Донеллі, К. Шмісінг, Б. Гацка. Хоча можна зустріти й інші думки, наприклад у дослідженні Я.О. Бенгтсона.

онтологічну, гносеологічну систему в американську філософію й теологічну науку завдяки своїй книзі “Персоналізм”, виданій 1908 року. Він об’єднав навколо себе однодумців-учнів, які продовжили надалі розвиток школи, серед них: Е. Брайтмен, А. Кнудсон, Ф. Макконел, Дж. Коу, а згодом Муелдер, П. Берточчі, психолог В. Олпорт та ін.

Окрім вищезгаданої Бостонської школи розвивається і Каліфорнійська під проводом учня Б.П. Боуна – Р. Флюеленга, який розпочав у 1920 р. видання журналу “Персоналіст: журнал філософії, теології та літератури”. Він видавався аж до 1979 року і став своєрідним форумом для всіх мислителів-прихильників персоналістичних ідей.

Як зазначає Т. Буфорд, американські представники особистісної філософії у своєму розумінні й використанні терміна “персоналізм” були послідовниками або Б. Боуна, або Дж. Хауісона, або Дж. Ройса [14]. Серед інших мислителів цієї течії: М. Калкінс, У. Хоккінг, П. Берточчі, Дж. Левлі, Е. Козак, р.Оказье, Дж. Кросбі, М. Лютер Кінг та ін.

Головним представником бостонської школи американського персоналізму вважають Б.П. Боуна. Серед основних джерел його філософії виділяють: ідеалістичний акосмізм, представлений Дж. Берклі; неокантіанство, витоки якого йдуть від філософії І. Канта, філософські припущення німецького ідеаліста Р.Г. Лотце [7, с.95].

Дослідники філософської спадщини американського філософа зазначають, що погляди Бордена Паркера Боуна досить подібні до поглядів Германа Урліці [17, с.50–51] та Уільяма Джеймса [17, с.52–53]. Коріння його персоналізму також слід шукати в августинсько-картезіанському утвердженні себе (*cogito ergo sum*) і філософії Готфріда Вільгельма Лейбніца [17, с.59]. Сам же батько Бостонської школи персоналізму позиціонував себе теїстичним ідеалістом, персоналістом, трансцендентальним емпіриком, ідеалістичним і реалістичним ідеалістом [12, р.10]. Розмірковуючи про еволюцію його поглядів, зазначають, що його філософія еволюціонувала від сенсуалізму через об’єктивний ідеалізм, трансцендентальний емпіризм та кантівсько-беркліанський суб’єктивізм [17, с.56–60].

Згідно з філософськими поглядами Берклі, весь світ й оточуюча реальність є емпіричним світом осіб; Імануїл Кант, у свою чергу, вважає, що простір і час є елементами наших почуттів і сприймань; Лотце постулює ідею, що головною метою і керівним принципом світу є особовий дух. Представлені вище ідеї мали фундаментальне значення для філософії персоналізму, створеної Борденом Паркером Боуном [7, с.95]. Філософські погляди американського мислителя мали значний вплив на європейський ідеалізм, представлений такими мислителями, як Дж. Говісон, Ж. Ле Монтен, Дж. Морріс, У. Хоккінг. Слід зазначити, що одним із найважливіших джерел персоналізму Б. Боуна передовсім, був німецький ідеалізм [15, с.36].

У своїх працях Б.П. Боун визначального значення надає природі речей, реальності та атрибутам особи, характеру нествореної і створеної осіб. Так, зокрема, розкриваючи питання характеру й атрибутів особи, американський мислитель зазначає, що персона є вільною й відповідальною, саме тому вона існує як найвища створена цінність. Людська особа знаходить своє пояснення тільки в персональній концепції Бога. Борден Паркер Боун також стверджував, що людська особа є розумною, одиничною тільки як дійсність, яка сама розвивається й таким чином доповнюється в інших особах і речах. Американський персоналіст пояснював, що людська особа насамперед є фактом: безпосередньо доступним, самоочевидним і таким, що не потребує ніяких доведень. Особа є первинною основою будь-якої дійсності. З одного боку, дійсність загалом створена для особи й осіб, а з іншого – кожна особа з часу появи існує сама по собі, сама в собі й сама для себе. Мова йде радше про дійсність, ніж про буття як буття. Природа буття, на думку Б. Боуна, є ідеальною, творчою, вічною, вільною, моральною і



колективною. Кожна особа мусить бути головним джерелом своєї діяльності й творити сама себе. І вона – за Богом – найвища мета всіх діянь [9; с.24].

За словами польського дослідника А. Ястржебського, “Боунові вдалося об’єднати дві характерні тенденції тогочасної думки Америки: ідеалізм (як сама собою зрозуміла зацікавленість духовним фактором) і прагматизм, що вимагає посилення на практичне життя, суб’єктивні переконання відповідно до особистісних і соціальних переваг” [17, с.52].

У персоналістичній філософії Б. Боуна знаходять своє втілення ідеї права людини, практики методизму й відмови від еволюційного, натуралістичного та матеріалістичного розуміння особи [17, с.19–25]. Також простежуються деякі елементи прагматизму, характерного американському методу й стилю мислення [17, с.51–53].

Борден Паркер Боун є прихильником так званого індивідуального персоналізму, який коротко можна описати так:

а) найвищою цінністю після Особи Несотвореної (Абсолюту) володіє людська особа (сотворена), якій належать атрибути свободи й відповідальності;

б) тільки особиста концепція Божої Особи пояснює джерело всього створеного існування, якою є і людина;

в) особу слід розуміти як окреслену реальність, яка в пошуку свого власного завершення в інших людях і матеріальних речах проходить динамічний процес свого розвитку;

г) реальність заснована на існуванні різних людей, окремих осіб, які живуть у суспільстві, спільному світі, механізм якого залежить від кінцевої свідомості;

д) оточуюча дійсність є нічим іншим, як набором ідей, структурованих Космічним Розумом [8, с.126–127].

Б. Боун окреслює чотири властивості особи: свідомість свого Я, розум, свободу і творчість. Поняття особи він виводить з ідеалістичного поняття людського Я: свідомого, самосвідомого й духовного. Становить воно незначну монаду людського духу. Особі (персоні) притаманні присутність духу, здатність до рефлексії та духовне самоокреслення. Основною властивістю особи в персоналізмі засновника бостонської школи є розум, завдяки якому персону може пізнавати й творити. Інтелектуальне життя, як стверджував американський персоналіст, доповнюється динамікою волі й свободи в рамках реальних ситуацій і можливостей.

Розум і свобода разом утворюють можливість для реалізації творчості й моральності. Найглибшим змістом особистого життя є моральність і моральне добро. Свобода в розумінні Б.П. Боуна – це здатність керувати собою, створення планів, постановка цілей, ідеалів і діяльність у напрямі їх реалізації. Свобода людини визначається законами Абсолюту [17, с.155–162].

Найважливіше завдання творчої особи – жити відповідно до кінцевої мети людського існування: реалізації універсальних та об’єктивно допустимих моральних цінностей, а отже, прагнення до моральної досконалості, моральної краси, усебічної гармонії й цілісного розвитку особистості та всіх її сфер: фізичної, психічної, соціальної і, звичайно ж, духовної. Таким чином, доповнення внутрішньої моральності слід шукати у зовнішньому творенні сутності відповідно до ідей прагматизму [8, с.128–129]. “Усі значення, усі цінності нарешті повинні бути виражені в термінах свідомого благополуччя живого «Я», інакше кажучи, з точки зору щастя”. Але в персоналістському евідемонізмі “щастя чималою мірою визначається взаємодією особистостей”. Ідеальне моральне благо є позитивним поняттям, “свідомим життям у повному розвитку всіх його можливостей”, і його досягнення полягає у вдосконаленні не тільки індивідуального життя, а й “соціальних відносин” і, таким чином, співтовариства в цілому [10, с.55, с.57, с.69].

У своїй персоналістичній етиці Борден Паркер Боун заклав примат людини над суспільством: “Центр ваги добра лежить усередині самої людини”. Не можна говорити про якесь загальне благо, якщо хоча б одна людина “приноситься в жертву його істотних інтересів або використовується заради нього”. “Людина ніколи не може розглядатись як паливо для обігріву суспільства”. У нашому завзятті проти нашого рідного егоїзму ми не повинні випускати з уваги той факт, що кожна людина має такі самі права, як й інші, і заради моральності спільноти має бути зроблено все для їх підтримки. Як єдину альтернативу теорії сили Боун утверджує моральне “Я” як одиницю цінностей, безумовною самоціллю від якої відходять усі інші значення, “без якого жодна спільнота осіб не може мати ніякої ваги” [10, с.72, с.113, с.199, с.208]. Мається на увазі, що моральна людина, згідно з поглядами американського філософа, є конкретно індивідуальною, на відміну від загальної раціональної особистості Канта.

У світлі неогуманістичного ідеалізму Б.П. Боун говорить про “ідеал людства”. Індивід “не просто конкретна людина А чи Б, він також є носієм ідеалу всього людства”. З одного боку, обов’язок самовизначення, який у деякому сенсі має “посісти першість в етиці”, полягає у відношенні двох власних позитивних і негативних орієнтацій до ідеалів у власному житті, у розвитку та їхній реалізації відповідно до розгортання їхньої сили. Але, з іншого боку, ідеал залежить не тільки від реалізації найвищого ступеня власного “Я”, кращих своїх рис. Абсолютно очевидно, що особа може реалізовуватися тільки за умови індивідуальності, унікальності, адже сама “індивідуальність є онтологічно первинною й не залежить від ідеалу безликого Універсуму”. Це стає абсолютно очевидним у поглядах засновника Бостонської школи американського персоналізму на суспільство. Ідеал суспільства не може бути “втіленням морального порядку у світі”, метою людського розвитку, розглядаючи індивідуальне існування тільки як “матеріал для заповнення соціальної форми, яка має вищу цінність у собі”. Суспільство відіграє важливу роль. Хоча воно має владу й може використовувати примус у своїх сферах законно, проте “фізична особа є єдиною конкретною реальністю в цьому випадку і... про всі соціальні форми... потрібно судити відповідно до їхнього відношення до реалізації в особистому житті. Сім’я, держава, церква не мають ніякої цінності самі по собі, а тільки у значенні забезпечення максимального добра для живих людей” [10, с.209, с.252]. Ідеал людства повинен містити в собі індивідуальність людини, а не просто бути загальноабстрактним повчанням, скерованим проти неї. Це підтверджує Б. Боун, коли говорить, що “моральне людство чи моральна людська особистість у моральному суспільстві – максимально можливе для нас добро”. Насправді, коли автор “Принципів етики” має на увазі ідеал людства, він відносить його не до чогось колективного, рівномірної реалізації за видами, а за певною вищестію людських якостей, які людина повинна й може самостійно реалізувати. Це стає очевидним, коли “ідеал людства” він замінює “людським ідеалом”: “Усецілий закон нашого обов’язку повинен включати в себе як людський ідеал, так і закон соціальної взаємодії” [10, с.69, с.111].

Розуміння первинності конкретної індивідуальності стосовно реальності й цінності, а також з точки зору моральної та аксіологічної універсальності й об’єктивності наповнює всю етику, соціальну та політичну філософію Б. Боуна.

Персоналізм Боуна є суто сучасним явищем, і, як таке, воно містить не тільки багато актуальних філософських елементів, а й частину більш загального гуманізму, чого немає в класичній християнській ортодоксії і що відрізняє його від попередніх інтелектуальних течій, в інших відношеннях з якими він має багато спільного. У вступній частині “Принципів етики” він зазначає: “У той час як великі натхнення життя відбуваються з християнського світогляду, конкретні форми обов’язку повинні бути віднайдени в основному, справжньому житті”.

У поглядах Бордена Паркера Боуна гуманістичний елемент тісно переплетений з релігійними уявленнями. Згідно із твердженням персоналістичного евдемонізму, “реалізація людських можливостей є... єдиною можливою концепцією людського блага”. Він тут же продовжує, що це “правильно, навіть якщо ми приймаємо містичний релігійний погляд, як, наприклад, те, що Бог є вищим благом, тоді стає очевидним таке неявне припущення, що таким чином ми повинні досягти найвищого й справжнього духовного життя”. Аналізуючи установчі обмеження цього життя й цього світу в праці “Принципи етики”, автор доходить висновків, що ідеальне життя вимагає ідеального середовища, яке світ, де істота найрішучішим чином скорилася суєті, ніколи не зможе забезпечити: коли наука зробить усе можливе й коли зло буде врешті подолано, як і раніше, залишаться основні особливості земного життя, фізичний і розумовий розпад, утрата і смерть, і ніхто не зможе заглянути в життя, у якому всі ці речі досягнуть ідеальної форми [10, с.69, с.73, с.204].

Для Б.П. Боуна ці недоліки мають певний сенс, бо “світ – навчальна школа характеру” [10, с.74]. Тільки абстрактне, академічне теоретизування, проблема сумісності болю й страждання з нескінченним добродетям може викликати думку, що доброзичливість могла б зробити нас щасливими відразу й без зусиль з нашого боку, якщо тільки добро в житті полягає лише в пасивному задоволенні, а єдине зло – пасивний біль”. Але життєві цінності виявляються й перевіряються тільки в житті. Таким чином, теодицея американського філософа без жодних сентиментів і зайвої помпезності гідно виражена в його твердженні: “Для всього цього саме життя і є відповіддю. Головне благо життя полягає не в пасивній чуттєвості, а в діяльності й розвитку верхніх діапазонів нашої природи. Сама присутність болю рідко сколихує віру, крім хіба що гладкого й ситого мислителя. Страждання знаходять своє вираження набагато частіше, аніж сцени любові й довіри, що є лише доповненням до розкоші й в основному посідають місце на святах. Біль примножує пізнання, примножує скорботу, але ми не відмовляємося від знання лише для того, щоб його уникнути. Любов теж потребує наполегливих зусиль, але хто б відмовився від любові? Логіка і механічна психологія нічого не можуть вдіяти з фактами на кшталт цих, тільки життя може їх показати й видалити суперечності між ними” [11, р.280].

Підводячи підсумки, можна сказати, що в центрі філософії Б.П. Боуна знаходиться релігійно-етична проблематика. Під впливом кантіанства мислитель відкриває цінність особистості як відправної точки для філософських і теологічних досліджень. На зміну матеріалізму й сцієнтизму поступово приходять нова парадигма, ціннісною орієнтацією якої є людина та її розвиток. Її сутність характеризується такими особливостями:

- індивідуальність;
- самосвідомість;
- вільна дія;
- гідність.

Бостонська школа персоналізму, засновником і головним представником якої є Борден Паркер Боун, проголошує так званий “індивідуальний” персоналізм, який надає великого значення індивідуальній, автономній одиниці, людській особі, конституційованій нествореною особою – Абсолютом. Згідно з концепцією етики самореалізації моральне самовдосконалення особи веде до суспільства гармонії. Особистість покликана й здійснювати альтруїстичну віддачу, й утверджувати та розвивати власну індивідуальність. Ці два, на перший погляд, протилежні акти об’єднуються ідеєю особистості, що забезпечує трансцендентування.

Життя та наукові дослідження Б. Боуна – важливий елемент американської філософії і теології, яка шукала розв’язання в тогочасній суперечці між наукою і вірою.

1. Етичні норми і цінності: проблема обґрунтування / [Т. Г. Аболіна, А. М. Єрмоленко, О. О. Кисельова та ін.]. – К., 1997. – 273 с.
2. Коростылева Л. А. Психология самореализации личности: затруднения в профессиональной сфере / Л. А. Коростылева. – С. Пб. : Речь, 2005. – 222 с.
3. Муляр В. І. Проблема становлення особистості в системі “Індивід – суспільство” : дис. ... д-ра філос. наук. / В. І. Муляр. – Дніпропетровськ, 1999. – 362 с.
4. Нестеренко Г. Особистість у нелінійному суспільстві / Г. Нестеренко. – Запоріжжя : Просвіта, 2004. – 140 с.
5. Нестеренко Г. О. Самореалізація людини як фактор розвитку суспільства: синергетичне бачення / Г. О. Нестеренко // Нова парадигма : альманах наукових праць. – Запоріжжя, 2000. – Вип. 15. – С. 6–9.
6. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и дополн. – М., 2001. – 719 с.
7. Bartnik Cz. S. Szkice do systemmu personalizmu / Cz. S. Bartnik. – Lublin, 2006.
8. Bartnik Cz. S., Personalizm / Cz. S. Bartnik. – Lublin : Oficyna Wydawnicza ; CZAS, 1995. – 454 s.
9. Bowne B. P. Personalism / B. P. Bowne. – Boston, 1983.
10. Bowne B. P. Principles of Ethics / B. P. Bowne. – New York : Harper and Brothers, 1892.
11. Bowne B. P. Theism / B. P. Bowne. – American Book Company, 1902.
12. Bowne K. M. An Intimate Portrait of Bowne / K. M. Bowne // The Personalist. – 1921. – № 2.
13. Brightman E. S. “The Use of the Word Personalism” / E. S. Brightman // Personalist. – October, 1922. – Vol. III, № 4.
14. Buford T. Personalism / T. Buford. – Режим доступу : [http://www.americanphilosophy.org/events/documents/Buford\\_Personalism.pdf](http://www.americanphilosophy.org/events/documents/Buford_Personalism.pdf)].
15. Buford T. O. Klasyczny Personalizm Amerykański / T. O. Buford // Personalizm. – 2002. – № 3.
16. Dictionary Psychology and Philosophy / [ed. By M. Bacdnin]. – L., 1902. – Vol. II. – P. 512.
17. Jastrzebski A. Pierwszy personalista amerykański. Personalizm Bordena Parkera Bowne’a / A. Jastrzebski. – Lublin, 2008. – 194 s.
18. Schmiesing K. A History of Personalism / K. Schmiesing. – Режим доступу : [http://www.acton.org/research/pubs/papers/history\\_personalism.html](http://www.acton.org/research/pubs/papers/history_personalism.html).

*The article provides an analysis of Borden Bowne’s philosophical works. It focuses on his concept of “human self-realization”, the problem of the human and society correlation. The central idea of society humanistic renovation and ways of its implementation outlined by the philosopher, namely the role of citizens’ moral self-improvement in the formation of a harmonious society are revealed.*

**Keywords:** *self-realization, American personalism, the Boston school of personalism, the Uncreated Person, a created person, moral self-improvement.*

УДК 1(091): 161, 201: 323.29

ББК 87.3

Ярослав Гнатюк

**ФУНКЦІЇ ДИСКУРСУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА**

*У статті здійснено аналіз пропозиційної та опозиційної предикації у взаємозв'язку із функціями політичного дискурсу. Зазначено, що для політичного дискурсу сучасного суспільства притаманна першість маніпулятивної функції перед когнітивною. Наголошено також, що у відкритому суспільстві, як бажаній формі соціальної організації, когнітивна функція повинна переважати маніпулятивну.*

**Ключові слова:** пропозиційна предикація, опозиційна предикація, когнітивна функція, маніпулятивна функція, сучасне суспільство, відкрите суспільство.

Функції дискурсу відкритого суспільства щільно пов'язані з логікою дискурсу. Сама ж логіка дискурсу є збірною назвою для логіки Арістотеля, логіки Г. Гегеля та логіки Г. Фреге, що наслідують протилежні стилі, проводячи процедуру предикації.

У логіці Арістотеля предикація здійснюється шляхом наслідування граматичного стилю. Будуючи предикативне судження, логічний суб'єкт, за логікою Арістотеля, є граматичним підметом, логічний предикат – граматичним присудком. А в метафізиці філософа предикативне судження набуває статусу метафізичного твердження. У його структурі логічний суб'єкт виражає індивідуальну субстанцію, логічний предикат – універсальну акциденцію. Таких акциденцій у списку категорій Арістотеля налічується дев'ять: кількість, якість, відношення, місце, час, стан, володіння, дія, страждання. На факт наслідування граматичного стилю вказував і сам філософ. “Те, що не мовиться про підмет, – писав він, – я називаю самим по собі; те ж, що мовиться про підмет, – принесеним, [або випадковим]” [1, с.618]. Силогістика Арістотеля в цьому випадку постає основою його метафізичної логіки.

У силогістиці Арістотеля предикативне судження складене із двох частин – граматичного підмета як логічного суб'єкта та граматичного присудка як логічного предиката. Така граматична структура предикативного судження є результатом поділу списку категорій Арістотеля як граматичної системи на дві частини – субстанцію як онтологічний суб'єкт та акциденції як онтологічні предикати. Із цієї перспективи, навпаки, його метафізична логіка постає основою його силогістики. Таким чином, Арістотелеві ряди термінів: “субстанція – акциденція”, “підмет – присудок”, “суб'єкт – предикат” є рівнозначними і взаємозамінюваними.

Оцінюючи факт наслідування граматичного стилю силогістикою Арістотеля, Е. Гусерль зазначав, що “від Арістотеля вважається встановленим, що основною схемою судження є копулятивне судження, яке можна звести до основної форми “S є r”. Будь-яке судження іншого складу, наприклад форма вербального речення, відповідно до цього, може бути без зміни сенсу перетворене на копулятивне. Наприклад, судження “Людина йде” є логічно рівноцінним із судженням «Людина є такою, що йде»” [2, с.4].

Однак, на думку С. Труфанова, “Навіть Арістотель, який, з одного боку, у своєму трактаті про “Категорії” здійснив спробу проаналізувати й систематизувати деякі категорії, а з іншого, в “Аналітиках” описав суб'єктивні форми думки, в результаті так і не об'єднав перше із другим. Категорії залишились у нього самі по собі, а суб'єктивні форми думки – судження й умовиводи – самі по собі. Гегель же, поставивши проблему необхідності визначення логічного значення предикатів судження, пов'язав тим самим в одне ціле суб'єктивні форми думки з визначеннями буття й сутності, що складають об'єктивну логіку” [3, с.123]. На відміну від Арістотеля, який розбив свій список категорій на дві сфери – категорії сфери субстанції й категорії сфери акциденції, Г. Гегель виокремив у своїй системі категорій три сфери – категорії сфери буття, категорії сфери

сутності та категорії сфери поняття. Для категорій сфери буття притаманне відношення логічного впливання, відповідно до якого категорії взаємно визначають одна одну. До категорій сфери буття, за Г. Гегелем, належать такі фундаментальні категорії, як якість, кількість, міра. Для категорій сфери сутності притаманні відношення координації (взаємного розташування) і субординації (одностороннього підпорядкування). За Г. Гегелем, до категорій сфери сутності належать такі фундаментальні категорії, як сутність, явище, дійсність. Нарешті, для категорій сфери поняття притаманне відношення акумуляції (включеності в ціле). До категорій сфери поняття, за Г. Гегелем, належать такі фундаментальні категорії, як суб'єктивне поняття, об'єкт та ідея.

Предикативне судження в логіці Г. Гегеля, на думку А. Мінасяна, є “тотожністю протилежностей” [4, с.305]. “Стосовно обох попередніх сфер – *буття* і *сутності*, – наголошував Г. Гегель, – *визначені поняття* як судження є відображеннями цих сфер” [5, с.355]. Більше того, якщо в логіці Арістотеля суб'єкт і предикат як частини предикативного судження займають переважно фіксовані місця й мають однакові значення, за винятком обернення, то в логіці Г. Гегеля обернення перетворюється на концептуальну основу предикативного судження. “У двох сторонах судження, – зазначав Г. Гегель, – за збереження ними одних і тих же назв суб'єкта і предиката, має місце зміна їх значення” [5, с.354]. Щодо співвідношення судження й речення, то, на думку Г. Гегеля, “судження відрізняються від речення” [5, с.352]. Речення розглядається ним як “зовнішнє мовне скорочене оформлення судження” [4, с.305].

Предикативне судження в логіці Г. Гегеля вважається “одночасно формою руху думки, формою переходу до нового, більш глибокого знання, способом прояву результатів руху думки всередині одного поняття” [4, с.305]. Його структуру, на думку М. Конфорта, можна записати у формальному вигляді: “Нехай  $P$  позначає процес, який містить суперечливі сторони або аспекти  $A$  і  $B$ . Якщо розглядати  $A$  саме по собі, без взаємодії його з  $B$ , то можна зробити висновок про  $P$ , який можна записати у вигляді « $A(P)$ »; і подібним же способом, розглядаючи  $B$  саме по собі, можна дійти висновку « $B(P)$ ». Ці два висновки є несумісними і суперечать один одному. Однак якщо провести правильний аналіз  $P$ , як такого, що включає в себе суперечливі сторони  $A$  і  $B$ , то дійдемо висновку « $A B(P)$ ». Цей висновок відображає спосіб взаємозв'язку і взаємодії суперечливих сторін  $P$  і з нього можна зробити висновок про ймовірний шлях розвитку  $P$ ” [6, с.55]. Таким чином, якщо в логіці Арістотеля предикативне судження містить один предикат, то в логіці Г. Гегеля в предикативному судженні наявні два предикати, що перебувають у відношенні протилежності між собою. Цим логіка Арістотеля відрізняється від логіки Г. Гегеля. Однак логіка Арістотеля і логіка Г. Гегеля в процесі предикації наслідують граматичний стиль. У цьому їхні теорії предикативних суджень схожі між собою.

Протилежну позицію щодо логіки Арістотеля займає не тільки логіка Г. Гегеля, а й логіка Г. Фреге. У логіці Г. Фреге обґрунтовується предикація шляхом наслідування не граматичного, а математичного стилю, заміна граматичного центру (підмета й присудка розповідного двоскладного речення) пропозиційною функцією (аргументом і функцією математичної формули). Схему предикативного судження логіки Арістотеля “ $S \in P$ ” Г. Фреге запропонував замінити схемою “ $F(x)$ ”.

У своєму обґрунтуванні Г. Фреге виходить з того, що логіка “має своїм завданням очистити логічне від усього йому чужого, а отже, і від психологічного, і звільнити мислення від кайданів мови, розкриваючи його логічні недосконалості” [7, с.324]. На його переконання, “логіка до цих пір все ще дуже тісно пов'язана з мовою і граматиною... зокрема заміна понять *суб'єкт* і *предикат* поняттями *функція* і *аргумент* урешті-решт буде визнана” [7, с.67]. Він також заявляв, що “ми будемо повністю обходитися без виразів «суб'єкт» і «предикат». <...> Вирази ці не тільки ускладнюють про-

цеси розпізнавання, а й приховують уже наявні відмінності. Замість того, щоб сліпо наслідувати граматику, логік повинен бачити своє завдання в тому, щоб визволитися від кайданів мови ... оскільки дуже багато помилок у мисленні укоріненні в логічній недосконалості мови” [7, с.320]. Отже, логіка Г. Фреге повстала проти психологічних уявлень і граматичних наслідувань логіки Арістотеля і логіки Г. Гегеля й далеко відійшла від них, обґрунтувавши процедуру предикації як приписування предиката шляхом наслідування математичного стилю.

Теорії предикативних суджень логіки Арістотеля, логіки Г. Гегеля та логіки Г. Фреге, що наслідують граматичний і математичний стилі в процесі предикації, можна узагальнити, побудувавши теорію предикації. Ця теорія, будучи синтезом традиційної та сучасної логіки, має науковий статус постсучасної логіки.

Теорія предикації – це систематизація схем предикації і метапредикації. Вихідними поняттями теорії предикації є поняття “предикація” і “метапредикація”.

Предикація – це приписування предиката, його запис і читання шляхом наслідування певного стилю.

Відповідно до стилів наслідування, розрізняють структурну і функціональну предикацію.

Структурна предикація – це приписування предиката, його запис і читання шляхом наслідування граматичного стилю.

Її схеми:

$(x) A$ , або  $(x) \sim A$ ,

де  $x$  – граматичний підмет як логічний суб’єкт,  $A$  – граматичний присудок як логічний предикат,  $\sim A$  – його заперечення.

Ці схеми читаються зліва направо. Схема  $(x) A$  як “ $x \in A$ ”. Наприклад: “Платон  $(x) \in$  філософом ( $A$ )”. А схема  $(x) \sim A$  як “ $x$  не  $\in A$ ”. Наприклад: “Арістотель  $(x)$  не  $\in$  композитором ( $\sim A$ )”.

Функціональна предикація – це приписування предиката, його запис і читання шляхом наслідування математичного стилю.

Її схеми:

$A(x)$ , або  $\sim A(x)$ ,

де  $x$  – логічний суб’єкт як аргумент функції,  $A$  – логічний предикат як пропозиційна функція,  $\sim A$  – її заперечення.

Наведені схеми читаються справа наліво. Схема  $A(x)$  – як “для  $x$  притаманно  $A$ ”. Наприклад: “Для Платона  $(x)$  притаманно бути філософом ( $A$ )”. А схема  $\sim A(x)$  – як “для  $x$  не притаманно  $A$ ”. Наприклад: “Для Арістотеля  $(x)$  не притаманно бути композитором ( $\sim A$ )”.

Відповідно до кількості приписуваних предикатів, розрізняють пропозиційну та опозиційну предикацію.

Пропозиційна предикація – це приписування одного безвідносного предиката, його запис і читання у граматичному чи математичному стилі. Її схемами є схеми граматичного й математичного запровадження та вилучення безвідносних предикатів.

Схеми граматичного запровадження безвідносних предикатів:

$x \rightarrow x(A)$

Наприклад:  $x$  – “Платон”,  $x(A)$  – “Платон  $(x)$  є філософом ( $A$ )”.

$x \rightarrow x(\sim A)$

Наприклад:  $x$  – “Арістотель”,  $x(\sim A)$  – “Арістотель  $(x)$  не є композитором ( $\sim A$ )”.

Схеми граматичного вилучення безвідносних предикатів:

$x(A) \rightarrow x$

Наприклад:  $x(A)$  “Платон  $(x)$  є філософом ( $A$ )”,  $x$  – “Платон”.

$x(\sim A) \rightarrow x$

Наприклад:  $x (\sim A)$  – “Арістотель ( $x$ ) не є композитором ( $\sim A$ )”,  $x$  – “Арістотель”.

Схеми математичного запровадження безвідносних предикатів:

$$x \rightarrow A(x)$$

Наприклад:  $x$  – “Платон”,  $A(x)$  – “Для Платона ( $x$ ) притаманно бути філософом ( $A$ )”.

$$x \rightarrow (\sim A)x$$

Наприклад:  $x$  – “Арістотель”,  $(\sim A)x$  – “Для Арістотеля ( $x$ ) не притаманно бути композитором ( $\sim A$ )”.

Схеми математичного вилучення безвідносних предикатів:

$$A(x) \rightarrow x$$

Наприклад:  $A(x)$  – “Для Платона ( $x$ ) притаманно бути філософом ( $A$ )”,  $x$  – “Платон”.

$$(\sim A)x \rightarrow x$$

Наприклад:  $(\sim A)x$  – “Для Арістотеля ( $x$ ) не притаманно бути композитором ( $\sim A$ )”,  $x$  – Арістотель.

Опозиційна предикація – це приписування двох співвідносних предикатів, що перебувають у відношенні протилежності, їхній запис і читання у граматичному чи математичному стилі. Її схемами є схеми граматичного й математичного запровадження та вилучення співвідносних предикатів.

Схеми граматичного запровадження співвідносних предикатів:

$$x \rightarrow (x) AB$$

Наприклад:  $x$  – “Арістотель”,  $(x) AB$  – “Арістотель ( $x$ ) є високий ( $A$ ) філософ ( $B$ )”.

$$x \rightarrow (x) \sim AB$$

Наприклад:  $x$  – “Сократ”,  $(x) \sim AB$  – “Сократ ( $x$ ) не є високий ( $\sim A$ ) філософ ( $B$ )”.

Схеми граматичного вилучення співвідносних предикатів:

$$(x) AB \rightarrow x$$

Наприклад:  $(x) AB$  – “Арістотель ( $x$ ) є високий ( $A$ ) філософ ( $B$ )”,  $x$  – “Арістотель”.

$$(x) \sim AB \rightarrow x$$

Наприклад:  $(x) \sim AB$  – “Сократ ( $x$ ) не є високий ( $\sim A$ ) філософ ( $B$ )”,  $x$  – “Сократ”.

Схеми математичного запровадження співвідносних предикатів:

$$x \rightarrow AB(x)$$

Наприклад:  $x$  – “Арістотель”,  $AB(x)$  – “Для Арістотеля ( $x$ ) притаманно бути високим ( $A$ ) філософом ( $B$ )”.

$$x \rightarrow AB(x)$$

Наприклад:  $x$  – “Сократ”,  $\sim AB(x)$  – “Для Сократа ( $x$ ) не притаманно бути високим ( $\sim A$ ) філософом ( $B$ )”.

Схеми математичного вилучення співвідносних предикатів:

$$AB(x) \rightarrow x$$

Наприклад:  $AB(x)$  – “Для Арістотеля ( $x$ ) притаманно бути високим ( $A$ ) філософом ( $B$ )”,  $x$  – “Арістотель”.

$$\sim AB(x) \rightarrow x$$

Наприклад:  $\sim AB(x)$  – “Для Сократа ( $x$ ) не притаманно бути високим ( $\sim A$ ) філософом ( $B$ )”,  $x$  – “Сократ”.

Метапредикація – це перехід від пропозиційної до опозиційної предикації, і навпаки.

Схеми мета предикації поділяються на схеми пропозиційної мета предикації і схеми опозиційної метапредикації.

Схеми пропозиційної мета предикації:



$$(x) AB \rightarrow (x) A$$

Наприклад:  $(x) AB$  – “Арістотель  $(x)$  є високий  $(A)$  філософ  $(B)$ ”,  $(x) A$  – “Арістотель”  $(x)$  є високий  $(A)$ ”.

$$(x) \sim AB \rightarrow (x) \sim A$$

Наприклад:  $(x) \sim AB$  – “Сократ  $(x)$  не є високий  $(\sim A)$  філософ  $(B)$ ”,  $x (x) \sim A$  – “Сократ  $(x)$  не є високий  $(\sim A)$ ”.

$$AB (x) \rightarrow A (x)$$

$AB (x)$  – “Для Арістотеля  $(x)$  притаманно бути високим  $(A)$  філософом  $(B)$ ”,  $A (x)$  – “Для Арістотеля  $(x)$  притаманно бути високим  $(A)$ ”.

$$\sim AB (x) \rightarrow \sim A (x)$$

Наприклад:  $\sim AB (x)$  – “Для Сократа  $(x)$  не притаманно бути високим  $(\sim A)$  філософом  $(B)$ ”,  $\sim A (x)$  – “Для Сократа  $(x)$  не притаманно бути високим  $(\sim A)$ ”.

Схеми опозиційної мета предикації:

$$(x) A \rightarrow (x) AB$$

Наприклад:  $(x) A$  – “Арістотель  $(x)$  високий  $(A)$ ”,  $(x) AB$  – “Арістотель  $(x)$  високий  $(A)$  філософ  $(B)$ ”.

$$(x) \sim A \rightarrow (x) \sim AB$$

Наприклад:  $(x) \sim A$  – “Сократ  $(x)$  не є високий  $(\sim A)$ ”,  $(x) \sim AB$  – “Сократ  $(x)$  не є високий  $(\sim A)$  філософ  $(B)$ ”.

$$A (x) \rightarrow AB (x)$$

Наприклад:  $A (x)$  – “Для Арістотеля  $(x)$  притаманно бути високим  $(A)$ ”,  $AB (x)$  – “Для Арістотеля  $(x)$  притаманно бути високим  $(A)$  філософом  $(B)$ ”.

$$\sim A (x) \rightarrow \sim AB (x)$$

Наприклад:  $\sim A (x)$  – “Для Сократа  $(x)$  не притаманно бути високим  $(\sim A)$ ”,  $\sim AB (x)$  – “Для Сократа  $(x)$  не притаманно бути високим  $(\sim A)$  філософом  $(B)$ ”.

Таким чином, логіка метафізики Арістотеля, логіки діалектики Г. Гегеля й логіка предикатів Г. Фреге, які, відповідно, репрезентують натуралістичну, трансцендентальну та аналітичну парадигми логіки, є джерелами теорії предикації, логіки предикації, а комбінації структурних і функціональних предикацій – джерелами пропозиційної та опозиційної предикації.

Пропозиційна та опозиційна предикації є засобами логічного маніпулювання в сучасному суспільстві, основою логічної влади в ньому. Називаючи пропозиційну предикацію аналітичною предикацією, Г. Маркузе підкреслював, що вона є “репресивною конструкцією” [8, с.118]. На його погляд, те, що специфічний іменник майже завжди поєднаний із “роз’яснюючими” прикметниками та іншими атрибутами, перетворює речення в гіпнотичну формулу, котра, нескінченно повторюючись, фіксує смисл у свідомості реципієнта. Йому і в голову не приходить думка про можливість принципово інших (і можливо, істинних) пояснень існуючого” [8, с.118–119]. Отже, за Г. Маркузе, “судження набувають форми сугестивних наказів, вони швидше спонукають, ніж констатують. Предикація перетворюється в припис, і, таким чином, комунікація в цілому носить гіпнотичний характер” [8, с.119–120]. Причому логічне маніпулювання за допомогою пропозиційної предикації, на думку Г. Маркузе, було притаманно як західній ліберальній демократії, так і радянській тоталітарній системі. “Якщо на Заході, – писав він, – аналітична предикація здійснюється за допомогою таких термінів, як “вільне підприємництво”, “ініціатива”, “вибори”, “індивід”, то на Сході такими термінами є “робітники і селяни”, “побудова комунізму” або “соціалізму”, “знищення антагоністичних класів”. І в тому, і в іншому випадках порушення дискурсу в плані виходу за межі замкнутої аналітичної структури або помилкове, або є пропагандою” [8, с.115].

Опозиційна ж предикація притаманна більшою мірою, ніж пропозиційна, саме радянській тоталітарній системі й подібним до неї тоталітарним державам. “Результатом її застосування до осмислення соціальних процесів, – зазначав А. Івін, – є двоїстість, містифікованість соціальних структур та відносин: проголошуване в тоталітарних державах право на працю виявляється одночасно обов’язком, наука – ідеологією, а ідеологія – наукою, свобода – (усвідомленою) необхідністю, вибори – перевіркою лояльності, мистецтво – державною міфологією” [9, с.177].

Як бачимо, пропозиційна та опозиційна предикація аж ніяк не нейтралізують, а, навпаки, активізують маніпулятивну функцію політичного дискурсу сучасного суспільства.

У сучасному суспільстві, на думку Дж. Сороса, “маніпулятивна функція може набути пріоритету перед когнітивною” [10, с.62]. Він зазначав, що “в умовах демократії політичний дискурс спрямований не на виявлення реальності (когнітивна функція), а на те, щоб бути обраним і залишитися при владі (маніпулятивна функція). Отож, вільний політичний дискурс не конче продукує далекогляднішу політику, ніж авторитарний режим, який пригнічує інакомислення” [10, с.66]. За Дж. Соросом, “розуміння реальності є когнітивною функцією. Ось чому когнітивна функція повинна посісти вищу позицію та повести за собою маніпулятивну функцію. Ігнорування об’єктивної реальності, яку годі зрозуміти повною мірою, призводить до постмодерністської хиби” [10, с.73]. На його думку, “віддаючи пріоритет маніпулятивній функції, вона ігнорує жорстку серцевину об’єктивної реальності, якою годі маніпулювати” [10, с.69]. Він стверджував, що, “хоча реальністю можна маніпулювати, результат неминуче розходиться із намірами маніпулятора. Розбіжність завжди треба зводити до мінімуму, але це можливо тільки завдяки кращому розумінню реальності” [10, с.77].

Сучасне суспільство, на думку Дж. Сороса, не є відкритим суспільством. У сучасному суспільстві маніпулятивна функція набула пріоритету перед когнітивною. А “у відкритому суспільстві когнітивна функція має пріоритет перед маніпулятивною” і це, підкреслив Дж. Сорос, “повинно стати неодмінною експліцитною умовою функціонування відкритого суспільства” [10, с.66]. У розумінні Дж. Сороса “відкрите суспільство є бажаною формою суспільної організації не лише як засіб для досягнення мети, а і як самоціль. Воно дозволяє суспільству розуміти проблеми, які стоять перед ним, і вирішувати їх успішніше, ніж усі інші форми соціальної організації, за умови, що надає перевагу когнітивній функції над маніпулятивною, а люди готові протистояти суворій реальності” [10, с.78].

Отже, лише за умови зміни функціональних пріоритетів політичного дискурсу сучасного суспільства можливе функціонування відкритого суспільства, у якому пропозиційна й опозиційна предикація будуть переважно виконувати насамперед когнітивну, а не маніпулятивну функцію.

1. Арістотель. Политика. Метафизика. Аналитика / Арістотель. – М. : Эксмо ; С. Пб. : Мидгард, 2008. – 960 с.
2. Гуссерль Е. Досвід і судження : Дослідження генеалогії логіки / Е. Гуссерль. – К. : ППС-2002, 2009. – 356 с.
3. Труфанов С. М. “Наука логики” Гегеля в доступном изложении : уч. пособ. / С. М. Труфанов. – Самара : Парус, 1999. – 187 с.
4. Минасян А. М. Диалектика как Логика : учебник / А. М. Минасян. – Ростов н/Д : РИСИ, 1991. – 536 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. – 452 с.
6. Конфорт М. Открытая философия и открытое общество / М. Конфорт. – М. : Прогресс, 1972. – 416 с.
7. Фреге Г. Логика и логическая семантика : сб. трудов / Г. Фреге. – М. : Аспект Пресс, 2000. – 512 с.
8. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : Rifl-book, 1994. – 368 с.
9. Ивин А. А. Введение в философию истории : учеб. пособ. / А. А. Ивин. – М. : ВЛАДОС, 1997. – 288 с.

*Propositional and oppositional predication have been analysed at the article in the interconnection with the functions of the political discours of the modern society. Immanent superiority of the manipulative function to the cognitive. It is emphasized that in the open society as eligible form of social organization cognitive function has the superiority to manipulative.*

**Keywords:** *propositional predication, oppositional predication, cognitive function, manipulative function, modern society, open society.*

**УДК 101.9:132.2**

**ББК 87.22**

**Ольга Духович**

## **НЕКЛАСИЧНІ АСПЕКТИ ГНОСЕОЛОГІЇ У ПРАЦІ “ДО ФІЛОСОФІЇ ВЧИНКУ” М. БАХТІНА**

*У статті розглянуто працю раннього періоду творчості М.М. Бахтіна “До філософії вчинку” як приклад некласичності бахтінської гносеології. Виділено основні ознаки некласичної теорії пізнання, які притаманні цій праці: відмова від наукоцентризму, тісний зв’язок когнітивних проблем з проблемами інших галузей філософії, переосмислення “Я-центризму”, пост-критицизм. Розкрито зміст понять “відповідальність”, “повинність”, “причетне мислення”, які є сутнісними ознаками поняття “вчинок” у М.М. Бахтіна.*

**Ключові слова:** *пізнання, подія буття, вчинок, не-алібі в бутті, відповідальність, повинність.*

У сучасних умовах триває пошук підходів, здатних розширити можливості теорії пізнання в осмисленні специфіки інформаційного суспільства та природи людини. Одним із джерел для таких пошуків є філософська творчість М.М. Бахтіна. Необхідність розглянути його працю “До філософії вчинку” пов’язана з наявністю в ній вихідних ідей і рис, які певним чином розвивалися протягом усієї наукової діяльності дослідника.

Крім того, звернути посилену увагу на проблему пізнання у творі вченого “До філософії вчинку” нас спонукає той факт, що в XXI столітті дедалі сильніше дає про себе знати так звана “криза вчинку”, про яку філософ писав ще в 20-х рр. XX століття. Суть цієї кризи полягає в тому, що утворилася прірва між “мотивом вчинку та його продуктом” [2, с.50].

Праця М.М. Бахтіна “До філософії вчинку” стала предметом дослідження багатьох науковців. Зокрема, А.В. Кривошеєв і В.А. Малахов вивчають цей твір в етичній площині. А.І. Калигін аналізує естетичні теорії в ранній творчості М.М. Бахтіна як спосіб, що вирішує етичні проблеми особистості художніми засобами. Заслужують на увагу роботи В.Л. Махліна і Н.К. Бонецької, які, дотримуючись “еволюційного” підходу до творчості мислителя, розглядають роботу “До філософії вчинку” як сприятливе підґрунтя для подальшого зростання ідей М.М. Бахтіна.

Проаналізувавши ряд публікацій вищеназваних авторів, вважаємо, що ідеї М.М. Бахтіна, які тяжіють до гносеологічної проблематики, розглянуті опосередковано або недостатньо. Тому нашою метою є визначення ключових ідей і рис-маркерів некласичної гносеології М.М. Бахтіна на основі його праці “До філософії вчинку”.

У більшості випадків єдиний погляд на творчість М.М. Бахтіна дослідники формують шляхом виділення ключових категорій із його понятійного апарату для пізнання наукового доробку мислителя в цілому. Найчастіше однією з таких категорій є “діалог”. Зокрема В.А. Малахов зазначає, що, хоча термін “діалог” ми в роботі “До філософії вчинку” не знайдемо, подальший розвиток вихідних позицій, висвітлених у цій праці, зумовив звернення Бахтіна до діалогічної проблематики й специфіки бахтінського розуміння діалогу [11, с.215]. Н.К. Бонецька вказує на те, що ранні роботи

молодого М.М. Бахтіна “До філософії вчинку”, “Автор і герой в естетичній діяльності” ми можемо розглядати як переддіалогічну фазу його думки, яка підготувала концепцію діалогу книги про Достоєвського [6, с.34], В.Л. Махлін вважає, що твір “До філософії вчинку” є попереднім етапом відносно “діалогізму” [12, с.108]. На думку багатьох дослідників творчого спадку М.М. Бахтіна, саме цей невеликий рукопис містить тезисну й конспективну характеристику великого філософського задуму, початком здійснення якого він є [9, с.34].

Поділяючи вищеподані позиції ми вважаємо, що в роботі “До філософії вчинку” наявні філософські витоки й методологічні коріння основних ключових ідей і категорій (“відповідальний вчинок”, “причетне мислення”, “не-алібі в бутті”), які, так чи інакше, відіграли значну роль або отримали явний розвиток у подальших працях М.М. Бахтіна і допомагають осмислити сутність пізнавального процесу, також висвітлену в роботах філософа.

Аналіз твору “До філософії вчинку” показує, що мислитель поставив перед собою фундаментальне завдання – насамперед створити певну “першу філософію”. Проект створення “першої філософії” – це та призма, крізь яку вчений буде розкривати етичні, естетичні та гносеологічні проблеми.

Розгляд власне гносеологічних ідей твору ми будемо здійснювати через їх зіставлення з основними рисами некласичної теорії пізнання, які виділив В. О. Лекторський. Хоча, на думку дослідника, некласичний підхід до пізнання почав складатися лише в останні десятиліття ХХ ст. [10, с.103], ми вважаємо, що вже для раннього періоду творчості М.М. Бахтіна 1920–1930 рр. характерні ідеї, які є некласичними за своїм характером.

*Першою рисою некласичної теорії пізнання, яка властива для твору “До філософії вчинку”, ми вважаємо відмову від наукоцентризму.* Якщо згадати, що, починаючи з епохи Нового часу, саме природничо-наукове знання досить довго домінувало, виключаючи, за словами філософа, “живу історичну реальність”, “світ життя”, то очевидно, що ці “натуралістичні”, “об’єктивістські” зразки увійшли й в інші типи знання, зокрема в етику та естетику. Більшість теоретико-пізнавальних побудов базувалася на тому, що саме сказане наукою про світ існує насправді (М.М. Бахтін неодноразово буде заперечувати цю позицію). За такого абстрактно-гносеологічного “теоретизму” виникає, на думку філософа, “принциповий розкол” на два світи, “які абсолютно недоступні один одному, світ, у якому об’єктивується акт нашої діяльності, і світ, у якому цей акт дійсно протікає, здійснюється” [2, с.8]. Розрив між цими двома світами можна подолати тільки зсередини “відповідального вчинку”. Прірву між культурою (продукт нашої діяльності) і життям (світ, у якому ми безпосередньо діємо) М.М. Бахтін розглядає як спадщину наукового раціоналізму, сповна мірі усвідомлюючи природу й місце так званого “теоретизованого” світу. Філософ не заперечує цей світ, а усвідомлює його обмеженість, частковість. Очевидно, що М.М. Бахтін критикує “теоретизм”, який панував із часів Декарта, як єдину правомірну й універсальну традицію. Дослідник пише: “Єдине історично дійсне буття більше і важче єдиного буття теоретичної науки, але цю різницю у вазі, очевидну для живої свідомості, свідомості, яка переживає, неможливо визначити в теоретичних категоріях” [2, с.13].

Таким чином, відмова від наукоцентризму, що притаманна для філософських поглядів М.М. Бахтіна, дає нам першу підставу віднести його ідеї до некласичної теорії пізнання.

*Другою рисою некласичної теорії пізнання, яку ми виділяємо у творі, є тісний зв’язок теорії пізнання з проблемами інших галузей філософії, науки й культури в цілому.* Поділяючи думку В.А. Малахова, зазначимо, що “головна ідея праці полягає в тому, що ані наука, ані філософська метафізика, ані естетична інтуїція, ані теоретична етика як об’єктивовані галузі людської свідомості й досвіду не дають нам доступу до

пізнання єдиного та конкретного буття, як воно безпосередньо переживається нами” [11, с.215]. Ми можемо пізнати це буття тільки зсередини справжнього вчинку, унікального, цілісного та єдиного у своїй відповідальності, тільки в “цілісній самодетермінованій моральній дії” [11, с.215]. Уже в цьому пункті можемо побачити тісне співвідношення гносеологічного та етичного моментів, що є, на нашу думку, другою суттєвою підставою розглядати ідеї М.М. Бахтіна в межах неklasичної традиції теорії пізнання. Із цього пункту, на думку філософа, і повинна починатися так звана “перша філософія”, яка не може бути розкрита за допомогою системи абстрактно-теоретичних положень і законів, а може бути лише описом, феноменологією світу вчинку. А якщо згадати той факт, що неklasичність гносеології пов’язують з її міждисциплінарністю, лінгвістичним поворотом, то це посилює інтерес до аналізу всіх наступних робіт мислителя, у яких він працював на стику філософії, літературознавства, мистецтвознавства, культурології.

Що стосується поняття “вчинок”, яке позначає не тільки певну дію, а й метод осягнення та побудови події-буття, то конкретного його визначення у М.М. Бахтіна немає. Філософ застосовує цю категорію гранично широко. Уже на перших сторінках трактату читаємо: “Кожна думка моя з її змістом є мій індивідуально-відповідальний вчинок, один із вчинків, з яких складається все моє єдине життя як суцільне вчинення... я вчиняю всім своїм життям, кожний окремий акт і переживання є моментом мого життя-вчинення” [2, с.8]. Тобто дослідника навіть переживання, думки, почуття можуть бути вчинками. Проте ми можемо конкретизувати розуміння філософом цього поняття, спираючись на певні ознаки, які, на думку М.М. Бахтіна, вчинкові притаманні.

Так, для вчинку характерна повинність, яка, що важливо, “є не абстрактно загальною, тобто такою, яка виводиться з теоретичного споглядання певного стану людських справ, а є категорією індивідуального вчинку... його незамінності” [11, с.217]. Хоча ми не можемо відкинути теоретичний бік учинку, питання в тому, чи може вчинок, який розглядається лише як теоретичне судження, бути необхідною й достатньою підставою “першої філософії”? Не може, оскільки вчинок повинен володіти абсолютною повинністю – але таким не спроможний бути вчинок, узятий тільки із свого теоретичного боку. Усі спроби подолати дуалізм пізнання й життя, думки та єдиної конкретної дійсності зсередини теоретичного пізнання абсолютно безнадійні. І в цьому вада відсторонено-теоретичного світу: його судження (якими б вони не були, до якої б галузі наук не належали, у тому числі й до царини моральної філософії, етики) мене, живу, дійсно буттєву, людину ні до чого не зобов’язують, а значить, не можуть бути підґрунтям мого буття. Відірвавши змістовно-смысловий бік учинку від історичного акту його існування, ми лише шляхом певного спекулятивного стрибка (яскравим прикладом є категоричний імператив І. Канта) можемо задати вчинку необхідну повинність, що, за словами М.М. Бахтіна “те ж саме, що підняти самого себе за волосся” [2, с.11]. Поки відсторонено-теоретичний світ, чужий єдиній історичності, залишається у своїх кордонах, його автономія виправдана й непорушна. Але як тільки теоретичний світ поширює свої закони за межі самого себе, накидаючи свою категоріальну сітку на світ реального історичного життя, то відбудеться крах і того, й іншого. Це відбувається тому, що у світ теоретичних побудов, який відмежований від відповідально-індивідуального історичного акту, людина не може включити себе в усій своїй дійсності, оскільки, на думку М.М. Бахтіна, ми б опинилися в теоретичному світі визначеними, минулими та завершеними, ми відкинули б себе із життя в індиферентне, принципово готове й завершене теоретичне буття. У теоретичному світі неможливо жити, відповідально вчиняти. Теоретичний світ розвивається й живе так, якби мене не було, але парадокс полягає в тому, що я все таки є [8, с.36]. Тому всі спроби пробитися зсередини теоретичного світу в живий світ учинку визнані філософом безнадійними. Марними та-

кож є спроби пробитись у світ буття події засобами “естетичного пізнання”. Продукт естетичної діяльності також відсторонений від акту його здійснення. З одного боку, емоційність художнього буття близька емоційності реального життя, з якою не впраються сухі теоретичні побудови. Тому, як пише Н.К. Бонецька, “у філософа художній світ покликаний зіграти роль моделі для світу дійсного” [5, с.29], що зумовлює, на нашу думку, прагнення М.М. Бахтіна дати опис героя художнього твору, що діє в образотворчому світі вже в наступній його роботі “Автор і герой в естетичній діяльності” [1]. З іншого боку, на думку М.М. Бахтіна, між предметом естетичного бачення й суб’єктом – носієм акту цього бачення зберігається така ж принципова недоступність, як і в теоретичному пізнанні.

Ще одною ознакою вчинку, яка безпосередньо пов’язана з повинністю, є відповідальність. Інакше кажучи, повинність можлива лише там, де є неповторно-індивідуальна відповідальність, яка споріднена ще з одним бахтінським поняттям – “не-алібі в бутті”, яке філософ описує так: “...Я причетний до буття єдиним і неповторним чином, я займаю в єдиному бутті єдине, неповторне... для іншого місце... Те, що мною може бути здійснено, ніким і ніколи здійснено бути не може” [2, с.38–39]. Людина не має права на “алібі”, на уникнення тої єдиної відповідальності. Звісно, можна спробувати ігнорувати факт свого не-алібі в бутті, ігнорувати свою активність, відповідальність. Та всі ці спроби будуть невдалими, бо людина не може позбутися своєї єдиності та унікальності. Усе змістовне наповнення нашої свідомості (наприклад, такі поняття, як добро, краса, істина) є лише можливості в безкінечному бутті, “тільки не-алібі в бутті перетворює порожню можливість у відповідальний дійсний вчинок” [2, с.40]. Звідси випливає, що і “подія-буття”, і “вчинок” спираються на унікальність та особистісну активність суб’єкта. Із цього моменту слід зупинитися на третій рисі поглядів М.М. Бахтіна, яка дає нам змогу віднести їх до неklasичної традиції теорії пізнання – **переосмислення традиційного декартівського “Я-центризму”**. Саме особистісна активність є тим чинником, який породжує саму людину й буття, що її оточує. Світ розташований навколо особистості, зауважимо, “досить таки монологічний світ” [11, с.222]. Чи свідчить це про так званий декартівський суб’єктоцентризм? Як пише В.А. Лекторський, з точки зору Декарта, факт існування суб’єкта – це взагалі єдиний і самодостатній факт. В усьому іншому, в тому числі й в існуванні інших людей можна сумніватися. З цього випливають проблеми можливості пізнання зовнішнього світу, свідомості інших людей [10, с.107]. У М.М. Бахтіна про такий сумнів аж ніяк не йдеться, навпаки, “будучи центром визнання та утвердження цінностей довколишнього буття, я аж ніяк не являю собою конкретний ціннісний центр цього буття, цього світу, навколо якого б вибудовувалась ієрархія інших прилеглих цінностей... Якщо таким ціннісним центром аподиктично не могу бути я, ним цілком може постати інша людина” [11, с.225]. Філософ неодноразово наголошує, що жити із себе, виходити із себе у своїх учинках зовсім не означає жити собою, жити й діями для себе. “Два принципово відмінних, але співвіднесених між собою ціннісних центри знає життя: “Себе та Іншого, і навколо цих центрів розподіляються й розташовуються всі конкретні моменти буття”. Хоча в даній тезі ще далеко до створення цілісного діалогічного вчення” [11, с.226], однак припустити, що вона може слугувати одним з відправних пунктів для цього. Один і той же змістовно тотожний предмет – момент буття, співвіднесений зі мною або з іншим, ціннісно по-різному виглядає, і весь змістовно-єдиний світ, співвіднесений зі мною або з іншим, наповнений абсолютно іншим емоційно-вольовим тоном. Цим не порушується смислова єдність світу, але підноситься до рівня подієвої єдиності. М.М. Бахтін дає нам архітектоніку індивідуального, неповторного світу. Основними конкретними моментами (“архітектонічні точки”) він називає такі: “я для себе, інший-для мене і я-для-іншого”. У подальших працях філософ буде більш де-

тально підкреслювати відмінність самосприйняття (я-для себе) від сприйняття людини Іншим (я-для-іншого) і дійде висновку, що діалог – це чи не єдина можливість існування індивідуальності, тобто те, що визначає її внутрішню сутність.

Таким чином, спостерігаємо певне переосмислення класичного декартівського “Я-центризму”, що дає нам третю підставу віднести філософську творчість М.М. Бахтіна до неklasичної традиції теорії пізнання.

Наступна суттєва ознака вчинку – причетне мислення, для якого притаманне залучення до “конкретної одиничності” вчинку на основі “не-алібі в бутті”. Причетне мислення, за М.М. Бахтіним – це мислення єдиної, конкретної, відкритої подіям свідомості, яка відповідально вчиняє. Засоби теоретичного пізнання дають свідомості відсторонено-теоретичне, загальне знання про буття, яке являє собою результат відсторонення від свого єдиного місця в бутті. Щоб стати індивідуально значим і ціннісним для конкретного історичного суб’єкта, бути утвердженим і втіленим у подіях його єдиного буття, загальне знання, як пише М.М. Бахтін, повинно бути “інкарноване мною... перекладено на мову причетного мислення” [2, с.45]. Причетне мислення тісно пов’язане з емоційно-вольовим тоном, який проникає в усі змістові моменти думки. Емоційно-вольовий тон – це належна морально-значима, відповідально активна позиція того, хто пізнає. Очевидно, що емоційно-вольова реакція невіддільна від предмету пізнання, а предмет ніколи не даний у своїй чистій індиферентній предметності, оскільки вже просте виділення його – це поява емоційно-вольової позиції, ціннісної установки. “Усе з чим я маю справу, дане мені в емоційно-вольовому тоні, бо все дане мені, як момент події, у якій я беру участь” [2, с.32]. Активно переживати переживання, думати думку – означає не бути до них абсолютно індиферентним, а емоційно-вольовим чином їх стверджувати.

*Останньою рисою неklasичної теорії пізнання, яка властива для твору “До філософії вчинку” можна вважати пост-критицизм.* Нагадаймо, що пост-критицизм не означає відмови від філософської критики, а лише передбачає розуміння того, що пізнання не може початися з нуля [10, с.110]. Мова йде не про безумовну довіру до попередньої традиції, а прийняття її як певної точки опори, від якої можна буде відштовхнутись. Наприклад, такою точкою опори для М.М. Бахтіна є деякі ідеї Г. Когена. Російський філософ активно використовував поняття марбурзької школи неокантіанства, а саме: “данність” і “заданість”, “вчинок”, “відповідальність”, “співвідношення Я та Іншого”. Зауважимо, що це було критичне осмислення поглядів Г. Когена під час створення власної філософської концепції. Дослідниця Л.А. Гоготішвілі, вказуючи не тільки на наявність неокантіанської термінології у творі “До філософії вчинку”, пише, що застосовані М.М. Бахтіним різні, у тому числі суперечливі одна одній, термінологічні системи утворюють у тексті двоголосі конструкції й невласно-пряму мову, інколи з антиномічним і парадоксальним значенням [7, с.383].

Таким чином, з огляду на те, що збережений фрагмент праці “До філософії вчинку” розвивається в декількох термінологічних пластах (термінологія кантіанства, неокантіанства, гуссерлівської етики, філософії життя), які, утім, не заперечують самотності поглядів російського філософа, ми можемо вести мову про те, що сама манера викладу М.М. Бахтіним своїх позицій дозволяє виділити посткритицизм як ще одну рису неklasичної теорії пізнання, що характерна для праці “До філософії вчинку”.

Однак значно виразніше риси посткритицизму проявляться в наступних роботах М.М. Бахтіна, де він торкатиметься проблем тексту, даного йствореного, автора, адресата й нададресата. Філософ буде детально вести мову про те, що будь-яка наша думка виникає й формується в процесі взаємодії з чужими думками [3; 4].

Отже, для праці раннього періоду творчості російського науковця “До філософії вчинку” характерні відмова від наукоцентризму, тісний зв’язок проблем гносеології з проблемами інших галузей філософії, зокрема етики, подолання традиційного декар-

тівського суб'єктоцентризму, які є основними ознаки неklasичної теорії пізнання. З огляду на те, що ці ознаки будуть проглядатися більш явно в подальших дослідженнях М.М. Бахтіна, особливо стосовно посткритицизму й подолання суб'єктоцентризму, відкривається перспектива детального дослідження цих праць, що дасть змогу простежити певну еволюцію в поглядах філософа.

1. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности / М. М. Бахтин // Собрание сочинений : в 7 т. Т. 1 : Философская эстетика 1920-х годов. – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 2003. – С. 69–263.
2. Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Собрание сочинений : в 7 т. Т. 1 : Философская эстетика 1920-х годов – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 2003. – С. 7–68.
3. Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук / М. М. Бахтин // Собрание сочинений : в 7 т. Т. 5 : работы 1940-х – 1960-х годов – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 1997. – С. 7–68.
4. Бахтин М. М. Проблема текста / М. М. Бахтин // Собрание сочинений : в 7 т. Т. 5 : Работы 1940-х – 1960-х годов – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 1997. – С. 306–326.
5. Бонецкая Н. К. М. М. Бахтин в двадцатые годы / Бонецкая Н. К. // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – Витебск, 1994. – № 1. – С. 16–62.
6. Бонецкая Н. К. М. Бахтин и идеи герменевтики / Н. К. Бонецкая // Бахтинология : Исследования, переводы, публикации. – С. Пб. : Алтейя, 1995. – С. 32–42.
7. Гогтишвили Л. А. Послесловие и комментарии к работе “К философии поступка” / Л. А. Гогтишвили // Бахтин М. М. Собрание сочинений : в 7 т. Т. 1 : Философская эстетика 1920-х годов – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 2003. – С. 343–878.
8. Калыгин А. И. Ранний Бахтин : Эстетика как преодоление этики : Эго-персонализм, лирический герой и единство эстетических теорий / Калыгин Александр Иванович – М. : РГО, 2007. – 129 с.
9. Кривошеев А. В. Поступок как основание фундаментальной онтологии М. М. Бахтина / Кривошеев Алексей Викторович // Вестник Томского государственного ун-та. – 2007. – № 300-3. – С. 34–37.
10. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая / Лекторский Владислав Александрович. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
11. Малахов В. А. Етика спілкування : навч. посіб. / Віктор Малахов – К. : Либідь, 2006. – 400 с.
12. Махлин В. Л. Михаил Бахтин: философия поступка / В. Л. Махлин. – М. : Знание, 1990. – 64 с.
13. Микешина Л. А. Значение идей Бахтина для современной эпистемологии / Л. А. Микешина // Философия науки. Вып. 5 : Философия науки в поисках новых путей. – М., 1999. – С. 205–227.

*The research of early period M.M. Bakhtin's creation – “Toward a philosophy of the act” is considered as an example of non-classical M.M. Bakhtin's gnoseology. The main characteristics of non-classical theory of cognition which are character to this work are selected. They are: the refuse from science-centrism, the close contact cognitive problems of other fields of philosophy, the revaluation of “self-centrism” and post-criticism. The substances of concepts such as “responsibility”, “necessity”, “involved mentality” are discovered. They are the main points of concept such as “act,” in M.M. Bakhtin's research.*

**Keywords:** cognition, act, non-alibi in being, responsibility, necessity.

УДК 167. 7: 168. 521

ББК 87. 25

*Анастасія Чейз*

## СТРАТЕГІЇ РЕДУКЦІОНІЗМУ В ПОСТНЕКЛАСИЧНІЙ НАУКОВІЙ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

*У статті здійснюється раціональна реконструкція еволюції наукової раціональності з метою осмислення стратегій редукціонізму в її типах. Основна увага фокусується на тенденції до інтеграції класичних редукціоністських стратегій у постнекласичну наукову раціональність. Постулюється теза про уніфіковані фізичні теорії як проект редукціонізму постнекласичної науки, окреслюються їх вади й перспективи.*

**Ключові слова:** постнекласична наукова раціональність, редукціонізм, уніфіковані фізичні теорії.



Наразі наукова раціональність переживає помітні зміни. Відбувається перехід від класичного й некласичного уявлення про науку до її нового – постнекласичного типу, що досі перебуває на стадії становлення. Науковці зазвичай підкреслюють таку тенденції розвитку постнекласичної наукової раціональності як виявлення редукціоністських стратегій класичної раціональності, їхнє критичне осмислення й затвердження радикально нових засад. Однак складно не зауважити той парадоксальний факт, що, поруч з орієнтаціями постнекласичної науки на антиредукціонізм, у її межах активізувалася низка досі нереалізованих проектів з побудови уніфікованих фізичних теорій (УФТ), що послуговуються методологією редукціонізму.

Фактично, на постнекласичному етапі еволюції наукової раціональності відбувається часткове повернення до стратегій розвитку класичної науки з її прагненнями до створення універсальної наукової теорії. Ймовірно, що це відбувається без урахування хиб попереднього досвіду з уніфікації наукових теорій класичною наукою, адже ще жодна з УФТ до кінця не обґрунтована.

Метою дослідження є осмислення стратегій редукціонізму в типах наукової раціональності, тому перед тим, як здійснити раціональну реконструкцію еволюції наукової раціональності, необхідно визначити поняття наукової раціональності й з'ясувати специфіку редукціоністського підходу до теоретичного конструювання та його відмінності від принципу редукції.

Наукова раціональність у сучасній її інтерпретації – це спосіб концептуально-дискурсивного розуміння світу, що включає в себе сукупність засад, норм і зразків наукової діяльності.

Принцип редукції полягає у зведенні складного до простого, цілого до якоїсь із його частин, зменшення кількості й обсягу об'єктів та спрощення їх структури [1, с.276].

Редукціонізм – це крайній випадок застосування принципу редукції. Під редукціонізмом розуміють антидіалектичний методологічний підхід, за якого відбувається інтерпретація положень однієї теорії в термінах іншої, або зведення однієї чи кількох наукових теорій до єдиної фундаментальної теорії.

У цьому випадку теорія, яка повинна бути редукованою, називається об'єктною теорією (ОТ), а теорія, відносно якої відбувається процес редукції, – фундаментальною теорією (ФТ).

Процес редукції ОТ з мовою  $L_1$  до ФТ з мовою  $L_2$  може бути остаточно реалізований у тому випадку, якщо:

- 1) алфавіт мови  $L_1$  є частиною алфавіту мови  $L_2$ ;
- 2) усі положення ОТ перекладені мовою ФТ;
- 3) нелогічні аксіоми теорії  $T_1$  є частиною нелогічних аксіом теорії  $T_2$ ;
- 4) усі закони ОТ виведені із законів ФТ [2].

Звідси випливає, що всі висловлювання мови  $L_1$  – це частина всіх висловлювань  $L_2$ , а всі теореми ОТ – частина всіх теорем теорії ФТ. Усе, що можна сказати й мовою  $L_1$ , можна сказати й мовою  $L_2$ . Мова  $L_1$  залишиться незмінною після включення до складу більш обширної мови  $L_2$ . Усі теореми ОТ можна вивести як теореми теорії ФТ. Відповідно, ФТ повністю розчиняє в собі теорію ОТ як підтеорію. Таке тлумачення теорії та її підтеорії ще називають співмірністю наукових теорій. Однак звернення до історії науки показує, що зазвичай така співмірність між теоріями відсутня.

Обґрунтування редукціонізму як методологічного підходу впливає із самого процесу наукового пізнання. Наукове знання на будь-якому етапі свого розвитку характеризується певною структурою, в основі якої фундаментальні теорії. У процесі розвитку науки ступінь взаємозв'язку між науковим знанням посилюється, а завдяки розвитку фундаментального знання з'являються можливості синтезу знань, отриманих у межах окремих наук.

Удаючись до онтологічного обґрунтування редукціонізму, можна виокремити дві його засади, які відображають реальні властивості дійсності. По-перше, специфіка й закономірності існування будь-якого складного утворення визначаються закономірностями функціонування частин, що його утворюють. По-друге, все існуюче у всесвіті є результатом еволюції від простого до складного.

Проте в редукціонізму як методологічного підходу є і свої вади. Загалом вони стосуються таких позицій:

- 1) редукціонізм не враховує деякі суттєві характеристики дійсності;
- 2) редукціоністська установка щодо розвитку науки не дозволяє сповна розкрити всі особливості процесу пізнання;
- 3) редукціонізм неточно вирішує проблеми відношення частини й цілого, адже шляхом пояснення окремих частин цілого неможливо пояснити його координуючу структуру [3, с.165].

Розмаїття форм існування емпіричного й теоретичного знання та методів його отримання є стабільною характеристикою науки. Єдність цих форм не обов'язково повинна знаходити своє вираження у зведенні одних форм організації наукового знання до інших, адже редукціонізм надає спрощене уявлення про їх специфіку та взаємозв'язок.

Історично на стратегіях редукціонізму базувалася класична раціональність. З особливостей соціокультурних умов Нового часу сформувалася тенденція синтезу абстрактно-теоретичної та емпірично-технічної традицій. Ідеал наукової раціональності включав орієнтації на практичну верифікованість та експеримент. Сама наукова раціональність була технологією вироблення знань і перетворення природи. У межах класичної науки максимально зблизилися природничо-наукова та інженерно-технічна реальність, наслідком чого стала гіпертрофія механіки у світорозумінні, а головною методологічною установкою наукових кіл Європи – механістичний редукціонізм.

Домінувала установка на аподиктично-однозначне тлумачення реальності, виключення випадковості, невизначеності, багатозначності – показників неповноти знання – як із самого всесвіту, так і з апарату його опису.

У період наукової класики дослідники не вводили в науковий обіг жодних “екстравагантних” увлень про всесвіт, навіть коли виникали перспективні гіпотези, емпіричне обґрунтування яких можна було б провести в майбутньому. Перед тим як генерувати нові положення, теорія повинна була мати наочно оформлений емпіричний базис, що передувало подальшому теоретичному конструюванню [4, с.674].

Класичній науковій раціональності була властива замкненість. Вона передбачала наперед задану концептуальну схему, що містить низку положень, які визначають її структуру й межі. Розвиток замкненої наукової раціональності полягає в деталізації понять та абстракцій, що входять в її концептуальну систему, виявленні нових зв'язків між її елементами, експлікації його пізнавального змісту, асиміляції нових емпіричних даних у межах концептуальної схеми, поясненні та прогнозуванні на її основі.

Обґрунтування простих замкнених систем зазвичай здійснюється на засадах редукціонізму першого порядку, що охоплює теорії одного типу, у яких використовуються низка спільних понять і законів. У цьому випадку об'єктна теорія і метатеорія як предмет дослідження мають однорідні предмети чи явища [5, с.119–120].

Наприклад, виявлення логічного зв'язку між теорією вільного падіння тіла й теорією гравітації дало поштовх для розвитку фізики й астрономії. Цей логічний зв'язок свідчив про об'єктивний зв'язок між різними явищами природи й послуговував вагомым аргументом щодо тези про матеріальну єдність всесвіту.

Дослідницька діяльність у замкненому типі наукової раціональності є внутрішньо-парадигмальною й характеризується антикритичністю. Її конструктивні аспекти виявляються в розширенні наперед визначеного концептуального простору.

За таких умов ключовим критерієм науковості всіх концепцій і теорій постає їх включеність у відповідний концептуальний каркас і можливість їх опису й пояснення в межах заданих категорій. У тому випадку, коли основні положення концепції чи теорії перетворюються на непорушні істини, а їх зміст ототожнюється з реальністю, відбувається їх догматизація. Іншими словами, певна модель реальності починає нав'язуватись як картина світу [6, с.10–12].

Незважаючи на те, що дуже скоро уявлення про прості замкнені системи перестало відображати дійсний стан справ і суперечило результатам досліджень у багатьох сферах науки, основний дослідницький інтерес був спрямований на створення закритої, гомогенної та неспростовної системи знань.

Із цим пов'язане прагнення науковців створити на базі класичної механіки єдину уніфіковану фізичну теорію та універсальний метод для дослідження й опису реальності в термінах механічної комбінації фундаментальних форм, відповідних певним властивостям реальності.

Поруч із комбінаторністю розвинувся квантитативізм – метод кількісного порівняння й оцінки фундаментальних форм, що утворюють усі предмети. Просторові форми були зведені до невеликого набору простих усезагальних відношень, що дозволяли одноманітно розглядати все розмаїття індивідуальностей. Як наслідок, якості, які раніше не могли бути зіставлені на одній основі, виявилися такими, що підлягають цій процедурі.

**Суб'єкт пізнання за таких умов поставав відстороненим утіленням інтелектуальних здібностей, що має здатність без втручань споглядати істини як вічні, непроблематизовані реєстрації дійсності.** Пізнавальна діяльність суб'єкта полягала в конкретно-аналітичній реконструкції плану, порядку й конституції речей, у вмінні розділяти їх на фундаментальні частини. Свого часу класичне розуміння позиції суб'єкта влучно висловив французький фізик Л. Бріллюен: “Від того, що я лише подивлюсь, нічого не зміниться”.

З перспективи сучасності, стає зрозумілим, що уявлення, притаманні класичній науці, були далекими від реальних процесів, адже вони часто абстрагувалися від фактичних змін, які виникають із часом. Тим паче, ефективна дослідницька практика повинна орієнтуватися на отримання нового знання, а не на класифікацію й систематизацію готових істин.

Починаючи з XIX ст. механічний редукціонізм почав утрачати статус універсального. У біології, хімії та інших галузях знання сформувалися специфічні картини реальності, що не підлягали зведенню до механічної.

Класичне природознавство завершилося створенням термодинаміки. Дослідження електромагнетизму привело до початку нового етапу розвитку природознавства й становлення некласичної раціональності.

Руйнівний експеримент Майкельсона-Морлі, що сьогодні тлумачиться як точка неповернення до старої метафізики, спростував поширену на той час концепцію ефіру як сутності матерії. З методологічної точки зору, після цього почалася друга наукова революція – створення А. Ейнштейном спеціальної теорії відносності, або так званої релятивістської механіки, в основу якої був покладений принцип відносності.

Згодом у спеціальну теорію відносності була впроваджена ідея німецького математика Г. Мінковського про те, що час є величиною, прямо залежною від системи відліку, відтак ньютонівий час, маса, імпульс та енергія втратили свою фізичну абсолютність.

Хитку конструкцію нескінченного всесвіту остаточно зруйнував “всесвіт Фрідмана” – перша еволюційна космологічна модель, що базувалася на рівняннях загальної теорії відносності та постулювала поняття еволюції всесвіту “в цілому”.

У тлумаченні позицій суб’єкта пізнання в межах неklasичної раціональності особливого поширення набув антропний принцип, згідно з яким те, що ми очікуємо спостерігати, обмежене умовами, необхідними для нашого існування як спостерігачів.

Антропний принцип породив проблему “принципово неспостережуваного факту”, що є неспостережуваним, по-перше, через свою унікальність, по-друге, через масштабність своїх параметрів, які несумісні з можливістю спостереження та існуванням самого спостерігача.

Проблема принципово неспостережуваного факту поставила питання про неспроможність опосередкованих підтверджень теоретичних прогнозів фізики досвідом, що, своєю чергою, закріпило за науковцями право на продукування високоабстрактних теоретичних побудов.

Розвиток квантової фізики утвердив як норму плюральність різноманітних формулювань теорії, кожна з яких стала спроможною виразити суттєві характеристики досліджуваної предметної сфери.

Незважаючи на зусилля неklasичної науки в подоланні редукціонізму класичної наукової раціональності, у цілому, вона не до кінця вийшла за її межі, а сам неklasичний тип наукової раціональності мав перехідний характер.

Класична наукова раціональність, на перший погляд, є контрарною стосовно неklasичної, однак таке протиставлення є дещо позірним. Класичний редукціонізм з його монотеоризмом і неklasична настанова до математизації та високого рівня абстрактності наукових теорій інтегрувались у якісно новий концептуально-методологічний клас уніфікованих фізичних теорій, властивих постнеklasичній науковій раціональності.

Постнеklasична наука сфокусувалася на дослідженні відкритих систем, яким властиві самоорганізація й саморозвиток, і відмовилася від уявлення про всесвіт як ригідний універсум, детермінований сумою незмінних законів, затвердивши за ним властивості динамічності, нелінійності та незворотності.

Однак парадоксальним є той факт, що, поруч з орієнтаціями постнеklasичної наукової раціональності на антиредукціонізм, у її межах активізувалася низка проєктів з побудови УФТ, що за своєю суттю, є редукціоністськими. УФТ ще називають номологічними, інтегративними, синтетичними чи навіть загальносистемно-фундаментальними теоріями. Цю тенденцію ілюструють теорія квантової гравітації, квантова теорія поля, М-теорія, теорія суперструн, “Винятково проста теорія всього” і т. п.

Як влучно зауважив професор фізики Принстонського університету Ф. Дайсон, поле бою фізичної науки рясно встелено трупами уніфікованих теорій.

В основі всіх УФТ постнеklasичної науки знаходиться ідея поєднання чотирьох фундаментальних взаємодій у межах єдиної теорії:

1) гравітаційної, тобто сили тяжіння, що діє на всі макротіла й визначає рух усіх космічних систем;

2) електромагнітної, що відіграє вирішальну роль під час утворення молекул, хімічних сполук та всіх тіл і систем, які займають проміжну ланку між мікросвітом і мегасвітом;

3) сильної і слабкої ядерної взаємодій, що визначають формування всіх об’єктів мікросвіту.

На відміну від класичного редукціонізму першого порядку, що об’єднував однотипні теорії, постнеklasична наука вдається до редукціонізму другого порядку, який

стосується різних типів теорій, що недостатньо пов'язані між собою логічними відношеннями й використовують різні поняття і закони.

Будь-яка теорія не обмежується сукупністю окремих положень, вона потенційно містить нескінченну кількість положень, які впливають з її основних понять і законів. Для здійснення редукції потрібно сумістити всі ці основні поняття й закони. Тому редукція різнорідних теорій має частковий характер: з фундаментальної теорії виводять тільки окремі фрагменти об'єктної теорії, а не теорію в цілому. Редукціонізм другого порядку може бути реалізований лише через установлення правильного зв'язку між теоретичними та емпіричними термінами об'єктної і фундаментальної теорій [5, с.121–123].

Ще одним аргументом на користь тези про неспроможність редукціонізму другого порядку є принцип неспівмірності теорій, згідно з яким певні типи теорій не підлягають порівнянню, а вибір між ними здійснюється виключно на суб'єктивних підставах.

УФТ властивий високорозвинений математичний формалізм і логічні моделі, однак їх проекція на емпіричний матеріал суттєво обмежена. Такі теорії ще називають теоріями концептуально-методологічного класу, або ж “фантомними теоріями”, оскільки об'єкти їх дослідження мають переважно логічний характер, а емпіричні предикати в них майже відсутні.

Сам досвід тлумачиться постнекласичною науковою раціональністю як переважно теоретичний. Іншими словами, теоретично відкритий об'єкт інтерпретується в системі інших, менш абстрактних теоретичних об'єктів, аж до об'єктів чисто емпіричних, що підлягають верифікації та фальсифікації в обмеженій сфері. У цьому випадку виключається принцип доповнюваності й взаємоузгодженості різних об'єктів, а локальний досвід узагалі може бути відсутній.

УФТ у цьому аспекті демонструють широкий спектр “метафор небуття”: суперструни, суперсиметрія, приховані виміри, розірване полотно простору та ін.

Така тенденція певною мірою спричинена тим, що сучасні фізики у своїй дослідницькій діяльності часто керуються почуттям прекрасного. Краса фізичних теорій виявляється в жорстких математичних моделях, заснованих на простих основоположних принципах.

Синтез фундаментальних взаємодій у межах УФТ здійснюється за такими принципами логіки:

1) принцип достатньої підстави, який вимагає, щоб кожне положення наукової теорії мало переконливі аргументи, завдяки яким воно вважається істинним;

2) принцип повноти, за яким методологічний інструментарій наукової теорії є достатнім для доведення істинності всіх її положень;

3) принцип фінальності, за яким найбільш достовірне обґрунтування теорії – це її самообґрунтування;

4) принцип незалежного аргументу, відповідно до якого неможливо розгорнути теорію з її власного обґрунтування [7, с.73–77].

Вади УФТ криються вже в самих принципах їх побудови, які є дещо суперечливими. Принципи повноти й фінальності не відповідають фундаментальному принципу незалежного аргументу. Повна теорія, яка пояснює все, повинна пояснювати й саму себе, а остаточна теорія, яка не має переконливішого обґрунтування, ніж самообґрунтування, за принципом достатньої підстави, повинна мати ще якесь обґрунтування.

Найбільш адекватним засобом для вираження результатів аналізу еволюції наукової раціональності, на нашу думку, є інтервальний метод.

Застосовуючи категорії “зупинятися”, “продовжувати”, “зберігати” та “інтегрувати” до процесу розвитку наукового знання й осмислення результатів наукового пізнання, можна побудувати такий інтервальний ряд (А – В – С) [8, с.235]. “Зупинка” розвитку класичного типу раціональності спричинила його “продовження” некласичним. Редукціонізм класичного (А) і високий рівень абстрактності некласичного (В) типів наукової раціональності “збереглися” та “інтегрувалися” в уніфіковані фізичні теорії постнекласичної наукової раціональності (С).

Виходячи із запропонованої схеми, стає очевидним те, що становлення кожного нового типу наукової раціональності не нівелювало попередній, а лише обмежувало сферу його поширення й визначало можливості його застосування для розв’язання окремих завдань.

Некласична наука не усунула класичну раціональність, а лише обмежила сферу її застосування. У процесі розв’язання певних задач некласичні уявлення про всесвіт і пізнання виявлялися надлишковими, і дослідник міг традиційно орієнтуватися на класичні зразки. Так само й становлення постнекласичної науки не призвело до відмови від всіх уявлень і пізнавальних установок некласичного й класичного ідеалів науковості. Вони втратили статус домінуючих і таких, що визначають наукову картину світу, проте продовжують використовувати в деяких наукових проектах сучасності [4, с.632–633, 639].

Виклад результатів нашого дослідження еволюції наукової раціональності від класичної до постнекласичної підтвердив вихідну гіпотезу про включення класичних стратегій редукціонізму в постнекласичну наукову раціональність. Постнекласична наука відмовилася від класичного поняття “закритої системи” на користь складних саморегульованих систем, здатних до саморозвитку. У зв’язку із цим редукціонізм послабив свої методологічні позиції. Але, незважаючи на перманентну кризу, редукціоністська програма продовжила свій розвиток у межах постнекласичної науки. Зокрема ця тенденція виявляється в інтеграції класичних редукціоністських стратегій і високого рівня абстрактності теоретичних побудов у низку уніфікованих фізичних теорій концептуально-методологічного класу, властивих постнекласичній науковій раціональності.

Жодну з УФТ сьогодні не можна назвати успішно реалізованим дослідницьким проектом. Застосування редукціоністських стратегій теоретичного конструювання для створення УФТ хибує, по-перше, через те, що шляхом тлумачення окремих частин цілого неможливо адекватно пояснити ціле.

По-друге, для побудови УФТ науковці застосовують редукціонізм другого порядку, тобто роблять спроби об’єднати теорії різних типів.

По-третє, перепони на шляху побудови остаточної УФТ виникають через концептуально-методологічний характер її побудов, іншими словами, – високий рівень абстрактності й обмежений емпіричний базис.

По-четверте, вади УФТ криються в самих принципах їх конструювання, що за своєю суттю є суперечливими. Принципи повноти й фінальності не відповідають принципу незалежного аргументу.

Можна стверджувати, що завершеній УФТ мають бути властиві принаймні такі три характеристики:

- 1) об’єднання теорій, хоча б сегментно пов’язаних між собою логічними відношеннями, поняттями та законами;
- 2) здатність обґрунтовувати максимальні обсяги експериментальних даних із мінімальним застосуванням абстрактних побудов;
- 3) логічна узгодженість положень теорії та принципів її побудови.

Сьогодні науковців, які займаються створенням УФТ, часто звинувачують у так званому “методологічному імперіалізмі”. Частково це спричинено пануванням стереотипів, пов’язаних з УФТ, наприклад із твердженням про те, що реалізація такого у фізиці ознаменує кінець науки. Насправді, навіть у разі створення єдиної УФТ, наукові дослідження не припиняться. Таке явище, як турбулентність чи феномен свідомості усе ще будуть потребувати пояснення. Єдина УФТ буде кінцем у сенсі певного типу науки, що бере початок ще з античності.

1. Цалін С. Д. Логічний словник-довідник / С. Д. Цалін. – 4-те вид., випр. і доповн. – Х. : Факт, 2006. – 384 с.
2. Reductionism. Internet Encyclopedia of Philosophy [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.iep.utm.edu/red-ism/>.
3. Gleick J. Chaos: Making a New Science / James Gleick. – N. Y; Penguin, 1988. – 352 p.
4. Степин В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
5. Рузавин Г. И. Научная теория : логико-методологический анализ / Г. И. Рузавин. – М. : Мысль. – 1978. – 244 с.
6. Швырев В. С. Рациональность в спектре ее возможностей / В. С. Швырев // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. – М. : ИФ РАН, 1995. – Т. 1. – 350 с.
7. Rescher N. Nature and Understanding : The Metaphysics and Methods of Science / Nicholas Rescher. – N. Y. : Oxford University Press, 2003. – 200 p.
8. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Наука, 1991. – 408 с.

*The rational reconstruction of the evolution scientific rationality with the purpose of understanding the strategies of reductionism its types is performing at the article. The main attention is bringing in focus for the integration of the classical reductive strategies to the postnonclassical scientific rationality. Thesis is postulated about the unified physical theories as the project of the reductionism by the postnonclassical science, its defects and prospects are lined.*

**Keywords:** *postnonclassical scientific rationality, reductionism, unified physical theories.*

УДК 316. 32

ББК 87.6

Вікторія Пітулей

**ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН СУЧАСНОСТІ**

*Стаття присвячена дослідженню процесу глобалізації як визначального факту сучасності. У процесі розгляду виділено основні сутнісні аспекти процесу глобалізації. Виокремлено та описано основні сфери прояву глобалізації. Проаналізовано об'єктивні й суб'єктивні передумови її виникнення.*

**Ключові слова:** глобалізація, інформаційне суспільство, інтеграція, універсализація, глобалістика, глобальна політика, комунікаційні процеси.

Глобалізація – її зміст і суперечливий характер, наслідки та широкий спектр сприйняття світовим загалом і наукова рефлексія цього феномену – є одним із найвизначніших явищ сучасності. Важко уявити когось із політиків або дослідників соціально-політичних процесів, які б не порушували у них контекст глобалізаційних проблем. Відзначаючи нову якість глобалізації, її ідентифікують із п'ятою владою. Водночас доволі поширеними є твердження, що глобалізація нічого в собі не містить, що це лише друге видання колоніалізму. Вона при цьому інтерпретується на зразок відомої марксистсько-ленінської тези про зростання суспільного характеру виробництва та визначається терміном “інтернаціоналізація”. Висловлюються також думки, що глобалізація – просто модне слово, яке не має власного змісту.

Однак глобалізація як об'єктивно реальне явище сучасної цивілізації є предметом полеміки не лише в публіцистичній літературі, а й у спеціальних наукових дослідженнях. Тому, незважаючи на відсутність однозначного трактування самого поняття “глобалізація”, у контексті завдань соціальної філософії є необхідність у визначенні сутності й специфіки глобалізаційних процесів. Ця обставина й зумовила актуальність написання цієї статті.

**Мета статті** полягає в соціально-філософському аналізі феномену глобалізації як визначального виміру сучасності задля з'ясування його позитивних і негативних аспектів у контексті сучасних соціальних трансформаційних процесів.

Визначне місце в дослідженні проблеми посідають роботи Д. Белла, У. Бека, З. Бжезинського, І. Валлерстайна, Р. Робертсона, Е. Тоффлера, Ф. Фукуями, Д. Гелда та багатьох інших. Загальною рисою досліджень цих авторів є те, що їх філософський підмуток становить лібералізм, що, як відомо, виходить із природно-історичного характеру соціального прогресу, правової держави та відокремлення держави й громадянського суспільства. Звідси висновок, що глобалізація – це не що інше, як ліберальна (безкровна) революція, або її ще називають “неоконсервативною революцією”.

Вагомий внесок до глобалістичної проблематики зробили російські дослідники, серед яких передовсім такі: С. Долгов, В. Іноземцев, М. Ільїн, О. Неклеса, О. Панарін, В. Лапкін, В. Пантін, А. Уткін та багато інших. Їхні дослідження, на наш погляд, мають у цілому достатні наукові обґрунтування, а наслідком є багато цікавих оригінальних узагальнень і висновків. Водночас деякі з них відзначаються суперечливістю й однобічністю через надмірне захоплення їх авторів ідеями російської виключності та історичної ролі Російської Федерації в сучасних цивілізаційних змінах.

Останнім часом проблема глобалізації привертає увагу й українських учених. Серед них значне місце належить І. Гладію, В. Гречанінову, М. Долішньому, О. Зернецькій, М. Жулинському, Г. Коломійцю, О. Крисенко, А. Малюк, Ю. Пахомову, М. Поджарському, М. Шепелеву та ін. Дослідження цих учених порушують нагальні питання глобалізаційних процесів у контексті українського державотворення.



Сам термін “глобалізація” походить від англійського “global” (світовий, загальний). До наукового обігу воно увійшло в 60-х рр. ХХ ст. завдяки дослідженням представників Римського клубу – Е. Ласло, Д. Медоуз, М. Месаровича та ін. При цьому необхідно зауважити, що в системі наукового знання не вироблено єдиного, завершеного й загальновизнаного понятійно-критеріального апарату. Відтак глобалізація трактується 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 [4, с.431]); розглядається як “історичний процес посилення контактів між різними частинами світу, який призводить до зростаючої однаманітності в житті народів планети” (Р. Робертсон) тощо [1, с.149].

Водночас аналіз глобалізаційних процесів передбачає, що “політична, економічна, соціальна діяльність стає всесвітньою за своїми наслідками”, а також “означає, що відбулося посилення взаємодії та взаємозв’язків всередині держав і суспільства та між ними самими” (Д. Гелд) [3, с.156]. Отже, глобалізацію можна уявити як процес об’єднання людства в єдиний світовий організм, оскільки характерними ознаками глобалізації називають розширення, поглиблення й прискорення взаємозалежності у всіх аспектах сучасного суспільного життя: від культурного до кримінального, від фінансового до духовного.

Глобальна політика охоплює поняття, що висвітлюють поширення політичної влади й політичної діяльності крізь кордони сучасних держав. Політичні рішення й акції в одній частині світу можуть мати всесвітній резонанс, а місця політичної дії та прийняття політичних рішень можуть бути пов’язані швидкими комунікаціями в складній мережі учасників прийняття політичних рішень і політичної взаємодії. Під глобальним управлінням розуміється сукупність формальних інституцій та організацій, завдяки яким формуються і стають усталеними правила та норми, які управляють світовим порядком, у сполученні з неформальними організаціями й групами тиску, які переслідують цілі й завдання, пов’язані з транснаціональними управлінськими та владними системами. Не піддається сумніву загальне визнання посилення глобальної взаємозалежності. І, звичайно, як завжди, характерна для нашої епохи суттєва незгода проміж науковцями щодо концептуалізації глобалізації, її випадкової динаміки та структурних наслідків.

Основні прояви глобалізації спостерігаються в політичній сфері, фінансово-економічній, культурній та в навколишньому середовищі. Так, політична глобалізація розглядається як поява глобальної політики й елементів космополітичного права з новими формами регіоналізму, у тому числі регіоналізму політичного, під яким мається на увазі географічне угруповання суміжних держав, які мають спільні властивості й різносторонні структури (ЄС, АСЕАН). Формуючи нові системи комунікацій, політична глобалізація створює новий досвід, нові засоби взаєморозуміння й нові межі політичного порівняння незалежно від безпосереднього контакту з певними народами або питаннями. Супутніми тенденціями політичної глобалізації є нерівний доступ до нових засобів комунікації, що супроводжується вилученням із глобальної політики окремих суб’єктів, систем; сприяє розвитку глобального феодалізму, неолібералізму як сучасних процесів глобалізаційної політики та трансформації основ світового порядку завдяки переусталенню традиційних форм суверенної державності й переупорядкуванню міжнародних політичних відносин.

Фінансова глобалізація розглядається як процес зростання фінансових потоків (це помітно від 80-х рр. ХХ ст.), позики міжнародного банку, кризи, девальвації (1992–1998 рр.), нав’язування урядам глобалізацією зовнішньої фінансової дисципліни, баланс фінансової сили, який змінюється, глобальні мережі виробництва (спроможність виробляти продукцію в декількох країнах і генерувати й реалізовувати конкурентні

переваги різних місць як засіб глобального бачення ситуації та глобальної конкурентної переваги). Помітними явищами фінансової глобалізації є конкуренція, регіоналізація міграції населення (що виявляється у високій швидкості індивідуальної та групової міграції у світі), формуванні світових ринків праці та прикордонного контролю), зростаючий рівень нагляду за міграцією, очікування та вимоги наймачів, проблема професійної компетентності.

Культурна глобалізація набула всесвітнього масштабу за рахунок розповсюдження міжнародних торговельних марок, глобального домінування символів попкультури та комунікативності подій цієї культури. Одними з найбільш публічних символів культурної глобалізації вважають торгову марку “Кока-Кола”, Книгу рекордів Гіннеса, новини від CNN та ін. Ключовими сферами глобалізації культури є комунікаційні процеси, насамперед: телекомунікації й мова, багатонаціональна медіаіндустрія, радіо, музика, кіно, телебачення, туризм. Під їхнім впливом відбувається зміна зовнішнього культурного середовища, що допомагає створити “вікна можливостей”, крізь які проникають нові ідеї, відбуваються зіткнення різних релігійних вірувань, ідеологій і стилів життя, які конкурують між собою. Важливого значення в глобалізаційних процесах культури набуває толерантність, як ключовий фактор ненасильства та розвитку демократії.

Глобалізація й навколишнє середовище розглядає шляхи взаємодії суспільства та світу природи, процеси деградації навколишнього середовища, насамперед небезпеку, яку вона несе, її вплив на суверенітет й автономію держав. Отже, глобальні проблеми потребують глобальних відповідей: інтелектуальних зусиль і наукових досліджень, які б простежували й оприлюднювали глобальні та регіональні форми деградації навколишнього середовища; організації міжнародних співтовариств для врегулювання екологічних криз; координації й наполегливості глобальних і регіональних екологічних інституцій, законів, угод та протоколів [5, с.26].

Глобалізація, що охопила всі сфери сучасного буття людини, створила нову наукову галузь – глобалістику, продовжує ставити перед дослідниками нові питання, передовсім, щодо її природи, змісту й наслідків. Серед різних концептуальних підходів стосовно вищевказаного. Доволі поширеним є трактування глобалізації як такої, що фактично продовжує епоху модерну, кінцево реалізуючи завдання творення індустріальної, ринкової економіки, представницької демократії, системи захисту прав і свобод людини. Отже, “кінцево” означає вирішення певного спектра проблем. Це й завершення модернових процесів західної цивілізації, зокрема відторгнення спотвореного капіталізмом того, що задумувалося в епоху модерну (перебудова суспільства на провітницьких засадах розуму, рівності, свободи).

Це комплекс перетворень, які мають бути здійснені в тій (більшій) частині світу, де свого часу модернізація не відбувалася. Це також і якісно нові процеси в модернізованих західних країнах, домінантою яких є докорінні зміни у виробництві, але їм не надається належної уваги. Цілком логічно за цим підходом виглядає визначення часу зародження глобалізації, що нібито сягає глибин віків, коли традиційні держави й суспільства середньовіччя поступалися динамічним і відкритим, з якісно новими інституціями та суспільними формами, інакше кажучи, тоді, коли було започатковано творення націодержави.

Згідно з таким визначенням глобалізація змістовно виглядає збіднілою, й не уособлює принципово нову якість. Відповідно, і наслідки її стають легко прогнозованими, адже зміст модерну впродовж кількох століть висвітлено достатньо глибоко й різнобічно. Якби глобалізація зводилася лише до домодернізаційного періоду, то взагалі предмет дослідження був би відсутнім, і лишалося б незрозумілим, чому саме глобалізація так тектонічно струшує сучасний світ.

Спорідненою певною мірою з точкою зору марксистських теоретиків є точка зору окремих аналітиків, які претендують на об'єктивне, наукове дослідження феномену глобалізації. Однак, висловлюючи непоодинокі науково достовірні цікаві думки, вони залишаються немовби зашорені в поглядах на предмет і, як наслідок, надають глобалізаційним процесам одномірною негативного, якщо не демонічного змісту. Так, відомий російський дослідник О. Панарін, своїм чималим доробком у глобалістику, в роботах “Агенти глобалізму” (2000), “Спокуса глобалізмом” (2000) та ін. обстоює тезу глобалізації як другого видання колоніалізму. Вона, на думку вченого, “паразитична” й така, що нищить демократію [7, с.138].

Стрімко охопивши світ наприкінці ХХ століття, глобалізація, у крайньому разі її передумови й окремі складові, зародилася, на його початку. Свідченням цього є не стільки вже згадана реакція на зміни у світі з боку комуністичної ідеології, скільки дослідження, що з'являються на Заході. Пошлемося передовсім на Хелфорда Джона Маккіндера, який у статті “Географічна вісь історії” (1904 р.), хоча й у географічних термінах, однак чи не вперше в історії фіксує зламний характер прийдешнього часу, а також те, що 400-річна “Колумбова епоха”, яка відзначалась експансією Європи в найдаліші куточки світу, добігла кінця. Одночасно, за переконаннями дослідника, міжнародні відносини набули вигляду “закритої політичної системи... глобальних розмірів (a closed political system of world-wide scope)”. Таким чином, учений доходить висновку про те, що ніякий соціальний вибух, ніякий струс або зміна балансу сил не вщухнуть тепер у “незвіданому” просторі й хаосі варварства, але відчутно здетонують “хоч би й з протилежного кінця земної кулі” [6, с.215]. Дещо пізніше, 1931 року, ці ж положення відзначає Карл Ясперс у своїй роботі “Духовна ситуація часу”, коли ще не було ні Інтернету, ні ЕОМ, ані рекетно-ядерної зброї і доходить висновку, що “всі технічні та економічні проблеми набувають планетарного характеру”. Схожі ідеї розвиває він і в праці “Питання про винуватість: про політичну відповідальність Німеччини” [10, с.132].

У другій половині ХХ століття глобалізація стає чи не головним предметом досліджень представників Римського клубу, серед яких відомі західні дослідники, а також політики, опікуючись суперечливим характером розвою суспільства та його майбуттям, висловлюють багато глибоких і цікавих думок щодо глобалізації. Клуб видає кілька робіт, які на Заході стають справжніми бестселерами. Серед них доповідь комісії “Межі зростання” (1972 р.), доповідь М. Гернье “Третій Світ: три чверті світу”, доповідь комісії В. Брандта (тогочасний лідер німецьких соціал-демократів) “Південь – Північ: програма виживання”.

Остання чверть минулого століття стає ще багатшою на дослідження з питань глобалізації, яка відтепер – незаперечний факт сучасності. Глобосвіт уже нараховує понад мільярд мешканців планети, так званий золотий мільярд.

Наукова рефлексія глобалізації, на нашу думку, суперечить висновкам, що вона сягає початку модерну й “супроводжує” його упродовж майже всього другого тисячоліття. Цю тезу обстоюють непоодинокі автори, але послідовніше від інших американський політолог Р. Робертсон. Він поділяє глобалізацію на п'ять періодів, що тривають із XV до ХХІ ст. Глобалізація у цей спосіб ідентифікується з капіталізмом, від його визрівання й до розповсюдження в усьому світі [2, с.12]. Отже, така методологія дослідження мало що додає до існуючого знання. Більш обґрунтованою видається концепція глобалізації як явища, що уособлює новий крок людської цивілізації. Порівняти його можна з тими, що знаменували перехід від Стародавнього світу до Середньовіччя, а від нього до модерну. Тобто глобалізація – це продукт останнього сторіччя другого тисячоліття. При цьому щонайменше півстоліття знадобилося для визрівання об'єктивних передумов і певного суб'єктивного фактора для цього.

Об'єктивні передумови глобалізації коріняться в матеріальних основах відтворення людської цивілізації, адже за будь-якого суспільного устрою існує певна відповідність між засобами творення людьми матеріальних благ і способами підтримання їхньої життєдіяльності. У такому разі йдеться не про якісь, хоча й важливі, але поодинокі зміни у виробництві, а ті, що забезпечують третю хвилю цивілізації. Першу й другу, як відомо, детермінували відповідно землеробство й фабрика. Землеробство ліквідувало племінні об'єднання, мисливські угруповання та інші форми соціальної організації, замінивши їх на міста-держави, династичні монархії та федеральні імперії. Фабрика спростувала багато із цих організаційних форм, забезпечила масове виробництво й споживання. Як наслідок, утворюється націодержава з масовою й представницькою демократією. Конкретно третя (сучасна) хвиля цивілізації забезпечується суперсимволічним виробництвом (інші терміни: інформаційне виробництво, економіка знання).

Таке виробництво докорінно відрізняється від того, що базується на машинних засобах виробництва та сировині, й отримує назву "економіка фабричних труб". Суперсимволічна економіка складніша, її структура різнобічніша, а функціонування більш динамічне й ефективне. Та чи не головне тут – зміна самого характеру нової економіки, яке полягає в розширенні кола творення додаткової вартості. Відомий американський дослідник Елвін Тоффлер із цього приводу наголошує: у новій економіці всі створюють додаткову вартість: й одержувач, й інвестор капіталу, й оператор, що натискає на кнопки, і продавець, і розробник систем, і спеціаліст із телекомунікацій. І що особливо важливо, її створює споживач. Вартість виникає внаслідок усієї дії, а не окремого кроку або процесу [8, с.327]. Принципово, що в цій сукупності ключове місце посідає інтелектуальна праця. Знання стає стрижневим чинником сучасного виробництва.

Економіка епохи глобалізму творить свою власну машину як основний засіб виробництва. Проте це своєрідна машина як за конструктивними особливостями, так і кінцевим продуктом. Конструктивно вона складається не з металевих вузлів і деталей, як фабрична машина, а із цілих систем. Серед останніх мережа ринків, банків, промислових підприємств, що миттєво зв'язуються між собою та обмінюються потоками інформації. Продукує така машина не товари, а добробут.

Характеристика виробництва, що складає основну домінують глобалізації, є недостатньою без його міжнародного контексту. Погодимось з російським дослідником Миколою Косолаповим, який вважає головним наслідком людської цивілізації утворення техносфери – штучного середовища життєдіяльності людини, що припало саме на ХХ століття. Зміст цього феномену не в занадто розвинутих техніці, технологіях і навіть усьому матеріальному виробництві. Він перебуває в іншій системі координат, а саме: 1) неможливості для провідних промислово розвинених країн у разі виникнення соціальних або екологічних катастроф повернутися в доіндустріальний спосіб життя, оскільки це супроводжувалося б вимиранням величезної кількості населення; 2) здатності головних центрів техносфери (США, Японія, ЄС) підтримувати своє існування, спираючись на засвоєння просторово-ресурсного потенціалу всієї планети (звідси, зокрема, "національні інтереси США" у всьому світі); 3) за такої зміни техносфери природного середовища буття людини, що повернення його в доіндустріальне вже неможливе [9, с.450]. Таким чином, на планеті наприкінці ХХ століття, крім біоценозу (спільність біологічних форм життя) утворився техноценоз. Замість економічної людини – *homo economicus* – виникла нова людина – *homo technicus*, доля якої – усе ж нетривале життя. За умов суперсимволічного виробництва й глобалізації вона вже сьогодні поступається більш досконалій особі – *homo cognitus*. Е. Тоффлер, зокрема, зазначає: місце пролетаря займає "когнітарист".

Суб'єктивна передумова глобалізації має коріння у двох світових війнах. Останні було розв'язано націодержавами, що переслідували інтереси перерозподілу світу,

керуючись політико-економічними або політико-ідеологічними мотивами. Утрати у цих війнах склали понад 50 мільйонів людей, величезні матеріальні збитки та сучасне нагромадження засобів ведення війни викликають тривіальне відчуття страху, небезпеки майбутнього та підштовхують провідників не лише західних держав до інтеграції, отже, розширення й зміцнення глобалізації. Її розгортання зумовлено також необхідністю збереження загального ринку та єдиної валюти задля збільшення багатства країн-членів; важливістю контролю й стримування німецької потуги шляхом надання іншим країнам певної участі в управлінні Німеччиною; створенням необхідних умов для перетворення Великої Європи на один зі світових центрів сили поряд із Сполученими Штатами Америки та зростаючими азійськими гігантами. За півстоліття ця співдружність ззовні виглядала як 6–9–12–15 і нарешті 25 (з 2004 р.) держав, а за суттю пройшла шлях від “Загального ринку” до Європейського Союзу – міждержавного утворення з Єдиною Конституцією (розроблення якої на часі) і майже з усіма міждержавними владними інституціями.

Структурно-змістовний характер сучасних глобалізаційних процесів свідчить про те, що процеси глобалізації невинно розвиваються й поширюються у всіх сферах суспільного життя, маючи при цьому як своїх прихильників, так і супротивників. Наслідки глобалізаційних процесів впливають на розвиток багатьох держав світу, у тому числі й на Україну, визначаючи для неї роль учасниці таких процесів. Тому за таких умов Україна повинна віднайти свій власний оптимальний та адекватний шлях адаптації до глобалізаційних процесів.

1. Афиногенов Д. В. Свобода, наука, природа : (Об истоках глобального экологического кризиса) / Д. В. Афиногенов // *Общественные науки и современность*. – 2001. – № 4. – С. 149–160.
2. Бек У. Политическая динамика в глобальном обществе риска / У. Бек // *Мировая экономика и международные отношения*. – 2002. – № 5. – С. 10–19.
3. Гелд Д. Глобалізація/антиглобалізація / Д. Гелд, Е. Мак-Грю ; пер. з англ. І. Андрущенко. – К. : К.І.С., 2004. – 180 с.
4. Гидденс Э. Последствия модернити / Э. Гидденс // *Новая постиндустриальная волна на Западе : антология* / под. ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Academia, 1999. – 631 с.
5. Иноземцев В. Л. Глобализация: иллюзии и реальность / В. Л. Иноземцев // *Свободная мысль XXI*. – 2000. – № 1. – С. 26–36.
6. Мартин Г. П. Западная глобализация : Атака на процветание и демократию / Г. П. Мартин, Х. Шуманн ; пер. с нем. – М. : Альпина, 2001. – 330 с.
7. Панарин А. С. Агенты глобализма / А. С. Панарин // *Москва*. – 2000. – № 1. – С. 138–151.
8. Тоффлер Е. Третья хвиля / Е. Тоффлер ; [пер. з англ. А. Євса]. – К. : Всесвіт, 2000. – 480 с.
9. Удовик С. Л. Глобализация: семиотические подходы / С. Л. Удовик. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 2002. – 480 с.
10. Ясперс К. Вопрос о виновности: о политической ответственности Германии / К. Ясперс. – М. : Прогресс, 1999. – 146 с.

*The article is devoted to research of process of globalization as defining fact of our time. In the process of consideration allocated to basic essential aspects of the process of globalization. The basic spheres of display of globalization are distinguished and described. Analyzed objective and subjective prerequisites for the origin of globalization.*

**Keywords:** *globalization, information-oriented society, integration, omnifying, global, global politics, communication processes.*

УДК 140:551.510.441  
ББК 87.255

Олександр Рябека

## СИНЕРГЕТИЧНИЙ ПОГЛЯД НА ТРАНСФОРМАЦІЮ ПЛАНЕТАРНОГО СВІТУ В КОНТЕКСТІ ХХІ СТОЛІТТЯ

*У статті розглянуто потенційно можливі морфологічні зміни планетарного світу протягом ХХІ століття, оскільки глобалізація і глокалізація докорінно видозмінюють його структурну матрицю з осередкового типу, тобто з локалізованих одиниць у вигляді національних держав, на мережевий тип, що не “прив’язується” до національних держав, а створює власні віртуальні локальні центри ділової активності.*

**Ключові слова:** особистість, глобалізація, мережа, структура, планетарний соціальний організм, Світове громадянське суспільство, Світова держава, Світовий уряд.

Метою статті є прогнозування морфологічних змін планетарного світу протягом ХХІ століття, оскільки глобалізація й глокалізація докорінно видозмінюють його структурну матрицю з осередкового типу, тобто з локалізованих одиниць у вигляді національних держав, на мережевий тип, що не “прив’язується” до національних держав, а створює власні віртуальні локальні центри ділової активності.

Для того щоб створити образ планетарного світу, в кінці ХХІ століття, нам треба довести енергетичні витoki соціальних змін, назвати процеси, що є провідними, і подати продукти глобальних змін, які утворять принципово нову картину з мультиплікаційними ефектами в усіх інших сферах життєустрою людини. Для цього відтворення метаморфоз онтології планетарного світу протягом ХХІ ст. звернемося до принципу мінливості.

Специфіка прояву принципу мінливості в соціальній сфері полягає, на думку О.І. Аверіної, у низці характеристик явища. Вона має ціннісно-сміслову природу [1]. Її сутність полягає в пристосуванні, оновленні та розвитку соціальних систем шляхом установлення позитивного зворотного зв’язку з внутрішнім і зовнішнім середовищем. Зміст розкривається через розкриття проявів мінливості як властивості, процесу, механізму та результату. Функції класифікуються залежно від ролі мінливості в розвитку соціальних систем, а саме: адаптивної, інновативної, дестабілізуючої; наявності форм її проявлення в соціальному житті, що класифіковані за декількома критеріями: за глибиною й темпом перетворень виокремлено глибинну й поверхову мінливість; за результатом – амбівалентну, негативну й позитивну відносно стану соціальної системи.

Динаміки мінливості як механізм саморозгортання соціального світу, іманентною метою якого є локалізація найактуальнішого для системи шляху еволюції, з одного боку, відповідає її внутрішньому змісту, з іншого – мінімізації затрат енергії на структурно-функціональні перебудови; складається із п’яти послідовних стадій: 1) тиск на систему імпульсів внутрішнього й зовнішнього середовища; 2) оцінка імпульсів, що мають загрозливу енергетику для цілісності системи; 3) реакція системи на імпульс (зворотний зв’язок); 4) вибір системою майбутнього стану (точка біфуркації); 5) реалізація одного із трьох сценаріїв: досягнення нової впорядкованості, відтворення дійсного порядку, входження в затяжний хаос із можливою руйнацією.

Джерелом еволюційного розвитку є людина, що нині утворює ноосферу й створює принципово нові умови для буття планетарної спільноти в третьому тисячолітті, оскільки автоматично формує соціальну потребу в розвитку біологічної людини від стадії розвиненої й гармонійної до планетарної особистості, а потім, майже не переживаючи, до Ноосферної особистості. Підстава й умови саморозгортання планетарної людини пов’язані між собою природними зв’язками, які неможливо розірвати.

Виходячи із закономірностей функціонування розумної живої речовини, В.П. Бех доводить, що в процесі спільного функціонування особистості та суспільства з'являється якісно нова надрозумна речовина, яку можна назвати найчистішою соціальною реальністю [2]. Для пояснення її носія треба освоїти якісно новий рівень соціальної реальності – надколективний. Життя надколективних соціальних утворень протікає у формі слабкої взаємодії, що породжується пульсацією – з безкровних і колективних соціальних конструкцій.

Як впливає з концепції ноосоціогенезу, запропонованої В.П. Бехом, життєдіяльність надколективних соціальних утворень — це форма існування соціальної реальності на мегарівні. За іншою інтерпретацією це означає, що в теоретичному аналізі змісту соціального світу він вийшов на розуміння необхідності й об'єктивності існування особливого класу суб'єктів, що не володіють білково-нуклеїновими субстратами. Ця його думка збігається з думками інших дослідників, оскільки питання становлення в суспільстві безособової влади докладно розроблене французькими інституціоналістами, наприклад О. Бюрдо і Ж. Веделем, пізніше його ґрунтовно досліджував і Д. Левін.

Отже вище, ми розглянули соціальні зміни в просторі людини, тобто в суб'єктивованій формі. З іншого боку, тобто в об'єктивованій формі соціальних змін, ми маємо справу з Світовим громадянським суспільством, Світовою державою та Світовим урядом. Коротко охарактеризуємо кожен із цих складових планетарного соціального простору кінця XXI століття.

Про ідею існування Світового громадянського суспільства нам відомо здавна. Ще І. Кант припускав виникнення права світового громадянства (*jus cosmopolitanum*), що з'єднує громадян і держави у вищу республіканську співдружність. Цей союз філософ називав універсальним громадянським суспільством. Подібно до І. Канта основоположник позитивізму О. Конт за бажане майбутнє людського роду розглядав людство як всесвітню Батьківщину, покликану “об'єднати... всіх мешканців планети” [6, с. 173].

Атрактором становлення онтологічної єдності планетарної спільноти є Світовий ринок, що завдяки своїм компонентам, а саме: ринку товарів, послуг, капіталу, технології, інформації та міжнародному пересуванню людей, у першу чергу робочої сили, сформує протягом XXI століття нові зони економічного розвитку. Параметрами управління онтологічним розвитком структури Світового громадянського суспільства є, на нашу думку, соціальні мережі Інтернет, Facebook, LinkedIn, Твіттер, V Kontakte, нові форми радіозв'язку, від голосового повідомлення мобільного телефону до SMS, Wi-Fi і WiMax тощо.

Міжнародний масштаб формування Світового громадянського суспільства розкрив О.Ю. Полтароків, який зазначив, що масштаби подібної (організаційної. – *О.П.*) активності стають дедалі глобальнішими [10]. Наведемо тут його аргументи, що розкривають планетарний масштаб перетворень громадянського сектору: “Вже можна стверджувати про остаточне закріплення достатньо “цілісного» (інтегрованого і структурно, і функціонально) глобального громадянського суспільства з системи транснаціональних співтовариств та неурядових організацій, колективних глобальних рухів, мережевих груп за інтересами, міжнародних професійних (наукових та ін.) асоціацій, через які індивіди досягають соціальних і політичних домовленостей на рівні всього світу” [10].

Влада Світового громадянського суспільства у планетарному просторі проявляє каталітичну функцію й тому сприяє породженню Світової держави шляхом поділу державної влади на законодавчу, виконавчу й судову, у ході якого відбувається “підйом” Світової недержавної влади до утворення разом зі Світовою державною владою системи саморегуляції планетарного соціального організму, у якому вона відіграє роль зво-

ротного зв'язку, а сама отримує стимулюючий вплив для подальшого розвитку з боку політичної влади за принципом зовнішнього доповнення.

При цьому у сфері влади Світового громадянського суспільства сьогодні спостерігаються як мінімум дві провідні тенденції, а третя – присутня потенційно й має проявитися вже в просторі цілісної світосистеми. Перша з них пов'язана з тим, що зростає енергетичний потенціал і структурна зрілість влади Світового громадянського суспільства. Друга полягає в тому, що організаційні потреби Світового громадянського суспільства викликають породження в організаційному тілі Світової держави специфічних органів самоорганізації, що мають забезпечити виконання функцій законодавчої, виконавчої та судової гілки влади.

Процес формування Світової держави суперечливий і тривалий. Він має поетапний характер [12]. У сучасній політологічній та економічній літературі можливо вичленувати етапи інституалізації нової матриці життєустрою планетарної спільноти, у складі якої має відстежуватися формування Світової держави. Е.Г.Кочетов [8], услід за М.О. Чешковим [11], розглядає глобалізацію соціального світу як третій етап формування цілісності світової системи, який слідує за інтернаціоналізацією, що пов'язує відносно ізольовані національні господарства через світовий ринок, і мондіалізацією, що формує світову економіку як цілісність, засновану на інтеграційно-репродуктивних засадах. Сама ж глобалізація постає як створення економічних відносин, що забезпечують виживання й розвиток у руслі еволюції людини і природи.

Важливо, що елементна база Світової держави збігається з елементною базою національних держав. Тож вона і національна держава повинні мати такі однопорядкові елементи: а) механізм державного управління, б) апарат державного управління, в) орган державного управління, г) інститут державного управління, д) принципи організації та діяльності апаратів державного управління [4].

Тема Світового уряду розглядається навіть серед багатьох творів публіцистичного й художнього жанрів. “Світовому уряду”, серед інших, присвячена книга відомого в минулому депутата Державної Думи Росії, одного з вождів Чорної сотні М.Є. Маркова “Войны тёмных сил” (2011) [11], книга колишнього співробітника британської розвідки Джона Коулмана “Комитет 300” (англ. The Conspirators' Hierarchy: The Committee of 300) (1992) [8]. У першій викладено передбачувану історію Світового уряду до початку ХХ століття. У другій книзі наводиться конспірологічна теорія про облаштування Світового уряду в ХХ столітті. Суспільна потреба планетарної спільноти в органі управління соціальним розвитком настільки гостра, що 2013 рік було оголошено роком Світового уряду.

У наявних публікаціях мова йде про становлення двох видів Світового уряду, що переслідують діаметрально протилежні цілі: організаційна структура першого типу – Таємний Світовий уряд і його присутність, вплив на світові процеси віддзеркалені в багатьох тривожних за долю планетарної спільноти публікаціях; другого типу – Легітимний Світовий уряд, тобто той, що формується еволюційним або природним шляхом у ході організаційної взаємодії національних держав і міжнародних організацій, налаштованих на створення позитивних умов для життєдіяльності планетарної спільноти в нових умовах планетарного буття.

Спочатку декілька позицій щодо Світового уряду деструктивного типу. На Таємний Світовий уряд можна було б і не звертати багато уваги, якби його вплив не був значним на формування цілісної світосистеми. Різні теорії заколоту наділяють функціями Світового уряду різні реальні й вигадані структури [13], наприклад ООН, Велику вісімку (G8), Групу двадцяти (G20), масонство, жидомасонство, Більдерберзький клуб, Комітет 300, ілюмінатів та ін. Але сьогодні найбільш впливовим є, виходячи



з публікацій та активності, “Комітет 300” [7], що виступає як верховний контролюючий орган, який, на думку Д. Коулмена, править світом із 1897 року.

Під Легітимним Світовим урядом більшість дослідників, не заангажованих імперськими ідеями всесвітньої влади над планетарною спільнотою, розуміє певну наднаціональну функціональну мегаструктуру, що еволюційним шляхом виростає з інститутів сьогодношньої ООН, доповнюючи їх елементами глобального соціального управління, самоорганізації й саморегуляції, що притаманні відкритим соціальним системам, наприклад, сталим зворотним зв’язком у виконанні Світового громадянського суспільства.

На думку Зб. Бжезинського, “сьогодні єдиним можливим “світовим урядом» може бути тільки американська глобальна диктатура, але це буде дуже нестабільна і врешті-решт затія, яка сама себе згубить. Світовий уряд може або залишитися прекраснотушною мрією, або стати кошмаром, але ще протягом життя декількох поколінь це не стане серйозним проектом” [3, с. 272–273]. Деякі дослідники в ролі головного суб’єкта Легітимного Світового уряду розглядають співдружність транснаціональних корпорацій (ТНК). На думку О. Зінов’єва, “існує не світовий уряд, на кшталт урядів окремих країн, а світове надсуспільство” [5].

М.Ф. Магадієв указує на низку багатofункціональних організацій, що вже фактично виконують окремі функції Світового уряду: Рада Безпеки ООН, Євросоюз, ОБСЄ, Рада Європи, Міжнародний суд, Міжнародний кримінальний суд у Гаазі, Міжнародний трибунал для колишньої Югославії, Всесвітня організація охорони здоров’я, Міжнародне агентство з атомної енергії (МАГАТЕ), Світова організація торгівлі, Міжнародна організація праці, Міжнародна організація кримінальної поліції (Інтерпол) та ін. [9, с. 39].

Легітимний Світовий уряд має контролювати провідні процеси планетарного життєустрою людей, а національні держави – відповідати за стан і розвиток території, тобто за локальний соціальний розвиток територіальних громад і свого народу загалом, оскільки міграція й міжетнічні шлюби поступово нівелюють етнічні межі, протистояння може зберегтися на кінець XXI століття скоріше тільки по лінії релігійних розломів.

Технологічним вирішенням цієї проблеми є створення системи управління світосистемою на основі Електронного уряду. За визначенням, запропонованим Європейським Союзом, це є використання інформаційних і комунікаційних технологій у державному управлінні, поєднане з організаційною зміною та новими навичками для впровадження державних послуг і демократичних процесів, а також для зміцнення підтримки публічних політик.

В організаційній сфері тенденція до кратологічної єдності планетарної спільноти полягає в переході від нині діючих національних систем державного управління й місцевого самоврядування до становлення органічної системи Світової влади, що включає чотири складові: недержавну владу Світового громадянського суспільства, Світову законодавчу владу, Світову виконавчу владу та Світову судову владу; на демократичних засадах породжує Світову державу з головним виконавчим органом – Світовим урядом, єдиною нормативно-правовою системою у формі загальноцивілізаційної системи цінностей, планетарної моралі та Світового права.

Зрозуміло, що всі вищерозглянуті процеси, які відбуваються в площині людини, структури, функціональних можливостей та організаційної взаємодії, зливаються в єдиний процес трансформаційних перетворень світосистеми, в основі якої знаходиться процес соціального метаболізму. Саме метаболізм утворює момент її життєдіяльності.

Якщо ж розкласти цей мегапроцес на складові, то картина прояву в планетарному бутті чотирьох провідних тенденцій глобалізаційного походження буде мати чотири специфічні виміри: 1) антропологічний з кінцевим продуктом, що інтегрує світове співтовариство в органічну цілісність, яка живе за принципом сингулярності, – Пла-

нетарну особистість; 2) онтологічний (структурний, генетичний) з кінцевим продуктом – мережевим суспільством (за М. Кастельсом); 3) функціональний з кінцевим продуктом – інформаційним метаболізмом і суспільством знань (за П. Дракером і Р. Лейном); 4) кратологічний з кінцевим продуктом – організованим суспільством (за В. Андрущенко).

Соціальну реальність у її визначеностях, як вона була розглянута вище, у вигляді сукупності суспільних процесів, що протікають одночасно, тепер вже не можна уявити без специфічної соціальної структури, яка формалізує й зберігає в цілісності потоки речовини, енергії та інформації, доки вони знаходяться в соціальному просторі й здійснюються у вимірі соціального часу.

Такою організаційною формою є планетарний соціальний організм, що розглядається як специфічна форма життя, що виникла в межах нашої планетарної системи. Тут ми поділяємо точку зору В. Беха про те, що існує більш тонка форма реальності (духовна, розумна, інформаційна), яка охоплює все існуюче як його субстанція. Вона ґрунтується на інформаційному типі взаємодії, який мусить бути п'ятим серед фундаментальних типів взаємодії, що зумовлюють життєдіяльність Всесвіту.

Живить планетарний соціальний організм, що являє собою протиріччя між Планетарною особистістю й Світовим суспільством, інформаційний потік, складений з генотипної й фенотипної інформації. Її життєдіяльність полягає в органічній взаємодії генотипу й фенотипу: генотип – інтеграція окремих особистостей у Планетарну особистість, а фенотип уже сьогодні представлений у вигляді інформаційної сфери планети, що піднімає світову спільноту до використання семантичного потенціалу ноосфери й Всесвіту.

Однак на планетарний соціальний організм треба дивитися не просто як на систему в тому вигляді, про який мова вже йшла вище, а як на живе органічне утворення або “соціальне тіло”, що визначено нами як диспозитив, тобто інтегратор усіх учасників соціальної взаємодії в органічну цілісність. Соціальне тіло набуває зрілої організаційної форми й перетворюється в планетарний соціальний організм з усіма притаманними цьому видові функціональних систем атрибутивними характеристиками: активність, реактивність, стабільність, емерджентність, алгоритм, дисфункція (дисфункціональність), гомеостаз (гомеостазис), гомеорез, гомеоклаз, адаптивність, інтегративність, доцільність, сумісність, стійкість, керованість, динамічність, самоорганізація, саморегуляція та ін.

Механізмом життєзабезпечення визначено соціальний метаболізм, у структурі якого відповідно виокремлено інформаційний обмін або інформаційний метаболізм, що реалізується у двох площинах: горизонтальній і вертикальній. Інформаційний обмін у горизонтальній площині отримав у літературі назву соціальної взаємодії, і до його змісту віднесено працю й спілкування. Взаємодія у вертикальній площині має організаційний характер і ґрунтується на обміні смислами й цінностями на основі норм суспільної моралі та Світового міжнародного права. У своїй сукупності вони обидва утворюють те, що ми називаємо виробництвом матеріального й духовного призначення.

Як практичний висновок із цієї тези слід вважати те, що протягом XXI століття буде сформована принципово інша культура планетарної спільноти, яка буде спрямована на створення позитивних зовнішніх і внутрішніх умов для процесу формування Ноосферної особистості. Штучний інтелект і штучне тіло, на кшталт японського чуда “ASIMO”, – це тільки перші кроки на цьому шляху, що мають бути реалізовані вже в першій половині XXI століття.

Ноосоціогенез таким чином переростає в ноокосмогенез, створює космічний рівень соціального буття світової спільноти і пов'язаний з тим, що життя людини не обмежується межами планетарної системи. Планетарний соціальний світ виходить за свої межі й починає поширюватись у космічному просторі. Цю ситуацію пояснює

кібернетика другого порядку, що пропонує нову інтерпретацію поняття самоорганізації, властивої автопоетичним системам. Ф. Варела формулює два її основні принципи: 1) кожна операціонально замкнута система має власну поведінку; 2) кожна операціонально замкнута система змінюється шляхом природного дрейфу [14, с. 25–32]. Тож друга природа дрейфує природним шляхом й отримує своє продовження в третій природі поза межами планетарної системи. Це означає, що в соціальному світі родове життя планетарного людства породжує якісно новий вид життя – космічний, що можна назвати, услід за Тейяром де Шарденом, нежиттям.

У теоретичному вимірі процес перетворення планетарного соціального процесу на космічний містить у собі протиріччя, розрішення якого й спричиняє виникнення якісно нової форми руху універсуму, що пояснюється закономірностями уже не ноо-соціогенезу, а *ноокосмогенезу*. Таким ми бачимо планетарний устрій кінця XXI століття, і вивчати його властивості є прямим обов'язком науковців-теоретиків.

1. Аверіна О. І. Соціальна мінливість: когнітивний аналіз : монографія / за наук. ред. проф. В. П. Беха ; Мін-во освіти і науки, молоді і спорту України, Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – 202 с
2. Бех В. П. Человек и Вселенная: когнитивный анализ : монография / В. П. Бех. – 2-е изд. доп. – Запорожье : Просвіта, 2004. – 148 с.
3. Бжезинский З. Мировое господство или глобальное лидерство / З. Бжезинский ; пер. с англ. – М. : Междунар. отношения, 2006. – 288 с.
4. Громадські організації у дискурсі демократизації суспільства : монографія / Мін-во освіти і науки, молоді та спорту України, Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова ; за наук. ред. В. П. Беха ; редкол.: В. П. Бех (голова), Г. О. Нестеренко (заст. голови) [та ін.]. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. – 680 с.
5. Зиновьев А. Интервью журналу “Российская Федерация сегодня”, № 18, 2000. – Режим доступу : <http://zinoviev.info/wps/archives/114>.
6. Ковалевский М. М. Социология / М. М. Ковалевский // Сочинения: в 2 т. / М. М. Ковалевский ; отв. ред. А. О. Бороноев. – С. Пб. : Алетейя, 1997. – Т. 1. – 1997. – 287 с.
7. Колеман Дж. Комитет 300: Тайны мирового правительства / Дж. Колеман. – М. : ИД “Витязь”, 2005. – 320 с.
8. Кочетов Э. Г. Глобальная трансформация: ее реальные проявления и новые возможности / Э. Г. Кочетов // Проблемы глобализации: реальность, тенденции, прогнозы : материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба ученых “Глобальный мир”. – М. : Новый век, 2001. – С. 67–100.
9. Магадиев М. Ф. Роль институтов в глобальном управлении / М. Ф. Магадиев // Евразийский союз. Вопросы международных отношений. Вып. 2 (3). – 2013. – С. 38–44.
10. Полтораков О. Ю. Глобальне громадянське суспільство в системі міжнародних відносин / О. Ю. Полтораков. – Режим доступу : <file://localhost/G:/Світове%20гр%20суспільство/Глобальне%20громадянське%20суспільство%20в%20системі%20міжнародних%20відносин.mht>.
11. Чешков М. Уточним рамочную концепцию: от экономики мировой к экономике глобальной / М. Чешков // МЭ и МО. – 1997. – №12. – С. 63–71.
12. Шепелев М. А. Глобалізація управління як мегатенденція сучасного світового розвитку : монографія / М. А. Шепелев. – К. : Генеза, 2004. – 512 с.
13. Режим доступу : [http://ru.wikipedia.org/wiki/Мировое\\_правительство](http://ru.wikipedia.org/wiki/Мировое_правительство).
14. Varela F. Two principles of self-organization / F. Varela // Self-organization and management of social system / Ulrich H. (ed.) // Springer Series in Synergetics : Springer-Verlag. Vol. 26. Berlin, 1984. – Pp. 25–32.

*The aim of the article is to predict morphological changes of planetary world in the XXI century as globalization and glocalization fundamentally modify its structural matrix from cellular type, i.e. from localized units in the form of national states, to network type, which is not related to network states, but forms its own virtual local business centers. To form the image of the planetary world of the late XXI century the author uses the principle of changeability.*

**Keywords:** *personality, globalization, network, structure, planetary social organism, Global civil society, World state, World government.*

УДК 159.9:316.6

ББК 88.5

Лариса Заграй

**ПРОБЛЕМАТИЗАЦІЯ ГЕНДЕРНОГО ДОСВІДУ В ПСИХОАНАЛІЗІ  
ТА ФЕМІНІЗМІ**

*У статті висвітлено проблему осмислення психологічної статі у психоаналітичному та феміністському підходах. Розкрито імпліцитний зміст гендерного досвіду в психоаналітичних та феміністських тлумаченнях гендера. Висвітлено роль класичного психоаналізу в розкритті соціальної сутності відмінностей між статями. Проаналізовано інтерпретації гендера в різних феміністичних напрямках: психоаналітичному, ліберальному, радикальному, постмодерністському. Окреслено соціокультурний характер гендерного досвіду особистості. Розкрито роль феміністських теорій у виникненні нової методології дослідження гендера.*

**Ключові слова:** гендерний досвід, психоаналіз, фемінізм, гендер, гендерні дослідження, соціокультурний.

Існує багато досліджень, у яких проблематизується психологічна стать. Незважаючи на різноманіття напрямів у дослідженні психологічної статі, гендера, у кожному з них прямо чи опосередковано йдеться про досвід та різні джерела його формування. Хоча дослідники не оперують поняттям “досвід”, імпліцитно воно присутнє. Уведення в науковий аналіз поняття “гендерний досвід” дозволяє зрозуміти, чому “чоловіче” асоціюється з активним, раціональним, сильним, а “жіноче” – відповідно з пасивним, емоційним, слабким; чим зумовлені різні моделі гендера, які циркулюють у різних суспільствах, країнах, культурах. Поняття гендерного досвіду дозволяє вести мову про соціокультурний характер “чоловічого” і “жіночого”, зрозуміти механізми їх створення.

Уперше гендерний досвід проблематизується в психоаналізі завдяки ідеям феміністок, які заклали основу сучасних гендерних досліджень. І хоча психоаналітичні тлумачення статі відносять до біодетерміністських теорій, однак психоаналіз у двох відомих формах – фрейдівському і лаканівському – дозволяє вести мову про гендерний досвід. Обидві концепції допускають здійснення культурного обґрунтування феномену гендерно сконструйованої суб’єктивності – розділеної за параметром “жіночого” і “чоловічого” в умовах патріархальної культури. **Мета статті** – розкрити соціокультурне розуміння гендерного досвіду в психоаналізі та фемінізмі, які заклали методологічну основу для гендерних досліджень.

На думку З. Фрейда анатомічні відмінності між чоловіком і жінкою спричинюють формування різних типів особистості, а стать дійсно визначає характер. Проте, як зазначає М. Кімел, З. Фрейд не вважав, що такі відмінності запрограмовані в чоловіків і жінок від природи. Навпаки, він у своїх роботах заперечував тим, хто вважав, ніби тіло з моменту народження несе в собі всю інформацію, яка буде детермінувати життя чоловіка та жінки [2]. Фрейдизм причину відмінностей між чоловіком і жінкою пояснює їхнім досвідом, який є різним і сформувався в ранньому віці. Однак витоки диференціації закладено в різних способах ідентифікації, які спричинені відмінністю анатомічної будови статевих органів.

Згідно із З. Фрейдом, гендерна диференціація пояснюється на основі комплексу кастрації – дівчинка в цьому визначенні – кастрований хлопчик, у якої цей комплекс проявляється через заздрість до пеніса. У той же час, на його думку, визначальними у формуванні статі людини є не анатомічні властивості дівчат і хлопців, а внутрішній і необ’єктивований стан страху, який є константним для природи людини незалежно від статі [3]. Іншими словами, поняття кастрації у З. Фрейда наділене амбівалентним значенням у контексті маркування гендерної ідентичності людини: з одного боку, воно

зводить гендерні відмінності до анатомії, а з другого, – проблематизує це значення, зрівнюючи жіночу й чоловічу суб'єктивність сферою символічної загрози (кастрації).

Відійшовши від ортодоксального психоаналізу, К. Хорні, Н. Ходоров, М. О'Брайн погоджуються із З. Фройдом щодо значущості для дівчинки комплексу кастрації. Однак вони дещо по-іншому інтерпретують природність чоловічого домінування та жіночої підлеглості. Дослідниці вважають, що такий досвід є результатом заздрощів чоловіків до репродуктивності жінок. У глибинних шарах психіки чоловіків є потреба компенсації їхнього дистанціювання від репродуктивного акта. Як зазначає А. Річ, є багато підстав вважати, що чоловічим розумом завжди володіла ідея залежності від жінки за сам факт життя, а тому в основі чоловічої психології лежить прагнення асимілюватись як компенсація або заперечення факту свого народження жінкою. У чоловіка є потреба переконати себе у своєму авторстві (батьківстві) шляхом заперечення чи приниження реальної значущості жіночої ролі в репродукції, а звідси – розвиток альтернативних принципів у культурі та політиці як заміників того, що чоловіки незначущі із-за через свою дистанційованість від процесу народження [4].

Американська школа психоаналітичного фемінізму критикує З. Фройда за перебільшення ролі батька, на якій психоаналіз зосереджений більшою мірою, ніж на ранніх взаєминах між мамою і дитиною. Гендер розглядається як результат сексуального розподілу праці, що виникає внаслідок того факту, що жінка – перший вихователь дитини й об'єкт ідентифікацій. Як зазначає Н. Ходоров, чоловіча суб'єктивність формується в процесі дистанціювання від матері. Унаслідок цього чоловіки бояться тісних емоційних зв'язків, оскільки відчувають загрозу власній мужності. У жінок протилежні переживання: відсутність тісних взаємозв'язків з іншими загрожує їхньому самоствердженню. На його думку, цим і зумовлено жіноче самовираження переважно в стосунках, а чоловіче самовираження завдяки придушенню потреби в емоційній залежності – в активності [5]. Н. Ходоров не заперечує відмінностей між статями, проаналізованих З. Фройдом, однак вважає, що вони є не біологічними, а соціальними. Відмінності між чоловіками й жінками зумовлені не анатомічним походженням, а є результатом того, що в нашій соціальній системі, як правило, жінки несуть відповідальність за дитину в ранньому віці, що й визначає становлення її гендерного досвіду.

Позиція фрейдизму щодо походження відмінностей між чоловіками й жінками зазнає критики з боку психоаналітичного фемінізму. Як зазначає К. Міллет, психічне не можна зводити до біологічного (оскільки З. Фройд пояснює жіночність біологічною дефектністю). С. Файерстоун критикує З. Фройда за універсальні психосексуальні структури, які суттєво відрізняються від жіночих і є “неповноцінною” копією чоловічих, асоціюючись із пасивністю, мазохізмом, нарцисизмом. Вона доводить, що патріархальна інтерпретація жіночого в сучасній культурі зумовлена не біологічними чи символічними, а соціальними детермінантами реальності [6]. Більше того, жіночі суб'єктивність, досвід зовсім не є застиглими, пасивними, незмінними, а трансформуються залежно від суспільних соціальних трансформацій.

Заперечує біодетерміністську концепцію суб'єктивності Ж. Лакан. Індивіда він розглядає не як анатомічного суб'єкта З. Фройда, а як “суб'єкта, що розмовляє”, який проживає життя на символічному рівні функціонування мови, соціальних процесів та інституцій. Він запропонував теорію соціолінгвістичного аналізу генезису суб'єктивності, де розглядає маскулінну й фемінінну суб'єктивність як соціальний та історичний ефект і функцію, а не як біологічно визначений і детермінований феномен [6, с. 357]. Ж. Лакан указує на символічний порядок реальності, у якій і сексуальність розглядається символічно, інтерпретуючись як ланцюг гендерних символічних відмінностей, де стать визначається через місце, яке займає в цьому безкінечному ланцюгу символічного означування.

Появу гендерного Я Ж. Лакан пов'язує зі стадією “дзеркала”, яка з'являється тоді, коли дитина здатна відокремити себе від матері. Основною тезою є те, що, розуміючи себе як Я, дитина одночасно розуміє своє Я як відчуження, тобто як “інше”. Таким чином, “іншість”, на думку Ж. Лакана, – це те, що неминуче знаходиться всередині нас, а структура суб'єктивності, яка включає “іншість”, не має й не може мати стабільної “Я-ідентичності”. Стадія “дзеркала” дозволяє Ж. Лакану дійти висновку про подвійну структуру суб'єкта (Я-не-я, чоловіче й жіноче одночасно), при цьому визначальною структурою гендерної ідентифікації є символічна конструкція фантазії. У такому разі параметри фемінінності й маскулінності в структурах досвіду, суб'єктивності можуть змінюватися, варіювати незалежно від анатомічних характеристик. Фемінінність і маскулінність – це не що інше, як символічні параметри суб'єктивності, які виникають на стадії її символічної ідентифікації [7].

Ж. Лакан був першим, хто по-справжньому легітимізував дискурс сексуальності. Саме він поставив проблему сексуальності в центр усіх моделей соціального й психічного функціонування. Бути суб'єктом значить займати сексуалізовану позицію, ідентифікуючись із тими атрибутами, які соціально приписані чоловічій і жіночій статі. Він указав на центральне місце системи значень для структури суб'єктивності й структури соціального порядку в цілому. Іншими словами, він зазначив, що саме дискурсивний порядок конституює соціокультурну дійсність, а не навпаки. Однак його ідеї, як зазначають постмодерністські феміністи (зокрема, Е. Сиксу, Дж. Бенджамін, Дж. Геллон, С. Коффман, Ю. Крістева), конструюють фалічну культуру, яка й породжує нерівність. Основне завдання фемінізму – це деконструкція (дефалізація) традиційної функції батька в психоаналітичному дискурсі, підкреслювання активної жіночої позиції й доведення власної унікальної апології жіночої суб'єктивності в її відмінності від чоловічої.

Отже, психоаналітична традиція інтерпретації статі умовно поділяється на два підходи: класичний і феміністський. Феміністський підхід суттєво відрізняється від класичного, оскільки зосереджує увагу на прихованій психодинаміці, характер якої накладає відбиток на особистісні, міжособистісні й соціальні відносини, на динаміці безсвідомого, яке формує наше мислення, емоції та дії. Суб'єктивний досвід чоловіків і жінок ґрунтується на більш глибоких структурах людської психіки, несвідомому. Психоаналітичний фемінізм, з одного боку, здійснює спробу пояснити формування досвіду на основі несвідомих процесів, а з другого, – доводить безвихідність ситуації, оскільки змінити саме несвідоме неможливо, а значить незмінними є і породжені ним природні рольові диспропорції.

Крім того, на відміну від класичного психоаналізу феміністичний аналізує не просто гендерно-марковану суб'єктивність, а розуміння природи саме жіночої суб'єктивності й репрезентації жіночого в соціумі – з тим, щоби зрозуміти, як стереотипи “чоловіків” і “жінок” впливають на соціальні й культурні норми гендерної нерівності в сучасній культурі [6, с. 347].

Представники теорії “нової психології статі” Е. Маккобі, С. Джаклін, К. Гілліган піддають критиці традиційні теорії статевих ролей. На їхню думку, засвоєння характерних для статі рис особистості та інтересів залежить не від уроджених інстинктів і психологічних потреб індивідів бути збереженими у своїй статевої ідентифікації, а від засвоєння дитиною в ранньому віці своєї статевої належності й від соціальних очікувань суспільства та найближчого оточення, внаслідок чого психологічні відмінності між представниками різних статей не такі вже й великі [8, с.404]. У дослідженнях К. Гілліган, Е. Маккобі і К. Джаклін описано відмінності в розвитку між чоловіками та жінками, а також проілюстровано диференціацію в поведінці, яка маркована як поведінка за статевою ознакою. Визначаються такі відмінності, на думку дослідників, не

інтерналізованими переконаннями, а міжособистісним і соціальним оточенням, яке зацікавлене в збереженні гендерних ролей.

На онтології жіночого досвіду ґрунтуються феміністичні дослідження ліберального, радикального та постмодерністського напрямів. Вони акцентують увагу на соціальній детермінації досвіду. Як зазначає Дж. Грімшоу, (концепція якої спирається на методологію марксизму й відстоює ідею “другої природи”), що активність, агресивність і прагнення до домінування від природи властиві не більше чоловікам, ніж жінкам, але завдяки суспільним відносинам ці характеристики глибоко вкорінені у свідомість, само-свідомість особистості, що можуть називатися конституційною природою людини [9].

Акцент на ранньому досвіді робить у своїх дослідженнях К. Макміллан. Автор виходить із того, що джерелом досвіду є не тільки первинний досвід жінки як дочки, як зазначають прихильники психоаналізу, а передовсім досвід матері й узагалі специфічний досвід сімейного життя. Саме те, що сферою життєдіяльності жінки протягом всієї історії була сім'я, діти, де пріоритетом є піклування, любов, емпатія, стало причиною формування специфічного жіночого мислення. Як зазначає К. Макміллан, “почуття” мають значний пізнавальний потенціал, який не уступає значущості “думки”. Жінка часто буває розумна почуттями, і в ній не менше розумного начала, ніж у чоловіка, просто воно в неї невіддільне від почуття [10]. Її міркування дають підстави робити висновок про існування різних способів мислення в чоловіків і жінок, які зумовлені різними ролями й визначають різні конфігурації їхнього досвіду.

Акцент на конфігураціях досвіду чоловіків і жінок зробила К. Гілліган. Аналізуючи теорію морального розвитку Л. Колберга, вона доходить висновку, що в чоловіків і жінок існують різні схеми сприймання та оцінки ситуації, логіка вирішення проблемної ситуації. Як зазначає К. Гілліган, жіночий “хід думки” не кращий і не гірший за традиційний, тобто чоловічий, – він просто інший. Специфіка його полягає в більшій орієнтації на “тут і тепер”, на конкретну ситуацію й людські стосунки, на суб'єктивний фактор. Якщо в досвіді чоловіків визначальними в моральній сфері є поняття справедливості, морального закону, то для жінок – поняття піклування, взаєморозуміння, довіри [8].

Вихід на новий теоретичний рівень інтерпретації проблеми було здійснено завдяки диференціації категорій статі й гендера. Уперше на відмінність понять “стать” і “гендер” указав психолог Р. Столлер 1968 року. Як зазначає А. Oaklev, західне суспільство організоване навколо уявлення, що відмінності між статями більш значущі, ніж те, що в них є спільного. Коли намагаються визначити таку різницю в термінах “природних” відмінностей, то зміщуються два процеси: тенденція розрізнити стать і спосіб існування статі. Тому необхідно вести мову про стать і гендер; якщо статеві відмінності мають природне походження, то гендер має своє джерело в культурі, а не в природі [11, с.22].

Диференціація понять “стать” і “гендер” означала вихід на новий теоретичний рівень. Пізніше цю ідею підтримали феміністські антропологи. Вивчаючи різні культури, суспільства, вони виявили суттєву різницю в розумінні чоловіка та жінки. Великої популярності в рамках такої моделі набули антропологічні дослідження, основна увага в яких приділяється вивченню різноманітних способів конструювання гендера. Скільки існує культур, стільки ж існує моделей гендерної поведінки.

Важливу роль в антропологічних дослідженнях відіграли праці М. Мід, яка кинула виклик твердженням про біологічну зумовленість гендерних відмінностей. У своєму дослідженні трьох різних культур Нової Гвінеї вона намагалася продемонструвати значні культурні варіації у визначенні маскуліності й фемінності.

Використовуючи методи психоаналізу та структурної антропології, Г. Рубін інтерпретує сексуальність як культурно сконструйовану категорію, на якій базується досвід чоловіків і жінок. На її думку, гендерна поведінка сформована культурою для

відображення функціонального взаємозв'язку між статями. Шлюбний союз ґрунтується на відмінностях і взаємовиключенні чоловіка та жінки, а його передумови є культурно сконструйованою гетеросексуальністю. Гендер – це не просто ідентифікація зі статтю: він передбачає, що сексуальне бажання повинно бути спрямоване на протилежну стать. Культура трансформує біологічну стать і перетворює її в гендер, у культурні конструкції мужності й жіночності. На основі цього конструюється “статевогендерна система як набір угод” [6]. Отже, антропологічна концепція Г. Рубін – це ґрунтована ідеями М. Фуко гіпотеза про “походження” статі, сексуальності, про історичну зумовленість змісту цих категорій.

На культурній сконструйованості категорій чоловічого й жіночого наголошує Ш. Ортнер. На думку дослідниці, причиною статевої нерівності в усіх культурах є глибинні процеси, які неможливо змінити підміною соціальних ролей чи перебудовою всієї економічної структури. Як зазначає Ш. Ортнер, різна конфігурація досвіду чоловіка й жінки визначається існуючою опозицією культурного та природного. Природне асоціюється з жіночим началом, а культурне – з чоловічим. Жінка наділена репродуктивними функціями, які наближені до природи, на відміну від чоловіка, який залишається вільним для культури. Репродуктивна роль жінки не враховується під час визначення її соціального статусу в суспільстві, а тому жінки витіснені із соціальної сфери в приватну. Такий розподіл зумовлює різну психологію та виконання різних ролей [12].

Дж. Хубер на основі моделі гендерної стратифікації пояснює культурну зумовленість суб'єктивного досвіду чоловіків і жінок. Жіночий досвід, на думку дослідниці, визначається виконанням ролей (жіноча домашня робота, народження дітей, грудне вигодовування), які недоступні для чоловіка, зайнятого технологією виробництва та контролем за розподілом матеріальних цінностей за межами сім'ї. Однак, як зазначає Дж. Хубер, такий розподіл ролей відбувається соціально, а не біологічно [13].

Отже, незважаючи на різноманіття напрямів у дослідженні проблеми психологічної статі, гендера в кожному з них прямо чи опосередковано йдеться про досвід і різні джерела його формування. Завдяки проблематизації гендерного досвіду особистості особливо у феміністичних теоріях стала можливою розробка нових теоретичних конструкцій, які протистоять біодетерміністським теоріям. У межах таких досліджень на протигагу психології статі, яка акцентує увагу на статевих відмінностях, пріоритетними є такі напрями психологічного дослідження, які вивчають механізми й процеси конструювання суб'єктивного досвіду чоловіків і жінок. У таких дослідженнях зміщується акцент із пошуку єдиної причини відмінностей між статями до опису множинності стратегій визнання маргінальності гендерних груп і множинних шляхів соціальних перетворень у конкретному соціальному й культурному середовищах. Однак, незважаючи на декларування ролі соціальних факторів у формуванні маскуліності й фемініності, ні класичному, ні феміністському підходам не вдалося вийти за межі біодетермінізму.

1. Жеребкіна І. Феміністська теорія 90-х років: проблеми та парадокси репрезентації жіночої суб'єктності / І. Жеребкіна // Філософська думка. – 2001. – № 2. – С. 56–71.
2. Киммел М. Гендерное общество / М. Киммел ; пер. с англ. – М. : “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2006. – 464 с.
3. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности / З. Фрейд ; пер. с нем. – Минск : Белорусская советская энциклопедия, 1990. – 166 с.
4. Rich A. When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision in: On Lies, Secrets, and Silence : Selected Prose 1966–1978 / Adrienne Rich. – New York and London : W.W. Norton and Co., 1979. – P. 24.
5. Chodorow N. J. Feminism and Psychoanalytic Theory / N. J. Chodorow. – Polity Press, 1989. – P. 4.
6. Введение в гендерные исследования : учеб. пособ. Ч. I / под ред. И. А. Жеребкиной. – Харьков : ХЦГИ, 2001 ; С. Пб. : Алетейя, 2001. – 699 с.



- 
7. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции я / Жак Лакан // Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда. – М. : Логос, 1997. – С. 7–14.
  8. Гиллиган К. Место женщины в жизненном цикле мужчины / К. Гиллиган // Хрестоматия феминистских текстов / под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. – С. Пб. : Дмитрий Буланин, 2000. – С. 166–187.
  9. Гримшоу Д. Идея “женской этики” / Д. Гримшоу // Феминизм : Восток. Запад. Россия. – М., 1993. – С. 8–30.
  10. McMillan C. Women. Reason and Nature / C. McMillan // Some Philosophical Problems with Nature. – New Jersey, 1982.
  11. Oaklev A. Sex, Gender and Society / A. Oaklev. – Longman, 1972. – P. 22.
  12. Ortner Sh. B. Is female to male as nature is to culture? / Sh. B. Ortner // J. Munns, G. Rajan, eds., A Cultural Studies Reader. History, Theory, Practice. – Longman, 1995. – P. 495.
  13. Huber J. Comparative Gender Stratification / Joan Huber // Janet Saltzman Chafetz, ed., Handbook of Sociology of Gender. – New York : Kluwer Academic/Plenum, 1999.

*The article deals with the problem of understanding the psychological gender in psychoanalytic and feminist approaches. Reveals the implicit meaning of gender experience in psychoanalytic and feminist interpretations of gender. It is shown the role of classical psychoanalysis in revealing the social nature of the differences between the sexes. Analyzed different interpretations of gender in feminist directions (psychoanalytic, liberal, radical, postmodern). Outlined the socio-cultural nature of gender experience of personality. Reveals the role feminist theory in the emergence of a new methodology for the study of gender.*

**Keywords:** gender experience, psychoanalysis, feminism, gender, gender studies, socio-cultural.

**УДК 159.92**

**ББК 88.51**

**Світлана Литвин-Кіндратюк**

**МЕТОДОЛОГІЧНІ ОРІЄНТИРИ СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНОГО  
ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІОГЕНЕЗУ РИТУАЛЬНО-ПОБУТОВОЇ ПОВЕДІНКИ  
ОСОБИСТОСТІ**

*Визначаються методологічні орієнтири дослідження історіогенезу ритуально-побутової поведінки особистості в соціально-психологічному аспекті, які вбачаються в методологічному плюралізмі. Обстоюється комплементарність соціально-конструкціоністського підходу з ідеями соціального конструктивізму, що дозволяє здійснити аналіз ритуально-побутової поведінки особистості на макрорівні дискурсу як регулярної практики з урахуванням ментально-дискурсивних трансформацій у системі соціальних уявлень на макрорівні.*

**Ключові слова:** ритуально-побутова поведінка особистості, методологічний плюралізм, соціальний конструкціонізм, соціальний конструктивізм.

У ситуаціях соціальної нестабільності, що притаманні суспільству ризику [14], актуальною постає проблема регуляції соціальної поведінки особистості, найперше її ритуалізованих, ритуально-побутових форм, оскільки вони є основою організації життєзабезпечення й збереження життєздатності особистості як члена спільноти не лише в умовах традиційного, а й модерного й постмодерного побуту та способу життя. Найперші спроби міждисциплінарного дослідження функціонування та історичних змін зазначених форм поведінки вказують на вагомість соціально-психологічної складової цього пошуку. Водночас соціально-психологічний аналіз ритуально-побутової поведінки особистості не позбавлений методологічних труднощів. Криза методології на теренах соціальної психології значною мірою зумовлена наявністю своєрідних “темних плям” на мапі її предметних сфер, зокрема в аспекті недостатньої з’ясованості генези та соціально-психологічних механізмів традиційної поведінки особистості.

Метою нашої статті є окреслення методологічних орієнтирів дослідження історіогенезу ритуально-побутової поведінки особистості на тлі відродження інтересу до

ритуалізованих форм поведінки в соціальній психології, переважно в контексті соціокультурної парадигми. З огляду на це були поставлені такі завдання:

1. З'ясувати методологічні ресурси соціального конструкціонізму в плані трактування ритуально-побутової поведінки особистості як регулярної практики.

2. Накреслити перспективи психолого-історичного аналізу ритуально-побутової поведінки особистості на засадах комплементарності положень та ідей соціального конструктивізму.

У соціально-психологічних розвідках минулого століття поняття ритуалу та ритуальної поведінки трактується з різних методологічних позицій. Своєї вагомості не втратили міждисциплінарні напрацювання кінця XIX–XX ст. – еволюціонізм в етнографії (Дж. Фрезер) [21], структурно-функціональний підхід у соціології та соціальній антропології (Е. Дюркгейм) [8], психоаналіз (З.Фройд) [22] з їх зацікавленістю проблематикою ритуалу та міфу. Наприкінці XX ст. найбільш евристичними на цьому терені стали структурно-антропологічний і семіотичний підходи (В. Тернер) [18], котрі черпають свій методологічний ресурс із семіотики, неklasичних соціології, соціальної психології, релігієзнавства.

У межах структурно-функціонально зорієнтованих підходів поняття “ритуал” осмислюється на основі термінів, які стосуються усталеної соціальної дії та соціальної структури, а саме: “набір дій”, “моделі поведінки”, “стереотипність”. Загалом ідеться про константну в часі та просторі, насамперед соціальну, поведінку особистості в різних сферах життя, яка спирається на механізм стереотипізації. Пріоритет надається структурним характеристикам, оскільки ритуал – це культурно або соціально стандартизований набір дій, що визначаються традицією й майже або зовсім не виявляють ніяких змін від випадку до випадку” [13, с.204].

Інша група визначень розкриває інтерактивну сутність ритуалу та його форм. Ідеться про його двоплановість та умовність як спільної діяльності, “що містить в собі особливий емоційний заряд і часто сакральний смисл, котра фокусується навколо чітко визначеного набору соціальних об'єктів і дарує учасникам специфічне почуття урочистості й виходу за межі повсякденної реальності” [7, с.766]. У концепції В. Тернера ритуали й ритуалізації прочитуються як тексти з метою розкриття соціальної та культурної динаміки суспільства, а також вивчення значущості ритуальних практик щодо культурної символізації й соціальної комунікації [18]. Якщо ключові аспекти комунікативно-символічного підходу вбачаються насамперед у з'ясуванні того, що означає ритуал як засіб символічної комунікації, то постнекласичне розуміння ритуалу, значний вплив на становлення якого мала теорія мовленнєвих актів Дж. Остіна [12], фокусується на його перформативності, на тому, “що ритуал робить, на відміну від того, що він означає” [15]. Про ритуал говорять як більш-менш незмінну послідовність формальних актів і висловлювань, смисл яких не розуміють особи, які їх здійснюють.

На нашу думку, ритуально-побутова поведінка особистості є стилізацією в повсякденних практиках семіотичних реконфігурацій похідних ритуалу. При цьому вважаємо, що ритуали мають причетність саме до традиційного суспільства як актуалізації саморефлексії життєсвітів локальних спільнот, у всіх інших випадках ідеться про ритуалізації. Тобто похідні ритуалу в умовах новочасного суспільства ми розглядаємо як певні семіотичні релікти, проте це зовсім не соціальні рудименти, а лакуни “затіненого й неартикульованого” шару досвіду в структурі соціальних практик, які втілюються в різних формах стабільної поведінки.

Попри вагомості напрацювання індивідуалістичної персонологічної парадигми в нашій методологічній розвідці в пригоді стане саме соціокультурна парадигма, яка найбільш зорієнтована на пошук різноманітності форм реалізації соціальності та виявляє готовність до міждисциплінарного діалогу із соціальною антропологією та со-

ціальною історією. На основі ґрунтовного теоретико-методологічного аналізу соціокультурної парадигми Т. Титаренко визначає такі основні її акценти: інтерактивність, діалог особистості з оточенням, самоконструювання в контакті з різними історико-культурними контекстами [20, с.95].

Окреслимо логіку визначення основних ліній подальшого методологування докладніше. За останні десятиліття в процесі плідної посткризової полеміки методологічний апарат як вітчизняної, так і зарубіжної соціальної психології зазнав трансформацій і збагачення. Завдяки розмежуванню позицій класичної, неklasичної та постнеklasичної парадигми в психології [5], а також завдяки розробці М. Слюсаревським концепції оцінки соціально-психологічної теорії [16] було подолано еkleктизм на цьому терені й зроблено крок у бік розробки багатоаспектної теорії на засадах методологічного плюралізму, які здатні відповісти на виклики сучасності.

З позитивістським стандартом методологування, що спирався на класичну раціональність у науці та передбачав чіткі рівні методологічного аналізу, поступово “зжився”, спершу йому протиставлений, феноменологічний формат мислення неklasичної раціональності із трактуванням соціально-психологічних явищ як унікальних, суб’єктивно-неповторних та з істотним розширенням уявлень про причинність. В останній чверті ХХ ст. методологічні засади соціальної психології були доповнені постнеklasичною орієнтацією на рефлексивний опис явищ соціальної реальності, методологічним плюралізмом, урахуванням багатьох сценаріїв соціальної поведінки в точках біфуркації з погляду визнання історичності соціальних систем. Загалом, постнеklasичній науці, на думку М. Гусельцової, властиві такі риси, як методологічний лібералізм, герменевтичний стиль мислення, мережевий принцип організації знання, міждисциплінарний дискурс тощо [5, с.8].

Ще з часів парадигмальної (парадигма, від грец. *paradeigma* – узірець, приклад) кризи західної соціальної психології, яка розгорнулася в останній чверті ХХ ст., була постульована необхідність дослідження соціальної поведінки людини в реальному соціальному світі, що вивичує проблему пошуку адекватного методологічного арсеналу й утвердження нової конструкціоністської парадигми з її орієнтацією на релятивізм та ідіографічність. Остання нині вважається однією з найбільш потужних методологічних струменів не лише в соціальній психології, а й психології загалом, оскільки спирається на потенціал семіотичного повороту в гуманітарних науках (феноменологічна соціологія А. Шюца, соціологія знання П. Бергера й Т. Лукмана та ін.) [10].

Ідея лідера конструктивістського підходу американського соціального психолога К.Дж. Джерджена про протиставлення соціальної епістемології позитивістському її варіанту стала основою побудови нетрадиційної теоретико-методологічної схеми в соціальній психології, яка є не лише теорією пізнання соціальної реальності, а й утіленням ідеї “соціальної психології як історії” [6]. Проте заклик ученого до історичності соціальної психології фактично не був почутий, а дослідження стабільних форм поведінки в історичному контурі залишилися найбільш слабкою ланкою соціального конструкціонізму, оскільки йшлося про певні поступки релятивізму на користь універсалізму, а також необхідність балансування між ідеографічним і номотетичним підходами.

Ситуація ускладнювалася, на нашу думку, неготовністю методичного інструментарію в межах нового методичного арсеналу соціального конструкціонізму до такої роботи, що вказувало на необхідність їх збагачення. Так, Г.Дж. Джерджен пропонує для дослідження стабільних форм поведінки в історичній ретроспективі застосовувати контент-аналіз та кроскультурний аналіз, які зі своєю дискретною налаштованістю просто не відповідають поставленому ним завданню цілісної психолого-історичної реконструкції стабільних форм поведінки. На наше переконання, така методологічна

платформа передбачає врахування більш широкого багатопланового соціального контексту для аналізу соціально-психологічних явищ. Це важливо для осмислення соціально-психологічних особливостей ритуально-побутової поведінки особистості в процесі її мікро- та макродинаміки, оскільки, залежно від масштабів цієї перебудови, ідеться про врахування як соціально-психологічного, так і психолого-історичного виміру.

Проте подальший розвиток соціального конструкціонізму в соціології й теорії структуризації Е. Гідденса призвів до схиляння в бік континуальності історії, оскільки вважається, що історія не має тотальної форми. Відтак ідеться про існування в історичних змінах різних епізодів, що вимагають з'ясування свого специфічного характеру [27]. Визнаючи цілковиту прийнятність такого погляду із соціологічної точки зору, ми вважаємо, що соціально-психологічний спосіб психолого-історичної реконструкції стабільних форм поведінки як соціальних практик уможливорює визначення “точок взаємного дотику” цих континуумів. На нашу думку, соціально-психологічні студії віх історіогенезу традиційної ритуально-побутової поведінки та сучасних її форм можуть бути здійснені не лише в їх етнологічному чи кросісторичному порівнянні, коли вони виступають окремими епізодами чи мікрофлуктуаціями в новочасності, а в їх єдності й взаємоперетворенні. Саме в такому трактуванні вони мають дослідницьку перспективу “психології як історії” на засадах соціального конструкціонізму. На нашу думку, цей пошук може бути здійснений шляхом підбору відповідного методологічного інструментарію в царині соціальної психології, а також утворення нових методологічних синтезів на ґрунті здебільшого соціоцентричних (конструктивістських і постструктуралістських), інтеракційно-контекстних систем [17], а також з урахуванням перспективності розробок у царині соціального екзистенціалізму (П. Штомпка) [25].

Таким чином, виняткова багатоплановість дослідження соціально-психологічних закономірностей історіогенезу ритуально-побутової поведінки та його макроісторична перспектива, яка вказує на розширення поля соціально-психологічного дослідження, спонукає нас відмовитися від монометодологічного бачення на користь методологічного плюралізму. Методологічним осердям нашого дослідження є соціокультурно герменевтична парадигма, яка центрована на соціальному й соціопсихологічному конструкціонізмі. Ми враховуємо основні положення методологічної платформи соціального конструкціонізму на теренах соціології “узвичаєної дії”, що вбачає її походження на мікрорівні інтерсуб'єктної взаємодії (соціології соціальних практик). Центральними тут є положення щодо габітуалізації, типізації, інституалізації та легітимізації соціальних практик (П. Бергер, Т. Лукман) [1], у межах яких соціальний досвід є одним із видів досвіду людини. Вагомими є ідеї етнометодології Г. Гарфінкель, витоки якої знаходимо у феноменологічній соціології А. Шюца [26] і яка звернена до аналізу “дії-в-контексті”, з'ясування шляхів створення звичайними людьми стабільного соціального світу засобами повсякденних висловлювань і рутинних дій. Сам термін “етнометодологія” Г. Гарфінкель визначає як “дослідження раціональних властивостей індексних виразів та інших практичних дій як можливих безперервних досягнень організованої штучної практики повсякденного життя” [4, с.20–21]. Важливо зазначити, що подальший розвиток принципів етнометодології в етогенетичному підході Р. Харре сприяло становленню дискурсивної психології [24] з їх установкою на вивчення локальних соціально-психологічної практик як лінгвістичного, так і тілесно-семіотичного плану, тобто на засадах полімодальності, що є евристичним для нашого подальшого дослідження.

Істотною складовою методологічної бази наукового пошуку став для нас соціальний конструктивізм (С. Московічі) [11], що зумовлено вдалим поєднанням у дослідженні соціальних уявлень конструктивістської теорії з елементами європейського соціального когнітивізму й спрямованості на аналіз системи “соціальні уявлення (ментальні утворення) – дискурс”. Дослідників саме цього спрямування цікавить не лише

мікрорівень спілкування, а й ідеологічний макрорівень анкеровки (укорінення – термін С. Московічі) соціальних уявлень у великих групах, натовпі, тим самим використовується потенціал французької соціальної психології початку ХХ століття (Г. Лебон) [9]. Порівнюючи поняття “колективні уявлення” (за Е. Дюркгеймом) [8] і “соціальні уявлення”, С. Московічі наголошує на доцільності їх розрізнення саме в історичному аспекті. Учений зазначає: “Вірування та ритуали в нашу епоху секуляризовані; вони вбудовуються в суспільство або конструюються в ньому – у суспільстві, де мовленнєве спілкування й комунікація між індивідами стають з ходом історії більш значущими, а ніж у традиційних суспільствах” [11, с.67–68].

Не менш значущими в процесі методологування є ідеї постструктуралізму (Ю. Хабермас) [23] і теорії, які вдало, на наш погляд, синтезують ідеї постструктуралізму та конструктивізму (структурна теорія П. Бурдьє, теорія структурації Е. Гідденса) [2; 27], торкаючись проблем соціальної ефективності, життєвої компетентності особистості з урахуванням соціокультурних і соціоісторичних контекстів і вкладу ритуалізованих практик у цьому сенсі (генеза типів суспільства – первісні, аграрні, індустріальні, зокрема модерні та постмодерні).

Таким чином, до головної, першої методологічної переваги соціального конструктивізму в плані нашого дослідження слід віднести його контекстність. По-друге, важливим є трактування соціальної взаємодії на засадах конверсації. У межах цієї парадигми було введено поняття конверсії (термін лінгвістичного походження – лат. *conversion* – зміна), яка є одиницею аналізу конверсаційного обміну інтеракцій і досліджується засобами конверсаційного аналізу. Конверсаційний обмін від обміну мовних реплік поступово був розширений до мультимодальної взаємодії та ієрархії модусів (мовлення, жест, міміка тощо). Із цього випливає, що обмін інтеракцій має конвенціональну консенсусну природу, що створюється й підтримується міжособистісними стосунками в спільноті й структурує колективну ментальність (К. Джерджен, с.Московічі, Р. Харре)[6; 11; 24].

Зрештою, мовиться про те, що конструкціоністська парадигма переглянула соціально-психологічну онтологію, відтак заперечила картезіанське уявлення про ментальну субстанцію як про “місцезнаходження” індивідуальної психіки й детермінант соціальної поведінки особистості, що сповідував соціальний когнітивізм [11]. Віднині соціальність локалізується навколо дискурсу та соціальної дії, що надає нових можливостей в інтерпретації соціальної поведінки поза полем жорсткої каузальності, оскільки ці “причини” можуть мати як більш варіативну, так і неповторну природу.

По-третє, услід за етнометодологією Г. Гарфінкеля в етогенетичному підході [4] й дискурсивній психології наріжною стала проблема регламентації соціальної поведінки, про що засвідчують два основні завдання, які артикулює Р. Харре. Перше – аналітичне, пов’язане зі структурним осмисленням “продуктів” соціальної взаємодії, друге – генетичне, яке виявляє у виявленні вихідних шаблонів, їх структури й форм репрезентації в соціальних діях і когнітивних ресурсах соціально-компетентних учасників інтеракцій [24].

Віднині в конструкціоністському трактуванні царина психосоціального – це сфера мікросоціальних стосунків між членами соціальної спільноти, які створюються й підтримуються здебільшого за допомогою мовленнєвих актів, що чергуються й повторюються. Узвичаєні, рутинні інтеракції слугують збереженню морального канону, стандарту спільноти, тобто підтримці взаємин на засадах морального порядку та етикету в умовах повсякденності, переважно в культурі побуту. Особистість згідно зі структурно-конструкціоністською теорією П. Бурдьє залучається до поля цих інтеракцій завдяки своєму габітусу (манері) – культурному та іншим видам капіталу [2]. Плідне в річищі нашого розгляду ритуально-побутової поведінки поняття “габітус” трактується

вченим як продукт колективних та індивідуальних практик відповідно до схем дії, стереотипів, що виникли на основі минулого досвіду. Проте, на нашу думку, воно описує узвичаєну поведінку швидше на соціологічному рівні й потребує подальшої соціально-психологічної конкретизації. Водночас переоцінка значення рутинних соціальних практик у соціології та соціальній психології призвела до окреслення основних орієнтирів тлумачення ритуалізованої поведінки з погляду теорії соціальних уявлень – як здійснення системи вірувань і буденного знання, що стає можливим лише завдяки оволодінню граматику соціокультурного дискурсу [11]. Сучасні ритуальні теорії, як зазначає Кр. Вульф, акцентують здебільшого практичний, інсценований бік ритуалу, у центрі уваги дослідників опиняються форми ритуальної дії, що дозволяють спільнотам генерувати й улагоджувати відмінності та розбіжності [3].

Таким чином, методологічна база дослідження історіогенезу ритуально-побутової поведінки особистості передбачає поєднання, з одного боку, методологічних настанов соціопсихологічного конструктивізму, з його центрацією на мікроконструюванні соціального в дискурсі засобами соціальної дії, що конституює соціальні практики, з другого, – з макросоціальним потенціалом “серединного”, більш близького до соціального когнітивізму конструктивізму школи С. Московічі, у межах якого соціальні уявлення трактуються як такі, що конструюються в дискурсі в межах спільнот різного масштабу (малі групи, спільноти, натовп, маси).

Прийнятна в руслі нашої проблематики соціокультурна методологічна платформа дозволяє врахувати в побудові методологічної моделі історіогенезу ритуально-побутової поведінки особистості одразу два рівні її реалізації – мікросоціальний і макросоціальний, де спільним знаменником постає категорія “дискурс”, що, у першому випадку, пов’язується із соціальними діями, їх схемами, і цей зв’язок представлений як “соціальні практики” (за схемою дискурс-соціальна дія), а в другому – з ментальними утвореннями – соціальними уявленнями (за схемою дискурс-соціальні уявлення). Така компліментарність дозволить, на нашу думку, позбутися вад “анархічності” методологічного плюралізму й наблизитися в подальших розвідках до ідеалів і переваг методологічного лібералізму на цьому терені наукового пошуку.

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности : Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 325 с.
2. Бурдьє П. Клиническая социология поля науки / П. Бурдьє // Социоанализ Пьера Бурдьє : Альманах Рос.-франц. центра социологии и философии Института социологии РАН. – М. : Ин-т экспериментальной социологии ; С. Пб. : Алетейя, 2001. – С. 19–35.
3. Вульф Кр. Миметическое воспроизводство эмоций и воспоминаний в ритуалах / Кр. Вульф // Политическая концептология. – 2011. – № 3. – С. 152–160.
4. Гарфинкель Г. Исследование по этнометодологии / Г. Гарфинкель. – С. Пб. : Питер, 2007. – 335 с.
5. Гусельцева М. С. Постнеклассическая рациональность в культурной психологии / М. С. Гусельцева // Психологический журнал. – 2005. – № 6. – С. 5–15.
6. Джерджен Г. Дж. Социальная психология как история / Г. Дж. Джерджен // Социальная психология: саморефлексия маргинальности : Хрестоматия / РАН ИНИОН ; ред. сост. Е. В. Якимова. – М. : ИНИОН, 1995. – С. 23–50.
7. Дензин Н. К. Ритуальное поведение / Н. К. Дензин // Психологическая энциклопедия / под ред. Р. Корсини, А. Ауэрбаха. 2-е изд. – С. Пб. : Питер, 2006. – С. 766–767.
8. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя : Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм ; пер. з фр. Г. Філіпчук та З. Борисюк. – К. : Юніверс, 2002. – 424 с.
9. Лебон Г. Психология народов и масс / Густав Лебон ; пер. с франц. – Челябинск : Социум, 2010. – xx + 379 с.
10. Леонтьев Д. А. Неклассический вектор в современной психологии / Д. А. Леонтьев // Теория и методология психологии: постнеклассическая перспектива / отв. ред. А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. – М. : Изд-во “Институт психологии РАН”, 2007. – С. 74–94.
11. Московичи С. Представляя социальные представления : беседа / С. Московичи, И. Маркова ; пер. с англ. // Практична психологія та соціальна робота. – 2008. – № 1. – С. 61–70.

12. Остин Дж. Избранное / Дж. Остин ; пер с англ. Л. Б. Макеевой, В. П. Руднева. – М. : Идея-Пресс, 1999. – 332 с.
13. Ребер А. Большой толковый словарь Т. 2 : (П – Я) / А. Ребер ; пер. с англ. – М. : Изд-во АСТ; Вече, 2001. – 560 с.
14. Регуляція соціальної поведінки за ситуації нестабільності : віртуальний круглий стіл // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2011. – № 2. – С. 178–204.
15. Да здравствует ритуал (Ритуалы и их господство там, где не нужна искренность) : введение к книге / А. Селигман, Р. Веллер, М. Пьет, Б. Саймон // Иностранная психология и социальная история. – 2004. – № 2. – С. 171–183.
16. Слюсаревський М. М. Методологічний простір створення та оцінювання соціально-психологічної теорії: спроба обґрунтування концепції / М. М. Слюсаревський // Практична психологія та соціальна робота. – 2013. – № 6, – С. 3–5; № 7. – С. 1–3.
17. Смит Н. Психология : Современные системы / Н. Смит ; пер. с англ. ; под общ. ред. А. А. Алексева. – С. Пб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. – 543 с.
18. Тернер В. Символ и ритуал : монография / Виктор Тернер ; сост. и авт. предисл. В. А. Бейлис ; Академия наук СССР. – М. : Наука, 1983. – 277 с.
19. Тэшфел А. Эксперименты в вакууме / А. Тэшфел // Зарубежная социальная психология / под ред. Г. М. Андреевой, Н. Н. Богомоловой, Л. А. Петровской. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1984. – С. 229–243.
20. Титаренко Т. Постмодерні концептуалізації понять “особистість” і “життєвий шлях” / Т. Титаренко // Психологія і суспільство. – 2009. – № 4. – С. 83–96.
21. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь : Исследование магии и религии : в 2 т. Т. 1 : Гл. I–XXXIX / Фрезер Дж. Дж. ; [пер. с англ.]. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – 528 с.
22. Фрейд З. Тотем и табу / З. Фрейд ; [пер. с нем. М. В. Вульфа]. – С. Пб. : Азбука-классика, 2010. – 256 с.
23. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; пер. с нем. ; под ред. Д. В. Скляднева. – С. Пб., 2006. – 378 с.
24. Харре Р. Вторая когнитивная революция / Р. Харре // Психологический журнал. – 1996. – № 2. – С. 3–15.
25. Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь : Новый поворот в социологии / П. Штомпка // Социологические исследования. – 2009. – № 8. – С. 3–13.
26. Щюц А. Избранное : Мир, светящийся смыслом / А. Щюц ; пер. с нем. и англ. – М. : РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
27. Giddens A. The Consequences of Modernity / A. Giddens. – Stanford : Stanford univ. press, 1990. – 186 p.

*In the article is determined methodological references of research of historical processes of ritually-domestic personality behavior in a social-psychological aspect, that is seen in methodological pluralism. Is defended the supplemented of social-constructive approach with the ideas of social constructivism, that allows to carry out the analysis of ritual-domestic behavior of personality on the microlevel of time, as regular practice, taking into account mentally-discursive transformations in the system of social presentations on macrolevel.*

**Keywords:** ritually-domestic behavior of personality, methodological pluralism, social constructivism, social constructionism.

**УДК 159.923.87**

**ББК 88.37я73**

**Олеся Коропецька**

## **ЦІНІСНО-СМИСЛОВА ДЕТЕРМІНАЦІЯ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ В ПЕРІОД ЗРІЛОСТІ**

*У статті представлено теоретичний аналіз проблеми самореалізації особистості в період зрілості, розглянуто проблему вікової періодизації в психології, розкрито сутність і місце періоду зрілості у віковій періодизації, розглянуто особливості кризи середини життя і ціннісно-сміслової сфери людини в період зрілості та її вплив на самореалізацію людини зрілого віку.*

**Ключові слова:** вік, дорослість, зрілість, самореалізація, ціннісні орієнтації, криза середини життя, сенс життя.

**Постановка проблеми.** Цілісна людина ніколи не задовольняється досягнутим, вона завжди знаходиться в постійному пошуку нових можливостей як у професійному розвитку, так і в особистісному бутті. Прагнення до розвитку й росту, до самореалізації

є найважливішою особистісною характеристикою людини, показником зрілості й, водночас, умовою її досягнення. Проблема успішної самореалізації є актуальною для людини впродовж усього життя, практично до старості, проте її зміст і характер на кожному особливому етапі онтогенезу має свою специфіку, свої просторово-часові координати.

Зрілість вважають найбільш тривалим і найбільш відповідальним періодом життя людини, який відзначається розквітом творчих сил та інтелектуальних досягнень. Саме тому більшість дослідників називає його періодом “акме”, тобто періодом звершень і повного розкриття свого потенціалу як у професійній діяльності, так і в сімейних взаєминах [1; 4; 6; 7; 9; 10] .

Важливим орієнтиром у житті кожної людини є цінності й сенси, які спрямовують діяльність і поведінку людини, слугують механізмом соціального контролю, визначають самореалізацію. Цінності в кожен віковий період актуалізуються специфічною соціальною ситуацією розвитку й потреб, які вимагають розв’язання на кожному етапі онтогенезу. Ті цінності, які були актуальними в один віковий період, змінюються іншими, більш актуальними для особистості на наступному етапі вікового розвитку.

**Метою** статті є спроба здійснити теоретичний аналіз проблеми вікової періодизації в психології та розкрити сутність і місце періоду зрілості у віковій періодизації, розглянути особливості ціннісно-сміслової сфери та її вплив на самореалізацію людини в період зрілості.

Аналіз наукових джерел свідчить, що на етапі сьогодення немає як єдино прийнятої універсальної вікової періодизації, так само не існує єдиного погляду на періодизацію життя дорослої людини [1; 2; 6; 7; 9; 10].

З давніх часів людству відомі численні спроби створення вікової періодизації. У результаті з’явилася велика кількість різноманітних класифікацій життєвого шляху людини в онтогенезі, проте єдиної універсальної класифікації так і не було створено. Стародавні греки (Геракліт, Гіпократ, Піфагор та ін.), порівнюючи вікові періоди з порами року, співвідносили дорослий вік (20–60 років) з літом (20–40 років) та осінню (40–60 років). У наш час серед найбільш відомих періодизацій повного циклу життя людини виокремлюють кілька: Дж. Біррена, Д.В. Бромлея, Г. Крайг, Е. Еріксона, В. Квінн та ін. Кожна з названих періодизацій має свої переваги й недоліки. Водночас аналіз різноманітних підходів до створення вікових періодизацій указує на некоректність їх побудови, коли в їхній основі лежать різні принципи диференціації, навіть у межах однієї періодизації: за віком (немовлячий, дитинство), за видом діяльності (дошкільний, шкільний) або за соціально-педагогічним принципом (переддошкільний). Б.Г. Ананьєв, А.О. Реан та ін. із цього приводу зазначають, що до цього часу в психології немає серйозних емпіричних підстав для будь-якої з названих періодизацій, що зайвий раз підтверджує недостатню їх розробленість [10, с.90].

Здійснюючи вікову періодизацію психічного розвитку людини, зазвичай користуються такими одиницями поділу онтогенезу: епоха, періоди й фази психічного розвитку. Епоха психічного розвитку включає в себе певні періоди, а ті, у свою чергу, містять фази розвитку психіки. Фази цілісного життєвого циклу, охоплюючи увесь процес індивідуального розвитку від народження до смерті, як послідовна зміна моментів становлення, еволюції та інволюції індивіда, є, насправді, тим ланцюгом фундаментальних змін, що вказують на незворотність часу.

Проте, у сучасних періодизаціях далеко не завжди враховується взаємозв’язок часових параметрів, досить часто періоди життя людини розглядаються абстраговано від цілісного перебігу історичного розвитку. Вириваючи ту чи іншу фазу з перебігу життєвого циклу, дослідники розглядають її відособлено від загального контексту процесу розвитку, акцентуючи увагу лише на вікових симптомокомплексах, що вини-



кають на тій чи іншій фазі. Однак людина не “монтується” з окремих вікових періодів, наголошує Б.Г. Ананьєв, як своєрідних блоків розвитку із притаманною кожному з них тривалістю перебігу. У середині кожного попереднього періоду закладаються ресурси й резерви для подальшого розвитку, за кожним окремим періодом життя скрито “історію системи”.

Усі фази розвитку взаємопов’язані, причому не лише з ближніми суміжними фазами, а й з віддаленими, навіть початковими, тобто з раннього дитинства [2, с.92–93]. Тому важливо під час створення вікових періодизацій розглядати розвиток людини у всій багатогранності взаємозв’язків і суперечностей під час переходу з однієї фази розвитку до іншої, у сукупності всіх генетичних зв’язків між фазами (росту, дозрівання, зрілості, старіння й старості) з урахуванням соціального та історичного контексту життєвого шляху людини, її розвитку як особистості й суб’єкта діяльності.

Вивчення психічного розвитку людини зрілого віку бере початок із 20-х рр. минулого століття, коли почалось інтенсивне дослідження прикладних аспектів психології зрілості, що були пов’язані передовсім, із проблемою навчіння дорослих людей (Е. Торндайк, Е. Бріджмен, І. Тілтон, Е. Вудьярд). Трохи згодом подібні дослідження здійснювалися в руслі психології спорту, індустріальної, військової, авіаційної та ін. галузей психології.

У 50–60-х рр. була здійснена низка експериментальних досліджень, і на основі узагальнень цих експериментальних даних було створено ряд вікових періодизацій, у тому числі й дорослого віку (В. Шевчук, Д.Б. Бромлей, Н. Бейлі, Дж. Біррен та ін.).

У вітчизняній психології вивчення особливостей розвитку людини в зрілий період життя починається з 1928 року, коли російський психолог М.М. Рибніков, висловивши стурбованість тим, що психологи в основному зосереджені на дослідженнях психіки ранніх періодів життя людини, запропонував увести новий розділ вікової психології, який би вивчав особливості розвитку людей зрілого віку, і назвав його акмеологію (“акме” – у перекладі зі старогрец., – “найвищий рівень, розквіт, той, що досягнув найвищого розвитку”).

Б.Г. Ананьєв у 50–60 рр. ХХ ст., аналізуючи стан розвитку психології, теж звернув увагу на ситуацію у віковій психології, коли в центрі психологічного знання виявилися ранній і пізній онтогенез, а на периферії опинилися ті фази розвитку, коли людина живе найбільш продуктивним, творчим і соціально-активним життям, і зокрема, наголосив, що вікова психологія як галузь наукового знання не може вважатися побудованою без спеціальної розробки її фундаментального розділу – вікової психології зрілості або дорослості [1, с.232].

Власне із цього часу й з ініціативи самого Б.Г. Ананьєва почалася інтенсивна робота з розроблення вітчизняної психології дорослості. Дослідження здебільшого проводилися лише в площині психофізіологічних знань, тоді як вивчення особистісних та індивідних особливостей людини зрілого віку, тих соціальних ролей, які виконує людина в дорослому житті, майже не здійснювалися [7, с.6].

Б.Г. Ананьєв порушив цю традицію, увівши в психологію новий предмет дослідження – людину, яку пропонував вивчати у всій багатогранності її буття: соматично-органічного, нейродинамічного, психофізіологічного, психологічного, суб’єктно-діяльного, особистісного, унікально-індивідуального. Крім того, учений наголошував, що всі сторони буття людини необхідно розглядати в динаміці, розвитку, життєвих взаємозв’язках одного з одним. Аналізуючи життєвий шлях людини, учений виокремив у ньому такі періоди: підготовки, старту, стабілізації, першої кульмінації, або “піку”, тимчасового спаду, другої кульмінації (підйому), після якої настає посилення інволюційних процесів і фініш [2, с.134].

Акмеологія, яка виникла й розвивалася в руслі вікової психології, згодом виокремилася в самостійну галузь наукового знання. Сьогодні психологія дорослого віку продуктивно розробляється як в акмеології, так й у віковій психології. Кожна з цих дисциплін має своє бачення на предмет дослідження й виокремлюється своїм специфічним підходом у розробці психології зрілості. Зокрема, сучасна акмеологія, за визначенням А.О. Деркача, займається вивченням психічного розвитку особистості дорослого віку, проблемою становлення її професіоналізму й майстерності, проблемою розкриття й використання творчого потенціалу особистості, пошуку резервів і способів оптимізації її професійної діяльності [4, с.57]. Вікова психологія розглядає зрілість як один із вікових періодів і вивчає психологічні й особистісні особливості розвитку дорослої людини.

Хронологічні показники періоду дорослості є досить умовними й визначаються зазвичай моментом завершення юнацького віку, з одного боку, і початком старіння – з іншого. Проте, характеристики й часові межі в кожного автора свої: Біррен позначає весь діапазон розвитку між юністю і старістю як період зрілості, Д.В. Бромлей називає його періодом дорослості, а В.В. Гінзбург і В.В. Бунак ранній період називають періодом змужнілості й дорослості, а пізній (40–55 років) – зрілістю. В.І. Слободчиков, Є.І. Ісаєв у розвитку дорослої людини виокремлюють: дорослість (32–42 роки) і зрілість (44–60 років).

Якщо зіставити метричні показники нижніх і верхніх меж дорослого віку в різних періодизаціях, то побачимо, що нижня межа дорослості – 17 років, (за Бірреном, завершення юності, за Д.Б. Бромлеем – 21 рік, за міжнародною класифікацією – 20–21 рік, за В.В.Бунаком – 25 років. Верхня межа зрілості й початок старості в різних періодизаціях ще більше вирізняються поміж собою: від 55 років (В.В. Бунак, В.В. Гінзбург, Д.Б. Бромлей, Д. Векслер) до 75 років (Д.В. Біррен).

Ще складнішою є проблема відділення окремих фаз і дискретних моментів дорослого віку, оскільки тут необхідно враховувати гетерохронність функціональних та особистісних змін, вікові й індивідуальні зміни, а також вплив історичних умов і соціального середовища, які сьогодні також мають тенденцію змінюватися.

У своїй періодизації дорослості (18–60 років) Б.Г. Ананьєв виокремлює три фази: рання дорослість (18–25 років), середня (26–46 років) і пізня (47–60 років). Англійський дослідник Д.В. Бромлей виділяє в дорослому віці (21–55 років): ранню (21–25), середню (25–40), і пізню (40–55) дорослість і перехідний передпенсійний період (55–65) р. Дж. Біррен дорослий період життя (17–75 років) поділяє на ранню дорослість (17–25), зрілість (25–50) і пізню зрілість (50–75). Е.Еріксон у дорослому віці (20–65 років) виділяє ранню (20–25), середню (26–64) і пізню зрілість – після 65 років.

Як бачимо, існують суттєві розбіжності не лише у визначенні часових меж цього періоду, тобто у визначенні верхньої і нижньої межі зрілого віку, а й розбіжності термінологічні. Із праць вищезгаданих дослідників бачимо, що для позначення цього вікового періоду науковці іноді досить вільно послуговуються термінами “зрілість” і “дорослість”.

Так, Д.Б.Бромлей, Г.Крайг, поділяючи життєвий шлях дорослої людини на три періоди, виокремлюють ранню, середню й пізню дорослість, тоді як Дж.Біррен, ділить “дорослість” на три етапи й виокремлює ранню дорослість, зрілість і пізню зрілість, тобто вживає одночасно обидва терміни: “дорослість” і “зрілість”. В.І. Слободчиков, Є.І. Ісаєв також виокремлюють дорослість і зрілість. Терміном “зрілість” послуговувався Е.Еріксон (рання зрілість, середня зрілість, пізня зрілість), В.Квінн (молодість, зрілість і похилий вік).

У названих вище періодизаціях терміни “дорослість” і “зрілість” уживаються досить довільно, як і ці терміни у Б.Г. Ананьєва [1; 2].

В англomовних джерелах для позначення середнього віку дослідники послуговуються терміном “adulthood”, який у перекладі українською мовою має два значення “дорослість” і “зрілість”. Проте в англomовній науковій літературі для позначення поняття “зрілість” прийнято вживати термін “maturity”.

В українській мові термін “зрілий” ужито у двох значеннях: “зрілий”, як період життя, відрізок часу, вік, який ототожнюється з поняттям “дорослий”, і “зрілий”, що вказує на характер і рівень розвитку [12, с.708]. Термін “дорослий” означає той, що перестав бути дитиною, змужнів, досягнув повної зрілості [13, с.380].

Намагаючись розвести ці поняття, Б.Г. Ананьєв наголошував, що в психології існує багато визначень поняття “зрілість”: фізична зрілість (зрілість людини як індивіда), громадянська зрілість (як особистості), розумова зрілість (як суб’єкта пізнання), трудова зрілість (як суб’єкта діяльності). Усі названі вище визначення зрілості відображають різні сфери розвитку людини, становлення яких також розходиться в часі [2, с.90].

Гетерохронність зрілості – суттєва характеристика індивідуального розвитку людини, яка призвела до труднощів у виявленні критеріїв і меж зрілості. Виходячи із цього, Б.Г. Ананьєв запропонував замінити “зрілість” терміном “дорослість”. Проте така пропозиція не була зовсім вдалою, оскільки навіть на рівні індивіда “зрілість” і “дорослість” не є тотожними. Ще більше їх значення розходяться, коли ідеться про суб’єкта діяльності або особистість [2, с.90].

Тож, погоджуючись із думкою згаданих вище авторів [2; 6; 7; 8; 9; 10] та їх вікових періодизацій (Б.Г. Ананьєв, Дж. Біррен, Ш. Бюлер, Е. Еріксон, Є.І. Ільїн, В. Квінн, Г. Крайг, В.І. Слободчиков, Є.І. Ісаєв), пропонуємо розглядати дорослість як період онтогенезу, який поділяється на три етапи: рання дорослість, середня дорослість, або зрілість і пізня дорослість, за якою настає старість. Оскільки сферою нашого зацікавлення є період зрілості (середньої дорослості), тому пропонуємо детальніше зупинитися саме на аналізі цього періоду.

З розглянутих вище періодизацій вікового розвитку можна стверджувати, що період зрілості (середньої дорослості) охоплює приблизно відрізок життя людини від 35–40 до 60–65 років. Проте ми розуміємо, що ці межі є умовними, оскільки вік людини завжди є конвергенцією біологічного, історичного й психологічного часу. А чим далі ми відходимо від дитинства та юності, вступаючи у світ дорослої людини, тим більше соціально-культурні та індивідуально-біографічні варіації переважають над віковими особливостями і тим менш визначеними стають його початок і кінець [8, с.207].

Найважливішою особливістю дорослого періоду є те, що й суб’єктивне самовідчуття й об’єктивні показники розквіту або упадку сил визначаються здебільшого не хронологічним віком, а особистими обставинами життя, зокрема досвідом, специфікою професійної діяльності або видом заняття, установками, соціально-економічним статусом, рівнем освіти тощо [1; 6; 7; 9; 10].

Ще однією суттєвою особливістю й перевагою людини на стадії зрілості, на відміну від ранніх етапів онтогенезу, є те, що вона не є пасивним продуктом суспільного середовища чи жертвою гри генетичних сил. У зрілому віці людина сама визначає свій шлях розвитку, оскільки має свободу вибору й самореалізації.

Людина вступає в період зрілості, переживши кризу середини життя, яку Г.Шихи називає періодом небезпек і великих можливостей [15, с.41–42], П. Массен – періодом розходження між мріями та життєвими цілями, В.І. Слободчиков, Є.І. Ісаєв – кризою цінностей і пошуку нових ціннісних засад [9, с.358].

Отже, у нову фазу свого життя, фазу зрілості людина входить, розв’язавши або не розв’язавши кризи середини життя. Це криза, яка потребує серйозного осмислення

людиною своїх життєвих цілей і виваженої оцінки своїх можливостей. Проте основа для переоцінки цінностей закладається на попередніх стадіях розвитку. Якщо до 40 років людина не заклала бодай фундамент, на якому розбудовуватимуться взаємини з іншими (на роботі, у колі сім'ї та з друзів), зазначає Б.Лівехуд, то їй буде дуже важко подолати з цю кризу.

Якщо людина справиться із цим завданням, намітить нові цілі або скоректує старі й почне активно діяти та вирішувати проблеми, а не нарікати на життя й оглядатися на минулі здобутки, вона зможе успішно подолати кризу й з новими силами вступити в період зрілості. Це свого роду “терапія сенсу життя”, коли, осмислюючи прожите, обдумуючи майбутнє, можна зробити найрадикальніші кроки: змінити спосіб життя, професію, уподобання, дозвілля тощо [9, с.161–162].

У випадку, якщо особистість не шукатиме шляхів виходу із кризи, не знайде альтернативи між можливостями й мотивами, вона змушена буде вдаватися до захисних механізмів, які штовхатимуть її до неправдиво компенсаторної діяльності, що веде до консервації суперечностей і необхідності й надалі пристосовуватися до них.

Вивчаючи кризу середини життя, К. Юнг зазначав, що приблизно після 35–40 років, завдяки розвитку свідомості людина кардинально змінює спрямування й цінності. Він наголошував, що найбільші невдачі стаються тоді, коли людина тримається за орієнтири й цінності першої половини життя. Їй швидше потрібна перспектива, прицільна точка в майбутньому. В іншому випадку людина втрачає можливість розвитку в другій половині життя. На відміну від першої половини життєвого шляху, який К. Юнг називає періодом зовнішньої експансії, коли молоді люди зосереджені на самоутвердженні у зовнішньому світі (побудова кар'єри, створення сім'ї тощо), у другій фазі, тобто після 40, починається процес трансформації, коли відбувається радикальна зміна цінностей, коли людина стає більш інтровертованою й менш імпульсивною. Мудрість і прозорливість приходять на зміну фізичній і розумовій енергійності. Цінності “его” сублімуються в соціальні, релігійні, громадянські й філософські символи. Сама природа спонукає її до самоаналізу й пошуку сенсу подальшого існування. Це процес, який К. Юнг назвав індивідуацією, коли людина прагне до інтеграції та цілісності “Я”. Кризу середини життя К. Юнг уважав періодом пошуку духовних цінностей в індивідуальному житті. Цей час може стати або періодом застою, або зростання й нового підйому у творчій активності, який може тривати до 65–70 років [16, с.121].

Недарма період зрілості називають періодом “акме”, найвищих досягнень і найсміливіших звершень, бо лише зріла людина сама шукає й знаходить сенс у власному бутті й трудовій діяльності, стає правдивим суб'єктом самовизначення й самореалізації [9, с.366].

Період зрілості – це період реалізації сутнісних сил людини, її потенціалу. У різні часи це потенційно закладене в людині прагнення до реалізації “себе”, свого сутнісного “Я” називалося по-різному: самопізнання (Сократ), духовне самовдосконалення (Платон), реалізація людиною своєї сутності, вільний вибір долі (Арістотель), самозбереження й самоутвердження заради суспільного блага (Сенека), самотворення (Ф. Бекон), індивідуація (К. Юнг), прагнення до переваги та самовдосконалення (А. Адлер), самоактуалізація та розкриття всіх своїх потенційних можливостей (А. Маслоу), реалізація екзистенційних потреб (Е. Фромм), безперервне становлення (Г. Олпорт), прагнення до особистісного самовдосконалення й реалізації (К.Роджерс), самореалізація (К.Хорні, Ш.Бюлер) тощо. Спрямування на самореалізацію є генералізованою особистісною характеристикою людини (А.Маслоу, К.Роджерс та інші гуманісти), яка забезпечує саморозвиток, з одного боку, і визнання суспільством – з іншого.

Психологічним новоутворенням періоду зрілості є власне зрілість як інтегративне особистісне утворення. Зріла особистість – це та, яка сформувалася в результаті особистісного зростання й має розвинену стійку єдність особистісних рис і ціннісних орієнтацій, розвинену моральну свідомість і сформовану ієрархічну мотиваційно-потребову сферу, у якій домінують духовні потреби [1; 6; 7; 8].

Особливими цінностями для зрілої людини є знання, життєвий досвід, компетентність, які вона здобула на цей час і які прагне передати наступним поколінням. У цей період людині властиво постійно шукати нові, більш глибокі й більш індивідуальні сенси, які визначатимуть характер і спрямованість професійної діяльності й забезпечать подальше професійне зростання. Їй притаманні емоційна гнучкість, потяг до стабільності в побуті й прагнення до осмисленого буття. Людина проявляє більшу активність у боротьбі за простір для свого розвитку, тому вона відчуває потребу виходити за межі власного існування й намагається розв'язувати проблеми вдосконалення й розвитку не лише свої або суспільства, у якому живе, а й проблеми усього людства.

Основними здобутками зрілої людини є компетентність, продуктивність, генеративність (Е.Еріксон), психологічне здоров'я та пошук сенсу життя (В.Франкл), творчість і внутрішня свобода, прагнення до самореалізації (А. Маслоу, К. Хорні, К. Роджерс), здатність до самодетермінації (Д.О. Леонтьєв).

Психологічно зріла особистість має розвинені ціннісні орієнтації (політичні, філософські, моральні переконання, глибокі й постійні симпатії, моральні засади поведінки), які забезпечують визначеність і послідовність її дій, постійність взаємин із соціальним світом, з іншими людьми.

Сьогодні існує ціла низка уявлень і визначень цінностей: значиме для людини (Р.Г. Лотце), має особистісний смисл (Г. Олпорт), переконання особистості (М. Рокич), структура потреб особистості (А. Маслоу), актуальні життєві потреби, інтереси, погляди й ставлення до дійсності й себе (М.Й. Боришевський), цілі, прагнення, бажання, життєві ідеали, система певних норм (В.Б. Ольшанський, О.І. Титаренко) та ін.

У найбільш загальному значенні цінністю можна вважати те, що людина особливо цінує в житті, те, чому вона надає особливого, позитивного життєвого сенсу. Головним чином, цінною в нашому існуванні є уся повнота життя, яку ми відчуваємо. Людина переносить цю цінність на свою діяльність, на всі життєві перипетії, переживання, погляди та ідеї, якими наповнене її існування. Вольові дії, необхідно аналізувати через співвідношення цілей і засобів, мотивів, виборів і переваг [5, с.124–125].

Свій ціннісний світ людина вибудовує в процесі предметно-практичної діяльності, тоді як сенс вона знаходить через переживання цих цінностей, коли завдяки формуванню індивідуально-особистісної структури особистості як “динамічної смислової системи” формується індивідуальна картина світу й унікальні події людського буття, які впливають на структуру ціннісно-сміслової сфери особистості, структурну ієрархію життєвих цінностей і провідну роль життєвих смислів (В.Е. Ключко О.О. Леонтьєв, А.В. Серий, В. Франкл, М.С. Яницький та ін.).

Ціннісно-сміслова система особистості, як психологічне новоутворення, вперше заявляє про себе в юнацькому віці й проявляється в здатності молодої людини визначати життєві цілі, усвідомлювати сенс власного існування, свою ідентичність, стати суб'єктом життєдіяльності. Вона формується завдяки реалізації ціннісно-орієнтаційної діяльності свідомості, яка в юнацькому (ранньому дорослому) віці, одночасно з навчально-професійною діяльністю, є провідною і під час реалізації якої якраз і виробляється розуміння того, що є соціально-корисним, ідеальним, обов'язковим, до чого слід прагнути й чого слід уникати. На цьому етапі вікового розвитку спостерігається не лише розширення діапазону цінностей і сенсів, а й їх усвідомлення, ієрархізація, структурування (Л.І. Божович, І.С. Кон, В.І. Слободчиков).

Саме цінності визначають внутрішній світ людини, роблять її індивідуальною та унікально своєрідною, що проявляється в її діяльності й свідомому ставленні до обраних життєвих цілей. Зароджуючись і реалізуючись у вигляді емоційних реакцій, що перетворюються на усвідомлені, смислоформуючі мотиви лише з досягненням зрілості, як цілісна ціннісно-смилова система в структурі особистості, цінності стають реально діючими і починають виконувати нову функцію – формування перспективних стратегічних життєвих цілей і мотивів життєдіяльності. Таким чином, цінність, що стала реальним мотивом і джерелом осмисленості буття, веде до особистісного зростання й самовдосконалення – “цінність освітлює все життя людини зсередини, наповнюючи його простотою і правдивою свободою” [3, с.125].

Власне ціннісні структури особистості, а саме оцінка й рефлексія досягнутого, тобто ті якісні характеристики, які лише в зрілому віці набувають найвищого рівня розвиненості й об’єктивності, формують мотивацію на самореалізацію й забезпечують її продуктивний перебіг.

Соціальна ситуація розвитку в період зрілості сприятлива для творчого й професійного зростання. Як зазначає більшість дослідників, особливістю соціальної ситуації розвитку в період зрілості є ситуація активного включення людини в суспільне виробництво, в активну діяльність на благо сім’ї, на збереження сімейних традицій і зв’язків між усіма членами родини, на самореалізацію в різних сферах життя [6, с.71].

Провідним видом діяльності в цей період є праця, яка є не простим включенням людини в суспільне життя, а стає цінністю, оскільки саме в трудовій діяльності людина максимально реалізує свої сутнісні сили, свій талант, досвід, потребу в досягненнях у різних сферах: фізичній, моральній, інтелектуальній, професійній та ін. [6, с.75]. Отже, сама соціальна ситуація розвитку й провідна діяльність стають детермінантами самореалізації за умови, якщо людина успішно пододала кризу середини життя, усвідомила сенс і визначилася з цінностями й завданнями, які має реалізувати на новому етапі життя.

Отже, зрілість є періодом максимальних і масштабних досягнень, періодом, коли людина проживає новий розквіт творчості. Сенс життя людини в період зрілості полягає саме в пошуку шляхів самореалізації та її здійсненні. Оскільки соціальна ситуація розвитку в період зрілості – це ситуація реалізації себе, тобто самореалізації, саме тому вся активність людини, зовнішня й внутрішня, спрямована на включення в суспільне виробництво та пошук шляхів застосування своїх сутнісних сил у продуктивній творчій праці. Цінністю для людини стає сама праця й реалізація себе завдяки праці. Саме в період зрілості оптимально сходяться в єдине ціле бажання й можливості людини, знання й досвід, рівень розвитку свідомості й саморегуляції, які забезпечують досягнення найвищого рівня розвитку фізичних, інтелектуальних і духовних сил людини, її самореалізацію.

1. Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания / Б. Г. Ананьев. – С. Пб. : Питер, 2001. – 272 с. – (Серия “Мастера психологии”).
2. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания / Б. Г. Ананьев. – С. Пб. : Питер, 2001. – 288 с. – (Серия “Мастера психологии”).
3. Василюк Ф. Е. Психология переживания / Ф. Е. Василюк. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 200 с.
4. Деркач А. А. Акмеологические основы развития профессионала / А. А. Деркач. – М. : Изд-во Моск. психол.-соц. ин-та, 2004. – 752 с.
5. Дильтей В. Описательная психология / В. Дильтей. – С. Пб. : Алетейя, 1996. – 160 с.
6. Ермолаева М. В. Психология зрелого и позднего возрастов в вопросах и ответах : учеб. пособ. / М. В. Ермолаева. – М. : Изд-во Моск. психол.-соц. ин-та, 2004. – 280 с.
7. Ильин Е. П. Психология взрослости / Е. П. Ильин. – С. Пб. : Питер, 2012. – 544 с.
8. Кон И. С. В поисках себя : Личность и ее самосознание / И. С. Кон. – М. : Политиздат, 1984. – 335 с.

9. Психология развития человека : Развитие субъективной реальности в онтогенезе : учеб. пособ. для студ. высш. пед. учеб. завед. / В. И. Слободчиков, Е.И. Исаев ; под общ. ред. В. Г. Щур. – М. : Школьная пресса, 2000. – 416 с.
10. Реан А. А. Психология человека от рождения до смерти / А. А. Реан. – С. Пб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001. – 656 с.
11. Серый А. В. Ценностно-смысловая сфера личности : учеб. пособ. / А. В. Серый, М. С. Яницкий. – Кемерово : Кемеров. гос. ун-т, 1999. – 92 с.
12. Словник української мови : в 11 т. – Т. 3. – 1972.
13. Словник української мови : в 11 т. – Т. 2. – 1971.
14. Толстых А. В. Возрасты жизни / А. В. Толстых. – М., 1988. – 223 с.
15. Шихи Г. Возрастные кризисы / Г. Шихи. – С. Пб., 1999. – С. 436 с.
16. Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с.

*The paper presents a theoretical analysis of the problem of age periodization in psychology. The essence and the place of maturity in the age periodization is revealed. The author also touches upon the problem of criteria of age periodization and dwells on the periodization of adulthood and tries to reveal the difference between the terms “adulthood” and “maturity” and their using in age periodization. The retrospective analysis of the history of national psychology of adulthood is given. In the article the peculiarities of mid-life crisis are described. Its spiritual nature is emphasized and the ways out of it are analysed. It is also shown the roots of this crisis and it is stressed on the importance of its overcoming. The features of value orientations of adult people are presented. The psychological features of mature personality are analysed. Maturity, as an integrative age formation of personality in adulthood, is revealed. The problem of self-realization is revealed in the article. It is showed that maturity as a period of adulthood is sensitive for self-realization The social situation of development and the leading activity in adulthood are presented as the main factors which determinate the self-realization. The work in itself is presented as the main value for the individual, because by working a personality realizes her own potential forces and reaches up new creative achievements. All human activity, external and internal is aimed at inclusion in social production. The meaning of life in the period of maturity lies in finding out the ways to self-realization and its implementation. This also is a sensitive period for searching and development of spiritual values.*

**Keywords:** *age, adulthood, maturity, self-realization, value orientations, meaning of life, mid-life crisis.*

УДК 159.923.2: 159.922.6

ББК 88.374

Оксана Гринів

## ОСОБЛИВОСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ ЖИТТЄВОГО ШЛЯХУ СУЧАСНИХ ЧОЛОВІКІВ І ЖІНОК У РАННІЙ ДОРОСЛОСТІ

*На основі теоретичних узагальнень і даних емпіричного дослідження здійснено порівняльний аналіз особливостей реалізації життєвого шляху сучасних чоловіків і жінок у ранній дорослості. Для досягнення мети роботи адаптовано авторську модель подолання нормативних криз і реалізації особистості в ранній дорослості.*

**Ключові слова:** *рання дорослість, реалізація життєвого шляху, сучасні чоловіки та жінки.*

Суспільні зміни та нові вимоги навколишнього світу ведуть до того, що з кожним наступним поколінням змінюються звичні ролі чоловіка та жінки. Попри важливі онтологічні завдання виникає ряд інших можливостей, зовнішніх ідеалів, сучасних тенденцій тощо. Це, з одного боку, розширює простір особистості, а з іншого, – ставить її в непросту ситуацію вибору стратегії подальшого життєвого шляху. Найбільш яскраво така ситуація проявляється в період ранньої дорослості, коли кожен чоловік і жінка беруть відповідальність за власне життя, самостійно інтегрують внутрішні потреби до вимог оточуючої дійсності, і потрібно це робити так, щоб не згубити свою справжність, обрати неповторний шлях розвитку й становлення своєї індивідуальності. У період ранньої дорослості відбувається остаточне становлення статевої, гендерної ідентичностей, часто – становлення ідентичностей власне “чоловіка” і “жінки” як партнерів у шлюбі, а іноді й формування нових ідентичностей “матері” й “батька”, що є новим етапом у розвитку особистості.

Аналіз класичних і сучасних літературних джерел показав, що сфера гендерної психології завжди вимагає нових емпіричних досліджень, які б адекватно відображали актуальну ситуацію. Тому виникає потреба аналізу процесу реалізації чоловіків і жінок у сучасних життєвих умовах.

**Метою** нашої роботи є порівняльний аналіз особливостей реалізації життєвого шляху сучасних чоловіків і жінок у ранній дорослості.

Для досягнення поставленої мети ми провели емпіричне дослідження, присвячене особливостям реалізації сучасних чоловіків і жінок у ранній дорослості.

**Методами** емпіричного дослідження стали: бесіда, структуроване інтерв'ю, анкетування, опитувальник “Я – жінка / чоловік...” Л.Н. Ожигової та спостереження як додатковий метод. Такий комплекс методів дав змогу порівняти особливості реалізації життєвого шляху сучасних чоловіків і жінок у ранній дорослості. Для якісного аналізу популяції ми сформували вибірку із 46 жінок і 42 чоловіків віком від 20 до 25 років.

У нашій попередній роботі на основі аналізу теоретичних джерел, а також власних спостережень та узагальнень емпіричного досвіду було сконструйовано власну модель подолання нормативних криз та реалізації особистості в ранній дорослості (рис. 1), [2, с.209 – 210].

Позначені вектори в основі моделі (задачі ЖШ, даності ЖШ, ресурси ЖШ) відображають ті аспекти життєвого шляху, які необхідно враховувати в процесі подолання нормативних життєвих криз, прийняття й здійснення відповідального життєвого вибору (вибір ЖШ). Точка 1 ( $T_1$ ) і точка 2 ( $T_2$ ) відображають рівень розвитку особистості, її внутрішнє Я [2, с.209]. Порушення центральної точки чи будь-якого з векторів моделі ускладнює реалізацію особистості й веде до дисгармонійного розвитку [2, с.210–212].



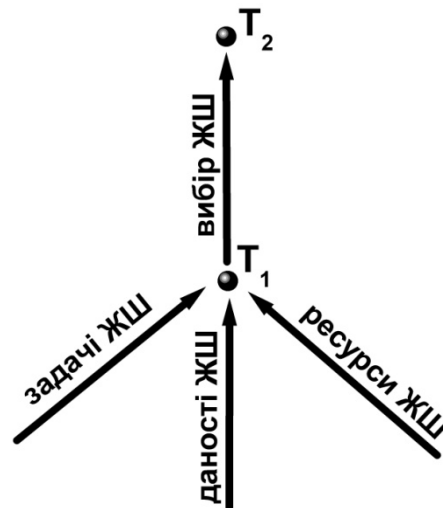


Рис. 1. Модель подолання нормативних криз та реалізації особистості в ранній дорослості.

Примітка: ЖШ – життєвий шлях.

Така модель зручна для порівняльного аналізу особливостей реалізації життєвого шляху сучасних чоловіків і жінок у ранній дорослості.

Задачі життєвого шляху – завдання в різних життєвих сферах, де потрібно проявляти власну активність, зайняти життєву позицію, завоювати життєвий простір [2, с.210].

Узагальнення даних досліджень, які стосуються напрямів і завдань реалізації особистості в ранній дорослості дають можливість стверджувати, що успішність життєвого шляху людини в цей період здебільшого визначається самореалізацією в особистісній, професійній і родинній сферах [3, с.5–120; 6; 8, с.238–265; 10, с.132–146]. А необхідними умовами вироблення індивідуального стилю життя в ранній дорослості є пошук супутника життя, отримання професії, початок власного професійного та особистого життя тощо [6; 10, с.132–146].

Ці та інші теоретичні дослідження висувають емпіричне запитання: “А які ж задачі життєвого шляху стоять перед чоловіками й жінками сучасності?”

Результати нашого емпіричного дослідження підтверджують наявність ряду задач в особистісній, сімейній і професійній сферах. Близько 90% жінок і 70% чоловіків чітко усвідомлюють свої життєві задачі періоду та перебувають у процесі їх реалізації.

Серед актуальних життєвих задач чоловіки на перше місце ставлять особистісний розвиток і самовдосконалення (43%), на друге – професійне становлення (31%) і на останнє – реалізацію в сімейній сфері (21%). Водночас, розглядаючи перспективу найближчих 5 років, чоловіки вказують на визначальну роль створення сім’ї (55%), а професійна реалізація й особистісний розвиток набувають другорядного значення (відповідно, 20% і 25%). Варто наголосити, що особистісний розвиток чоловіки часто пов’язують з виробленням професійно важливих якостей характеру та пізнанням нового. Тому ми можемо припустити, що особистісний розвиток чоловіків у ранній дорослості є передумовою становлення чоловіка як професіонала у своїй сфері, що дасть змогу отримувати належну оплату праці й забезпечувати сім’ю у майбутньому.

Хоча багато дослідників вказує на першочергову спрямованість жінки на близькі взаємини в шлюбі та народження дітей у ранній дорослості, несподіваним для нас виявилось те, що більшість жінок (49%) усе-таки орієнтовані передовсім на здобуття освіти та професійне становлення. Це, з одного боку, може бути свідченням вимог

сучасності, а з іншого, – особливістю вибірки (більшість респондентів здобувають вищу освіту), тому такі результати потребують подальшої перевірки. На другому місці серед актуальних задач розвитку – особистісний розвиток (31%), а на третьому – створення сім'ї й материнство (20%). На наш погляд, така ситуація зумовлена тим, що, бажаючи реалізувати себе як у сімейній, так і в професійній сфері, сучасні жінки намагаються якнайшвидше здобути певні навички в професії, щоб пізніше мати можливість поєднувати сімейні та професійні ролі. Так, орієнтуючись на найближчі 5 років, більшість жінок (60%) пріоритетною називають сімейну сферу, тоді як особистісний розвиток є прерогативою 29% жінок, а професійний – лише 11%. Водночас особистісний розвиток жінки зазвичай пов'язують із формуванням жіночих якостей, налагодженням позитивних взаємин з партнером, близькими, оточенням.

Дещо небезпечним, на наш погляд, є той момент, що багато жінок, які у майбутньому надають пріоритет сімейному життю, на цей момент вкладають енергію й зусилля в інший життєвий напрям (зокрема, навчання й професію). І чи вдається згодом досягти бажаного в сімейних стосунках та побудові близьких взаємин – невідомо, що й потребує подальших досліджень.

Загалом сучасні чоловіки й жінки першочергово орієнтуються на здобуття відповідної освіти та побудову кар'єри. Водночас не менш важливим, а то й більш значущим для обох статей є прагнення побудувати щасливі сімейні взаємини. Цікаво, що їх особистісний розвиток у цей період є передумовою подальшого освоєння “чоловічих” і “жіночих” ролей.

Наступний вектор – *даності життєвого шляху* – це сталі внутрішньої й зовнішньої реальності, які потребують прийняття чи примирення (вік, стать, соціокультурні умови народження й проживання, наявність спадкових захворювань тощо) [2, с.210].

Даності життєвого шляху визначають межі й напрями, у яких має можливість реалізувати себе людина, коригують життєву стратегію й відкривають автентичні завдання особистості, допомагають відкрити нові грані життя, збагатити уявлення про самого себе, зрозуміти свою життєву місію [2, с.210–212].

Значущою даністю для жінок і чоловіків у ранній дорослості є сучасність та її вимоги [4, с.22–24; 9, с.4]. Нестабільність, мінливість зовнішніх умов, а також суспільні ідеали, гендерні установки тощо мають важливе значення в житті молодої людини [1, с.29–45; 4, с.22–28; 5, с.159–168]. Деякі поведінкові норми чоловіків і жінок через свої дисфункціональні й суперечливі аспекти можуть бути джерелом тривоги й напруги особистості в ранній дорослості [1, с.196]. Труднощі соціалізації молодих чоловіків і жінок пов'язані з тим, що виникає дисбаланс між внутрішніми якостями та можливостями й вимогами ззовні.

Аналіз бесід, анкет та інтерв'ю респондентів показав, що найбільш значущими факторами впливу, які ми можемо віднести до даності життєвого шляху, є: низький економічний рівень життя (на це вказало 60% чоловіків і 38% жінок), вплив близького оточення (21% чоловіків і 51% жінок), нестабільність ситуації в країні (40% чоловіків і 31% жінок), труднощі працевлаштування за професією (22% чоловіків і 29% жінок), наявність суспільних норм і гендерних стереотипів (12% чоловіків і 11% жінок), відсутність житла для окремого проживання (7% жінок і 7% чоловіків) тощо.

Узагальнюючи, можемо констатувати, що труднощі соціалізації молоді, а також високі вимоги суспільства та нестабільність ситуації в Україні є загальними й найбільш впливовими факторами, що визначають даність сучасної особистості в ранній дорослості.

При цьому більшість чоловіків пов'язують професійну реалізацію з відповідним матеріальним становищем і можливістю створення й забезпечення власної сім'ї. Для

жінок найбільшого значення набуває близьке соціальне оточення, наявність психологічної підтримки тощо.

Цікавим для нашого дослідження є також такий компонент даності життєвого шляху особистості, як прийняття своїх особливостей як “чоловіка” чи “жінки”. За умов гармонійного розвитку особистості це проявляється в прийнятті:

- власного тіла з його анатомо-фізіологічними особливостями;
- життєвих функцій і ролей, відповідних статі;
- своєї місії Жінки чи Чоловіка як духовної сутності тощо.

Дані емпіричного дослідження свідчать про те, що близько 45% чоловіків і 51% жінок у ранній дорослості приймають свою стать і відповідні соціально-рольові очікування, спираючись відповідно на свої “чоловічі” чи “жіночі” якості; 38% чоловіків і 31% жінок однаковою мірою володіють як “чоловічими”, так і “жіночими” якостями, слабо диференціюють чоловічі й жіночі функції, виконуючи ті ролі, у яких виникає потреба; у 17% чоловіків переважають “жіночі” характеристики, а у 18% жінок – “чоловічі”.

Спостерігаємо, що відбувається деяка маскулінізація жінок і фемінізація чоловіків. На наш погляд, такі результати є відображенням сучасної ситуації в суспільстві, коли здійснюється “підміна” життєвих функцій і ролей, недостатньо повноцінне розуміння себе як жінки чи чоловіка, порушення образу “Я-жінка” чи “Я-чоловік”. Особистість за таких умов може не сповна використовувати ресурси своєї статі, недостатньо продуктивно реалізовувати свої автентичні життєві функції й ролі. Проте це лише загальний огляд проблеми, що потребує додаткового вивчення й аналізу.

*Ресурси життєвого шляху* – власні сильні сторони, ресурси й можливості навколишнього світу, доступні людині на цей момент життя (набуті знання та уміння, наявність дружньої підтримки тощо). Ресурси допомагають реалізувати задуми особистості, ефективно здійснювати різноманітні життєві функції та виконувати відповідні ролі [2, с.210].

Загалом період ранньої дорослості є достатньо багатим і ресурсним. Особливості вікового періоду характеризують особистість як молоду, активну, що перебуває в розквіті фізичних сил, володіє сформованим, хоч і невеликим, багажем досвіду, знань про себе і про навколишній світ, що можуть сприяти реалізації життєвих функцій і ролей [6; 7, с.162–168].

Дослідження показують, що чоловіки в ранній дорослості являють собою особливу соціально-демографічну групу, яка за своїми властивостями – і фізичними (мускули, сила, гормони), і поведінковими (стадність, високе суперництво), і психологічними (любов до ризику, відсутність турботи за власну безпеку, бажання виділитись, схильність до девіантної поведінки) – відрізняється як від жінок, так і від старших чоловіків [5, с.819].

У той же час для жінок період ранньої дорослості передовсім характерний розквітом сил і привабливістю, сприятливістю для дітонародження. Вагітність у жінки 20–25 років призводить до меншої витрати енергетичних резервів організму, молода жінка швидше відновлюється після пологів [6].

Відповідно до даних емпіричного дослідження, близько 90% чоловіків і 88% жінок усвідомлюють наявність власних ресурсів і використовують їх у реалізації своїх цілей. 79% чоловіків і 60% жінок, розв’язуючи життєві задачі, покладаються в основному на власні ресурси, тоді як 19% чоловіків і 40% жінок частіше шукають зовнішньої підтримки. Це може бути свідченням того, що в молодих чоловіків переважає внутрішній локус контролю, а в жінок – зовнішній. Водночас не виключаємо варіанта, що відповіді респондентів-чоловіків можуть відповідати гендерним стереотипам про те, що чоловік повинен долати свої труднощі самотійно.

Щодо змісту актуальних ресурсів, які використовують молоді люди, маємо такі дані (табл. 1).

Таблиця 1

**Специфіка використання ресурсів життєвого шляху чоловіків і жінок у ранній дорослості**

<b>Зміст ресурсів</b>	<b>Чоловіки</b>	<b>Жінки</b>
Соціальні	88%	96%
Особистісні	90%	67%
Духовні	31%	20%
Фізичні	10%	22%
Фінансові	10%	11%

64% чоловіків і 40% жінок акцент ставлять на необхідності здобуття матеріальних ресурсів, а для 36% чоловіків і 60% жінок більш важливим є розвиток особистісних ресурсів у цей період. Спостерігаємо, що здобуття матеріальних цінностей є більш актуальною проблемою й потребою чоловіків, оскільки, як ми уже зазначали раніше, жінка більше схильна покладатися на когось (наприклад, чоловіка), а для чоловіка фінансова незалежність асоціюється не лише з власним благополуччям, а й благополуччям своєї сім'ї. З іншого боку, вкладання зусиль та енергії в здобуття матеріальних цінностей може гальмувати процес особистісного й професійного розвитку, наслідки чого будуть помітні на подальших життєвих етапах.

У процесі проведення бесід із досліджуваними додатково було виявлено також той факт, що прийняття особистістю своєї даності як чоловіка чи жінки примножує почуття ресурсності, а неприйняття – заперечує чи знецінює наявність сильних сторін статі і, таким чином, знижує потенціал особистості.

Перетином векторів задач, даностей і ресурсів життєвого шляху – *внутрішнє Я* людини ( $T_1$ ), що є продуктом попереднього досвіду особистості. Воно відображає актуальний рівень самопізнання й саморозуміння особистості на життєвому шляху. Внутрішнє Я відповідальне за свободу й автентичність, за вибір реальності, у якій буде реалізувати себе особистість. За умов гармонійного розвитку особистості внутрішнє Я відіграватиме вирішальну роль, визначатиме вектор вибору унікального життєвого шляху [2, с.209–210].

*Вибір життєвого шляху* – активна внутрішня позиція, а згодом і зовнішня діяльність особистості, здійснювана на основі інтеграції та інтерпретації у внутрішньому Я людини задач, даностей і ресурсів життєвого шляху [2, с.210]. Таким чином, обираючи між пріоритетами й напрямками життєвого шляху, чоловіки й жінки реалізують відповідну модель поведінки, яка може набувати як гармонійного, так і дисгармонійного характеру [2, с.210–212].

Такий процес вибору стратегії подальшого життєвого шляху в ранній дорослості є окремою глибокою темою для вивчення, її аналіз є перспективою наших подальших теоретичних пошуків та емпіричних досліджень.

Отже, на основі теоретичних узагальнень і даних емпіричного дослідження здійснено порівняльний аналіз особливостей реалізації життєвого шляху сучасних чоловіків і жінок у період ранньої дорослості. Для цього адаптовано авторську модель подолання нормативних життєвих криз і реалізації особистості в ранній дорослості. Відповідно до базових компонентів моделі, проаналізовано основні задачі, даності й ресурси життєвого шляху сучасних чоловіків і жінок у ранній дорослості.

Установлено, що у віці 20–25 років більшість чоловіків реалізують задачі, які стосуються особистісного розвитку, тоді як жінки першочергово вирішують завдання професійної сфери. Разом із тим більшість чоловіків і жінок пріоритетною вважають сімейну сферу реалізації, яку відносять до найближчої перспективи. Загальними та найбільш впливовими факторами, що визначають даність особистості в ранній дорослості, є нестабільність ситуації в Україні, високі вимоги суспільства, низький економічний рівень, труднощі соціалізації сучасних чоловіка й жінки. При цьому чоловіки більше акцентують увагу на соціальному й матеріальному становищі, яке пов'язують з можливістю особистісного росту й розвитку, створенням і забезпеченням власної сім'ї. Для жінок найбільш важливого значення набуває близьке соціальне оточення, наявність психологічної підтримки тощо. Водночас близько п'ятої частини чоловіків і жінок реалізують себе всупереч гендерним нормам, актуалізуючи якості й ресурси, що є більш типовими для іншої статі. Період ранньої дорослості є достатньо багатим на ресурси життєвого шляху. Зокрема як чоловіки, так і жінки, найчастіше актуалізують особистісні й соціальні ресурси життєвого шляху. Порівняльний аналіз показав, що жінки більшого значення надають фізичним, а чоловіки – матеріальним ресурсам.

За умов гармонійного розвитку особистості, на основі інтеграції та інтерпретації у внутрішньому Я задач, даностей і ресурсів життєвого шляху чоловіки й жінки приймають важливі життєві рішення, здійснюють автентичний життєвий вибір та реалізують власні життєві ролі.

1. Берн Ш. Гендерная психология : Секреты психологии мужчины и женщины / Ш. Берн. – С. Пб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001. – 320 с.
2. Гасюк М. Б. Стратегії реалізації життєвого шляху особистості в ранній дорослості / Мирослава Гасюк, Оксана Гринів // Актуальні проблеми психології : Психологія особистості : Психологічна допомога особистості / за ред. С. Д. Максименка ; Ін-т психології імені Г. С. Костюка АПН України. – К., 2013. – Т. 11, вип. 7. – С. 207–214.
3. Головаха Е. И. Жизненные перспективы и профессиональное самоопределение молодёжи / Е. И. Головаха. – К. : Наук. думка, 1988. – 144 с.
4. Гринів О. М. Проблеми молодого покоління: пошуки справжності в орієнтирах сучасності / Оксана Гринів // Актуальні проблеми сучасної соціальної психології : матеріали Міжнар. інтернет-конференції, 20–25 берез. 2014 року / за ред. І. Гоян, Л. Заграй. – 2014. – С. 22–29. – Режим доступу : <http://conference.pu.if.ua/forum/files/20-25032014/grynyv.pdf>.
5. Малкина-Пых И. Г. Гендерная терапия / И. Г. Малкина-Пых. – М. : Эксмо, 2006. – 928 с. – (Справочник практического психолога).
6. Павелків Р. В. Вікова психологія [Електронний ресурс] / Р. В. Павелків. — Режим доступу : [http://pidruchniki.ws/1584072037047/psihologiya/vikova\\_psihologiya\\_-\\_pavelkiv\\_rv](http://pidruchniki.ws/1584072037047/psihologiya/vikova_psihologiya_-_pavelkiv_rv).
7. Психология возрастных кризисов : хрестоматия / Сост. К. В. Сельченко. – Мн. : Харвест, 2000. – 560 с.
8. Сергеевкова О. П. Вікова психологія : навч. посіб. / Сергеевкова О. П., Столярчук О. А., Коханова О. П. – К. : Центр учбової літератури, 2012. – 376 с.
9. Хамитов Н. Философия и психология пола / Н. Хамитов. – К. : Ника-центр, 2001. – 224 с. – (Серия “Проблема человека”; Вып.1).
10. Юлига Н. С. Женщина, семья и общество : Дискусии в феминистской мысли США / Н. С. Юлига // Вопросы философии. – 1994. – № 9. – С. 132–146.

*On the ground of the theoretical generalization and the data of the experimental researching the comparative analysis of the special features of the realization of the life's way of modern men and women in early adulthood is done. For the achievement of the aim of the work the author's model of the overcoming of the normative crisis and the realization of the person in early adulthood is adapted.*

**Keywords:** *early adulthood, realization of the life's way, modern men and women.*

УДК159.922.736.4 – 056.49

ББК 88.6

Наталія Матейко

## ВПЛИВ СІМЕЙНОГО ВИХОВАННЯ НА ФОРМУВАННЯ АДИКТИВНОЇ ПОВЕДІНКИ ДІТЕЙ І ПІДЛІТКІВ

*Сучасне суспільство характеризується зростанням різноманітних форм адиктивної поведінки серед підлітків і молоді. У статті здійснено спробу обґрунтування появи залежних розладів чинниками неблагополучного сімейного виховання.*

*Ключові слова: адикція, підлітки, хибні стилі сімейного виховання.*

**Актуальність теми.** Залежна, або адиктивна, поведінка є однією з форм девіантної поведінки, яка виражається в прагненні до відходу від реальності шляхом зміни свого психічного стану за допомогою прийому деяких речовин або постійної фіксації уваги на певних предметах чи видах діяльності, супроводжується розвитком інтенсивних емоцій і має захисний характер. У результаті такої поведінки індивід існує у своєрідному “віртуальному” світі, і не тільки не вирішує своїх проблем, а й зупиняється в особистісному розвитку, в окремих випадках навіть деградує.

Ще зовсім недавно існувала проблема хімічних залежностей, таких як тютюнопаління, алкоголізм, гамбринізм, наркоманія, залежність від стимуляторів. Однак сьогодні психологи виділяють більш як 30 різноманітних нехімічних залежностей.

Серед причин такої ситуації дослідники вказують на зниження духовності як дорослого населення, так і дітей, орієнтацію значної частини сучасної молоді на прагматично-утилітарну модель побудови життєвого простору. Девальвація культурних і духовних цінностей у свідомості підростаючого покоління проявляється прагненням до розваг, безкарністю, появою девіацій поведінки.

Таким чином, ураховуючи тенденцію до зростання різноманітних форм адиктивної поведінки, сьогодні важливим є вивчення впливу факторів сімейного виховання на формування адиктивної поведінки.

**Загальний аналіз останніх досліджень.** Термін “адиктивна поведінка” був запропонований американським дослідником В. Міллером (1984 р.) і поширений для використання у вітчизняній наркологічній практиці С. Кулаковим (1989) та А. Лічко (1991) ще до позначення ним психофізичної залежності. Вагомий внесок у розвиток концепції адиктивної поведінки здійснили Б.Г. Братусь, С.В. Березін, А.П. Донських, В.Ю. Зав’ялов, Ц.П. Короленко, К.С. Лисецький, О.Е. Личко, Н.Ю. Максимова, В.Д. Менделевич, Н.А. Сирота, Д.В. Четвериков, В.М. Ялтонський та ін. Разом із тим, проблема вивчення залежностей є неповною без урахування впливу чинників сімейного виховання.

Акцентуації характеру, наявність комунікативних проблем, конфліктів з однолітками та інші проблеми, які своїми коренями сягають батьківської сім’ї, можуть привести до формування хімічних і нехімічних типів залежностей (алкогольна, наркотична, харчова (нервова анорексія, булімія), комп’ютерної (хакерство, гіперзахопленість індивідуальними або мережними іграми, надмірне спілкування в чатах, кіберсексуальна залежність), ігрової, комунікаційної, адикції до руйнування й саморуйнування, прагнення до невиправданого ризику й створення небезпечних ситуацій, залежності від мобільних телефонів та відео чи аудіостимулів, SMS-адикції, адиктивного фанатизму (музичного, спортивного й ін.), геджит-адикції, любовної та б’юті-адикції, мейкап-манії тощо.

Дослідники вважають, що в молодому віці найбільш значущими є навчально-виробничі, трудові, інтимно-особистісні й сімейні стосунки, фрустрація яких може викликати розвиток як хімічних (тютюнопаління, алкоголізм, гамбринізм, наркоманія, залежність від стимуляторів), так і поведінкових адикцій (трудоголізм, еротичні (любов-

ні, сексуальні й уникання), різні види б'юті-адикції, гемблінг, спортивна адикція, адикція вправ, харчова адикція та компульсивний шопінг, болтоголізм, заняття екстремальними видами спорту й туризму, ургентна адикція, синдром Тоада, комп'ютерна й інтернет-залежність (нав'язливий веб-серфінг, кібероніоманія, кіберкомунікативна й кіберсексуальна залежність, обсесивна пристрасть до роботи з комп'ютером, інтерент-гемблінг), залежність від мобільних інформаційно-комунікаційних пристроїв і реклами, геджит-адикція).

**Мета статті** – психологічний аналіз впливу сімейного виховання на формування залежної поведінки дітей і підлітків.

**Основний виклад матеріалу.** Серед основних факторів, які сприяють розвитку адиктивної поведінки, виділяють моральну незрілість особистості, індивідуально-біологічні та індивідуально-психологічні особливості особистості.

Сьогодні ризик формування адиктивної поведінки дослідники розглядають з позицій біопсихосоціодуховної моделі, згідно з якою кожний з факторів чи їх поєднання (спадковість, особливості характеру, мікро- та макро- соціальне оточення, зрілість особистості в цілому) бере участь у формуванні захворювання [1; 2].

За уявленнями сучасних дослідників, ризик розвитку девіантної чи адиктивної поведінки багато в чому пов'язаний з особливостями сімейного виховання, оскільки саме в сім'ї формуються установки на здоровий спосіб життя. Першочергове місце тут займає несприятливе сімейне мікросередовище – неповна сім'я, сильна зайнятість батьків, спотворені сімейні стосунки, що призводять до неправильного засвоєння соціальних ролей, неправильне виховання. Така ситуація ускладнюється відсутністю єдиної позиції стосовно питань виховання підростаючого покоління всередині самого педагогічного простору.

Аналіз психологічної літератури дозволяє визначити чинники, що сприяють виникненню адиктивної поведінки: неспроможність у навчанні (27%), алкоголізм батька (22%), жорстоке поводження з підлітком у сім'ї (19%), постійні конфлікти між батьками (17%), емоційне відчуження з боку матері (17%).

Хайнц Кохут зазначав, що наркотик не просто замінює люблячі об'єкти чи стосунки з ними, а є заміщенням дефекту в психологічній структурі. Тобто базове відчуття внутрішньої гармонії та цілісності створюється як функція оптимального заспокоєння, ситості й захищеності. Як наслідок, на цьому розвивається здатність до любові через реакцію взаємного захоплення, яке виникає між батьками та дитиною. В оптимальних умовах у людини розвивається відчуття власної цінності, виникають провідні життєві установки та прагнення, закладається здорова здатність до незалежного існування [5].

Деформація особистісного розвитку, психолого-педагогічна нестабільність починається з раннього дитинства в проблемній, неблагополучній сім'ї. Саме на цій стадії дія несприятливих, іноді випадкових чинників, що можуть видатися малозначущими, викликають шкідливі для подальшого розвитку особистості ціннісні установки.

Поняття “неблагополучна сім'я” досить широке. Зазвичай до неблагополучних відносять сім'ї, які повністю або частково втратили свої виховні можливості через ті чи інші причини. У результаті цього в таких сім'ях об'єктивно чи суб'єктивно складаються несприятливі умови для виховання дітей. Саме в таких сім'ях діти найчастіше отримують серйозні психологічні травми, соціально дезадаптуються, у них проявляються реакції пасивного й активного протесту, потяги до асоціальних форм поведінки, які проявляються ранньою алкоголізацією, токсикоманією, сексуальними девіаціями, агресивністю тощо [3, с.160–175].

Дослідники виділяють чотири типи сімей, які впливають на появу девіантної поведінки дітей і підлітків:

1. Сім'ї з дефіцитом виховних ресурсів (матеріальних, інтелектуальних, емоційних).
2. Конфліктні сім'ї (сім'ї з неприязню, недовірою, роздратованістю, агресивністю членів сім'ї один до одного, хронічною конфліктною ситуацією).
3. Морально неблагополучні сім'ї.
4. Педагогічно некомпетентні сім'ї (сім'ї, у яких батьки не враховують вікові та індивідуально-психологічні особливості дитини, що ставить її у не вигідне положення серед однолітків).

Найбільший вплив неблагополуччя становлять сім'ї, де немає єдності вимог щодо виховання дітей. Постійні конфлікти в сім'ї, сварки, "перетягування" дитини, немов каната, то на бік одних, то інших, створює підґрунтя для невротичного розвитку дитини.

Якщо для сім'ї характерними є ситуації відсутності свідомого виховного впливу на дитину, високий рівень пригнічення й навіть насильства у вихованні, перебільшення самостійності дитини внаслідок егоїстичності, хаотичність виховання через відсутність погодженості між батьками, то це сприятиме появі девіантної поведінки в підлітків [1; 2; 4].

А.Є. Лічко відзначає чотири типи неблагополучних ситуацій у сім'ї:

1. Гіперопіка різного ступеня: від бажання бути співучасником усіх проявів внутрішнього життя дітей (думок, почуттів, поведінки) до сімейної тиранії. Така ситуація найчастіше зустрічалася в 70-х рр. ХХ ст.
2. Гіпоопіка, що нерідко переходить у бездоглядність.
3. Ситуація, яка створює "кумира сім'ї". Тут характерною є постійна увага до будь-якого бажання дитини та непомірна похвала за незначні успіхи.
4. Ситуація, яка створює в сім'ї "попелюшок".

Автор, зокрема, зазначає, що у 80-ті рр. було багато сімей, у яких батьки приділяли багато часу для себе й мало для дітей. Як наслідок, з'явилася велика кількість черствих і жорстоких підлітків.

Згідно із сучасними психологічними дослідженнями, саме неповні й деформовані сім'ї (з вітчимом і мачухою), сім'ї з частими конфліктами та негативним типом виховання (гіперпротекцією, гіпопротекцією й суперечливим вихованням) більшою чи меншою мірою впливають на розвиток адиктивної та девіантної поведінки [2; 3].

Крім структури сім'ї, важливе місце у вихованні займає стиль батьківського виховання. Е. Ейдемільер і В. Юстицкас запропонували класифікацію хибних стилів виховання дітей. Автори виділяють гіперпротекцію (потурання та домінування), підвищену моральну відповідальність, гіпопротекцію, емоційне відторгнення, жорстоке поводження [4, с.267–340].

Для типу домінуючої гіперпротекції характерні надзвичайно стримані емоційні стосунки з батьками, їхня постійна суворість, контроль і пригнічення ініціативи дітей перешкоджають природному розвитку дитячої прихильності й формують лише повагу та страх. У дітей, які дорослішають, такий тип викликає гіпертрофовану реакцію емансипації, і підліток узагалі виходить з-під контролю батьків, стає некерованим або формує конформний пасивний тип особистості. У другому випадку дитина росте безвільною, у всьому залежною від впливу оточення або лідера, більш активного, ніж вона. Вона часто виявляється безпорадною в новій ситуації, непристосованою, схильною до невротичних реакцій або непродуктивних форм поведінки.

Підвищена увага до дитини в поєднанні з тісним емоційним контактом, повним прийняттям усіх її поведінкових проявів означає виховання за типом потураючої гіперпротекції. Батьки прагнуть виконати будь-яку примху дитини, відгородити від труднощів, неприємностей. "Сліпа" любов спонукає батьків перебільшувати її здіб-



ності, не помічати негативних рис, створювати навколо дитини атмосферу захоплення й схвалення. Невміння долати труднощі, відсутність досвіду переживання негативних емоцій спонукають такого підлітка до пошуку обхідних шляхів задоволення своїх потреб і призводять до соціальної дезадаптації.

Виховання в умовах підвищеної моральної відповідальності характеризуються посиленою увагою до дитини, що поєднується з очікуванням від неї успіхів набагато більших, ніж вона може досягти. Унаслідок такого стилю виховання виникає страх перед ситуацією оцінювання, випробовування, що надалі часто стає поштовхом до невротичних розладів. Можливий також інший варіант – уживання психотропних речовин, щоб зняти напруження в стресових ситуаціях або в разі невдачі.

Виховання за типом гіпопротекції, навпаки, означає знижену увагу до дитини. Батьки вкрай мало цікавляться її справами, успіхами, переживаннями. Ситуація безконтрольності, а подекуди й бездоглядності дитини зумовлена байдужістю батьків або їхньою надмірною завантаженістю, зосередженістю на інших життєвих проблемах. Як зазначає Н.Ю. Максимова, у підлітків, які стали алкоголіками, наркоманами чи злочинцями, батьки або ніде не працювали, вели асоціальний спосіб життя, або були дуже сумлінними, відповідальними працівниками, творчими діячами, науковцями. Така ситуація засвідчує наявність у батьків адиктивної поведінки, наприклад трудового розладу, оскільки намагання дітей установити з ними тісніші контакти не давали позитивних результатів. Між членами батьківської сім'ї переважають маніпулятивні стосунки, тому для дітей, що підросли, вони є знайомими, ще змалечку.

До серйозних негативних наслідків призводить виховання за типом емоційного відторгнення в умовах гіпопротекції. У такому випадку дитина постійно відчуває, що вона непотрібна, обділена ласкою й любов'ю. Вона важко переживає байдуже ставлення й нехтування, що сприяє формуванню в неї комплексу неповноцінності. Такі діти виростають озлобленими, агресивними, своєї мети досягають силою чи обманом.

Слід визначити такі характерологічні особливості підлітків із проблемних сімей, які необхідно враховувати педагогу, як відсутність цінностей, прийнятих у суспільстві (творчість, пізнання, активна діяльність); переконаність у своїй непотрібності, неможливості досягти в житті чогось власними зусиллями, розумом і талантом, зайняти гідне місце в суспільстві й серед ровесників; негативна проєкція на себе життя батьків; емоційне відторгнення підлітків з боку батьків і, водночас їхня психологічна автономія.

Соціально визначені цінності (щасливе сімейне життя, матеріальне благополуччя, здоров'я) видаються підліткам із проблемних сімей недосяжними. Це породжує внутрішній конфлікт і, як наслідок, психологічний стрес, втрату значущості й цінності освіти; підвищений рівень тривожності й агресивності, недостатній рівень самосвідомості й низьку самооцінку, викривлення спрямованості інтересів: егоцентричну домінанту, домінанту зусиль; домінанту псевдоромантики [3].

Таким чином, сімейне неблагополуччя негативно позначається на формуванні особистості дитини. Як наслідок, у дітей проявляється егоїзм, замкненість, упертість, неадекватна самооцінка, озлобленість, невпевненість у своїх силах, недисциплінованість тощо. Стиль виховання в таких сім'ях не сприяє формуванню вміння людини бути собою. Вона не вміє віднаходити внутрішніх резервів, тому вибирає шлях найменшого опору, втікаючи в адиктивні реалізації.

1. Егоров А. Ю. К вопросу о новых теоретических аспектах аддиктологии / А. Ю. Егоров // Наркология и аддиктология : сб. науч. тр. / под ред. проф. В. Д. Менделевича. – Казань, 2004. – С. 80–88.
2. Короленко Ц. П. Аддиктивное поведение: общая характеристика и закономерности развития / Ц. П. Короленко // Обзорение психиатрии и медицинской психологии имени В. М. Бехтерева. – 1991. – № 1. – С. 8–15.

3. Максимова Н. Ю. Психологія девіантної поведінки : навч. посіб. / Н. Ю. Максимова. – К. : Либідь, 2011. – С. 160–175.
4. Ейдеміллер Е. Г. Психологія і психотерапія сім'ї / Е. Г. Ейдеміллер, В. В. Юстицькіс. – С. Пб. : Пітер, 2000. – 656 с.
5. Heinz Kohut. The Restoration of the Self / Heinz Kohut. – New York : International Universities Press, 1977.

*Modern society is characterized by increasing of various forms of the addictive behavior. The article is an attempt to justify the appearance of disorder dependent factors troubled family education.*

**Keywords:** *Addiction, teens, wrong style family education.*

**УДК 159. 923; 159.9.016.2**

**ББК 88.351**

*Anatoliy Paliy*

### **COGNITIVE-STYLE APPROACH TO PSYCHOLOGICAL SUPPORT OF THE GIFTED PUPILS AND STUDENTS**

*Modern approaches are examined to the problem of intellectual gift and creativities capabilities. The individual specific of the phenomenon of intellectual gift, creativities, becomes firmly established and grounded efficiency of cognitive-stylish to going near their diagnostics.*

**Keywords:** *intellectual gift, IQ, creativity, cognitive styles, psychometric approach, motivation, individuality.*

**The topicality of the problem** is due to the fact that the development of gifted children, their psycho-pedagogical support constitute a paramount task of the modern educational system. Systematization, generalization and appropriate interpretation of empirical data on this issue determine the necessity of working out a fundamentally new approach, which would allow to move from fragmented, static understanding of giftedness to studying it from the standpoint of integrity, dynamism and facilitating positive child development.

**The purpose of the investigation** consists in providing sufficient theoretical justification for applying a cognitive-style approach to diagnosis and psychological support of gifted students.

**The statement of the problem.** Nowadays psychopedagogy tries, on the one hand, to provide a solid theoretical ground for the general scientific concept of giftedness, and on the other hand – to solve problems in diverse application areas of intellectual giftedness diagnostics, encompassing all the age stages of ontogenetic development of an individual. It is also concerned with such issues as educational process, upbringing and psycho-pedagogical support of gifted children, optimization of the process of their socialization and self-realization. Although systematic research of giftedness was launched in the 20s of the last century, until now, scientists have not reached a consensus on the definition of the notion under investigation, as well as the optimal strategy for the diagnosis of giftedness as an integral mental phenomenon [1–15].

Modern definitions of giftedness, despite the active use of terms “system”, “system approach”, implicate mainly its already implemented forms – outstanding achievements, not only of adults but also of children. At the same time, the procedural-diagnostic side of those achievements is weakly disclosed from the psychometric perspective. Talent development is often identified with the dynamics of its separate aspects, without taking into account their interaction with other mental formations in the structure of an integrated personality. Adoption of a systematic approach in this field requires not only an almost complete reconstruction of the existing concepts of giftedness diagnostics, but also the development of new psychotechnological solutions, i.e. a supply of means capable of objective conceptualizing of the research subject as a multidimensional, holistic, dynamic and dependent on internal mental determinants and external conditions phenomenon [9, p.3].

From the differential-cognitological point of view, giftedness is “a systemic quality of a personality that develops throughout life and determines their abilities to achieve exceptionally high results in one or more activities compared to those of other people” [3, p.353]. Herewith, it is the fundamental concept of general aptitude, under which “the level of general abilities development that determines the range of activities in which a person can achieve great success” is understood [3, p.353]. Within the structure of general aptitude intellectual giftedness is singled out as “the level of development, as well as the type of organization of individual mental experience, which ensure an opportunity of creative intellectual activity, i. e. an activity, related to the creation of subjectively and objectively new ideas, to the use of innovative approaches to solving problems and openness to controversial aspects of the situation and so on” [8, p.243]. In order to identify talented children and adults the value of intellectual quotient (IQ) is still most commonly used. Psychometric approach (the measurement of psychic phenomena with the help of standardized IQ tests) to the diagnosis of intellectual giftedness, which is dominant in psychological diagnostics today, by definition, cannot “measure” the phenomena of an individual psyche, “since the modern level of psychological science does not allow to proceed to psychological diagnosis, let alone prediction of a certain person’s behavior, on the basis of individual results in performing a psychological test (psychometric test of intelligence, personality questionnaire, projective methods etc)” [7, p.67].

In our opinion, many problems in psychological and pedagogical support of gifted children could be avoided by making use of cognitive-style approach to diagnosis of intellectual giftedness, creative abilities, propensities and peculiar mental traits of a separate individuality. Objectivity of such an approach is corroborated by the results of individual cognitive styles (hereinafter CS) diagnostics, carried out by means of experimental techniques. In contrast to standardized tests, such techniques allow to perform diagnostic tests individually and reveal “the peculiarities of the arrangement and functioning of an individual mind” [6, p.8]. Professor M.A. Holodnaya commented on the subject: “Let us reflect on this situation! For measuring different cognitive styles at operational level quite simple procedures, aimed at identifying individual distinctions in cognitive functioning, are used... However, these individual distinctions in cognitive functioning are associated with a wide range of different psychological characteristics of individuality, starting with sensomotoric skills and ending with the mechanisms of psychological protection” [6, p.265].

**Theoretical analysis of the problem.** Since the first investigations of human intelligence in the 20–40s of the 20th century (R. Amthauer, A. Binet, R. Cattell, H. Eysenck, J. Raven, C. Spearman, L. Thurstone, D. Wechsler and others) in European and American psychological studies and educational systems **giftedness** is understood in terms of a high level of general intelligence; for identifying talented individuals special tests aimed at gauging intellectual quotient (IQ) are used [4, p.331–340].

In the US and European systems of education the classification of levels of giftedness depending on the quantitative values of IQ is in current use. According to it, all gifted children can be ascribed to one of 5 levels: 1) 115 points and more “bright”; 2) 130 and more – “gifted”; 3) 145 and more – “**highly gifted**”; 4) 160 and more – “exceptionally gifted”; 5) 175 (sometimes 180) and more – “profoundly gifted” [2, p.41].

Today, however, many psychologists refuse to use a high value of IQ as the sole criterion for the diagnosis of giftedness. Thus, in a review article on modern research of the phenomenon of giftedness, E. Winner provides different views on this issue, the matter of which essentially comes down to outlining the “special” types of giftedness, following the classification of special abilities (mathematical, linguistic, musical etc.). We are of the opinion that such classifications lack the main thing: understanding of giftedness as a unique

phenomenological component of an integrated personality and not just its cognitive-productive, motivational, activity-related or behavioral aspects [15].

The narrowness of the psychometric approach to the notion of giftedness has led to the appearance of a six-level classification of giftedness in the report of the US Federal Department of Education: 1) high general intelligence (IQ over 130); 2) high special abilities (mathematical, linguistic etc); 3) high creative or productive thinking (putting forward new ideas, new products, new design devices etc.); 4) leadership skills (high social intelligence, different kinds of leadership etc.); 5) propensities to fine or performing arts (artistic talents); 6) psychomotor ability (sports achievements) [11].

Consequently, several natural questions arise: What do actually intelligence tests measure? What lies behind the well-known IQ index? M. A. Holodnaya notes that each task of a test (task systems, such as intelligent scales techniques by R. Amthauer, R. Cattell, J. Raven, D. Wechsler, etc.) reflects some psychological symptom in a gauge of the evidence of some intelligence qualities, which become apparent in a specially designed form of activity. The specific and standardized material, as well as situational environment of the probationer (age, level of development, background knowledge, emotional state, motivation etc) is also important in this context. In fact, we deal with an efficient index that assesses the accuracy and speed of response. Is it consistent to switch from the symptoms (reaction) immediately to the definition of such a complex integrated structure as intellect? Such an attempt would be nothing but professional frivolity [7, p.66–67].

One should take into account, that each standardized methodology is designed to measure the mythical “average respondent” and is rather a means for experimental scientific research than a practical (pedagogical) activity. The main thing, these tests lack is the unique human identity, which cannot be measured with one single tool, no matter how perfect it is. A renowned classical testologist A. Anastasi, commented on this occasion: “No psychological test is capable of measuring more than some features of behavior. Whether or not this behavior is indicative of any other kind of behavior is can be checked empirically” [1, p.20].

Nevertheless, in Western psychology the tendency to evaluate intellectual giftedness on the basis of the standard psychometric test results is the dominating one. About 2% of the probationers achieve the highest scores – they are classified as “intellectually gifted”. It all turns on the question: are these people really intellectually gifted? We shall try to answer this question from the perspective of the modern achievements of cognitive psychology.

Convergence abilities are intellectual abilities that manifest themselves in the indices of the information processing efficiency, and primarily in terms of accuracy and speed of the only possible (regulatory) response under restricting activity conditions [8, p.244]. Hence, they characterize the adaptive abilities of an individual intelligence. Convergence abilities are presented by three properties of intelligence [4, p.316–318]:

1. Properties of the intelligence levels, which characterize the achieved level of cognitive mental functions (verbal and nonverbal) development, providing the basis for the cognitive mapping processes (such as sensory discrimination, speed of perception, manipulation of spatial concepts, concentration and distribution of attention, and so on). L. Thurstone called these properties of intelligence “primary mental abilities”. R. Cattell divided them into “fluid” intellect, which is genetically determined, and “crystallized” intellect – a product of socialization and learning. A typical example of “level” properties of intelligence are the characteristics of intellectual activity diagnosed by D. Wechsler’s or R. Amthauer’s intelligence scale tests.

2. Combinatorial properties of intelligence – characterize the ability to recognize different types of links, relationships and regularities. In the broadest sense, it is the ability to match elements of a problematic situation with one’s own knowledge into different

combinations. In particular, the widely known tests of verbal analogies were worked out according to this principle.

3. Procedural properties of intelligence – characterize the elementary procedure of information processing, as well as operations, techniques and strategies of intellectual activity. In testology this type of properties was not even taken into account, since the test diagnostics focused solely on the assessment of the productive aspect of intellectual activity. Owing to numerous researches in the field of cognitive psychology, new ideas of intelligence as not a static property, but rather a dynamic system of information processing appeared.

Thus, convergence abilities – in the form of level, combinatorial and procedural properties of intelligence – characterize one of the aspects of intellectual activity. Accordingly, low or high test performance shows the degree of well-formedness of a particular convergence ability.

The problem of interpretation of test results should also be taken into consideration. An attempt to apply psychometric tests to these phenomena is based on the assumption that an intelligence feature is a linear (unipolar) measurement, which can be described in terms of “low index/ high index”. In fact, any psychological feature is a multidimensional formation, which has a complex structure. The character of an individual intellectual resource is determined by a balanced combination of cognitive abilities of various types, as well as the formedness of cognitive experience components, individual cognitive advantages, motivation, needs, etc.

Problems arise when we try to interpret the lowest results of psychological testing as “bad”, and high – as “good”. Interpretations of such kind are not always correct. There are many individual variations in the character of manifestation of various intellectual features that cannot be limited to the norms of traditional evaluations of test results (for example, each child’s individual cognitive style determines the general profile of their intellectual abilities). Accordingly, deviation of test results towards lower or higher indices cannot be regarded as a deviation from the norm [7].

Finally, when testing a child of pre-school or school age, one should bear in mind that their actual intellectual abilities show up only in the process of psychological development. All children have their individual pace of maturation and explication of psychological functions, not to mention the gender difference in the dynamics of psychological development.

Once convinced of the low diagnostic and prognostic validity of psychometric tests and the one-sidedness of their results, psychologists began to address a cognitive-style approach to the study of psychological phenomena, which contribute to the formation of an integrated personality. This line of research turned out to be especially effective in diagnosing intellectual giftedness of children of different age, as well as in psychological and pedagogical support of these children at different stages of ontogenesis. This can be accounted for by the fact that the status and phenomenology of cognitive styles (CS) and related intellectual and personal characteristics are determined by a number of fundamental factors: CS, being one of cognitive process characteristics, are viewed as a manifestation of personality foundation, since individual ways of information processing, as shown by experimental studies, were closely related to the needs, motives, affective-volitional and other spheres of individuality. CS act as an intermediary means, facilitating the connection of situational influences of natural and social environment with behavioural reactions of a person. Furthermore, understanding the specificity of the evaluation and information processing by a person is of great practical importance, since it allows making predictions concerning human behavior in specific situations. The results of studying CS laid the basis for cognitive theories of personality. In contrast to personological concepts, CS theories claim that the determinants of personality traits and characteristics of individual behavior should be sought in the

peculiarities of a person's perception, structuring, coding, categorization, interpretation, prediction and understanding of reality [4; 6; 10].

Nowadays psychologists describe about twenty different structural components of a holistic CS of an individual. Among them the best studied are field-dependence/independence, analyticity-abstractness, impulsivity-reflectivity tolerance to uncertainty, cognitive simplicity/complexity and others. The content of the abovementioned CS and methods of their diagnostics are beyond our research because they are widely covered in the specialized literature [4; 5; 6].

Modern psychology defines CS as individual unique ways of processing information about surrounding reality (M.A. Holodnaya); sustainable ways of cognitive process organization, which manifest themselves in the individual traits, mental hierarchy that affects all levels, including personal character (A.V. Libin); integral character of personality, associated with the type of reaction or the choice of actions, strategies of behavior and peculiarities of controlling one's cognitive processes, covering a number of special features of cognitive activities in the course of personal development, which can be identified empirically [4, p.748].

However, these somewhat divergent definitions have some common points, highlighting the distinctive features of CS [6, p.40]: 1) CS is a structural characteristic of cognitive sphere, which emphasizes the peculiarities of its organization and has no direct relationship to the characteristics of its content; 2) CS constitutes individual methods of obtaining products of cognitive activity, i. e. instrumental characteristic of intellectual activity, which can be opposed to its productive characteristic; 3) CS, unlike traditional unipolar psychological measurements, is a bipolar measurement, in context of which a single CS is described in terms of the two extreme forms of intellectual behavior (for example, field-dependence/independence); 4) CS cannot be defined from the point of view of value judgments, since the representatives of a certain style have particular advantages in situations where their individual cognitive qualities contribute to effective adaptation; 5) CS is a general characteristic of the subject, consistently manifested at different levels of intellectual functioning and in different situations; 6) CS is showing a preference to a particular way of intellectual behavior (that is a person can choose any way of processing the information, however, he involuntarily chooses some particular way of perceiving and analyzing what is happening).

The above described approach developed fundamentally new methodological techniques. In CS researches, a child is not supposed to solve the problems in the usual sense of the word. They are exposed to a simple situation without any hard-coded conditions, requirements and time constraints with open type instructions, according to which they can choose their own most convenient variant of response (e. g., to arrange some items into groups according to their own criteria, to express their opinion about a given situation, to make decisions within unlimited intervals of time and so on). In CS approach, there are no regularities for evaluation of individual results. Ascribing of a probationer to one of the two CS poles is carried out on the basis of such criteria as the median.

In our investigation we paid attention to one more argument in favor of CS approach – to its humanistic, child-centric essence, which correlates with the pedagogical principle “Non-gifted children do not exist!”, this approach does not sort the children by the mythological criterion of IQ into the elite and the second- or third-best.

The efficiency of applying the approach to intellectual giftedness is determined by the following phenomena [6]:

1) a certain ability characterizes the level of success in intellectual activity (i.e. serves as the evidence of its effectiveness). Style becomes a mode of realization of intellectual activity

(i.e. its procedural characteristic). Consequently, different styles can provide equally high success rate of solving a particular problem;

2) an intellectual ability is a unipolar measurement (individual indices of ability levels are situated on a vertical scale from minimal to maximal figures), while a cognitive style is a bipolar measurement (individual indices are located on the two poles of the horizontal scale, and depend on the median criterion);

3) abilities always have a value context (an increase of abilities is always good). The style phenomena are not concerned with such a context, because poles of any style are equivalent from the point of view of the possibility of effective intellectual adaptation;

4) an intellectual ability is variable in time (its levels vary depending on the age, education, experience etc.). CS is a stable characteristic of a person, inherent at different stages of ontogenesis and in different conditions of socialization;

5) an intellectual ability is specific in relation to the content of certain activities. CS has a generalized form of self-manifestation in various kinds of mental activity.

One of the most surprising results in the field of the research of CS phenomenon consists precisely in the fact of the existence of numerous and diverse links between cognitive style characteristics and personality properties. M.A. Holodnaya emphasizes the contrast between CS approach and IQ-based approach, which at the level of empirical studies proved to be poorly associated with personality traits and peculiarities of social behavior. The implication is that the value of IQ has a very remote relation to the regulation of mental life a person. From this point of view, CS options turn out to be more relevant in gauging the level of intellectual maturity [4].

**Conclusions.** Our analysis of contemporary approaches to diagnosis of gifted children demonstrates methodological, methodical, ethical and pedagogical inconsistency of the psychometric approach to the study of psychological phenomena of a person. The results of our investigation highlight the need for a holistic approach to the creation of a unified psychopedagogical concept of giftedness. Obviously, nowadays we are faced with the need for providing theoretical, methodological and empirical grounds for the development of a conceptual model that would consider giftedness as an integral psychological system, all aspects of which could be understood in the context of age dynamics and mental experience of an individual. CS approach to interpreting and diagnosis of giftedness provides a reliable theoretical basis for working out a systematic methodology of psychological diagnostics of the general aptitude, as it meets the basic principles of humanization of the educational environment in Ukraine. CS approach is child-centered, therefore, it brings in focus individual uniqueness and originality of each child.

1. Анастаси А. Психологическое тестирование / А. Анастаси, С. Урбина. – 7-е изд. – С. Пб. : Питер, 2007. – 688 с.
2. Белавина О. В. Одаренные дети: проблемы диагностики и адаптация / О. В. Белавина // Психологический журнал. – 2010. – Т. 31. – № 1. – С. 41–54.
3. Дружинин В. Н. Психология общих способностей / В. Н. Дружинин. – С. Пб. : 1999. – 368 с.
4. Палій А. А. Диференціальна психологія: курс лекцій / А. А. Палій – Івано-Франківськ : ВДВ ЦІТ ПНУ ім. Василя Стефаника, 2007. – 776 с.
5. Хеллер К. А. Диагностика и развитие одаренных детей и подростков / К. А. Хеллер // Основные современные концепции творчества и одаренности [под ред. Д. Б. Богоявленской]. – М. : Молодая гвардия, 1997. – С. 243–264.
6. Холодная М. А. Когнитивные стили : О природе индивидуального ума / М. А. Холодная. – 2-е изд. – С. Пб. : Питер, 2004. – 384 с.
7. Холодная М. А. Психологическое тестирование и право личности на собственный вариант развития / М. А. Холодная // Психология : Журнал Высшей школы экономики. – 2004. – Т. 1. – № 2. – С. 66–75.
8. Холодная М. А. Психология интеллекта : Парадоксы исследования / М. А. Холодная. – 2-е изд. перераб. и доп. – С. Пб. : Питер, 2002. – 272 с.

9. Щєбланова Е. И. Особенности когнитивного и мотивационно-личностного развития одаренных старшеклассников / Е. И. Щєбланова // Вопросы психологии. – 1999. – № 4. – С. 36–46.
10. Щєбланова Е. И. Одаренность как психологическая система: структура и динамика в школьном возрасте : автореф. дис. на соискание уч. степени д-ра. психол. наук. / Щєбланова Е. И. – М. : ИП РАН, 2006. – 48 с.
11. Dixon F. A. Social and academic self-concepts of gifted adolescents / Dixon F. A. // Journ. for the Education of the Gifted. V. 22 (1). – 1998. – P. 80–94.
12. Heylighen F. Gifted people and their problems [Electronic resource] / Heylighen F. – Nay of access : <http://pespmc1.vub.ac.be/HEYL.html>.
13. Jackson P.S. Depressive disorder in highly gifted adolescents / Jackson P.S., Peterson J. // The Journ. of Secondary Gifted Education. V. 14 (3). – 2004. – P. 175–186.
14. Renzulli J. What makes giftedness? Reexamining a definition / Renzulli J. // Phi Delta Kappan. V. 60. – 1978. – P. 180–184.
15. Winner E. Giftedness : Current theory and research; Current directions in psychological science / Winner E. V. 9 (5). – 2000. – October. – P. 153–155.

*Розглядаються сучасні підходи до проблеми інтелектуальної обдарованості і креативних здібностей. Утверджується індивідуальна специфіка феномену інтелектуальної обдарованості, креативності й обґрунтовується ефективність когнітивно-стильового підходу до їх діагностики.*

**Ключові слова:** інтелектуальна обдарованість, IQ, креативність, когнітивні стилі, психометричний підхід, мотивація, індивідуальність.

УДК 159.922.7

ББК 88.8

Оксана Паркулаб

## ІНТЕГРАЦІЯ ГУМАНІСТИЧНИХ ПСИХОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ У СИСТЕМУ ОСВІТИ ОБДАРОВАНИХ ДІТЕЙ

*У статті порушено проблему шкільної освіти обдарованих дітей; обґрунтовано позитивний вплив гуманістичних психологічних ідей на процес навчання й виховання талановитих учнів; розкрито психолого-педагогічні умови міжособистісного спілкування в освітньому середовищі, які стимулюють розвиток креативності в обдарованих дітей.*

**Ключові слова:** гуманістична психологія, обдаровані діти, інтелект, креативність, психолого-педагогічний супровід.

**Постановка проблеми.** Наукові розвідки відомих психологів із проблем навчання й виховання дітей, у тому числі обдарованих, свідчать про революційний характер послідовних теоретичних висновків і практичних наслідків системи гуманістичних ідей, їх очевидну конфронтацію з авторитарною структурою сфери освіти й суспільства загалом. Водночас їхні опоненти, демонструючи недалекоглядність, не усвідомлюють, що єдиною альтернативою гуманізації всіх сфер життя є неминуче економічне, екологічне або фізичне самознищення людства. Ми солідарні з тими вченими, які вважають, що лише свобода й відповідальність, цілісність і гармонійність, відкритість і реалізація внутрішнього потенціалу людини – істинно загальнолюдський ідеал, який повинен стати основою будь-яких міжособистісних взаємин у політиці й економіці, у науці й освіті.

Стаття має на меті обґрунтування позитивного впливу гуманістичних психологічних ідей на систему освіти обдарованих дітей; розкриття психолого-педагогічних умов міжособистісного спілкування, які стимулюють розвиток креативності в обдарованих дітей.

Дослідження інтеграції гуманістичних психологічних ідей у систему освіти обдарованих дітей спирається на концептуальні засади екзистенційно-гуманістичної психології (Г.О. Балл, Дж. Б'юдженал, Р. Мей, А. Маслоу, К. Роджерс, М. Савчин, В. Франкл, Т. Яценко та ін.). В основу запропонованої наукової розвідки покладено



моделі самоактуалізації А. Маслоу, самоідентичності Е. Фромма, уявлення про інтелект як психічний механізм, який проявляється в інтелектуальній активності (Дж. Айзенк, Ч. Спірмен, Е.П. Торренс) і феномен дитячої обдарованості як найбільш загальна характеристика сфери здібностей, що потребує комплексного вивчення (Д. Богоявленська, Ю.Гільбух, Дж. Девідсон, Н. Лейтес, К. Платонов, О. Пономарьов, В. Рибалка, Б. Теплов та ін.).

Загальновідомо, що основне завдання освіти – це навчання, виховання й розвиток учнів. Якщо навчання охоплює знання, вміння, навички, погляди та весь досвід людини, а виховання передбачає формування й розвиток характеру, морально-етичної сфери, естетичних і духовних цінностей особи, її системи норм, ставлень і поведінки, то розвиток пов'язують передовсім зі здібностями людини. Серед відомих різновидів здібностей особливе місце займає інтелект як специфічний комплекс загальних розумових здібностей і як фундамент багатьох інших. Саме тому його розвиток особливо важливий для формування особистості, що повноцінно функціонує.

Інтелект людини проявляється в поведінці, діяльності, системі взаємин з іншими, але найбільше – в її інтелектуальній активності. Нові знання, технології, цінності можуть народжуватися в індивідуальній чи груповій свідомості лише завдяки постійній роботі інтелекту. На майбутнє кожної держави впливають творчо й інтелектуально обдаровані члени суспільства. Сьогодні ми є свідками жорстокої боротьби за переділ інтелектуальних ресурсів у світі.

За оцінкою К.Г. Юнга, обдарована людина – це в біологічному сенсі певне відхилення від “усередненої міри” [5, с.353]. Вона завжди вирізнятиметься з-поміж інших осіб своєю допитливістю, інтелектуальною ініціативою, спрямованістю на створення чогось нового, а також неординарним підходом до розв'язання завдань різної складності. Однак таких людей не може бути багато, оскільки лише деяким вдається сповна розкрити свій таланти і самореалізуватися. За даними результатів тестів на виявлення загальної обдарованості чи креативності, опублікованими Р.Дж. Гевінгерстом, талановита частина населення складає близько 20% [2].

Соціологічні дослідження підтверджують той факт, що обдаровані індивіди становлять порівняно невеликий відсоток від загальної кількості населення (показники коливаються від 2,5 до 20%) [2]. Припустимо, що саме із цієї причини в деяких європейських країнах доступ до вищої освіти відкритий для всіх бажаючих без складання вступних іспитів, тоді як в Україні кожен абітурієнт вишу повинен подати в приймальну комісію відповідні результати зовнішнього незалежного оцінювання (ЗНО), на основі яких його можуть зарахувати на навчання. Така система відбору створює певні перешкоди на шляху до вільного вибору особою вищої освіти.

Тож висновок такий: якщо нашому суспільству потрібні компетентні, інтелектуально розвинені й професійно активні громадяни, то воно повинно бути гнучким щодо освітньої політики й, за необхідності, змінювати її у відповідному напрямі. Звісно, освітні стандарти мають бути високими, і водночас слід надавати громадянам психологічно обґрунтовану допомогу у виборі шляхів здобуття освіти. Тут можна використати досвід інших країн у створенні відповідних шкільних програм, що передбачають профільне навчання в умовах його диференціації.

Основна вимога до такого підходу полягає в тому, щоб якісна й гуманістично орієнтована освіта була доступна широкому загалу населення. Адже гуманістичний ідеал зазнає викривлень, якщо поширюється тільки на нуворишів. Тому необхідно запобігати, по зможі, розшаруванню учнівської молоді на верстви за матеріальною ознакою, що може призвести не лише до міжособистісного непорозуміння й конфронтації, а й до зниження загального рівня освіти.

У цьому контексті слід зазначити, що школа, як загальноосвітній державний заклад, є важливим соціальним інститутом, у рамках якого відтворюється, розвивається й розкривається інтелектуальний потенціал учнів. Відтак украй важливо, щоби проблема вітчизняної шкільної освіти знаходилася в центрі державних інтересів, а інтелектуальне виховання стало одним із пріоритетних завдань освітньої політики.

Сьогодні, попри всі негаразди, зумовлені перманентною кризою у сфері освіти, шляхи до її подолання є більш відкритими, ніж у часи тоталітарного радянського режиму. Найбільше це стосується вибору стратегій розбудови освіти й педагогічної діяльності, що повинні орієнтуватися на вільний творчий розвиток обдарованої особистості. Йдеться про індивідуалізацію, однак не просто як один з аспектів навчально-виховного процесу, а як принципову характеристику вищезгаданих стратегій. Учителям слід урахувати, що: по-перше, вони повинні створити освітні умови, за яких обдарований учень зможе не лише максимально проявити свої здібності й властивості, а й розвивати їх на основі інтелектуальної активності; по-друге, взаємодіяти з обдарованим учнем на засадах партнерства, взаєморозуміння й взаємоповаги, конкретизуючи навчальні цілі й визначаючи способи їх досягнення.

З'ясуємо психологічний зміст таких понять, як “обдаровані учні”, “розумні діти”. На думку Дж. Айзенка, яку поділяє більшість його колег, високий рівень інтелекту передбачає високий рівень творчих здібностей, і навпаки. Тоді як вихідним пунктом теорії інтелектуального порога Е.П.Торренса є переконання, що немає творчих людей з низьким інтелектом, однак можуть бути інтелектуали з низькою креативністю. Сучасні дослідники зазначають, що для реалізації творчого потенціалу необхідним є “пороговий рівень інтелекту”, а саме – коефіцієнт інтелекту (IQ) 120.

У цьому контексті цікавим видається дослідження Л.М. Термана стосовно аналізу біографій 282 західноєвропейських знаменитостей і оцінки їхнього IQ на основі досягнень у віці від 17 до 26 років, а також дані оцінки їхнього інтелекту в дитинстві за шкалою Стенфорда – Біне. У результаті порівняння вікових показників набутих знань і навичок знаменитих людей із вибіркою звичайних дітей виявилось, що IQ знаменитостей був 158,9 (а це значно вище середнього) [3]. Таким чином, науковець дійшов висновку, що талановитих людей ще в дитинстві можна зарахувати до категорії високообдарованих за даними тестів інтелекту.

Зі свого боку, Н.С. Лейтес наголошувала на тому, що висловлювання “обдаровані учні”, “розумні діти” є дещо умовними, оскільки стосуються учнів з незвично раннім інтелектуальним підйомом, з яскраво вираженими розумовими властивостями, з ознаками сприятливих передумов розвитку наукового таланту. Водночас, урахувавши те, що йдеться про дітей, усі ці характеристики означають лише щось попереднє: проявлені особливості можуть не отримати очікуваного розвитку, залишитися нереалізованими [1]. На підтвердження вищеописаного процитуємо відомий японський вислів: “У десять років – геній, у п'ятнадцять – талант, а у двадцять – звичайна людина”.

К. Роджерс, якого вважають одним з основоположників і лідерів гуманістичної психології, зазначав, що особистісний спосіб буття у світі – це безперервний спосіб становлення. Найкращим підтвердженням цієї тези може слугувати життя самого вченого та багатьох інших відомих творчо обдарованих людей.

Основна заслуга К. Роджерса перед наукою полягає у створенні центрованої на особистості теорії, яку можна узагальнити так: віра в первинну творчу сутність кожної людини, дитини й дорослого; переконання в соціальній, більше того – особистісній природі засобів, які розкривають її творчий потенціал; уявлення про три основні умови міжособистісного спілкування, які стимулюють розвиток будь-якого індивіда, а саме – активне слухання, безоцінне ставлення до іншої людини, відкрите самовираження.

К. Роджерс для характеристики людей, які успішно застосовують свої здібності й таланти, реалізують свій потенціал і рухаються до самопізнання, зужив термін “особистість повного функціонування”. На його думку, людям, які повноцінно функціонують, властиві такі особистісні риси: відкритість переживанням, екзистенційний спосіб життя, організмична довіра, емпірична свобода, креативність.

Схожі погляди висловлював А. Маслоу – відомий гуманістичний психолог. Наріжним каменем його теорії є ідея, що кожна людина прагне актуалізувати свій потенціал, тобто стати настільки розвинутою особистістю, настільки дозволяють її здібності. Цю потребу він назвав самоактуалізацією.

Е. Фромм обстоював думку, що лише продуктивна особистість здатна до творчості й може здійснювати соціально корисні вчинки. Її провідними рисами є: здатність до продуктивного логічного мислення (установлення істини та подолання ілюзій), продуктивна любов (любов до всього живого на Землі), продуктивна праця (творче самовиявлення). Учений вважав, що в процесі суспільних реформ можуть бути створені такі умови для задоволення базових потреб, у результаті яких продуктивні особистості переважатимуть у будь-якій культурі. У цьому контексті, сучасні науковці особливого значення надають ролі соціального середовища в реалізації таланту. Із цього приводу відомий піаніст Г. Нейгауз зазначав, що геніїв і таланти створити не можна, але можна створити культуру, і чим вона буде ширшою й демократичнішою, тим легше проби-ватимуться таланти й генії.

Тенденція до актуалізації, за К. Роджерсом, – це властива організму тенденція розвивати свої здібності, щоб зберегти й розвивати свою особистість. Інтелект є тим інструментом, який людина може ефективно використовувати для того, щоб інтегрувати власний досвід. Таке його розуміння передбачає не просто засвоєння інформації, а розвиток творчих здібностей шляхом вияву допитливості, інтелектуальної ініціативи та спрямованості на створення чогось нового. К. Роджерс уважав, що всі діти мають великий нерозкритий творчий потенціал, проте в деяких з них він може бути значно вищим, ніж в інших. Тому обдарованість необхідно своєчасно виявляти й розвивати.

У контексті наведених міркувань докладніше розглянемо ті проблемні питання щодо виховання й навчання обдарованих дітей, з якими на практиці стикається кожен педагог, і які потрібно враховувати, розробляючи систему заходів психолого-педагогічного супроводу.

1. Чи повинен педагог, ризикуючи власним авторитетом, спробувати залишити свій звичний “п’єдестал” учителя, щоб стати одним із тих, хто одночасно навчає учнів і сам учиться в них? На жаль, сьогодні не кожен учитель має мужність бути самим собою, виявляти чесність і відкритість, визнавати допущені помилки та свої обмеження, поводитися природно й неупереджено. Проте гуманізація шкільної освіти передбачає “суб’єкт-суб’єктні” стосунки між усіма учасниками освітнього процесу, позарольове спілкування педагога з дитиною, ставлення до неї як до особистості. Вважаємо, що пріоритетне завдання сучасної школи – допомогти обдарованим учням отримати новий досвід міжособистісного спілкування для кращого розуміння себе та інших.

2. Як почувається дитина, яка опановує нові знання поза шкільною програмою? Ідеться про те, що в кожному класі є учні, які мають певне хобі, про яке педагоги, як правило, не знають або воно їх не цікавить. Зауважимо, що більшість дітей не вважають за потрібне розповідати вчителям про свою улюблену справу, якій вони віддаються цілком. Очевидно, що захоплення, яке потребує працелюбності, дисципліни, творчості, теоретичних знань і практичних навичок, залишається поза шкільною програмою, замість того, щоб стати частиною офіційної освіти.

3. Чим цікавляться нинішні учні? Ми згодні з науковцями, які вважають, що по-справжньому можна зрозуміти іншу людину лише за умови щирого інтересу до її жит-

тевих проблем і співчутливого ставлення до неї. Тому слід зазначити, що педагоги рідко звертаються до своїх вихованців із запитаннями, які свідчать про щирі цікавість до якоїсь події з їхнього життя, а не з певною дидактичною метою. Сучасним учителям потрібно створити таку шкільну атмосферу довіри й творчості, у якій інтереси дітей могли б задовольнятися сповна й природно.

4. Як зберегти й підтримати дитячу допитливість? На думку багатьох учителів і батьків, одна з найтривожніших ознак шкільного неблагополуччя – поступова втрата допитливості в дітей. Як відомо, необхідність постійно виконувати нецікаву рутинну роботу в поєднанні із залежною роллю придушує й загальмовує прояви продуктивних творчих здібностей у дітей. Тому обдарованим вихованцям слід допомагати зберегти в навчальній ситуації основне – бажання шукати й знаходити щось нове. Для цього вчитель повинен підібрати такий навчальний матеріал, що стимулюватиме в учнів зацікавлення й захоплення, а також відповідатиме їхнім схильностям і здібностям.

5. Як потрібно розвивати евристичну інтелектуальну активність в обдарованих учнів? У школі навчання, як правило, не виходить за межі результативно-репродуктивної інтелектуальної активності. Учителі формулюють шкільні завдання на основі тих знань, які учні одержали від них. Разом із тим евристична інтелектуальна активність передбачає від дитини самостійного створення чогось нового для того, щоб розв'язати завдання. Проте в певних випадках креативна інтелектуальна активність може перешкоджати досягненню кращого результату. Це буде, наприклад, тоді, коли спроби створення нових засобів діяльності є малоефективними й заважають вирішенню головного завдання. Такі ситуації потрібно враховувати в процесах навчання й розумового розвитку обдарованих дітей. Учителям слід диференціювати шкільні завдання, передбачивши, на розвиток якого типу інтелектуальної активності вони насамперед спрямовані.

6. Чи достатньо в учителів мужності й терпіння для того, щоб допомагати зародженню творчих ідей в учнів? На думку американських психологів Гізела і Джексона, існує велика різниця між тими, хто просто розумний, і тими, хто розумний і вміє творити. Відомо, що креативні діти часто бувають неспокійними й порушують загальноприйняті норми поведінки. Завдання вчителя – створити в класі атмосферу довіри й свободи самовираження, яка дасть можливість творчо обдарованим учням складати вірші, писати оповідання, малювати картини, висловлювати нові ідеї і при цьому не боятись осуду й критики.

Отже, проблема шкільної освіти обдарованих дітей повинна бути в центрі державних інтересів, а виховання творчої особистості має стати одним із пріоритетних завдань освітньої політики. Головною причиною того, що обдаровані учні часто не можуть реалізувати свої можливості, є несприятливі умови виховання та відсутність взаєморозуміння з дорослими й однолітками. Гуманізація навчально-виховного процесу передбачає психолого-педагогічний супровід обдарованих дітей, створення належної атмосфери для їх гармонійного розвитку.

1. Гельфман Э. Г. Психодидактика школьного учебника: Интеллектуальное воспитание учащихся / Э. Г. Гельфман, М. А. Холодная. – С. Пб. : Питер, 2006. – 384 с.
2. Ильин Е. П. Психология индивидуальных различий / Е. П. Ильин. – С. Пб. : Питер, 2004. – 701 с. : ил. – (Серия “Мастера психологии”).
3. Копець Л. Класичні експерименти в психології : навч. посіб. / Людмила Копець. – К. : Києво-Могилянська академія, 2010. – 238 с.
4. Фрейджер Р. Большая книга психологи : личность, теории, эксперименты / Роберт Фрейджер, Джеймс Фейдимен ; [пер. с англ. Е. Будагова, М. Васильева, Н. Миронов]. – С. Пб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2008. – 704 с.
5. Юнг К. Г. Психология бессознательного / К. Г. Юнг ; [пер. с нем. В. Бакусева, А. Кричевского, Т. Ребеко]. – М. : Канон +, 2003. – 400 с.

---

---

*The article is devoted to the problem of school education of gifted children; the positive influence of the humanistic psychological ideas on the process of learning and education of talented students has been substantiated; it has been considered psychological-pedagogical conditions of interpersonal communication in the educational environment, that stimulate the development of creativity in gifted children.*

**Keywords:** humanistic psychology, gifted children, intellect, creativity, psycho-pedagogical support.

УДК 159. 9: 176 (075.8)

ББК 88.4я73

*Oksana Fedyk*

## PROBLEM OF SEXUAL CULTURE OF TODAY'S YOUTH

*The article reveals the problem of forming sexual culture of youth as innovative concept of modern education. Has been defined the influence of sex education and sexual enlightenment on the formation of youth sexual culture.*

**Keywords:** youth, sexual culture, sexual education, sexual enlightenment.

Between freedom and responsibility: the role of education.

Maria Luisa Di Pietro

**The topicality of the problem.** Today has proven that the current sex education and the formation of sexual culture of the younger generation can not be regarded as a situational process, omission which can be safely compensated in the future. In fact – this is the systematic, troublesome, purposeful, too delicate work that should begin in the early stages of development of the individual, making the necessary adjustments over time.

Prominent place in the sexual education of boys and girls takes education in them culture of intersexual relations, ie the formation of position of openness, trust, friendship, respect and humane treatment to the opposite sex. Intersexual relations as a subject-object have a relative autonomy, realized in the subjective sphere of human activity and significant impact on the development of moral values in youth.

Sexual culture is the part of the general culture of the individual, the result of his sexual development and identity. It appears in the consciousness of the individual subjective values, motivations, attitudes and moral needs, knowledge, goals, abilities, behaviors related to sexual affiliation human, the principles of which are humanistic and moral standards of society.

Formation of sexual culture of youth today requires highly skilled training of teachers and psychologists, educational enlightenment of parents close public awareness of sex education and sexual enlightenment of young people.

**The purpose of the investigation** – to define the role of sex education and sexual enlightenment in the formation of sexual culture of youth.

**Theoretical analysis of the problem.** The analysis of scientific publications shows that researchers studied these aspects of sexual culture: culture attitude to the opposite sex (L. Holovach, N. Maksymenko, I. Mezerya, V. Stahnevych), the culture of sex-role behavior (M. Grabowski, S. Kovalev, I. Cohn, W. Semychenko, O. Secheyko) sexual culture (V. Bezrukov, A. Balakirev, T. Talker, O. Kikinezhd), psychosexual culture (L. Hrydkovets), gender culture (O. Lyubarska, B. Romanov, S. Hrisanova) and others.

Scientists (A. Bondarchuk, S. Hunger, D. Kolesov, I. Kon, V. Tseluyko) indicate a low level of sexual culture of society. Evidence of this is ascertained by medical personnel rapid spread of HIV and sexually transmitted diseases among youth and young people, early sexual activity for boys and girls, which leads to unwanted pregnancy and childbirth or abortion. Acute problem is the tendency of students to smoking, alcohol, drugs and prostitution. Lack

of culture mizhstatevyh relationships unprepared for constructive interaction causes a large number of divorces among couples and newly created significant percentage of single-parent families, in turn, contributes to defective sex-role training of children .

If you go back to the origins of sexual culture, you can note that Ancient Rome and Ancient Greece positively related to sexuality: it recognized means of procreation, pleasure, relaxation and regulation of domestic and social relations. The collapse of the ancient cultures of Greece and Rome was accompanied by a sharp vulgarization of sexual behavior. Today the researchers of the problem of sexual education have to say that after a long period of so-called “asexual education” came entirely different times. Gender socialization of present youth occurs in very difficult circumstances. The views on morality become unexpected changes.

According to T.V. Hovorun, “Today’s youth have free access to pornoliterary and video, all sorts of dubious books about sex, but the desired level of knowledge in terms of reproductive function of male and female, culture of sexual intimacy, psychological maturity for sexual life and a family they do not get” [2, p.18].

Due to this sharply raised the question of the need of sex education and sexual enlightenment of the younger generation. Unfortunately, sex education and sexual enlightenment often considered almost as synonyms. Sexual education – a system of influences over young people in order to create them right ideas about male and female sexuality, essence of interrelations of sexes and education standards of conduct in their sexual lives. The purpose of sex education are: developing a true relevant to issues of sex, mastery of sexual culture, preparation for marriage and family life. Sexual enlightenment is aimed at acquiring specific knowledge system of sexology, medicine, psychology, culture that is crucial to creating a healthy family harmony. Therefore, the main aspect of the educational process is a combination of education and training.

Also emphasize that “sex education should be carried out in complex, which will facilitate the formation of a healthy sexual behavior. If it will be single out, it will capture the attention of children and... can cause them premature erotisation” [9; p.71].

The main tasks of sex education in our opinion, identify the following:

- training a culture of intimate emotions: sympathy, friendship and love;
- formation of concepts of biological and social patterns of personality development, psychological specifics of behavior of men and women;
- training feminine traits in girls, courage traits of boys;
- raising self-esteem and respect for the opposite sex, responsibility for own actions;
- training young people to create a healthy, vibrant families perceived focus on parenting;
- forming the skills of a healthy lifestyle.

We know that the components of sexual culture at a certain stage of social development is the existing rules, superstitions and taboos about sex, sexuality and sexual behavior. But now we can confidently say: actions that previously disapproved and condemned, now regarded as quite normal. In the past remain ideas and traditions, according to which the condemned premarital sex [1, p.103]. Modern Ukrainian youth accurately reflects the current state of Ukrainian society.

Typical for modern society is the acceleration and the associated with it early sexual development. The sexual revolution and open threads have increased the number of sexual partners during their early youth, when personality and its outlook on life is not yet formed.

Young people have the impression that life and the world in general only spin around sex. Adult community, armed with such a powerful tool of influence as television, internet, newspapers, actively displaces and deforms the youth subculture. The issue of sexual socialization of youth recently gained special importance because of the lack of educational programs and professionals to facilitate the formation of sexual behavior and sexual culture.

Today is not formed conceptual apparatus, not specified the content of sex education. These problems the professionals (psychologists, sociologists, teachers. pupils, teachers, doctors) decide within their profession.

Today, young people seemed to be left alone with the reality, have lost priorities, got lost in the labyrinth of social values. The result is immorality, crime, debauchery, discarding any ideals. Sexual behavior of today's youth in Ukraine has undergone significant changes, which resulted in more uninhibited attitude towards sex. This is evidenced by the spread of premarital sexual intercourse, decreased age of onset of sexual life, frequent changes of partners, the annual increase in illegitimate births. Young people leading an active sex life, loyal to the possibility of sex with casual partners and extramarital sexual relations [6, p.95]. Sexual behavior of young people often becomes risky forms as often accompanied by low sexual culture, lack of contraceptive prevalence, especially at first sexual intercourse. The fact that young people tend to "merge" (the term G. Sheehy known scholar age identity crises), almost no one in doubt. However, this kind of merger in adolescence seldom passes without the emergence of various problems in relations with the opposite sex. Often they cause is extremely strong but unconscious influence of cultural stereotypes that are imposed on the media, movies, books, education, family relationships, especially the "scenario" based on what we have heard from their parents or close relatives [8].

Among youth filled with insurmountable problems, they have long exceed critical limit and threaten social unrest. Educating young people about the formation of sexual culture will be effective provided certain guidelines for its implementation. Formation of identity – a process of socialization, ie individual assimilation of social experience as a result of targeted (juvenile) and natural influences [5, p.199].

Unfortunately, today we are witnessing the indifference of many public institutions to educate youth sexual culture. Sexually education programs in schools and universities are not enough. Not in the best condition is the presence of non-fiction books, television and radio programs on the problems of youth sexual culture formation [7].

Is it contributes to sexual enlightenment modern school? Yes, to some extent biology course greatly expands knowledge of reproductive function of the body. However, individuals of both sexes are little informed on the issues of sexual development, sexual feelings, experiences of intimate relationships. Discussing sexual problems young people are having a difficult match the relevant terms, feel embarrassment. This suggests that the idea of sexuality as part of mental life in the minds of young people displayed with a "minus" and is regarded not as an expression of the highest human feelings, as well as lower substructure of the individual who is not worthwhile intelligence as something low and immoral. It is no accident that vocabulary of youth, especially young men, filled with vulgarism, dirty words.

Parent family as a model of sex-role behavior is losing its appeal, and the ideals of masculinity or femininity displayed more among the show-men or top models, popular actors and singers.

Assessing problems of psychosexual development in adolescence, it is hard to not notice a big gap – between the level of sexual culture and the first gained experience of sexual behavior, between physiological, biological maturity and its social, psychological manifestations.

We conducted an anonymous survey of students to explore their attitudes toward sex. The aim of the survey was to obtain information on the nature of the sexual life of youth. Were interviewed and examined 70 students 17–20 years (28 boys and 42 girls).

Based on our research, it was found that the majority of young people (70%) tend to have one permanent partner, but there are those with two partners (8%), three or more – (4%). 84% were involved with their partner petting. Premarital sex approve – 79%, of which 50% of

boys and 29% – girls. In 18% first sexual intercourse occurred age younger than 14 years. Accordingly, 27% of boys and 73% girls have regular sexual partner.

The motivation to intimate to 70% questioned was meet their own desires, for the 20% – interest, for 5% of respondents motive to have sexual relations was a moral coercion, to 5% – other (love).

Based on these data, we can draw some conclusions about the sexual behavior of young people. A larger percentage of those who prefer one sexual partner does not imply a lack of sexual promiscuity, which is so popular today, saying the media. As for the other respondents, then, of course, “sexual pluralism” is particularly dangerous for the rapid spread of HIV – infection observed in recent years is in the Ukraine. Most critical in this regard is the group of respondents who had two or more sexual partners. On the other hand, be aware of the existence of certain social dimorphism, which is inherent in the adolescent group: often they can pretend “wishful thinking”, that their statements do not necessarily reflect the realities of their lives.

The current situation indicates a need for enlightenment work with young people on the formation of their sexual culture.

Increasing the educational level – a necessary condition of changes in sexual consciousness of man and woman, the emergence of a conscious need to build an intimate family relationships on samples of best cultures.

Our obtained results showed that the vast majority of young people do not all breeding sexual culture that does not meet the moral standards of society and requires the determination of ways to overcome this problem. There is a need for a clear understanding of the nature and structure of the content of sexual education culture.

In this regard, current educational system and educational work is the implementation of sex education and sexual enlightenment, sexual culture formation. These problems are now disturbing as scientists as society at large.

According to Michel Sidibe “we have to make a choice: leave the children in finding their own way through the fog of incomplete and distorted information, and sometimes outright exploitation by the media, Internet, peers and unscrupulous adults or answer the call and provide accurate, informative, science-based sex education based on universal values and respect for human rights”.

At the state level adopted a number of extremely important programs, acts, decrees, legislation regulating that provide healthy and safe living conditions for citizens, contributing to the norms of a healthy lifestyle and sexual culture, but today they are not perfect.

Finalized and implemented national programs that are designed to carry out preventive work among minors and young people, their parents, and professional assistance provided by the teaching staff of educational institutions. The most constructive in this context seems to us the use of educative strategy, defined as a conscious strategy training attitudes toward sexuality [3].

To make the process of formation of youth sexual culture more effective, there must be a promising state program of sex education of young people, which would include such basic conceptual ideas:

- Radical recovery and strengthening of the family;
- Helping society to the fundamental restructuring of the organization and implementation of educational functions of educational institutions , including sex education;
- Provide consultations to parents , teachers, school psychologists and medical professionals to conduct sex education;
- Complete factual information about the biological aspects of sex and reproduction;
- Basic information about birth control and family planning;



- Biological , sex- role differences of men and women, their sexual otherness reactions, personality characteristics and social expectations of them;
- Positive and negative consequences of sexual intercourse and actions that may lead to them;
- The place of sexual relations in family and social life;
- Implementation of training specialists, learning them methods of doing preventive work.

We think it's not enough if person who make sex education be taught facts and guided discussion. By this shall be determined by a system of values (beliefs), typical of the mentality of the country.

We believe that these fundamental values are: responsibility, caring for others, the identity of each person, communication, information, self-control.

The criteria for evaluating the effectiveness of sex education should serve: a positive attitude towards sex as a moral value category, the perception of its own body, respect for persons of the opposite sex, formed guidelines for chastity and abstinence from early and casual sex, understanding the need to curb sexual desire and ability to control their expressions, knowledge of rules of reproductive health and safe sexual behavior and attitudes towards compliance with these rules, the degree of formation of personal responsibility for their own sexual lives [4].

Formation of sexual youth culture will be more effective if treat of the process will be on the proper level, it is possible only by joint efforts of all social institutions, without exception, related to learning and identity formation and interested in quality education of the younger generation [9, p.171].

It is obvious that the Ukrainian society really needs a radical change in sex education that will enable it to maintain its identity in the best form and will contribute to further its normal development. Formation of the sexual culture of the younger generation of Ukrainian nation in modern times is considered as an indicator of the state civilization.

Sexual life as any objective reality is the subject of research. Its problems have to be learned and solve, especially for the younger generation. If the youth fails to give adequate knowledge on gender, sex, sexual culture, but they will know the truth, but from tough, rough side.

**Conclusions.** Liberalization of sexual morality, lifting the taboo against any manifestation of sexual activity of people in conjunction with the imperfection of system of the sexual enlightenment of young people and low level of sexual culture of society as a whole contains a serious threat to the physical, mental and moral health of the younger generation.

1. Abramenkova V. V. Sexual differentiation and the sexualization of childhood: the bitter taste of forbidden fruit / V. V. Abramenkova // Questions psychologists. – 2003. – № 5. – P. 103–120.
2. Hovorun T. V. Socialization of gender and sexuality : monograph / T. V. Hovorun. – Ternopol : Educational book – Bogdan, 2001. – 240 p.
3. Hovorun T. V. Gender and sexuality : studies. guidances / T.V. Hovorun, O.V. Kikinedzhi. – Ternopil Bogdan, 1999. – 384 p.
4. Sources of sexual culture. [Text] : monograph // Formation sexual cultures youth monohrafyya / Auto. A. Balakirev et al.; According to the Society. eds. O. Yaremenko. – Kyiv : Ukrainian Institute for Social Research, 2004.
5. Kravets VP sexual socialization of children and adolescents: patterns and gender features: Monograph / V. P. Kravets. – Ternopol : TNPU, 2008. – 476 p. 4. Sources of sexual culture. [Text]: monograph / / Formation of sexual youth culture: monograph / Auto. A. Balakirev et al. ; According to the Society. eds. O. Yaremenko. – Kyiv : Ukrainian Institute for Social Research, 2004.
6. Personality Crisis college age: Sat. sciences. Articles / Ed. T. M. Tytarenko. – Luck: ed-ed. from. "Vezha" Volyn state. Univ them. Lesya Ukrainian, 2001. – 110 p.

7. Secheyko O. V. Psychological determinants of adolescent sexual behavior: Dis ... candidate ... psychologist. Sciences. 19.00.07. – K., 2000. – 228 p.
8. Sheehy G. Age crises / G. Sheehy. – St. Petersburg., 1999.
9. Shtyfurak V. E. Socio-pedagogical foundations of educational work with students / V. E. Shtyfurak. – Kiev : Publishing-printing “Delo”, SPD, VG Danyluk, 2007. – 568 p.

*У статті розкрито проблему формування сексуальної культури молоді як інноваційну концепцію сучасної освіти. Розкрито вплив статевого виховання та сексуального просвітництва на формування сексуальної культури молоді.*

**Ключові слова:** *молодь, сексуальна культура, статеve виховання, сексуальна освіта.*

УДК: 316.325(477)

ББК: 60.5

*Ольга Максимович***ГРОМАДЯНСЬКА ДЕПРИВАЦІЯ:  
СОЦІОКУЛЬТУРНІ РЕАЛІЇ ТА СОЦІАЛЬНО-СТРУКТУРНІ ВИМІРИ  
В УМОВАХ УКРАЇНСЬКОГО СЬОГОДЕННЯ**

*Розглянуто феномен громадянської депривації, досліджено її ознаки та причини в умовах українського сьогодення як на теоретичному, так і на емпіричному рівнях аналізу.*

*Ключові слова:* депривація, громадянське суспільство, соціокультурні реалії, соціальна система, соціальна структура.

Феномен громадянської депривації перебуває у фокусі міждисциплінарних досліджень, явища депривації вивчаються в межах різних галузей знань, як-от психологія, економіка, право, філософія, що засвідчує як соціальну? так і наукову актуальність цієї проблеми.

Соціологічне розуміння явищ депривації детерміноване специфікою трактування об'єкта вивчення соціології як науки, а саме: по-перше, суспільства як соціальної реальності, по-друге, суспільства як соціальної системи. Перший підхід розкриває суб'єктивний зміст громадянської депривації; другий – об'єктивний. Відомо, що соціальні явища перебувають на перетині соціальної структури й діяльності, тобто, з одного боку, індивідуальних проєкцій учасників суспільства, а з іншого, – зворотної відповіді соціальної системи останнім. Тому індивідуальні запити особистості до соціальної структури методологічно вигідніше розглядати із соціокультурної позиції, а от “відповідь” суспільства (адресовану як окремим індивідам, так і соціальним групам і спільнотам) методологічно перспективніше проглядається із соціально-структурної позиції, адже суспільство, як соціальна система, функціонує й упорядковується за допомогою системи соціальних інститутів, яка визначає статусно-рольові виміри соціальної структури й опосередковано “повідомляє” кожному учаснику соціальної структури його “розташування” в соціальній ієрархії і відповідно розташування інших “гравців системи”.

“Депривація – це стан невдоволеності, який виникає в особистості на ґрунті розбіжностей між її реальним станом і станом, до якого вона прагне, між її потребами і можливістю їх задовольнити” [3, с.77].

“Громадянська депривація” – термін емпірично обґрунтований і запроваджений до наукового обігу (як теоретичний конструкт для пояснення реалій українського сьогодення ) членом-кореспондентом НАН України, доктором соціологічних наук М. Шульгою. На думку науковця, головний зміст громадянської депривації, як явища в умовах українського сьогодення, полягає у “звуженні можливостей задоволення громадянських потреб, у неможливості задоволення потреб особистості як громадянина з причин різноманітних обмежень, перешкод, в умисному нагромадженні формальностей і використанні їх у корисливих цілях” [3, с.77].

Оглядаючи панораму наукових дискусій стосовно зазначеної тематики, переконуємося, що вона перебуває в центрі уваги науковців-суспільствознавців, має чітко виражений міждисциплінарний характер. Зокрема, ґрунтовний теоретичний аналіз громадянської депривації як соціального феномену знаходимо в роботах В. Андрущенка, Є. Головахи, А. Карася, С. Катаєва, А. Маковецького, В. Середи, М. Шульги. Натомість, з метою емпіричної аргументації концептуальних тверджень статті, до ви-

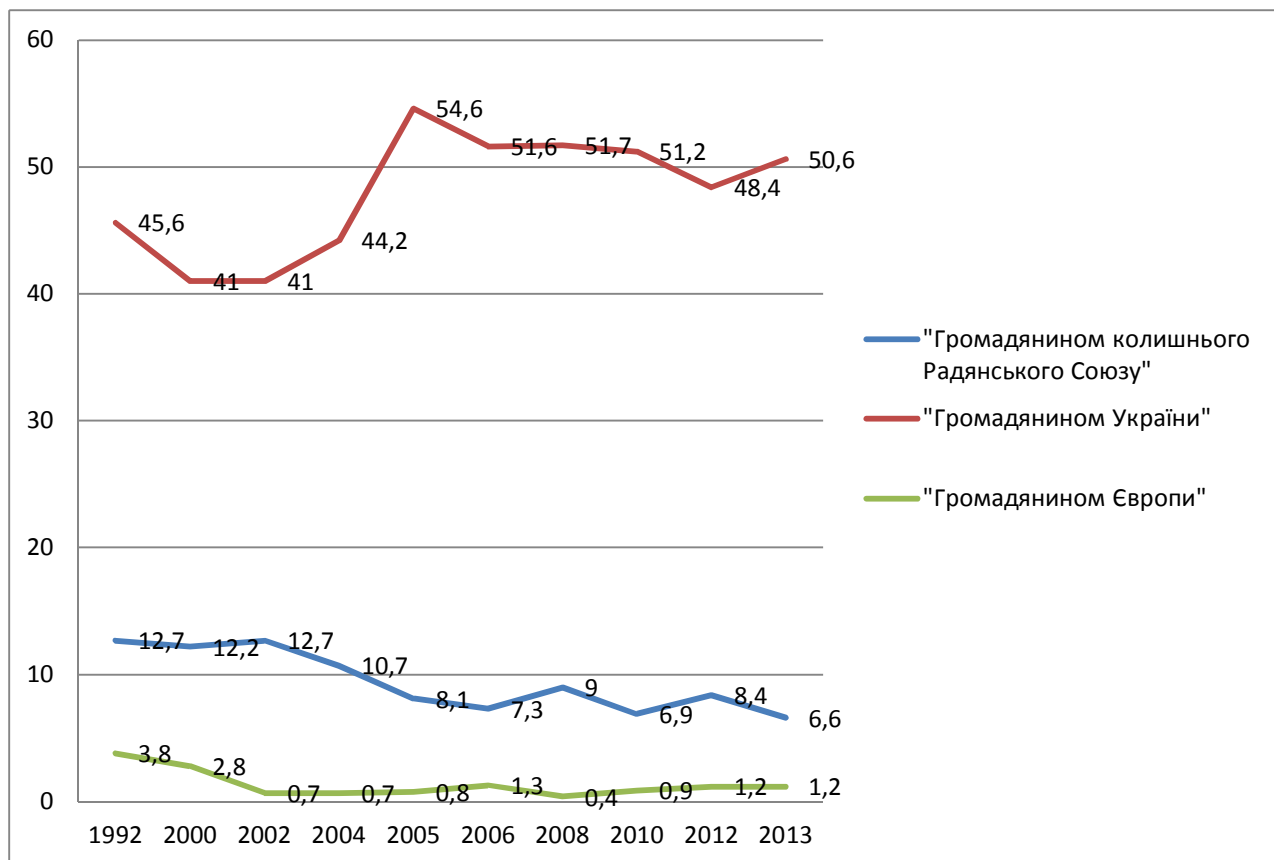
кладу проблеми залучено матеріали моніторингового дослідження ІС НАН України “Українське суспільство” (1992–2013) [3].

Насамперед, слід урахувати, що сучасне українське суспільство опинилося в ситуації паралельного функціонування уламків різних соціальних систем, що взаємовиключають за змістом і суттю одна одну. Разом з тим не слід забувати, що цивілізаційно українське суспільство являє собою пограниччя, “територію культурного розлому” між Сходом і Заходом. Останній – один із найстаріших цивілізаційних поділів в Європі, і марно сподіватися, що зусиллями одного суспільства може бути вирішена суперечність тривалістю в кілька десятиків століть. Ось яку думку із цього приводу знаходимо в післямові до відомого дослідження Ларі Вульфа (яке розкриває витоки концептуального поділу Європи на Східну та Західну) “Винайдення Східної Європи. Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва” авторства відомого українського історика Я. Грицака: “Насправді поділ між Сходом і Заходом існував віддавна, і він є найстарішим культурним поділом в Європі. Його сліди можна побачити вже у Гомера та Геродота. А від початку другого тисячоліття поділ на християнський Захід і християнський Схід був одним із найголовніших і найтривкіших поділів на європейському континенті” [1, с.561].

У соціокультурну матрицю сучасного українського суспільства дуже стійко вбудовані конструкти радянської свідомості, а статус сучасного українського суспільства, як власне пострадянського, очевидний, на жаль. Наприклад, за даними моніторингу ІС НАН України, за роки незалежності в Україні стабільно зберігається частка населення, яка ідентифікує себе як громадян СРСР, тобто громадян фактично неіснуючої держави (Діаграма 1).

Діаграма 1.

**Динаміка відповідей респондентів (у %) на запитання  
“Ким ви себе передусім вважаєте?” (1992–2013) [3, с.490]**



Отже варто поміркувати стосовно причин тривалої громадянської депривації в Україні, адже, вочевидь, у свідомості українського громадянина й криються причини такого стану справ (громадянська культура), а отже, і передумови невдоволення поточними соціокультурними реаліями в країні (громадянські практики).

Звісно, у межах подібної публікації складно охопити палітру інваріантів і параметри досліджуваного явища, та все ж спробуємо виокремити векторні тенденції проблеми на двох рівнях аналізу: констатуючому (соціокультурні ознаки присутності громадянської депривації в межах громадянської культури сучасного українського суспільства) й аналітико-експериментальному (причини, які зумовлюють відповідні наслідки громадянської депривації на соціально-структурному рівні та їх присутність у громадянських практиках).

Аналізуючи матеріали моніторингового дослідження ІС НАН України “Українське суспільство”, доречно виокремити такі ознаки депривації, як соціально-культурного феномену в умовах українського сьогодення.

1. Імовірно, головна ознака – *тотальна відсутність віри в можливість вплинути на владу*. Наприклад, на запитання “Як ви вважаєте, чи є у Вас можливість контролювати діяльність владних структур?” – станом на 2013 рік варіант відповіді “Ні, я не маю жодної можливості контролювати діяльність владних структур” обрало 76,5% українців [3, с. 455].

2. Далі – *втрата зворотнього зв'язку громадянина з державою та соціальними інститутами*. Тобто, громадяни, будучи “де-юре” суб'єктом політичного процесу, “де-факто” стають об'єктом владного впливу. Скажімо, громадянина можуть побити правоохоронці чи зневажливо поставитися до нього в органах місцевого самоврядування, а також черги, розквіт бюрократичних механізмів, які щоразу віддаляють громадянина від його ж прав. Утративши можливість контролювати використання свого ж права на громадянство (причини: низька політична грамотність, неналежний рівень правової свідомості, страх і т. п.), громадянин в Україні опинився в ситуації “жебрака”, який “випрошує” в соціальних інститутів свої ж права. Виходить, його (громадянина) обманули двічі.

3. *Обмеження території громадянського комфорту особистості* (наприклад, публічний доступ до рекреаційних зон, скорочення площ парків відпочинку і т. п.), ще одна ознака громадянської депривації, емпірична аргументація якої виглядає недоречною оскільки такі випадки настільки масові, що вже майже вписуються в межі соціальної норми.

Отже, ознаки громадянської депривації дозволяють стверджувати, що за таких умов *громадянин є радше не суб'єктом, а об'єктом політичного впливу*, а отже, й об'єктом впливу таких інституційних систем, як правова, економічна та ін.).

Розглянемо причини, передумови такого стану справ, зокрема в сучасному українському суспільстві, за матеріалами моніторингового дослідження ІС НАН України “Українське суспільство”.

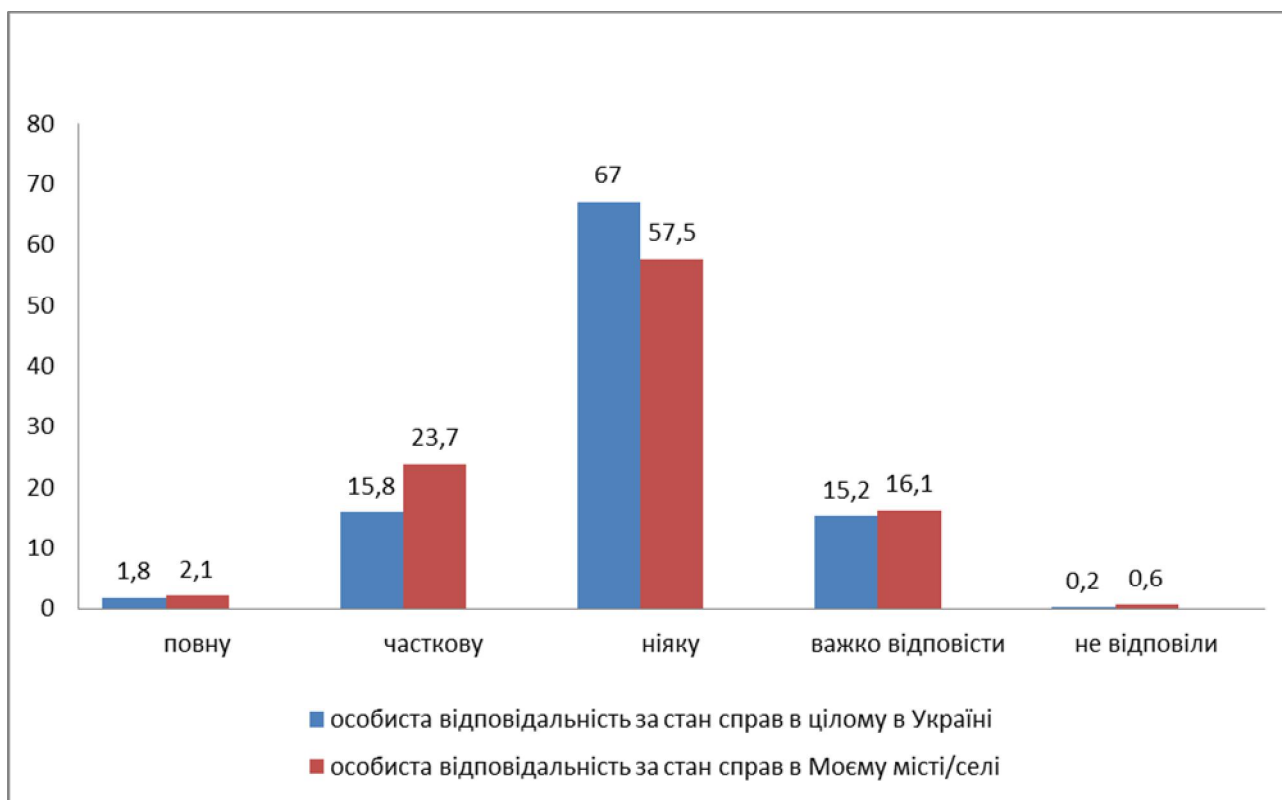
1. *Громадянська індиферентність, пасивність*. Бути громадянином непросто, окремі нації в Європі та США пройшли тривалий історичний шлях у кілька століть, шлях освоєння “мистецтва бути політичною спільнотою”. Зміст ідеї громадянського суспільства передбачає складне поєднання моральних основ буття суспільства та їх імплементацію у формі права, належне співвіднесення свободи й відповідальності. Загалом, це окрема дискусія й чимала наукова тема, зауважимо тільки, що історичний досвід успішних громадянських суспільств наводить на думку, що вони розпочинаються з активної громадянської позиції більшості населення. Стосовно ж України, то ситуація виглядає так: на запитання “Членом яких громадських організацій, об'єднань або рухів ви є?” станом на 2013 рік варіант відповіді – “Не належу до жодної з гро-

мадських організацій” обрало 87,1% респондентів. [3, с.509], а 80% респондентів відповіли, що не брали участі в жодних громадсько-політичних заходах протягом останніх 12 місяців (2012–2013 р.) [3, с.514]. Звісно, події 2013–2014 рр. докорінно змінили громадянську свідомість українського суспільства, і все ж сподіватися стрибкоподібних змін, мабуть, не варто.

2. Патерналізм і проблема громадянської відповідальності (Діаграма 2).

Діаграма 2.

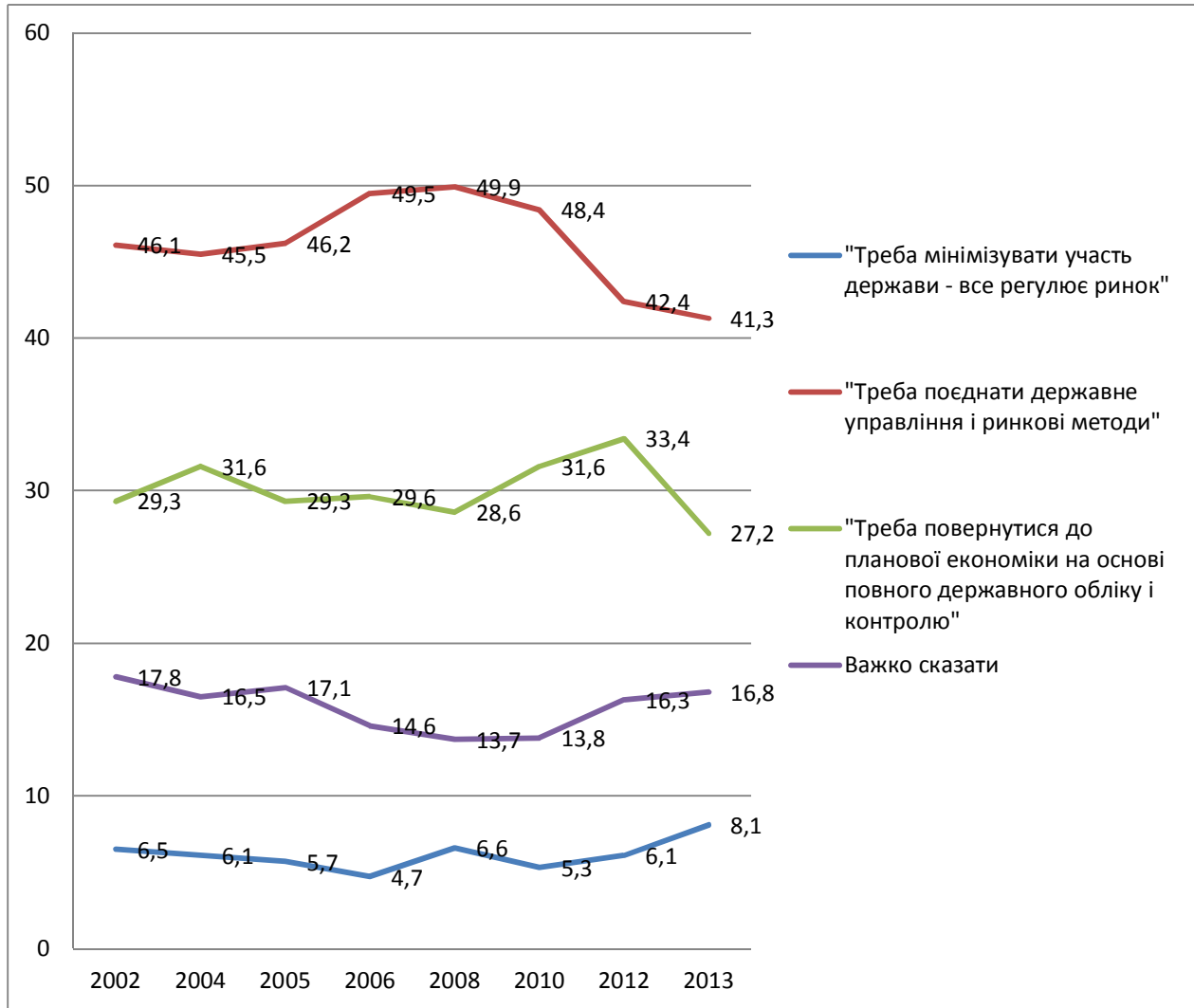
**Зіставлення відповідей респондентів (у %) на запитання: “Яку особисту відповідальність ви несете за стан справ у цілому в Україні?” і “Яку особисту відповідальність ви несете за стан справ у Вашому місті чи селі?” (2013) [3, с. 491–492]**



3. Завищені експектації стосовно держави. Наприклад, переконлива частка громадян України вважає, що на Президента, уряд повинна лягти більша частка відповідальності за стан справ у країні, а не на самих громадян, більше половини українців вважають (ив. Діаграму 1), що не повинні нести взагалі ніякої особистої відповідальності за стан справ як у країні, так і своєму рідному населеному пункті. Аналогічну панораму тверджень формують і висловлені міркування громадян стосовно ідеї повернення до планової економіки на основі повного державного обліку та контролю (Діаграма 3).

Діаграма 3

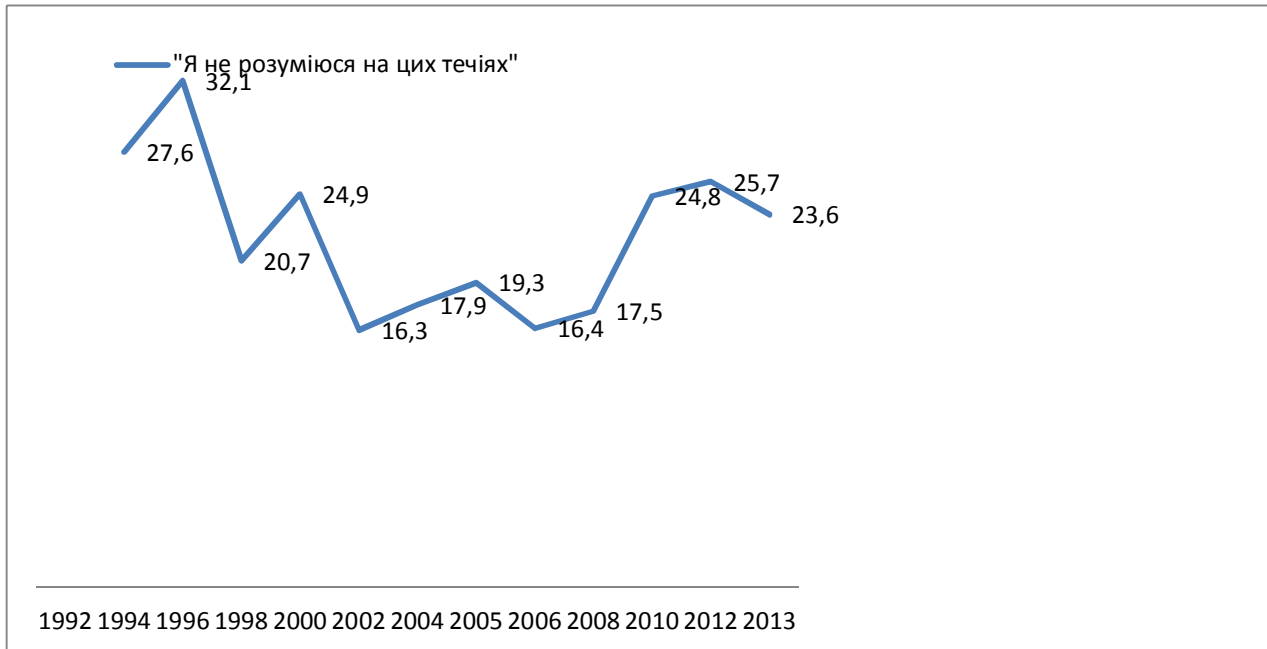
Динаміка відповідей респондентів (у %) на запитання  
 “Яким чином, на вашу думку, держава має брати участь в управлінні економікою” (2002–2013) [3, с.447]



4. Незначний рівень політичної обізнаності громадян. Як бачимо з (Діаграми 4), в Україні стабільно зберігалася чимала частка населення, яке в питанні стосовно пріоритетної політичної ідеології обирає варіант відповіді “не розуміюся в цих течіях”.

Діаграма 4.

**Динаміка варіанта відповідей респондентів “Я не розуміюся в цих течіях” (у %) на запитання “У політичному спектрі зазвичай вирізняються окремі більш-менш самостійні течії. Нижче наведено кілька таких течій. Виберіть, будь ласка, одну з них, яка найближча вам” (1992–2013) [3, с.451]**



Якщо пригадати останні події в Україні, то може скластися враження, що стан громадянської деривації подолано, однак слід розуміти, що формування політичної культури громадянства в Україні – це ще завдання майбутнього, і то радше предмет для окремого дослідження. Натомість в умовах українського сьогодення особливої актуальності набуває знаменитий афоризм французького філософа, літератора, політика й дипломата Жозе де Местра, опублікований 1811 року стосовно уряду Російської імперії: “Кожен народ має ту владу, на яку заслуговує”. А ще, підсумовуючи сказане звернемося до відомої антиномії, епістемологічна постановка якої здійснена в межах філософії “Буття визначає свідомість”/“Свідомість визначає буття”. Звісно, як і переважно в таких твердженнях універсалістського змісту, достовірна (у конкретних умовах місця й часу) відповідь завше десь на перетині антиномій, та все ж реалії сьогодення підштовхують до думки, що в семантичній площині цієї дихотомії вірогідність тяжіє до полюса домінування свідомості. Тобто, якщо йдеться про явища громадянської депривації в Україні, то помітно, що соціокультурний вимір проблеми детермінує соціально-структурні наслідки. Виявляється, передумови невдоволення громадян в Україні власним становищем значною мірою визначені їхніми ж пріоритетами на ціннісному рівні колективної громадянської культури, і як наслідок – відповідної громадянської практики.

1. Вульф Л. Винайдення Східної Європи: Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва. / Ларі Вульф ; [пер. з англ. С. Біленького]. – К. : Вид-во Критика, 2009. – 592 с.
2. Маковецький А. Українське суспільство у соціологічному вимірі: проблеми теорії та практики / А. Маковецький. – Чернівці : Рута, 2008. – 208 с.



3. Українське суспільство 1992–2013 : Стан та динаміка змін : Соціологічний моніторинг : [зб. наук. пр. / за ред. В. Ворона, М.Шульги]. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2013. – 566 с.

*The phenomenon of civil deprivation was analyzed, its features and reasons in terms of Ukrainian present were researched both on theoretical and empirical analysis levels.*

**Keywords:** *deprivation, civil society, social cultural realias, social system, social structure.*

## НАШІ АВТОРИ

1. **Андрусів Любомир Зиновійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.
2. **Возняк Степан Михайлович** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
3. **Гнатюк Ярослав Степанович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
4. **Голянич Михайло Юрійович** – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
5. **Гоян Ігор Миколайович** – доктор філософських наук, декан філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
6. **Гринів Оксана Михайлівна** – аспірантка кафедри загальної та клінічної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
7. **Дойчик Максим Вікторович** – кандидат філософських наук, доцент, заступник декана філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
8. **Духович Ольга Борисівна** – аспірантка кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
9. **Заграй Лариса Дмитрівна** – доктор психологічних наук, професор, завідувач кафедри соціальної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
10. **Ібрагімов Михайло Михайлович** – кандидат філософських наук, професор кафедри філософії, історії та соціології Національного університету фізичного виховання і спорту України (м. Київ), Заслужений працівник народної освіти України.
11. **Коропецька Олеся Михайлівна** – кандидат психологічних наук, доцент кафедри педагогічної і вікової психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
12. **Литвин-Кіндратюк Світлана Данилівна** – кандидат психологічних наук, доцент кафедри педагогічної та вікової психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
13. **Макарова Алла Олександрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
14. **Максимович Ольга Володимирівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
15. **Матейко Наталія Іванівна** – кандидат психологічних наук, доцент кафедри загальної та клінічної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
16. **Надурак Віталій Вікторович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
17. **Палій Анатолій Андрійович** – кандидат психологічних наук, доцент кафедри загальної та клінічної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

- 
18. **Паркулаб Оксана Григорівна** – кандидат психологічних наук, доцент кафедри педагогічної та вікової психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
  19. **Пітулей Вікторія Вікторівна** – кандидат філософських наук, тимчасово не працює.
  20. **Пятківський Роман Олександрович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
  21. **Радченко Ольга Борисівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
  22. **Рябека Олександр Григорович** – кандидат політичних наук, доцент кафедри управління, інформаційно-аналітичної діяльності та євроінтеграції Національного педагогічного університету імені М. Драгоманова (м. Київ).
  23. **Сабадуха Володимир Олексійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальної роботи Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля (м. Луганськ).
  24. **Томюк Надія Іванівна** – аспірантка кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
  25. **Федик Оксана Василівна** – кандидат психологічних наук, доцент кафедри загальної та клінічної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
  26. **Чейз Анастасія Михайлівна** – магістрантка філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

## ВИМОГИ

до подання статей у Вісниках Прикарпатського університету, журналах, збірниках наукових праць, матеріалах конференцій

1. Обсяг оригінальної статті – 12 сторінок тексту, оглядових та рецензій – до 12, інформаційних про конференції – до 3 сторінок.

2. Статті подаються у форматі Microsoft Word. Назва файлу латинськими буквами має відповідати прізвищу першого автора. Увесь матеріал статті повинен міститися в одному файлі.

3. Текст статті повинен бути набраним через 1,5 інтервала, шрифт “Times New Roman Cyr”, кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, ліве – 2,5 см, праве – 1 см (30 рядків по 60–64 символи) (20 000 знаків).

4. Малюнки мають подаватися в окремих файлах у форматі \*.tif, \*.eps, Corel Draw або Adobe Photo Shop.

5. Таблиці повинні мати вертикальну орієнтацію і бути побудовані за допомогою майстра таблиць редактора Microsoft Word. Формули підготовлені в редакторі формул MS Equation. Статті, що містять значну кількість формул, подаються у форматі LaTeX.

6. Текст статті має бути оформлений відповідно до постанови ВАК №7-05/1 від 15 січня 2003 року “Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України” (див. Бюлетень ВАК України. – 2003. – №1).

Статті пишуться за схемою:

- УДК і ББК (у лівому верхньому куті аркуша);
- автор(и) (ім'я, прізвище – жирним шрифтом, курсивом у правому куті);
- назва статті (заголовними буквами, жирним шрифтом);
- анотація й ключові (5–6) слова українською мовою;
- постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;

- аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання цієї проблеми й на які опирається автор, виокремлення не вирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття;

- виклад основного матеріалу з новим обґрунтуванням подальших досліджень у цьому напрямі;

- список використаних джерел подавати згідно з новим стандартом з бібліографічного опису ДСТУ ГОСТ 7.1:2006. Основні відмінності від ГОСТ 7.1.–84, який набув чинності з 1 липня 2007 року (див. Бюлетень ВАК України. – 2009. – №5); цей самий список джерел подається латинським алфавітом;

- ім'я та прізвище автора(ів), назва статті, анотація й ключові слова подаються англійською та російською мовами; розширена анотація англійською мовою (до 4 000 знаків) подається для веб-сайту “Вісника”;

- рецензент: прізвище, ініціали, (скорочено) науковий ступінь, вчене звання;

- у кінці вказується повністю прізвище, ім'я, по батькові, науковий ступінь, звання, посада автора(ів).

7. Статті, надруковані українською або англійською чи російською мовами, відредаговані й підписані авторами, подаються до редколегії на паперовому та електронному носіях (електронний варіант просимо продублювати на електронну пошту “Вісника” [prny\\_visnuk\\_filosofia@ukr.net](mailto:prny_visnuk_filosofia@ukr.net)).

8. Разом зі статтею до “Вісника” необхідно подати рецензії провідних учених у даній галузі. Аспіранти та здобувачі подають до статті відгук наукового керівника й зовнішню рецензію.

Стаття обов'язково супроводжується заявкою з відомостями про автора(ів): *прізвище, ім'я, по батькові* (повністю); науковий ступінь, звання, посада, місце роботи; поштовий індекс, домашня адреса й телефони, електронна пошта.

Наукове видання

**ВІСНИК**  
**Прикарпатського університету**  
**ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ**

**Випуск 18**

Видається з 1995 р.

Мова видання: українська  
Сфера розповсюдження: загальнодержавна  
Свідоцтво про державну реєстрацію серія КВ № 435 від 17.02.1994 р.

Головний редактор *Василь ГОЛОВЧАК*  
Літературний редактор *Руслана БОДНАР*  
Комп'ютерна правка і верстка *Лідія КУРІВЧАК*  
Коректор *Оксана ІДАК*

Друкується українською мовою  
Реєстраційне свідоцтво КВ № 435

Підп. до друку 21. 11. 2014. Формат 60x84/8. Папір офсет.  
Гарнітура "Times New Roman". Друк на ризографі. Ум. друк. арк. 20,0.  
Наклад 100 пр. Зам. № 53.

Видавець і виготовлювач  
Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника  
76018, м. Івано-Франківськ,  
вул. С.Бандери, 1, тел.: 75-13-08.  
E-mail: [vdvcit@pu.if.ua](mailto:vdvcit@pu.if.ua)

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2718 від 12.12.2006

ISSN 2312-1211