

# СУЧАСНИЙ ГУМАНІЗМ ТА ЙОГО ДІАЛОГІЧНІ ОРІЄНТИРИ<sup>1</sup>

Георгій БАЛЛ

Copyright © 2006

## 1. СУТНІСТЬ СУЧАСНОГО ГУМАНІЗМУ І КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ КОНТЕКСТ СУСПІЛЬНОЇ ТА ОСВІТНЬОЇ ГУМАНІЗАЦІЇ

Актуальність обговорюваної проблематики навряд чи треба обґрунтовувати. В нашу епоху, коли нечуване зростання матеріально-технічних можливостей, поряд із позитивними наслідками, призводить до посилення численних і вельми загрозливих небезпек, – гуманізація суспільних відносин постає не лише моральним гаслом, але й умовою виживання людства: адже, за М.М. Моїсеєвим, “невідповідність системи моральнісних засад і організації суспільства технічним можливостям цивілізації, що швидко розвивається, неминуче призводить до руйнування умов коєволюції людини і Природи” [59, с. 127]. Альтернативою саморуйнуванню мають стати “якісні стрибки в розвитку” як прояв адаптації людства до своїх зрослих технологічних можливостей [64, с. 73]. Одним із таких стрибків мало б бути істотне посилення впливу гуманістичного світогляду на свідомість і поведінку людей.

Теза про “якісні стрибки в розвитку” належить А.П. Назаретяну. Унікальність нинішньої епохи він вбачає “у тому, що глобальне самознищення цивілізації є можливим, по-перше, за дуже короткий час і, по-друге, внаслідок обмеженого числа індивідуальних дій... Із збільшенням технологічної міцці зростає залежність соціальної системи від масових та індивідуальних психічних станів” [62, с. 144]. Ця констатація, доповнюючи загальновідому ін-

формацію про глобальні небезпеки, що загрожують людству, наголошує на особливому виклику, перед яким у сучасному світі опиняються психологічна наука і практика.

Загалом наведені констатації емоційно налаштовують на песимістичний лад. Проте песимізм здатний тут лише зашкодити; але й оптимізм не набагато кращий від нього. А.П. Назаретян слушно зазначає: “Оптимізм і песимізм – полюси фаталістичного світогляду, особливо небезпечного у кризові епохи. Альтернативу становить світогляд *конструктивістський...*” [62, с. 145].

Назаретян підкреслює актуальність забезпечення для такого світогляду наукового фундаменту і вказує на роль, яку здатна відіграти тут синергетика. Погоджуючись із цим, слід передусім визначитися щодо ціннісних засад світогляду, про який ідеться. Тож ми природно приходимо до поняття *гуманізму*.

Тут не розглядатиметься історія гуманістичних підходів у філософії, людинознавчих науках і суспільній (зокрема, освітній) практиці – див., наприклад, [31; 94]. Залишаючи осторонь цікаві гуманістичні аспекти східних традицій (зокрема, конфуціанства), нагадаю лише, що в межах європейської цивілізації виток гуманізму простежуються в античності, а найважливішими віхами його становлення були епохи Відродження і Просвітництва.

Разом із тим, при всій повазі до історії гуманістичної світоглядної орієнтації, маємо зосередитися на такій її інтерпретації, яка б найбільше відповідала проблемам і викликам

<sup>1</sup> Перша частина підготовленої автором до друку монографії “Орієнтири сучасного гуманізму (в суспільній, освітній, психологічній сферах)”. Назви решти частин: 2. Психолого-педагогічні засади гуманізації освіти; 3. Свобода і надійність як особистісні орієнтири; 4. Методологія психології: раціогуманістичний підхід.

сучасної епохи. Визначальними засадами *сучасного гуманізму*, на мою думку, можна вважати:

по-перше, переконання у величезних можливостях гармонійного розгортання позитивних (тих, що сприяють виживанню й розвитку) людських здатностей. Таке розгортання здійснюється на рівні окремих індивідів<sup>2</sup>, людських спільнот і людства в цілому, знаходячи вияв у продуктивній *суб'єктній* (цілеспрямованій та осмисленій) *активності* (зокрема, цілепокладальній, рефлексивній, надситуативній, творчій тощо) і *конструктивній діалогічній взаємодії* суб'єктів (індивідуальних і групових). Само собою, існують можливості й негативні, ті, що в умовах сучасного світу ведуть до катастрофи, – але *не лише вони*;

по-друге, впевненість у тому, що внесення гуманістичних засад у соціальні стосунки є, по-перше, можливим (хоч і натикається на чималі перешкоди) і, по-друге, необхідним – з огляду як на прогресивні тенденції розвитку цивілізації, так і на притаманні йому небезпеки. Прагнучи повноцінного розкриття й широкомасштабної реалізації позитивних людських можливостей, слід займати (див. вище) не фаталістичну, а конструктивістську позицію, тобто не покладатися на спонтанні процеси, а здійснювати цілеспрямовану діяльність, пов'язану з розв'язанням досить складних проблем. Та при цьому така діяльність аж ніяк не має бути авантюристичною. Вона має передбачати повагу до інтересів та позицій суб'єктів (різного рівня), з якими здійснюється взаємодія, і, ширше, до закономірностей функціонування і тенденцій розвитку *органічних цілісностей* (природних, соціальних, культурних тощо)<sup>3</sup>. Узагальнюючи, можна сказати, що гуманістично налаштована соціальна поведінка має уникати крайнощів – і безвідповідального активізму, і пасивного споглядальництва;

по-третє, настановлення на сприяння узгодженому здійсненню окресленої діяльності індивідами, спільнотами та людством у цілому, *взаємодітримці* індивідів і спільнот. Головна

соціально-психологічна перешкода на цьому шляху полягає в тому, що “тисячоліттями люди навчалися об'єднуватися головно через розмежування (“вони – ми”)", а тепер треба виробляти й освоювати “механізми неконфронтаційної солідарності” [62, с. 144].

Прикрою обставиною є характерне для сучасної епохи – на рівні як масової, так і елітарної свідомості – розчарування в гуманізмі, аж до констатування його “клінічної смерті”, щоправда із визнанням можливості його “реанімації” [18]. Ці формулювання С.В. Бородавкіна, як на мене, занадто різкі – швидше публіцистичні, ніж власне наукові. Автор більш точний, коли констатує глибоку кризу “традиційного гуманізму, що склався в культурі Відродження і філософії Нового часу” [18, с. 164] і вказує на потребу “нового підходу й переосмислення гуманістичних ідеалів”, а також на доцільність базування такого підходу на “досягненнях сучасних досліджень у галузі семіотики, герменевтики, соціальної синергетики...” [18, с. 165].

Погоджуючись із цим, я б поставив питання дещо конкретніше: чому слід говорити саме про *сучасний* гуманізм, якоюсь мірою відмежовуючись від більш ранніх варіантів гуманістичної світоглядної орієнтації? Річ у тім, що, попри все їх багатство і безсумнівне збереження значущості їх багатьох компонентів, деякі історично успадковані моменти гальмують розвиток гуманістичних підходів та обмежують їх суспільний вплив. Що маєтись на увазі, стане ясным зі слів британського історика Алана Баллока (Bullock): “Здійснюючи грубе узагальнення, можна сказати, що західна думка розглядала людину і космос трьома різними способами. Перший, надприродний або трансцендентальний, зосереджувався на Божові, розглядаючи людину як частину Божественного Творіння. Другий, природничий або науковий, зосереджувався на Природі й розглядав людину як частину природного порядку, подібну в цьому до інших організмів. Третій, гуманістичний, зосереджувався на Людині і

<sup>2</sup> Конкретніше, йдеться про те, що ці можливості – в індивідуально специфічному варіанті – у принципі можуть бути реалізовані кожним індивідом, але за умови надання йому, на послідовних вікових етапах, потрібної соціальної (включно з педагогічною, психологічною, медичною) підтримки. Звичайно, доводиться рахуватися з певними обмеженнями у випадках серйозної мозкової патології – при тому, що й у цих випадках можливості розвитку виявляються за гуманістичного підходу набагато більшими, ніж це звичайно вважають [12].

<sup>3</sup> Поняття органічної цілісності розглядатиметься у розділі 3.

на людському досвіді як на вихідному пункті для знань людини про себе, про Бога і про Природу” (цит. за [31, с. 224]).

Отже, історично сформувалися (принаймні, в межах європейської цивілізації) три типи світогляду, стосунки між якими були, і значною мірою залишаються, напруженими: подосі віддається перевага взаємному викриванню й висміюванню, і дуже бракує турботи про наведення мостів між згаданими орієнтаціями<sup>4</sup>. Тим часом можливості тут досить великі. Зокрема, прагнучи конструктивної взаємодії між принципами християнської духовності, з одного боку, й гуманізму – з іншого, можна спертися, наприклад, на концепцію образу Божого в людині за В.В. Зеньківським. “Святі отці, – писав він, – вбачають головний прояв у нас образу Божого в розумі й свободі людського духу, – обидві ці властивості підносять нас над тварним світом і звільняють від його влади” [36а, с. 154]. Наведу також слова архієпископа Віктора (Мамонтова). Розмірковуючи над “таємницею упокорення”, він пише: “Упокоритися – це передусім означає відкинути те зайве, що заважає людині бути собою. Коли ми звільнимся від усього зайвого в собі, любов Бога поспішить наповнити наше серце, все заповнить собою” [22, с. 2].

Наявність у наведених висловлюваннях ліній перетину з гуманістичним світоглядом є очевидною. Так само є цілком можливою (і необхідною) конструктивна взаємодія між гуманізмом і науковим (зокрема, природничо-науковим) раціоналізмом<sup>5</sup>.

Отже, найважливішим напрямом оновлення гуманізму має бути поширення гуманістичного принципу *конструктивного діалогу*<sup>6</sup> на відносини між світоглядними орієнтаціями, зокрема між гуманістичною й тими, що протягом століть вважались альтернативними їй.

Повертаючись до проблеми гуманізації суспільних відносин, наголошу на наступному: попри колосальні труднощі й перешкоди на цьому шляху, справа не є безнадійною. Побачити обидва боки ситуації допоможе схематична констатація того, що відбувається у сучасному світі. За найпоширенішим поглядом, у ньому співіснують і взаємодіють (далеко не гармонійно) три *типи цивілізації* – два, “зоряний час” яких позаду, і третій, що набирає силу.

Перший – це *аграрний* тип, за якого основні види праці й головні джерела суспільного багатства зосереджені у сільськогосподарській сфері, причому способи діяльності, та й сам спосіб життя людей, мало змінюються протягом століть; тому таке суспільство називають ще *традиційним*. Другий тип цивілізації – *індустріальний*, де провідну роль відіграють промислове виробництво і люди, які обслуговують його, володіючи необхідними для цього професійними знаннями, вміннями й навичками (згадаймо сталінське гасло: “кадри, які оволоділи технікою, вирішують усе”). Індустріальне суспільство значно динамічніше від аграрного. До того ж знання, вміння, норми поведінки, засвоєні в молоді роки, становлять тут надійну базу професійної та іншої діяльності індивіда протягом активного періоду його життя. Нині, починаючи з найбільш розвинутих країн, відбувається перехід до нового типу цивілізації, ще набагато динамічнішого порівняно з індустріальним. Цей тип називають *постіндустріальним* або *інформаційним*, оскільки найважливішим ресурсом тут постає інформація (втім, якщо бути точнішим, – не інформація як така, а *знання*, тобто інформація, що свідомо освоєна людиною). Крім того, від людей дедалі більшою мірою вимагаються не лише конкретні знання (а також уміння й навички), а й здатність до творчості та продуктивної співпраці з

<sup>4</sup> Прикладом тут може слугувати висловлювання такого авторитетного прихильника релігійного світогляду, як Олександр Солженіцин. “Ми, – вважає він, – втратили систему цінностей, які вищі від нас, ми заражені дуже давно й глибоко так званим, якщо хочете, антропоцентризмом, хочете, інше слово – гуманізмом. “Людина вища за все”. Ні! Вищими від людини є найвищі цінності. Ось цей антропоцентризм, цей гуманізм й уможливило світову кризу. Глухий кут є, і він страшний” [66, с. 11]. Як реагувати на подібні твердження? З одного боку, слід спростовувати їх, посилаючись на те, що високий гуманізм (репрезентований, наприклад, такими діячами, як Абрагам Маслоу або Віктор Франкл) зовсім не нехтує найвищими цінностями, а, навпаки, наголошує на їх важливості для людини. Але, з іншого боку, не завжди практика (психологічна, педагогічна тощо), оголошувана гуманістичною, налаштована на реалізацію цих настанов. Тож, попри незгоду із Солженіциним, є до чого прислухатись у його запальних словах.

<sup>5</sup> Ця теза детально обґрунтовується у частині 4 монографії. Див. також [8а, 8б].

<sup>6</sup> На цьому понятті я зупинюсь іще у розділі 3.

іншими людьми, до прийняття відповідальних рішень. Одним словом, зростає попит на риси, властиві високорозвиненій особистості. Вельми істотне місце посідає серед них і здатність до самостійного оволодіння новими знаннями і вміннями. За висловом К. Роджерса, освіченим тепер можна вважати тільки того, хто навчився вчитися [96, с. 120]. Л.П. Євстигнєєва і Р.М. Євстигнєєв бачать у центрі постіндустріального суспільства “масову особистість як *духовну субстанцію*” [33, с. 5] (досі ж “людина маси реалізувала себе як *природна і соціальна істота*” [Там само]).

Проте, як це завжди буває в історії, процеси переходу до постіндустріального суспільства не тільки розв’язують певні проблеми, а й створюють нові. Згідно з аналізом, здійсненим В.Л. Іноземцевим, вони пов’язані, зокрема, з відставанням соціокультурних складників вказаних процесів від суто економічних – більш виразним у США і меншим у Західній Європі (що зумовлено, крім іншого, “тією роллю, яку відіграють у житті європейців культурні цінності та постматеріалістичні, позаутилітарні мотиви діяльності” [39, с. 145]). Найгострішими ж постають суперечності – і всередині соціумів (національних суспільств), і, особливо, на рівні взаємодії країн та регіональних цивілізацій – між тими, хто вже прилучився або успішно прилучається до постіндустріального способу господарювання і життєдіяльності загалом, і тими, хто лишається на узбіччі цього процесу. Годі й сподіватися бодай на пом’якшення цих суперечностей без акцентування етичних (і водночас дуже прагматичних) настанов гуманізму, без спирання на парадигму *діалогу* (про яку ще йтиметься нижче).

Що ж до специфічних труднощів, яких знають зараз посткомуністичні країни, і серед них Україна, то за великим історичним рахунком вони зумовлені тим, що “реальний соціалізм” виявився тупиковим шляхом розвитку індустріальної цивілізації<sup>7</sup>. У її межах він досяг (ціною величезних жертв) чималих результатів, але, гальмуючи ініціативу і творчість, перешкоджаючи вільній циркуляції ідей, не забезпечив умов для переходу до інформацій-

ного суспільства і тому зазнав поразки у суперництві з іншою формою індустріальної цивілізації – капіталізмом, який, за всіх своїх вад, такі умови створив. Очевидно, що сприятливі перспективи для України слід шукати не в новому зануренні у глухий кут, подібний до того, де вже побували, але й не в запровадженні “дикого капіталізму” (який також вичерпав свій історичний ресурс). Потрібним є просування – при оперті, звичайно, і на національні традиції – до інформаційної цивілізації.

Зазначу тепер, що зусилля, які мають на меті сприяти гуманізації суспільних відносин, повинні бути спрямовані передусім на сферу освіти й виховання підростаючого покоління – і заради покращення теперішньої та майбутньої долі представників цього покоління, і з огляду на те, що освіті притаманна, поряд з *відтворювальною*, і *перетворювальна* функція – освіта покликана бути могутнім важелем трансформації суспільства.

Ця ідея активно розробляється в сучасній філософії освіти [26]. Втім, висловлювали її вже досить давно. Наприклад, М.І. Пирогов вказував, що всі “говорять про школу як про “доньку суспільства”, яка копіює всі його переваги й вади, проте основне призначення школи – бути “матір’ю суспільства”” (цит. за [49, с. 34]). В нашу епоху ці слова стали, мабуть, ще актуальнішими – зокрема, тому, що тепер, як писав К. Роджерс, “інтелектуальна жорсткість і звужене учіння – найнадійніші шляхи до всесвітньої катастрофи” [74, с. 59]. Відповідно, історичний сенс сучасного реформування освіти вбачається у забезпеченні її гуманістичної орієнтації [44].

У психолого-педагогічному аспекті провідна ідея гуманізації освіти визначається, відповідно до вищесказаного, як орієнтація її цілей, змісту, форм і методів на особистість того, хто навчається, стимулювання й гармонізацію її розвитку<sup>8</sup>; при цьому органічною складовою гуманізації освіти постає її *гуманітаризація*, сутність якої становить сприяння самовизначенню особистості у духовній культурі – національній і світовій. Отже, цілком виправданим є те, що пріоритетом освітньої політики в Укра-

<sup>7</sup> Про те, що дуже відмінні зовні західний і радянський світи являють собою частини “єдиної реальності – індустріальної цивілізації”, французький соціолог Р. Арон писав ще 40 років тому [95, с. 42].

<sup>8</sup> Детальніше див. [8], а також частину 2 монографії.

їні проголошується, як вказує В.Г. Кремень, “утвердження гуманістичних цінностей освіти, її спрямованості на розвиток особистості” [47, с. 5]. “Саме від розвиненості кожної особистості, – підкреслює він, – буде залежати доля держави і нації” [47, с. 14]. “... Дедалі більшого значення у реформуванні освіти, – констатує С.Д. Максименко, – надається послідовній реалізації в ній особистісного принципу, маючи на увазі надання дієвої допомоги повноцінному розкриттю продуктивних можливостей кожного учня (студента тощо) в їхній індивідуальній своєрідності, та стимулювання гармонійного розвитку (і саморозвитку) особистості” [52, с. 7].

Гуманістичний підхід до розбудови суспільних відносин (зокрема, в освітній сфері) [11] протистоїть двом набагато поширенішим, але менш відповідним людській сутності, як її окреслено вище. Тут ідеться, по-перше, про *авторитарний* підхід, який постулює однозначність істини і жорстку ієрархію соціальних ролей, а у соціальних діяннях<sup>9</sup> віддає перевагу *імперативній* стратегії, що передбачає фізичний, адміністративний, економічний або соціально-психологічний тиск на реципієнтів діянь. Найчастіше різні види тиску в той чи той спосіб поєднуються один з одним. За авторитарного підходу провідний суб’єкт соціальних діянь схильний нехтувати суб’єктивністю реципієнтів цих діянь (в ідеалі вони мають тут бути “людьми-гвинтиками”, за відомим висловом Сталіна), вимушено терплячи її лише в мінімальному обсязі, технологічно потрібному для реалізації вказівок, які надходять “згори”<sup>10</sup>.

По-друге, йдеться про *ліберальний* підхід. Визнаючи плюралізм думок і формальну рівність індивідів, він тлумачить як природне й неминуче їхнє, залежно від обставин, байдуже або прагматичне ставлення один до одного. Для цього підходу є характерним переважне застосування *маніпулятивної* стратегії соці-

альних діянь. Їх суб’єкт активно враховує й використовує суб’єктивність реципієнтів, але тільки як засіб досягнення цілей, до яких прагне. Спрощено сутність маніпулювання можна визначити як створення таких психологічних умов діяльності реципієнта, за яких він робить те, що потрібне маніпуляторіві, й радіє цьому.

Втім є доречним таке уточнення: звернення у міжособових взаєминах до імперативної або маніпулятивної стратегії діянь не обов’язково свідчать про егоїстичну спрямованість суб’єктів цих діянь. Наприклад, педагоги (тим паче батьки), які використовують ці стратегії, найчастіше бажають дітям (реципієнтам їхніх діянь) добра – проте тільки такого, яким вони (суб’єкти) його бачать.

Що ж до гуманістичного підходу, то він не виключає застосування, з огляду на особливості конкретної ситуації (наприклад, екстремальної), елементів авторитарного і ліберального підходів (зокрема, імперативної або маніпулятивної стратегії конкретних діянь)<sup>11</sup>, але бажаними й пріоритетними постають *діалогічний* спосіб розвитку будь-якої ідеї та діалогічна стратегія діянь у міжособових взаєминах (ці діяння переосмислюються при цьому як моменти взаємодії партнерів, причому в ідеалі кожний з них трактується всіма ними як повноправний суб’єкт). Імперативна й маніпулятивна стратегії розглядаються як варіанти *монологічної*. Слід підкреслити, що застосування розглянутих щойно понять, які описують типи підходів у суспільних відносинах і стратегій соціальних діянь, не обмежується стосунками індивідів, а поширюється на розгляд взаємодії будь-яких соціальних суб’єктів<sup>12</sup>.

Звернімося до поняття *діалогу*. У міркуваннях, подібних до наведеного вище, не можна обмежитися його традиційним тлумаченням як форми спілкування, за якої його учасники обмінюються висловлюваннями або репліками.

<sup>9</sup> Термін “діяння” є відповідним російському “воздействие”, й відтак точнішим від звичайно застосовуваного в україномовних текстах “впливу”: адже впливи у соціальній взаємодії можуть бути дуже опосередкованими.

<sup>10</sup> У цьому застереженні прихована небезпека для носіїв авторитарного підходу, особливо якщо “вказівки” не можуть бути виконані без розв’язання складних творчих задач. Так, радянський режим, гостро потребувавши, за умов протистояння капіталістичному оточенню, розв’язків багатьох таких задач, був змушений сприяти формуванню численної та розвинутої в суб’єктному плані інтелігенції – й цим (зокрема, через “прихований процес культурного переборення тоталітаризму” [19, с. 174]) наближував своє падіння.

<sup>11</sup> Щодо педагогічної діяльності цю тезу конкретизовано у [10].

<sup>12</sup> Детальніше про це – у розділі 3.

Як відомо, у XX столітті завдяки працям М. Бубера, М.М. Бахтіна тощо дане поняття зазнало істотного переосмислення. Діалогічними – на відміну від монологічних – вважають зокрема (детальніше див. [11; 32; 93]):

– тип відносин індивідуальних або групових суб'єктів (у тому числі нерівних за соціальним статусом), котрий передбачає не лише взаємну повагу і настановлення на співпрацю, а й щирю готовність конструктивно скористатися у цій співпраці думками й пропозиціями один одного і навіть, за достатніх підстав, істотно змінити свої позиції. Психологічним механізмом реалізації такої готовності постають *внутрішні діалоги*, які розгортаються у психіці індивідів;

– тип знання, що виокремлює суперечливі моменти у спробах чи результатах пізнання тих чи тих об'єктів і з'ясовує можливості якщо не розв'язання цих суперечностей, то принаймні повнішого й глибшого (бо неоднобічного) розуміння вказаних об'єктів.

Парадигма діалогу в окресленому розумінні становить гуманістичну альтернативу пануванню імперативних і маніпулятивних стратегій у мікро- і макросоціальних стосунках, а також і байдужості до партнерів. У пізнавальній царині ця парадигма протистоїть, з одного боку, авторитаристським претензіям на осягнення абсолютної істини, а з іншого – характерному для ліберального світогляду (не кажучи вже про філософський постмодернізм) радикальному релятивізму, який від пошуку істини фактично взагалі відмовляється. Загалом *парадигму діалогу можна вважати невід'ємною рисою, атрибутом сучасного гуманізму*.

Значущість опертя на вказану парадигму для гуманізації суспільних відносин стає яснішою, якщо звернутися, поряд із поняттям цивілізації, ще й до поняття *культури*. Воно, як відомо, є вельми багатограним; запропоновано сотні його визначень. Скористаємося одним з тлумачень, яке у XX столітті (і особливо в останні десятиріччя) набуло чималого поширення. Це тлумачення (розвинуте, зокрема, В.С. Біблером [14]) пов'язує поняття цивілізації та культури і водночас протиставляє їх одне одному.

Спрощено вказане тлумачення можна описати в такий спосіб: цивілізація розуміється як сукупність усталених форм і апробованих засобів життєдіяльності людських спільнот, а культура – як сукупність процесів творення

(і творчого змінювання) таких форм і засобів; культура функціонує як *діалог культур* (або, можна сказати, складових загальнолюдської культури), притаманних окремим особистостям, спільнотам (етнічним, релігійним, політичним, професійним тощо), нарешті, історичним епохам; отже, культури (та їх носії), що взаємодіють, можуть бути віддалені одна від одної не тільки у просторі, а й у часі. Цивілізація стоїть ніби над індивідом; до її досягнень можна тільки прилучитися (або не прилучитися). У культурі ж не можна бути лише споживачем; кожна людина, яка бере участь у культурному процесі, є якоюсь мірою спів-автором, співтворцем результатів, що будуть одержані; з авторами, які працювали в культурі до неї, вона має увійти у творче спілкування, в діалог. Їхня віддаленість від неї у просторі або часі не є істотною, якщо їх голоси звучать у їхніх творах (художніх, філософських, наукових, технічних – будь-яких). Тож нехай зазвучить у культурі слабкий, але власний голос нового автора!

Слід звернути проте увагу на певну ваду наведеної спрощеної інтерпретації співвідношення цивілізації та культури: ця інтерпретація, обмежуючи зміст поняття “культура” суто творчими компонентами, занадто звужує цей зміст і тому погано узгоджується з більшістю трактувань і застосувань цього поняття. До того ж творчість не може існувати поза складною системою *норм діяльності*: суб'єкт творчості додержується частини компонентів цієї системи; інші він заперечує, але вони теж істотні для нього, бо від них він відштовхується [4]. З огляду на сказане, варто розуміти культуру як таку систему складових та ознак соціального (і соціально зумовленого індивідуального) людського буття, яка – через взаємне опосередкування наступності й творчості, через різноманітні зовнішні й внутрішні *діалоги*, через упредметнення *людської сутності у творах* та її розупредметнення в *особистостях* – забезпечує її різнобічну реалізацію й безперервний розвиток. Це визначення постулює задіяння до складу культури цивілізаційних (*нормативно-репродуктивних* – тих, що забезпечують наступність) компонентів, наголошуючи водночас на суттєвості та провідній ролі її (культури) *діалогічно-творчих* складових. За такого підходу культура розглядається як цілісність, а цивілізація – як її

нормативно-репродуктивний аспект<sup>13</sup>.

Наведене уточнене тлумачення співвідношення цивілізації та культури цілком відповідає ідеям В.С. Біблера. “Цивілізація, – підкреслював він, – входить у саме ядро творів культури, у культурне життя в ролі важливого, я б сказав, технологічного, винаходу й супроводжує життя культури постійно, накопичуючись і розвиваючись” [14, с. 288]. Він наводив такий приклад: “У Новий час уся, навіть найтонша культура, передусім у сфері культури мовлення, пов’язана з книгою... Досить знищити, закреслити книгу як деякий цивілізаційний аспект культури Нового часу, – нема культури як такої” [Там само].

У наступному викладі в межах даного розділу повернемося, однак, заради простоти формулювань, до спрощеного тлумачення співвідношення цивілізації та культури (пам’ятаючи при цьому про його концептуальну недосконалість). Маючи на увазі це застереження, констатуємо, що є недостатнім просто розрізняти цивілізацію і культуру; слід також бачити їх взаємозв’язки. Зокрема, однією з визначальних рис переходу до постіндустріального суспільства є тенденція, що набирає силу, до взаємопроникнення цивілізації та культури<sup>14</sup>. Ця тенденція знаходить вияв:

– з одного боку, в “окультуренні” цивілізації – дедалі помітнішому посиленні творчих, особистісних, діалогічних начал у функціонуванні суспільства у зв’язку з його переходом до постіндустріального етапу розвитку. Характерним прикладом є невпинне збільшення у промисловості питомої ваги зусиль, спрямованих на оновлення і вдосконалення – з урахуванням найрізноманітніших запитів споживачів і досягнень конкурентів – виготовленої продукції, а також технології її виготовлення (порівняно із зусиллями з підтримання усталеного, стандартизованого процесу виробництва). За всієї суперечливості й нерівномірності процесу “окультурення цивілізації” (зокрема, його тимчасового уповіль-

нення у країнах зі складною історичною долею, таких, як Україна і Росія), він, як уже зазначалося, підвищує економічно й соціокультурно підтримуваний попит на креативність, ініціативність, відповідальність, комунікабельність та інші риси, притаманні розвиненій особистості та істотні для гуманізації суспільних відносин. Відтак знаходить підкріплення заклик гуманістично налаштованих українських педагогів, за яким “освіта в Україні як демократичній державі повинна орієнтуватися насамперед не на потреби господарчі, а на потреби людські, враховуючи у такий спосіб і проблеми господарчі” [37, с. 20];

– з іншого боку, в дедалі активнішому застосуванні засобів сучасної цивілізації (йдеться насамперед про науково-технічні досягнення, зокрема про новітні інформаційні технології) у процесі функціонування й творення культури. Прагнучи, відповідно до гуманістичних цінностей, долучити до вказаного процесу якнайбільше людей, слід усвідомлювати неможливість обійтися нині без вказаних засобів і водночас – потужні дегуманізаційні тенденції їх рутинного застосування<sup>15</sup>. У протистоянні таким тенденціям видається слушним звернення до парадигми діалогу (в окресленому вище досить глибокому розумінні останньої).

У сфері освіти наголос на задіяння того, хто навчається, до цивілізації знаходить вияв у домінанті “людини освіченої”, а наголос на його причетність до культурного процесу – у домінанті “людини культурної”. За В.С. Біблером, “процес сучасного навчання є якийсь здійснення проєкції домінанти “людини освіченої” у сферу “людини культурної” і навпаки – домінанти “людини культурної” у сферу “людини освіченої”” [14, с. 345]. Тож у цьому процесі знаходить утілення взаємопроникнення цивілізації та культури (або, за точнішої термінології, взаємозбагачення нормативно-репродуктивних і діалогічно-творчих компонентів культури).

<sup>13</sup> Детальніше див. у частині 2 монографії.

<sup>14</sup> Тут мається на увазі тісніше взаємопроникнення нормативно-репродуктивних (цивілізаційних) компонентів культури та її діалогічно-творчих.

<sup>15</sup> Одним з вельми небезпечних проявів таких тенденцій є глобальна “квазівестернізація” – масове поширення сурогатних форм західної культури [65] (тут, мабуть, точніше казати про майже відчужені від творчих складників культури витвори західної цивілізації, із притаманним їй нині технократизмом). Психологічні аспекти небезпек технократизму висвітлюються у працях [75; 83] тощо.

## 2. ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОГЛЯД НА СУСПІЛЬНІ КОНФЛІКТИ Й ЗАПОБІГАННЯ ЇМ

Міркування, подібні до висловлених вище, на користь гуманізації суспільних відносин нерідко ставляться під сумнів з огляду на конфлікти (часто масштабні й криваві), які великою мірою визначають життя людства. Одна з небезпек, зумовлених величезною інтенсивністю суспільних конфліктів, насильства і жорстокості у сучасному світі, полягає у створенні емоційного фону, несприятливого для поширення гуманістичного світогляду, котрий сприймається багатьма як прояв “інтелігентської благодущності”, не відповідної життєвим реаліям. Проте серйозний аналіз суспільних конфліктів та спроб людства обмежити їх шкідливі наслідки свідчить, навпаки, про наївність і короткозорість негативного чи недовірливого ставлення до гуманізму. Зокрема, А.П. Назаретян, узагальнивши великий історичний і антропологічний матеріал, сформулював “закон техно-гуманітарного балансу”: “чим вища міць виробничих і бойових технологій, тим досконаліші механізми стримування агресії потрібні для збереження суспільства” [63, с. 40]. Тож якщо людство, за колосального прогресу згаданих технологій, досі існує, то лише тому, що паралельно вдосконалювалися механізми стримування агресії – моральні, релігійні, юридичні, дипломатичні тощо. Ще одна закономірність, виявлена тим самим автором: “технологічний потенціал, що зростає, робить соціальну систему менш залежною від станів і коливань зовнішнього середовища, але водночас більш чутливою до станів масової та індивідуальної свідомості” [63, с. 41]. Висновки з цього щодо актуальності поширення гуманістичного світогляду й, особливо, запровадження гуманістичних засад у царину освіти й виховання є, мабуть, очевидними.

Звичайно, залишається реальність конфліктів. Проте можна обмежити їхню деструктивну роль, мобілізувавши духовні (в тому числі ціннісні та інтелектуальні) ресурси запобігання їм<sup>16</sup>.

Те, що викладається нижче, стосується як міжособових, так і суспільних конфліктів. Їхніми джерелами найчастіше вважають зітк-

нення інтересів. Але перш за все у взаємодію фактично входять не інтереси, а вчинки (в тому числі словесні) тих чи тих осіб або груп, їх явно виражені позиції, котрі можуть і не відповідати (або тільки частково відповідати) їхнім інтересам. Часто-густо обстоювані сторонами позиції несумісні одна з одною, хоч реальні інтереси сторін можна погодити. Звідси один з принципів “методу принципових переговорів” [87]: “Зосередьтеся на інтересах, а не на позиціях”.

Приймаючи цей принцип, треба однак уточнити, про які інтереси йдеться. Адже реальними мотивами соціальної поведінки (зокрема, й конфліктогенної, так само як і такої, котра сприяє усуненню конфліктів) є інтереси суб’єктивні, тобто наявні – у формі прагнень, бажань, уподобань, мрій тощо – у психіці осіб, які здійснюють указану поведінку (самостійно або виконуючи певні функціональні ролі у складі якихось спільнот чи організацій). Суб’єктивність (у гносеологічному плані) цих мотивів аж ніяк не суперечить їх онтологічній реальності та не виключає їх дієвості (хоч, зрозуміло, не гарантує її). Звідси впливає неусувність психологічного аспекту в аналізі конфліктів і шляхів їх профілактики. Втім тут діє загальніша закономірність – наявність “психологічної складової у будь-якому соціальному законі чи соціальному відношенні” [60, с. 8].

Проблема гуманізації суспільних відносин є надскладною не лише через боротьбу людських спільнот за ресурси і сфери впливу, не лише через різноманітні чинники (економічні, геополітичні, ідеологічні, ментальні), які ставлять ці спільноти у ситуацію протистояння, конфлікту, а й через риси, які є спільними для представників усіх зазначених спільнот. Ідеться передусім про їхню соціально-психологічну налаштованість на конфронтацію одна з одною. Причому знову-таки ця налаштованість має місце не лише там, де (як, наприклад, у разі класового конфлікту) об’єктивні інтереси сторін є істотною мірою антагоністичними, а й, скажімо, у відносинах фанатів різних футбольних клубів.

Не зосереджуючись на глибинних біологічних передумовах такої налаштованості, слід констатувати, по-перше, що вона зміцнювалась і підтримувалась протягом усього процесу

<sup>16</sup> Звичайно, конфлікти можуть мати й позитивні функції, про що буде трохи сказано нижче.



антропосоціогенезу й подальшої історії людства і, по-друге, що роль вказаної налаштованості й конфліктів, яким вона сприяла, – попри всі завдані ними втрати і страждання – загалом не може бути оцінена як негативна.

Добре відомо, що й у первісних суспільствах, і на послідовних етапах цивілізаційного розвитку зазначені конфлікти (передусім збройні, криваві) виступали одним із головних механізмів прогресу, причому не лише технологічного (з певного етапу – також і наукового), соціально-економічного й політичного (через прискорення занепаду застарілих форм організації суспільства), але (хоча це попервах здається дивним) і етико-психологічного. Адже саме воїни більшою мірою, ніж будь-хто, виявляли найкращі людські чесноти – мужність, витримку в найтяжчій ситуації, вірність обов'язку, додержання честі й гідності, готовність до самопожертви заради спільної справи, до безкорисливої допомоги товаришам попри крайню небезпеку для себе. До цього варто додати, що саме у страхітливих умовах збройних протистоянь найкраще випробувались і вдосконалювались не лише вищевказані риси, котрі ідентифікуються передусім як чоловічі чесноти, а й ті, якими мають володіти й пишатися жінки; не лише моральні риси, а й інтелектуальні, потрібні для швидкого знайдення й реалізації оптимального рішення в екстремальній (складній, невизначеній, суперечливій, небезпечній) ситуації. Про виняткове значення збройних конфліктів у становленні національної свідомості можна й не згадувати.

Позитивні ефекти конфліктів людських спільнот, звичайно, не вичерпані й нині. Але (й у цьому одна з істотних сторін драматизму сьогоденної ситуації у світі) такі ефекти нині відступають на задній план порівняно з небезпеками, що їх конфлікти спричинюють, – і через безпосередні загрози (які несе в собі, скажімо, сучасна зброя), і через непродуктивне розпорошення людських ресурсів у ситуації загострення глобальних проблем.

Істотними психологічними чинниками конфліктів є хибна самоідентифікація учасників взаємодії та хибне розуміння ними один одного. Йдеться передусім про те, що і свої, і властиві іншій стороні об'єктивні інтереси (або, можна сказати, об'єктивні потреби) відображаються у свідомості учасників взаємодії у викривленому вигляді, найчастіше внаслідок

неправомірного спрощення, однобічного тлумачення їхнього змісту. Тим часом його повніше розкриття здатне виявити чималі поля спільних інтересів сторін.

Крім того, слід зважати на труднощі у визначенні “справжніх” (об'єктивних) інтересів соціальних суб'єктів. Воно становить у нетривіальних випадках складну задачу, котра не має однозначного розв'язку – хоча б через суперечності між потребами, що стосуються найближчого і більш віддаленого майбутнього. Такі суперечності постають у наочній формі, наприклад, при розподіленні доходу підприємства між фондом споживання і фондом розвитку виробництва або при визначенні частки бюджетних коштів, що має бути витрачена на екологічні програми. Або запитаймо: в чому справжній класовий інтерес капіталістів – у максимізації сьогоденних прибутків чи у забезпеченні їх надійного надходження протягом тривалого часу (що потребує турботи про економічну й політичну стабільність у країні, а отже, певного врахування інтересів інших соціальних верств)? Надання конкретним підприємцем переваги першому або другому варіантові залежить, звичайно, від об'єктивної соціальної ситуації, в якій він перебуває, але водночас – від його самовизначення й відповідних останньому дій, котрі можуть бути спрямовані не лише на пристосування до цієї ситуації, а й на її зміну. Виходить, що суб'єктивний інтерес може виступати не тільки як відображення (адекватне чи спотворене) об'єктивного інтересу, а й як чинник його формування.

Типовою хибою у розумінні учасниками соціальної взаємодії об'єктивних інтересів (своїх і притаманних тим, з ким вони взаємодіють) є брак усвідомлення того, що ці інтереси не можуть залишатися незмінними у змінному середовищі. Ця хибка знаходить вияв, зокрема, у спробах будувати державну політику на базі старих геополітичних схем (на кшталт концепції “природних кордонів” Росії). Навіть якщо такі схеми віддзеркалюють мінущий досвід захисту національних інтересів, нині вони здатні скоріше зашкодити їм, якщо нехтують колосальними цивілізаційними зрушеннями, докорінними змінами у структурі продуктивних сил суспільства, у взаємозв'язках людських спільнот і природного середовища.

З цього погляду треба високо оцінити поведінку, яку продемонструвала після другої світової війни політична еліта Великої Британії. Ніби всупереч давній максимі, згідно з якою ця країна немає постійних друзів і ворогів, а має постійні інтереси, її керівні кола зрозуміли неможливість реалізації за нових умов такого, здавалося б, фундаментального інтересу, як збереження імперії, – і, пройшовши кризові періоди (але без занурення у війни), забезпечили для своєї батьківщини гідне (хоч і не першорядне) місце у влаштованому по-новому світі. А може річ у тім, що цей інтерес насправді не був фундаментальним, а лише засобом забезпечення добробуту й самоповаги?

Розглядаючи джерела стратегічної короткозорості цинічної політики (котра раз у раз спричинює суспільні конфлікти), слід вказати, крім іншого, також на ігнорування утилітарної цінності моральних норм. Адже останні, будучи узагальненням різнобічного людського досвіду, допомагають обійти труднощі конкретного встановлення “справжніх” інтересів соціальних суб’єктів і знайти прийнятні способи дій у ситуаціях з високим ступенем невизначеності. Цей ефект посилюється внаслідок загострення глобальних проблем і зумовленого цим збільшення взаємозалежності соціальних суб’єктів. Стає дедалі яснішим, що “нескінченне збагачення одних за рахунок зубожіння інших, задоволення потреб, котрі зростають, шляхом безоглядної експлуатації природи, зміцнення своєї безпеки через загрози сусідам – усі подібні стратегії за наявного технологічного оснащення катастрофічні вже у близькій перспективі” [61, с. 133]. Узагальнюючи результати досліджень екологів, економістів, політологів, А.П. Назаретян, якого я цитую тут, робить висновок: “за досягнення деякого оптимального обсягу інформації, що використовується у процесі вироблення рішення (кількість враховуваних параметрів, їх системних залежностей, часових масштабів прогнозування), *грамотні прагматичні оцінки змикаються з моральнісними*” [Там само].

Чинником загострення суспільних конфліктів є також само- і взаємна ідентифікація конфліктуючих сторін з ідеологічними ярликами, у ролі яких часто виступають соціологічні, філософські, світоглядні поняття – але витлумачені вузько і в такий спосіб, аби категорично заперечувати одне одного. За глибшого проникнення у зміст цих понять стає однак дедалі яснішою неадекватність багатьох звичних протиставлень.

Виявляється, наприклад, що *матеріалізм*, коли він базується на широкому розумінні матерії як об’єктивної реальності сутнісно не суперечить *ідеалізму*, який вбачає ідею (знову-таки, в широкому розумінні, що бере початок від Платона) у кожній повторюваній і відтворюваній структурі (атомного ядра, молекули ДНК тощо). Коли ж предметом розгляду стають істотно складніші ідеї, пов’язувані з категорією *духу*, і, відповідно, пара “матерія – дух”, то для матеріалізму як філософського напрямку є засадовим (з огляду на принцип розвитку “від простішого – до складнішого”) визнання *онтологічної* (буттєвої) первинності матерії, що аж ніяк не виключає врахування потужних зворотних впливів духу на матерію і надання переваги, в *аксіологічних* міркуваннях і у спрямуванні практичної діяльності, духовним цінностям. Тим часом саме таке надання переваги є зазвичай найістотнішим для прихильників ідеалістичного світогляду (детальніше див. [5]).

Якщо з різних значень терміна “*соціалізм*” віддати перевагу найпривабливішому для трудящих, а саме позначати цим словом суспільну систему, що гарантує справедливу оплату праці та соціальний захист непрацевдатних, тоді світовий досвід змушує визнати, що краще наближення до такої системи досягається, коли функціонування економіки забезпечується розвинутими ринковими, або, можна сказати, *капіталістичними*, механізмами (але за умов соціально орієнтованої ринкової економіки, а не слідування рецептам “дикого” капіталізму XIX століття)<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Згідно з одним із сучасних тлумачень, “соціалізм у його справжньому історичному значенні – це вимога обмеження ринкових законів заради рівності й свободи людей” [77, с. 181]. Ідея конвергенції капіталізму й соціалізму, яку обстоював А.Д. Сахаров, хоч як би скептично вона сприймалася сьогодні, насправді залишається актуальною. “Існує поширена думка, – писав з цього приводу Ю.Г. Буртін, – ніби з падінням Берлінської стіни й соціалістичної системи теорія конвергенції застаріла, втратила свій предмет. Проте це стосується лише *міжсистемної* конвергенції і не зачіпає *внутріньосистемної*, яка набагато важливіша. Я маю на увазі взаємовідношення ліберальної та соціалістичної тенденцій всередині одного й того самого суспільства, передусім капіталістичного”. Майбутнє, на думку Буртіна, за “конвергентним капіталізмом” (який, вважає він, можна назвати й «конвергентним соціалізмом»). “Тим часом, – продовжував Буртін, – в Росії і нині у кожній виборчій кампанії успішно експлуатуються той самий сюжет: виборця і зліва, і справа переконують у тому, що він повинен вибирати між капіталізмом і соціалізмом. Тим і другим одні спокушають його, інші, навпаки, лякають. Але це зовсім хибна дилема” [20].

Наведу ще таку цитату: «Якщо людське спілкування взагалі є розкіш, то міжнаціональне спілкування – це вища насолода» [78, с. 256]. Це суто *інтернаціоналістське*, у прямому розумінні даного терміна, твердження цілком органічно вписується у концепцію *націоналізму*, яку обґрунтовує автор (А. Свідзинський). Зрозуміло, маємо тут справу з націоналізмом неекстремістським, цивілізованим, який поєднує висунення на перший план турботи про долю своєї нації з повагою до інших народів, до свободи й гідності кожної особи, до загальнолюдських інтересів і цінностей<sup>18</sup>.

Звичайно, не можна ставити під сумнів значущість спорів – і в науково-теоретичній або світоглядній площині, і у рамках політичного процесу, вирішення суперечливих суспільних проблем. Але ці спори мають стосуватися суті справи, змісту нагальних проблем, шляхів їх розв'язання. Поринати ж у конфлікт (добре, якщо не збройний) через прихильність до одних вузько витлумачених слів і неприйняття інших – чи є це розумним?

Втім у тлумаченнях слів і ставленнях до них знаходять вияв глибинні механізми функціонування й розвитку смислів у культурі. Логічну (і соціокультурну) сутність наведених прикладів можна інтерпретувати узагальнено, звернувшись до понять *інверсії* (обернення) та *медіації* (від лат. *mediatio* – посередництво, опосередкування), що набули поширення у сучасній культурології та методології людинознавства. Ці поняття характеризують різні типи поведінки суб'єкта (індивідуального чи групового), коли та чи та зміна умов спонукає його переглянути своє ставлення до певної дуальної опозиції у смисловому полі. Механізм інверсії полягає в тому, що суб'єкт, залишаючись у межах усталених стереотипів, наче перескокує (науковою мовою – здійснює “логічно миттєвий перехід” [30, с. 38]) від одного з полюсів згаданої опозиції до протилежного (тут і нижче цитую А.П. Давидова). “...Наприклад, ставлення до людини як до друга може миттєво змінитися на ставлення до неї як до ворога, і навпаки. Інверсія – це відтворювальна логіка метання суб'єкта між старим і ще старішим, котре сприймається як нове. Взята як абсолют інверсія – це логіка застою й катастроф” [Там само]. На противагу

“маятниковому рухові у межах наявних смислів культури” [29, с. 82], що його спричинює механізм інверсії, логіка медіації “націлена на пошук нового смислу за рамками смислів, які склалися раніше... Медіація освоює смисли полюсів дуальної опозиції, заперечуючи їх абсолютність як підстав смислоутворення, постійно ставлячи під сумнів їхнє право бути підставами” [30, с. 38]. Якщо інверсія веде “до повторення, тиражування смислів”, то медіація передбачає “пошук нових смислів і нових підстав формування смислів”, забезпечує “націленість суб'єкта на інновації та справжню творчість” [30, с. 38–39].

Простежуючи співвідношення інверсії та медіації в історичному аспекті, дослідники відзначають, що на ранніх етапах розвитку культури переважання інверсійних механізмів є колосальним, а медіація існує “ніби на задньому плані інверсії”. Проте “протягом історії вона поступово, дуже повільно посилює свої позиції, відтісняючи інверсію як свою крайню точку” [28, с. 88]. В умовах сучасного світу медіація надає суб'єктам “розколотої культури” “могутній цивілізаційний ресурс... виживання” [30, с. 40] – зокрема, сприяючи запобіганню (та розв'язуванню) конфліктів.

Розглядаючи психологічні передумови такого запобігання, підкреслимо, що високорозвинені особистості (це відзначав ще Абрагам Маслоу [53]) схильні відмовлятися від розуміння своїх відносин з іншими (та й взагалі міжособових і міжгрупових відносин) за принципом “гри з нульовою сумою”, коли виграш однієї сторони обов'язково означає програш другої (що якраз є характерним для конфлікту). У зв'язку з цим варто наголосити на значенні для конфліктології не тільки математичної теорії ігор (звідки взято поняття про згаданий принцип), а й поняття *гри* у широкому психологічному й культурологічному сенсах. Гра розглядається тут як діяльність, котра в той чи інший спосіб моделює дійсність, певним чином відмежовуючись, абстрагуючись від її реалій, і водночас надає простір для творчого вияву, самореалізації суб'єкта діяльності.

Чимала зумовленість виникнення й загострення конфліктів психологічними чинниками знаходить вияв (крім моментів, про які йшлося

<sup>18</sup> К.П. Боришполець констатує “перехід від розгляду націоналізму як феномена, який є чужим щодо глобалізації та протистоїть їй, до визначення його як однієї із складових глобалізації” [17, с. 14].

вище) у спонукуванні цього процесу цілою низкою мотивів, одні з яких мають переважно біологічне, а інші – переважно соціальне походження. Йдеться про агресивні потяги (найбільш виразні за певних акцентуацій характеру), про прагнення до гострих переживань, до ризику і стресу (за квазіфізіологічним штампом, до відчуття “адреналіну в крові”), про мотиви самоствердження, підтримання й підвищення престижу (індивідуального або притаманного групі – своїй чи референтній). Задоволення цих мотивів раз у раз потребує безкомпромісного суперництва. Тож його перенесення до ігрової царини (передусім, до сфери спорту) слугує запобіганню конфліктам у “реальному” житті, однак звичайно ж за умови усвідомлення й додержання межі між ним і грою. На жаль, за недостатньої культурності учасників, коли бере гору “стан духу незрілого молодика, не зв’язаний вихованням, формою і традицією” (цитую І. Гейзінгу [89, с. 231]) і за провокування їхньої агресивності егоїстично зацікавленими в тих чи тих конфліктах соціальними силами, таку межу не вдається втримати; згадаймо хоча б бешкетування фанатів на стадіонах начебто цивілізованої Європи.

Підтримання межі між грою і “реальним” життям є потрібним, аби запобігти поширенню на нього агресивності, яка у грі залишається регламентованою, введеною у певні рамки. Водночас, як показав Гейзінга, елементи гри бажані в межах серйозної діяльності (зокрема, політичної). Вони надають канали для психологічно зумовленого суперництва і водночас уможливають поєднання боротьби з принципових питань із додержанням прийнятних людських стосунків. За Гейзінгою, “справжня культура не може існувати без окремого ігрового змісту, бо культура передбачає певне обмеження і самовладання, певну здатність не бачити у своїх власних прагненнях дещо межове й найвище, але розглядати себе всередині наявних, добровільно прийнятих кордонів” [89, с. 238].

Здатність, про яку йдеться, знаходить вияв у почутті гумору, в наявності елементу іронії у ставленні людини до себе і до спільнот, до яких вона себе зараховує. Відомо, що ці риси дуже характерні для високорозвинених особистостей. Так само й інша риса, котра має подібний сенс, – відкритість світові, відсутність снобізму, поєднання високого професіоналізму з

готовністю вийти за межі норм, прийнятих у вузькому колі професіоналів (порівняймо хоча б ставлення Моцарта і Сальєрі з пушкінської трагедії до сліпого старця-скрипаля).

Виконуючи ті чи ті соціальні ролі, високорозвинена особистість здатна знайти шлях між Сциллою лицемірства й цинізму, коли людина в душі байдужа до виконуваної ролі або навіть зневажає її (як, наприклад, чимало комсомольських функціонерів останніх десятиріч радянської епохи), та Харибдою фанатизму, коли особистість зливається з роллю. Образно кажучи, між особистістю й роллю має існувати дистанція, але не прірва. Заслугують на повагу люди, які відмовляються виконувати морально неприйнятні для них ролі. Водночас у багатьох випадках краща лінія поведінки полягає в тому, щоб залишитися на своєму місці і максимально можливою мірою ушляхетнити, гуманізувати виконувану роль. За таких умов є особливо яким, що особистість повинна керуватися системою цінностей, а не якоюсь однією вартістю. Наприклад, дипломат має обстоювати в переговорах конкретні інтереси своєї держави, але водночас дбати про загальнолюдські цінності, про зміцнення загального миру (що, до речі, відповідає й довгостроковим інтересам його власної країни). Саме такий підхід допомагає запобігати конфліктам і врегульовувати ті, котрі вже виникли.

Навіть істотні світоглядні незгоди не стають підставами для відчуженості й ворожості, коли існують важливі цінності, котрі об’єднують партнерів. Прикладом тут може бути тісна дружба російських правозахисників (нині вже покійних) – православно-атеїста С.О. Желудкова й атеїста К.А. Любарського. Їхнє листування, що мало місце в 1974 р., а 1991 року було опубліковане [35], становить прекрасний зразок світоглядної дискусії. При тому, що кожен з партнерів залишається вірним своїй принциповій позиції, дискусія не тільки духовно збагачує їх (а згодом і читачів їхнього листування), а й зміцнює їхню дружбу.

Об’єднувальні цінності діють і тоді, коли не виражені у словах. Цю думку формулює релігійною мовою Г.С. Померанц. Посилаючись на М. Бубера, він пише: “Якщо ми відчуваємо відгук на... таємницю Бога у своєму серці, схиляємось перед нею, то ми можемо полюбовно зійтися з усіма іншими, хто відчуває цю таємницю, хоч слова, в які вилилося відкриття таємниці тут або там, – різні” [70, с. 173–174].

Потреба зважати не тільки на чіткі, словесно оформлені ідеї, а й на інтуїтивні осягнення виправдовує певну зовнішню непослідовність учинків. Вона, на думку Л. Колаковського, відображає “таємне усвідомлення суперечностей, що існують у світі, й указує на неможливість кінцевих розв’язків” [42, с. 58].

Та разом із тим польський філософ слушно вказує на наявність ситуацій, де нема місця для непослідовності, де моральне ставлення має бути чітким і незмінним. Це стосується, зокрема, “очевидних військових агресій, геноциду, тортур, знущання над беззахисними” [42, с. 59]. Конфлікт із тими, хто так поводить себе, з морального погляду виправданий і не суперечить принципам гуманізму. Отже, тут має йтися не про запобігання конфліктові, а про оптимальний спосіб дій у ньому.

Мабуть, маємо тут ту “крайню точку”, за А.П. Давидовим, коли для медіаційного підходу не залишається підстав. Хоч це виглядає, на перший погляд, дивним, нехтування неусувністю інверсії (яку варто лише відсувати на “крайні” позиції, відповідні насамперед екстремальним ситуаціям) було б виявом інверсійного мислення, тільки перенесеного на “метарівень”.

Тож радикальний, беззастережний пацифізм, який ігнорує гострі суперечності сучасного світу й екстремальні ситуації, до яких вони призводять, не є адекватним виразом гуманістичного світогляду. Проте, звичайно, головною ідеологічною перепоною на шляху його втілення у міжнародні відносини є мілітаристські настрої, які налаштовують на жорстке силове й навіть збройне протистояння іншим країнам безвідносно до реальних національних інтересів, зокрема й у сфері безпеки. Відзначається, наприклад, що “російський мілітаризм, через свою ірраціональність, підриває обороноздатність країни” (цитую О.М. Гольца за [76, с. 66]).

Водночас слід констатувати, що до пацифістських поглядів (у ситуаціях, де вони об’єктивно є доречними) часом насторожено ставляться й діячі, які зовсім не є кровожерливими або корисливо зацікавленими у конфлікті. Одну з підстав такої настороженості становлять побоювання (базовані на біологічній та культурно-історичній укоріненості агресивних, конфлікто-

генних традицій), що пацифістські настрої сприятимуть духовній стагнації й занепаду спільнот, де такі настрої пануватимуть.

Тож спробую намітити деякі методологічні настанови, здатні, на мою думку, сприяти конструктивному розв’язанню окресленої суперечності (що має місце між дедалі більшою небезпечністю конфліктогенної поведінки та її психологічною принадливістю) – і у сфері наукового пізнання суспільних явищ, і у сфері освіти і громадянського виховання, і у сфері соціально-політичної практики на національному й міжнародному рівнях.

1. Треба дотримуватися принципу інтелектуальної чесності, долати спрощені, однобічні інтерпретації складних явищ історії та сучасності, розуміти, що складовою їх адекватного тлумачення є, поряд із правдою “нашої” спільноти, також і правда тих спільнот, які конфліктували (або й досі конфліктують) із нею<sup>19</sup>.

2. Слід добре усвідомлювати перебування усіх мешканців Землі “в одному човні” й дедалі меншу адекватність – у зв’язку із загостренням глобальних проблем і посиленням взаємозалежності людських спільнотей – трактувань взаємин між спільнотами, котрі перебувають у конфлікті, за вищезгаданим принципом “гри з нульовою сумою”. На жаль, дедалі ймовірнішим результатом конфлікту стає програш (ба навіть загибель) обох сторін; до того ж вони можуть потягнути за собою і спільноти, які не брали участі у конфлікті.

3. Усвідомлюючи істотне підвищення небезпечності конфліктів, слід бути дуже обережним у відтворенні тих зразків поведінки у конфлікті, які на попередніх історичних етапах виявлялися корисними для відповідної спільноти. Це не ставить під сумнів шанування пам’яті героїв, які – за інших історичних обставин – здійснювали таку поведінку. Але зразком для наслідування має бути не вона сама, а виявлені у ній чесноти.

4. Замість ставлення (чи позитивного, чи, частіше, негативного) до компромісів, базованого на суто емоційних уподобаннях, треба бачити обмежену користь (а то й шкоду) екліктичних компромісів, які розв’язують конфлікт лише на папері, а сприяти системним домовленостям, здатним реально узгодити інтереси сторін.

<sup>19</sup> Відзначається, що “національні історії... небезпечні: вони будуються часто-густо на застарілих претензіях до “інших” і вихвалюванні “своїх” виняткових переваг” [15, с. 93].

5. Дилему “або пасивність і стагнація, або агресивність” доречно долати через поширення і пропагування зразків поведінки, ознаками якої є творче самовираження особи у тій чи тій сфері, надання безкорисливої допомоги людям, ненасильницька боротьба за реалізацію суспільних ідеалів. Варто всіляко пропагувати й поширювати неконфронтаційний патріотизм і взагалі неконфронтаційну відданість особі певній спільноті (етнічній, релігійній, професійній, напряду в політиці, світогляді, науці, мистецтві тощо). Треба мати за взірць модель, за якою: а) вказана спільнота перебуває у взаємозбагачувальному діалозі з іншими спільнотами; б) згадана особа впевнена, по-перше, у значущості “голосу” своєї спільноти у цьому діалозі (не у тому, звичайно, що лише її “голос” має звучати); по-друге, у тому, що саме вона, ця особа, здатна й повинна додати сили до того “голосу” і збагатити його своєю індивідуальністю.

Реалізація описаних настанов натрапляє, звичайно, на цілу низку об’єктивних і суб’єктивних труднощів. Їхня фіксація окреслить проблеми, котрі мають бути в центрі уваги гуманістично зорієнтованих фахівців – філософів, соціологів, політологів, психологів, педагогів тощо.

Тут зверну увагу бодай на один, проте важливий момент. Для реалізації наведених настанов (зокрема, моделі, про яку йдеться у п. 5) є потрібним досить високий рівень особистісного розвитку. Тож аспекти гуманістичного світогляду, що наголошують на сприянні такому розвитку, з одного боку, і на запровадженні принципів взаємної поваги та взаємної підтримки у відносинах між особами та спільнотами – з іншого, перебувають у сутнісному взаємозв’язку.

### 3. ДІАЛОГІЧНІ УНІВЕРСАЛІЇ СУЧАСНОГО ГУМАНІЗМУ ТА ЇХ СУСПІЛЬНЕ ЗНАЧЕННЯ

Продовжу розпочату в розділі 1 характеристику категорії *діалогу* як визначальної для гуманізації суспільних відносин, зокрема в освітній сфері.

У категорії, про яку йдеться, присутні різні аспекти; залежно від обставин робиться наголос на тих чи тих із них. Найчастіше підкреслюють самостійність, *суб’єктність* учасників діалогу, зокрема інституцій, спільнот, особистостей (також і “голосів” усередині осо-

бистості, між якими розгортається внутрішній щодо неї діалог). Але може бути зроблений акцент і на *конструктивності* взаємодії, яку згадана суб’єктність сама собою не гарантує. Адже взаємодія суб’єктів може бути й деструктивною; констатуючи це, вдаються іноді до поняття “антидіалог”. Відмічають, наприклад, що між радянською культурою і культурою російського зарубіжжя мали місце “різні форми антидіалогу” [43, с. 165]; ці культури відштовхувались одна від одної, “безкомпромісно розділені “залізною завісою” взаємних табу і заборон” [43, с. 166].

На противагу спрощеним тлумаченням слід наголосити на тому, що гуманістична парадигма соціальних стосунків і відповідна їй діалогічна стратегія соціальної взаємодії зовсім не виключають *соціального управління*. Понад це, без такого управління (ясна річ – *гуманістично зорієнтованого*) про широке впровадження гуманістичних засад у соціальні стосунки годі й мріяти. На мою думку, можна навіть скористатися визначенням об’єкта управління, прийнятим у технічних науках: це “об’єкт, для досягнення бажаних результатів функціонування якого потрібні й допустимі спеціальні організовані діяння” [82, с. 7]. Але *бажаними* в гуманістично зорієнтованому соціальному управлінні можуть бути лише результати, узгоджені з інтересами й прагненнями тих, хто є його об’єктами. Слід підкреслити, що вживання тут заради наукової коректності термінів “управління” і “об’єкт” аж ніяк не виключає поваги до суб’єктних рис об’єктів управління, про які йдеться (детальніше див. [7]). Навпаки, гуманістично зорієнтоване соціальне управління має допомагати людям “розвиватися в напрямку більшої людськості” [53, с. 216] і дедалі більшою мірою ставати суб’єктами цього розвитку. Якщо, наприклад, цілеспрямовані впливи з боку педагога допомогли учневі обрати найвідповідніший його здібностям напрямок творчої діяльності і, виявивши наполегливість і винахідливість, досягти в ньому успіхів, то й педагог, зі свого боку, може пишатися успіхом своєї управлінської (у широкому розумінні) діяльності. Педагогічне управління (і в цьому його визначальна особливість) “спрямоване зрештою на власне заперечення” [45, с. 133], тобто на те, щоб учень зміг обійтися без допомоги педагога; найкращі педагоги прагнуть того, щоб їхні учні перевершили їх.

Діяльність суб'єкта гуманістично зорієнтованого соціального управління (менеджера, педагога, практичного психолога, соціального працівника тощо) містить (щонайменше) два нашарування. Один з них – це діалогічна взаємодія з тими, хто є об'єктами цього управління; інший – сукупність управлінських діянь, спрямованих на організацію, підтримання і вдосконалення такої взаємодії. Відповідні, передусім останньому нашаруванню, риси асиметричності взаємодії, *вищість* позиції суб'єкта соціального управління, об'єктивно зумовлена його вищою (здебільшого) компетентністю, а головню відповідальністю, закріпленою за його роллю, аж ніяк не ведуть за гуманістичного підходу до *зверхності* щодо осіб, котрі є об'єктами управління. Повага до них є тут обов'язковою (про що детальніше йтиметься нижче).

Керуючись гуманістичними цінностями, треба прагнути до внесення діалогічних засад у взаємодію, яка відбувається у різних сферах суспільного життя і суб'єктами якої є не лише індивіди (точніше, особистості), а й організації та соціальні спільноти різних рівнів.

Тут доведеться зробити невеличкий відступ, бо з приводу коректності тлумачення таких спільнот як суб'єктів постають певні сумніви. Зокрема, малу групу можна беззастережно розглядати у ролі суб'єкта лише за достатнього рівня згуртованості й цілеспрямованості (зокрема, коли вона досягла рівня розвитку, який відповідає поняттю “колектив”, за концепцією А.В. Петровського). Висловлюється думка (Є. Резниковим), що “цілий етнос може яскраво виявляти властивості колективного суб'єкта в екстремальних соціальних ситуаціях” (цит. за [2, с. 149–150]). А в неекстремальних? Проте ці сумніви не мають стати на заваді запровадженню гуманістичних і діалогічних засад у взаємодії таких спільнот і в управлінських діяннях щодо них (наприклад, з боку політиків). Адже соціальні спільноти (зокрема, етнічні, конфесійні, професійні) безумовно належать до “*органічних цілісностей*” (характерним видом останніх є біологічний ор-

ганізм, а особливим, найрозвинутішим, типом – суб'єкт як такий; на специфіку органічних цілісностей, повз яку не повинен проходити дослідник, звертав увагу ще Гете – див. [73])<sup>20</sup>. До органічних цілісностей належать і екосистеми, аж до глобальної. У зв'язку з цим зауважу, що розуміння специфіки органічних цілісностей спонукає до сумнівів у слушності зневажливого сцієнтистського ставлення до традицій одухотворення природних об'єктів – традицій, у яких, попри всю їх архаїчність, нині все виразніше виявляється “раціональне зерно”. Його сучасним корелятом постає концепція коеволюції людини і природи [59], споріднена з діалого-гуманістичними підходами у соціальній та психологічній сферах.

Органічні цілісності відзначаються внутрішньо притаманними їм закономірностями й тенденціями розвитку<sup>21</sup>, а також індивідуальною своєрідністю. Відповідно, управління органічними цілісностями повинно узгоджуватися з цими рисами; значною мірою воно має здійснюватися як регулювання, спрямоване на оптимізацію спонтанних для даної цілісності процесів. Водночас – якщо йдеться, зокрема, про політику і про національні традиції як прояв згаданих спонтанних процесів, ігнорування якого “призводить до тяжких політичних криз”, – “уважне врахування традицій і використання їх в інтересах ефективного управління й розвитку не повинні перетворювати політику на пасивне, інерційне явище... Встановлення зв'язку традиції з новими реальностями дає змогу подолати силу інерції, негативні сторони вкорінених стереотипів політичної свідомості й поведінки” [51, с. 41, 42].

Діяння, спрямовані на якісне перетворення об'єкта управління (в політичній царині – радикальні реформи), потребують (особливо якщо вони пов'язані із застосуванням насильства) не менш вагомого раціонального обґрунтування, ніж хірургічне втручання в медицині. Суто емоційні підстави, як-от відчуття гострої несправедливості в одному випадку або гострого болю – в іншому, самі собою рівною мірою недостатні.

<sup>20</sup> Наївність, із сучасного погляду, уявлень так званої органічної школи в соціології (кінець XIX – початок XX ст.), яка перебільшувала подібність організму й соціуму, не має заважати визнанню того, що це окремі види органічних цілісностей.

<sup>21</sup> Прийняття оптимальних рішень у соціально-політичній сфері заважає небезпека підміни науково встановлених (або ще не встановлених) закономірностей ідеологічними міфами. Втім і з міфами, якщо вони посідають істотне місце у самосвідомості (вельми важливий суб'єктній рисі) соціуму чи його підсистем, теж доводиться рахуватись (як і з міфами клієнтів у психотерапії [55]).

Завершивши відступ і повертаючись до характеристики діалогічної взаємодії в різних сферах, зазначу, що, за дещо метафоричного вживання термінів, можна вважати суб'єктами діалогів такі підсистеми культури, як наука, мистецтво, релігія, напрями всередині їх (розглядається, зокрема, діалог методологічних парадигм у науці, в тому числі психологічній<sup>22</sup>).

Природним видається припущення, що, за всієї специфіки розгортання діалогічної взаємодії у кожній із згаданих (і не згаданих) галузей, остання, щоб бути ефективною, повинна відповідати деяким універсальним принципам. Скориставшись одним із вживаних у науці термінів (згадаймо “лінгвістичні універсалії”), такі принципи можна назвати *діалогічними універсаліями*. Їх виділення є корисним, зокрема, тому, що полегшує “міжгалузеве перенесення” вдалих знахідок у впровадженні й підтриманні гуманістично зорієнтованих соціальних стосунків. Найбільш цінним резервом таких знахідок володіють, мабуть, гуманістичні напрями у психології та педагогіці.

І знову сумнів. Наскільки правомірно запроваджувати єдиний підхід до якісно відмінних одна від одної ситуацій соціальної взаємодії, що розрізняються передусім співвідношенням інтересів їх учасників? Адже це співвідношення може бути дуже різним – від збігу до протилежності. Проте аналіз об'єктивних інтересів соціальних суб'єктів та суб'єктивних репрезентацій цих інтересів (див. вище, розділ 2) показує, що підстави для конфліктів між згаданими суб'єктами загалом менші, коли репрезентації є адекватнішими, а інтереси оцінюються з урахуванням довшої часової перспективи. Отже, між ситуаціями, що спонукають до конфлікту, з одного боку, і до співпраці, діалогу – з іншого, немає різкої межі. І хоч конфлікти неминучі і діяти в них іноді доводиться вельми жорстко, все ж розширенню сфери гуманістично зорієнтованої, діалогічної взаємодії нема альтернативи, якщо хотіти, щоб людство вижило (про це йшлося у розділі 1). А тому, попри всю різноманітність ситуацій соціальної взаємодії, діалогічні універсалії заслуговують на виділення, ретельний аналіз і втілення у свідомості й діяльності профе-

сіоналів (насамперед у сфері широко витлумаченого соціального управління).

Розгляд зазначених універсалій почну з принципу *поваги до партнера*, до його рис як органічної цілісності (зокрема, до його індивідуальних особливостей, передусім стійких, [24]) і власне як суб'єкта. Цей принцип передбачає щире визнання того, що інтереси й прагнення партнера не менш важливі, його думки не менш цікаві й цінні, ніж мої (наші). Найяскравіші зразки застосування цього принципу можна знайти, мабуть, у сфері педагогіки. Тут варто послатися на Л.М. Толстого (згадаймо: “кому в кого навчатися писати: селянським дітям в нас чи нам у селянських дітей?”), на Я. Корчака (“Як любити дітей?” – запитував він і відповідав: повною мірою поважаючи їх), на І.О. Синицю [79] (який вбачав сутність педагогічного такту в підході до розв'язання конфліктної педагогічної ситуації з урахуванням її бачення усіма її учасниками, а не просто у “м'якому” зовнішньому оформленні педагогічних дій). Згадаймо і про такий аспект даного принципу, як повага до таємниці партнера. Тут заслуговують на увагу ідеї Б.Г. Матюніна [54], котрий закликає не абсолютизувати відомий принцип К.Д. Ушинського: “Якщо педагогіка хоче виховувати людину в усіх відношеннях, то вона повинна до того пізнати її теж в усіх відношеннях” [85, с. 15]. Для оптимальної взаємодії з конкретною дитиною (як і з будь-яким суб'єктом) кращим, на думку Матюніна, є гармонійне поєднання знання і незнання про нього. Проте, мабуть, ще кращим був би такий підхід (відповідний вищезгаданому уявленню про подвійне нашарування діяльності педагога – як і взагалі суб'єкта соціального управління, – але можливий лише за високого рівня розвитку його особистості): у педагогічній рефлексії, у плануванні педагогічних дій бажано виходити з якнайповнішого можливого знання про дитину (зокрема, про дану конкретну дитину); але в безпосередній взаємодії з нею педагог має абстрагуватися від усієї інформації, що може зашкодити беззастережному прийняттю дитини, в дусі К. Роджерса, і невимушеному спілкуванню з нею (більше того – “щиро забути” таку інформацію<sup>23</sup>).

<sup>22</sup> Див. частину 4 монографії.

<sup>23</sup> Лапки показують, що насправді інформація не забувається, а блокується її актуалізація.



Наступний принцип (розроблений найбільшою мірою в гуманістичній психології, особливо К. Роджерсом і А. Маслоу) вимагає *прийняття* партнера таким, яким він є, і водночас *орієнтації на його найвищі досягнення* (реальні та потенційні), *на перспективу*, що відкривається перед ним. Взірцем додержання цього принципу в міжнародних стосунках може слугувати позиція американського культурантрополога Рут Бенедикт, яка під час другої світової війни, коли американсько-японська конфронтація сягнула піка виступила, нехтуючи негативною суспільною реакцією, з публікаціями, де, базуючись на глибокому вивченні японської культури, передбачила наступний істотний внесок японської нації у світову цивілізацію. (Цікаво, що Бенедикт була однією з тих незвичайних людей, спілкування з якими наштовхнуло Маслоу – свого часу її студента – на розробку концепції самоактуалізації особистості.)

А. Маслоу наводить приклад реалізації даного принципу в галузі спортивного тренування. “Якщо виявиться, – пише він, – що новачок має перспективу, що він “природжений боксер”, то тренер бере парубка до себе, приймає його стиль як даність і будує решту на цій базі. Якщо боксера, скажімо, звать Джо Доукс, то він стає *крацим Джо Доуксом*. Тренер не розпочинає роботу зі слів “Забудь все, чого ти навчився, і роби по-новому” (що означало б: “Забудь, яке в тебе тіло” або “Забудь, що в тебе добре виходило”). Тренер, прийнявши новачка, на підвалинах його *власних* талантів вибудовує з нього найкращого боксера “типу Джо Доукса”, яким він тільки може стати” [53, с. 184–185].

Як бачимо, А. Маслоу підкреслює індивідуальну вдачу юнака й зумовлену нею *оптимальну індивідуальну перспективу*, на реалізацію якої спрямовуються зусилля тренера. Із власне суб’єктних рис Джо Доукса, котрі треба поважати, тут відмічені особливості змісту самосвідомості (“яке в мене тіло”, “що в мене добре виходило”). Конкретні плани й прагнення Джо безпосередньо не згадуються, хоч, мабуть, маються на увазі. Можливо, спираючись на них набере вирішальної ваги на наступному етапі спортивної підготовки; передумовою ж для переходу до нього слугує індивідуальний підхід.

У разі яскраво вираженого таланту, як у наведеному Маслоу прикладі, слушність

цього підходу очевидна. Та не менш важливим є він, скажімо, і щодо дітей із сенсорними або розумовими аномаліями: психологічно обґрунтована індивідуалізована робота з ними дозволяє виявити й активізувати парадоксальну, на перший погляд, позитивну роль дефекту (насамперед як додаткового джерела мотивації учіння) і використати цю роль в інтересах розвитку дитини [25, с. 9; 13].

Взагалі віднесення тих чи тих властивостей суб’єкта (особистості, соціальної спільноти тощо) до числа його переваг або вад (тим паче надання їм більшої або меншої значущості) є до певної міри умовним і може зазнавати змін. Адже воно істотно залежить від ролі цих властивостей у діяльності суб’єкта та його взаємодії з оточенням, від того, як він сам сприймає, оцінює й використовує згадані властивості. Резерви успішного розвитку нерідко приховані і в тих рисах, які прийнято оцінювати як негативні. Якщо предметом розгляду є нація як суспільний суб’єкт, то чи не може слугувати прикладом такої риси культурно-мовна неоднорідність регіонів України?

Повага до партнера, його прийняття, орієнтація на перспективу, що відкривається перед ним, передбачають принципово таке ж саме ставлення до самого себе (коротко казати: *повагу до себе*). У цьому полягає зміст третього принципу діалогічної взаємодії, також глибоко розробленого в гуманістичній психології. За Маслоу, однією з головних перешкод на шляху особистісного зростання є “комплекс Іони” (йдеться про Іону, котрий, за Біблією, злякався місії, покладеної на нього Богом). Так само люди, як правило, бояться своїх найвищих можливостей і тому рідко реалізують їх. Крім того, відбувається проєкція, за механізмом психологічного захисту, недостатньої поваги до себе – на навколишніх, із сумними наслідками для міжособових відносин.

Разом із тим даний принцип є не менш важливим і щодо відносин соціальних спільнот, зокрема націй. Діячі української культури слушно наголошують на важливості подолання українцями комплексу меншовартості, зумовленого століттями бездержавного існування. Слід лише застерегти, що шлях до такого подолання не у самовихвалянні (стосовно індивіда А. Адлера показав, що комплекс уявної вищості якраз є типовою формою вияву комплексу меншовартості) і не в ізоляції від су-

сідніх націй та їхніх культур або конфронтації з ними. Цей шлях – у спокійній, базованій на незаперечних історичних і сучасних фактах, упевненості у своїх можливостях, а також у цілеспрямованій, наполегливій праці з їх реалізації, у відкритості світові, поєднуваній із утвердженням свого гідного місця у ньому. Як писав Тарас Шевченко: “Не дуріте самі себе, учітесь, читайте. І чужому навчайтесь, й свого не цурайтесь”.

Істотною передумовою продуктивності діалогу (міжособового, міжгрупового, діалогу між представниками різних підсистем людської культури) є дотримання його учасниками принципу *згоди* (*конкордантності*), який можна вважати четвертою діалогічною універсалією. Йдеться про потребу згоди учасників діалогу щодо базових знань, норм, цінностей і цілей, якими вони керуються у цьому діалозі. Скажімо, в основу наукової дискусії має бути явно чи неявно покладена певна (нормативна, у широкому розумінні цього терміна) система методологічних настанов, теоретичних положень і фактичних відомостей, яку приймають усі дискутантанти (коли ж хтось із них не згоден з якимось із компонентів цієї системи, то таку незгоду він повинен спеціально обґрунтувати; отже, цей компонент вилучається з нормативної бази і стає одним з предметів дискусії). Всі учасники наукової дискусії мають прагнути того, щоб досягти більш адекватного і повного, тобто ближчого до істини, знання про обговорювані об'єкти; наявність такого досягнення має бути раціонально обґрунтована з додержанням нормативних логіко-методологічних вимог. Слід підкреслити першочергову значущість ціннісно-сміслових компонентів нормативної бази діалогу. Зокрема, за межами серйозної наукової дискусії перебувають ідеолого-наукові та релігійно-наукові кентаври, при створенні та пропагуванні яких неупереджений пошук істини підмінюється намаганням будь-що підтвердити заздалегідь проголошені догми. Інша річ, що при переході від діалогу, що розгортається в межах науки, до такого, де беруть участь позанаукові підсистеми культури, нормативна база діалогу змінюється. Проте в тому чи тому вигляді така база потрібна для плідного діалогу. Зокрема, важливою умовою розв'язання конфлікту слушно вважа-

ють визнання його учасниками певної сукупності спільних для них цінностей [92].

Учасників діалогу має об'єднувати, крім іншого, мета (пізнавальна, естетична, економічна, миротворча або ще якась), до якої всі вони прагнуть (хоч інші цілі можуть бути в них різні) й заради досягнення якої вони, власне, й увійшли в діалог. Природною є вимога, щоб діалог і навіть кожний його етап хоча б на якийсь крок *наближали до досягнення* вказаної мети. Проте висунута спочатку мета може виявитися недосяжною. Але тою мірою, якою конкретна мета слугує засобом реалізації певних цінностей, спільних для учасників діалогу, – така недосяжність має бути приводом не для відмови від нього, а для того, щоб, переформулювавши мету, сприяти згаданій реалізації іншим, ніж спочатку передбачалося, способом. Так, наприклад, учасники наукової дискусії, провідною цінністю для яких є осягнення істини щодо досліджуваного об'єкта, можуть (особливо якщо це дуже складний об'єкт, що є характерним для гуманітарних наук) дійти висновку про неможливість, принаймні на даному етапі пізнання, узгодити наявні в них його бачення, синтезувавши з них системне знання про нього. Але при цьому в багатьох випадках цілком можна досягти хоч і менш амбіційної, але корисної мети – одержати системне *метазнання* (знання про знання щодо цього об'єкта), яке б класифікувало і впорядкувало згадані уявлення<sup>24</sup>. Тож такою можливістю не варто нехтувати на догоду максималістському гаслу “все або нічого”.

Зазначається, що “діалог завжди в кінцевому підсумку націлений на синтез” [30, с. 41], причому маєтєся на увазі синтез у широкому розумінні, щодо якого одержання системного знання й одержання системного метазнання – окремі випадки. За допомогою розглянутих у розділі 2 понять про інверсію та медіацію ця теза конкретизується у такий спосіб: “... діалог постійно націлений на нарощування зрушень у динаміці взаємопроникнення інверсії та медіації на користь медіації” [30, с. 42].

Медіативна функція діалогу досягається передусім через поєднання принципу конкордантності із п'ятою діалогічною універсалією – принципом *толерантності*. Цей принцип не-

<sup>24</sup> Детальніше див. частину 4 монографії.

розривно пов'язаний із загальногуманістичними настановами, з розумінням складності й суперечливості світу. Водночас сутність толерантності як атрибуту ефективної діалогічної взаємодії зовсім не у беззастережному прийнятті будь-яких думок чи дій (взагалі проявів людської активності). Слушно зазначається, що “толерантність зовсім не тотожна байдужості чи індиферентності щодо будь-яких поглядів і дій, не означає смирення перед побутовим або суспільним злом” [91, с. 177]. Адекватною експлікацією (уточнювальним розкриттям) поняття толерантності є, на мою думку, *презумпція прийнятності* – принцип, за яким саме неприйняття тих чи тих проявів потребує обґрунтування<sup>25</sup>. Точніше кажучи, висунута партнером ідея принаймні приймається до обговорення, його вчинок не відкидається як неприпустимий, поки й оскільки не доведена їх неприйнятність з точки зору норм, що їх визнають усі учасники діалогу (наприклад, у науковій дискусії до числа таких норм належить вимога раціонального – теоретичного чи емпіричного – обґрунтування тверджень, що претендують на істинність)<sup>26</sup>. Презумпція прийнятності протидіє відхиленню тих чи тих ідей або вчинків під впливом їх суто емоційної непривабливості або внаслідок неадекватного застосування норм, запозичених з “чужої” царини (адже в науці, мистецтві, соціальній практиці тощо діють різні системи норм).

Спільна дія принципів конкордантності й толерантності забезпечується їх узгодженням із низкою інших настанов щодо організації та оцінювання людської поведінки.

Одна з них передбачає, що явища суспільного й духовного життя мають оцінюватись як прийнятні чи неприйнятні не абстрактно, а конкретно, у певних своїх функціях і взаємозв'язках. Наприклад, відзначена вище неприйнятність релігійних аргументів у науковій дискусії цілком сумісна із визнанням важливої ролі релігії як носія і транслятора духовних цінностей.

Друга настанова фіксує ієрархічні відношення, відповідно до яких досконаліша ду-

ховна система не просто відкидає чи заперечує менш досконалі, але у певних функціях і проявах долучає їх до свого складу. Скажімо, як зазначалося в розділі 1, діалогічний підхід до побудови педагогічних впливів допускає наявність в останніх (на “належних місцях”) монологічних фрагментів та аспектів.

Третя настанова (якої я вже торкався, розглядаючи принцип конкордантності) зосереджує увагу на поступовості у наближенні до певного рівня, визначеного як найкращий або ідеальний, застерігає від максималізму, що нехтує нижчими рівнями. Так, діалогічна форма спілкування як така становить найелементарніший рівень діалогу (порівняно з діалогічним характером міжособових чи міжгрупових відносин і, тим паче, діалогічним опрацюванням змісту знань, що кладуться в основу діяльності). Але це не заперечує цінності таких, наприклад, проявів цього рівня, як встановлення контакту вихователя з аутичною дитиною або сам факт зустрічі й розмови представників сторін, котрі перебувають у збройному конфлікті: така зустріч є першим кроком до його врегулювання.

У наведених вище міркуваннях щодо діалогічних універсалій ми абстрагувалися від одного важливого моменту. Всі діалоги людей і людських спільнот розгортаються не в якомусь вакуумі, а в рамках людської культури. Проте її досягнення, так само як наявні в ній напруження і проблеми, можуть бути представлені у конкретних діалогах дуже різною мірою. Тож ефективнішими (з погляду основоположної гуманістичної ідеї про якнайповніше розкриття людських можливостей) мають бути діалоги, що *повніше використовують потенціал культури*, органічно вписуючись у “великі діалоги”, через які вона функціонує й розвивається [14]. Отже, вдалося сформулювати ще один, шостий принцип ефективної діалогічної взаємодії.

Сам собою він досить ясний та очевидний. Але при спробах застосувати його неминуче постають колізії, зумовлені нерівноцінністю компонентів культури: деякі з них (це фактично псевдокультурні витвори цивілізації) здатні

<sup>25</sup> Презумпція прийнятності відповідає “елефтеричній етиці” (“етиці свободи”) О.С. Есеніна-Вольпіна, яка бере до уваги “тільки обґрунтовані вимоги, що обмежують свободу поведінки” [34, с. 136]. Цікавим є аналіз категорії презумпції, здійснений І.М. Крейн [46], зокрема її спостереження, що презумпції відкритих суспільств мають розширювальний характер на відміну від обмежувальних презумпцій закритих суспільств.

<sup>26</sup> Щоправда, норми не лишаються незмінними, і учасники діалогів раз у раз змушені обговорювати їх зміст (а не тільки застосування); зміст поняття “раціональність”, щодо якого багато сперечаються, становить тут характерний приклад. Проте змінюваність і нечіткість норм не означають їхньої відсутності.

гальмувати й викривляти розвиток особистості. До того ж саме останні користуються чи не найбільшим попитом, що зумовлюється, крім іншого, діями маніпуляторів, які реалізують у такий спосіб свої економічні та політичні інтереси.

Як протидіяти цьому? Авторитарний шлях заборон (хоч іноді без нього не обійтись) ніяк не може бути тут основним. З бездуховною вульгарністю<sup>27</sup>, писав О. Мень, треба боротися “не заборонами, а ознайомленням глядача з кращим. Заборонами смаку не прищепиш. Це стосується усіх сторін і проявів культури. Боротьба з поганим повинна виражатися передусім в утвердженні цінного, збагачувального, прекрасного” [56, с. 92].

Інакше кажучи, слід надавати перевагу – відповідно до останнього сформульованого вище принципу – не звууженню, а *розширенню і збагаченню культурного поля*, в якому живе й діє особистість або соціальна спільнота. Причому це має здійснюватися не лише екстенсивним шляхом залучення якнайбільшої кількості високоякісних “культурних джерел”, а й інтенсивним шляхом налагодження між ними взаємодії у формі різноманітних діалогів – як зовнішніх, так і внутрішніх щодо кожного (чи то колективного, чи індивідуального) суб’єкта культурного процесу<sup>28</sup>. Реалізація діалого-культурологічного підходу в освіті (із оперттям, зокрема, на традиції взаємодії національних культур) [32; 48; 93] стає тут у пригоді<sup>29</sup>.

Мабуть, настав час відновити, так би мовити, добре ім’я висміяного свого часу революціонерами прекрасного німецького слова “Kulturträger”. Звісно, для такого висміювання були підстави. Проте взагалі немає чеснот, якими б не намагалися зловживати, та це не значить, що від них треба відмовлятися. Що може бути шляхетнішим і кориснішим для суспільства й для кожної людини, ніж справжнє долучення людей до культури?

До дій, спрямованих на обмеження культурних полів соціальних спільнот та індивідів, що входять до них, політики (насамперед тоталітарно налаштовані) вдаються заради того, щоб забезпечити безумовне домінування у цих полях прийнятої ними ідеології і завдяки цьому швидше й надійніше досягти цілей, яких вони прагнуть<sup>30</sup> (гротескний різновид такої стратегії ми спостерігаємо в діяльності тоталітарних сект). Тому до вказаного поля намагаються не допускати не тільки ті компоненти культури, у яких можна угледіти ворожий ідеології зміст, а й усі “сумнівні” або не дуже зрозумілі ідеологам. Так, в СРСР, починаючи з 30-х років, рішуче відкидали авангардистське мистецтво – попри його антибуржуазність. Класичним же творам (відкинути які було незручно, а поставити на службу ідеології – спокусливо) давали здебільшого вкрай спрощену, однобічну інтерпретацію, нехтуючи їх внутрішнім діалогізмом. Є лише одна “дрібниця”, що ставить під сумнів успіх, який досягається при цьому. Тією мірою, якою ідеї, нібито взяті його організаторами на озброєння (чи то марксистські, чи християнські, чи ще якісь), несуть гуманістичний зміст, вони за такого підходу неминуче виявляються вульгаризованими й викривленими<sup>31</sup>.

Цинікам, для яких ідеї – це просто інструменти здобуття влади й багатства (і які, пристосовуючись до кон’юнктури, міняють ідеї “як рукавички”), це, звичайно, байдуже. Та хотілося б застерегти від однобічності й надмірної завзятості у втіленні облюбованих ними ідей у соціальну дійсність і тих, хто цим ідеям щиро відданий, причому навіть тоді, коли ідеї самі собою гідні обстоювання. Бажано прогнозувати їхній не лише прямий, а й опосередкований вплив на вказану дійсність, беручи до уваги, що соціальні об’єкти “являють собою не хаотичне з’єднання різнорідних елементів, а цілісні утворення” [90, с. 40] (як сказано

<sup>27</sup> Цими двома словами я передаю зміст вжитого в оригіналі російського слова “пошлость”.

<sup>28</sup> “Взаємодія, що веде до розвитку”, – нагадаю цю характеристику суті творчості, за Я.О. Пономарьовим [71, с. 12].

<sup>29</sup> Звернімося до реалій сучасної України й, зокрема, до болісної для неї мовної проблеми. Безсумнівною є правомірність і вагомість – політична, культурна і психологічна – дій, спрямованих на реальне утвердження української мови як державної, на приведення сфери й рівня її функціонування у відповідність із цим її статусом і з її величезним потенціалом (який протягом століть цілеспрямовано пригнічувався та й досі не використовується належним чином). Але, при всьому цьому, чи треба було у школах з українською мовою викладання істотно обмежувати вивчення російської мови й літератури, руйнуючи в такий спосіб один з усталених каналів долучення юних українців до повноцінної культури – тим паче за умов, коли канали трансляції ерзац-культури (до речі, переважно російськомовної) неперервно нарощують свою потужність?

<sup>30</sup> До того ж для обмеження культурного поля потрібно набагато менше ресурсів (і матеріально-фінансових, й інтелектуальних), ніж для його розширення і збагачення.

<sup>31</sup> “Все, що обмежує людську свободу з метою повернути людину до Бога, принижує Бога...” [3, с. 135].

вище – органічні цілісності), що “необережне або бездумне руйнування соціальних цілісностей обертається на практиці трагедіями для величезної кількості людей, непоправними для суспільства втратами” [Там само].

Характерний приклад: антицерковну політику більшовицької влади щиро підтримали чимало інтелігентів-атеїстів, які високо цінували науковий світогляд і прагнули до його поширення, до того, щоб він посів місце “віджилих забобонів”. Чи була діяльність цих людей корисна для суспільства, для культури? Вона могла б бути такою, якби їх атеїзм обґрунтовувався в рамках світоглядного діалогу, а не був, як тоді вимагалось, “войовничим”.

Із пропагандистами атеїзму варто погодитись в тому, що в науці як такої нема місця для релігійних уявлень<sup>32</sup>. Але в соціумі, в культурі як цілісності справа набагато складніша. Зокрема, ніяк не можна ігнорувати такий важливий аспект наявних у культурі зв’язків, як насиченість релігійними цінностями національних традицій, котра знаходить вияв на різних рівнях – від родинно-побутового до філософського. Від традиційної релігійності особистість здатна перейти до типу духовності, за якого відмова від віри у надприродне не зменшує багатства освоєваних цінностей і не порушує їх ієрархії<sup>33</sup>. Та, на жаль, у більшості випадків є ймовірнішим нисхідний рух, пов’язаний із збідненням системи цінностей та викривленням їх ієрархії (коли переходять, скажімо, від віри у Христа до віри у Сталіна)<sup>34</sup>, що при наступному, принципово неминучому, розчаруванні загрожує розпадом ціннісної системи; остання ж відіграє стрижневу роль у структурі як особистості, так і соціальної спільноти. Відтак їхній “культурний потенціал” виявляється істотно обмеженим.

Принцип розширення і збагачення культурних полів особистостей і спільнот протиставлено вище орієнтації на вимоги *ідеології*. Але треба уточнити: йдеться про однобічну й авторитарно нав’язувану ідеологію (якою б не була її спрямованість). Тим часом без ідеології взагалі плідна спільна діяльність, зокрема у соціально-політичній сфері, навряд чи можлива. Але, якщо керуватись гуманістичним підходом, то при цьому треба дотримуватися певних вимог. Вони розглянуті в розділі 4 нашої монографії.

Поки що ж, завершивши огляд принципів, названих діалогічними універсаліями, хотілося б заздалегідь відповісти скептикам, які неодмінно висловляться в тому сенсі, що ці принципи, хоч самодостатньо й непогані, але мало придатні для сучасного світу, де панують зовсім негуманістичні підходи. Обстоюючи викладену вище позицію, можна спертися на висунуту Ф.Ю. Василюком [21] концепцію життєвих світів. Розглядаються, зокрема, такі види останніх як, по-перше, всередині складний і зовні легкий життєвий світ і, по-друге, також усередині складний, але зовні важкий. Схематично суть справи виглядає так. У першому із згаданих світів суб’єкт (індивідуальний чи колективний) перебуває, здійснюючи ціннісне самовизначення. Тут він абстрагується від труднощів реального світу, й вони не заважають йому, зокрема, зробити своїм надбанням описані вище діалогічні універсалії. Останні залишаються з ним і в реальному, зовні важкому світі, де здійснюється його практична діяльність. Щоправда тут він не завжди у змозі реалізувати їх, раз у раз змушений відступати, йти на компроміси. Та лише тільки з’являється можливість, він знову “береться за своє”. І що дуже важливо, він цілеспрямовано формує такі можливості.

<sup>32</sup> Цікаво, що релігійні діячі часто краще розуміють потребу розмежування сфер науки й релігії, ніж деякі вчені – байдуже, чи прагнуть вони “покінчити” з релігією, чи, як тепер знову стає модним, «науково довести» існування Бога. Наведу характерні цитати: “Визнання Бога як цілепокладальної причини творіння принципово не може бути доведене, воно є предметом *віри*...” [67, с. 135]; “Коли буття розділяється на реальність і цінність, знання обирає реальність, а віра – цінність” [68, с. 76]; “Оскільки дарвінізм залишається в межах лише тих фактів, на яких він хоче ґрунтуватися, то він не може суперечити релігії з огляду на різні площини, в яких ставиться питання. Суперечать християнському світоглядові лише спроби створити особливий “дарвіністський світогляд”, котрий претендує на розв’язання кінцевих питань буття, на розв’язання релігійних проблем, базуючись на гіпотезі, взятій з окремої галузі знання” [86, с. 75]. Слід визнати, що процитовані тут релігійні діячі додержують розглянутих вище діалогічних універсалій – принципів поваги до партнера і поваги до себе. Особливо доречною видається згадка про “різні площини, в яких ставиться питання”. Плідна діалогічна взаємодія науки й релігії можлива й бажана; водночас є вельми сумнівними ідеї на кшталт того, що “релігія... стане повноправною складовою науки” [38, с. 66].

<sup>33</sup> Згадаймо слова Канта: “Ми змушені дивитися на світ так, *наче б* він був творінням якогось найвищого розуму й найвищої віри” [40, с. 181].

<sup>34</sup> Наведу тут думку ще одного православного автора: “Людське начало мало виховане у православній людині..., й тому без віри вона потрапляє у рабство світу” [1, с. 111].

#### 4. ГУМАНІСТИЧНИЙ ПІДХІД ДО ОБҐРУНТУВАННЯ СУСПІЛЬНОЇ ІДЕОЛОГІЇ

Проблема, котрій присвячується цей підрозділ, є, безперечно, актуальною, особливо для таких суспільств, як українське, що переживають перехідний, кризовий етап свого розвитку. Водночас, звернувшись до цієї проблеми, ми стикаємося з вельми суперечливою духовною ситуацією. З одного боку, фахівці практично одностайні у думці, що ідеологія є однією з “форм організації громадської свідомості, без яких неможливе існування суспільства” [58, с. 153]. Відзначається, що до таких форм належить і тісно пов’язана з ідеологією так звана *соціальна міфологія* – “система соціальних символів та емоційно значущих для членів спільноти соціальних орієнтирів, побудованих на засадах певної світоглядної (ідеологічної) концепції...” [58, с. 154]. З іншого боку, представники інтелектуальної еліти, визнаючи, звичайно, існування згаданих форм суспільної свідомості, схильні вбачати в них силу, ворожу культурі. Наведемо характерне висловлювання. Акад. Д.В. Затонський, постулюючи плюралістичність, множинність істини, зазначає: “Але так уже влаштований наш світ, що дається вона (ця множинність. – Г.Б.) у відчутті не масам, не колективам, а лише окремим суб’єктам, та й ще таким, які перебувають у стані викинутості, аутсайдерства. Доля всіх інших – ІДЕОЛОГІЯ, яка породжує колективні міфи й на них паразитує... Новітні міфи жорстко нав’язують один об’єкт поклоніння, один символ віри: Вождь, Нація, Партія, Футбол, Біла (або Чорна) Людина, Мас-медіа, Батьківщина, Телевізор, Секс, Великий Письменник, Великий Актор, Великий Художник... Мистецтво ж, навпаки, сповідує (зрозуміло, якщо воно – МИСТЕЦТВО) найприродніший плюралізм, тобто... з’єднує нез’єднанне...” [36, с. 64–65].

Тож постає питання: якщо ми прагнемо впроваджувати у суспільне життя і, передусім, в освіту й виховання, принципи гуманізму, долучати якнайбільше людей, насамперед юних, до культури, творчості, зрештою до високого мистецтва як їх найповнішого виявлення, – то яке місце має посідати тут ідеологія? Може, її варто взагалі відкинути і, якщо й згадувати, то лише заради критики й переборення?

Намагаючись відповісти на поставлене запитання, найлегше, мабуть, визначитися щодо того, чого не слід робити.

По-перше, не варто, виявляючи своєрідний снобізм, третирувати ідеологію як щось непотрібне або принципово антигуманне й антикультурне. Тут варто приєднатися до М. Михальченка, який пише: “...Ми розуміємо ідеологію не тільки як сукупність міфів, які живлять утопічний проект, а й як форму реальної духовної мотивації практичної діяльності з реалізації позитивних цінностей” [57, с. 196]. Як зазначає Б.С. Гершунський, “без ідеології не може жити жодне нормальне суспільство, жодна цивілізована держава, якщо лише вона справді зацікавлена у досягненні громадянської злагоди... Найбільш неприпустимим є начебто стерильний вакуум ідеології у сфері освіти, в молодіжному середовищі...” [27, с. 158–159]. З огляду, зокрема, на останню тезу, треба зважати на небезпеку заповнення ідеологічного вакууму духовними сурогатами на кшталт учень тоталітарних сект.

Та водночас (це другий момент, який слід відзначити) не можна ігнорувати дегуманізаційні властивості традиційних форм ідеології та ідеологічного впливу. Справа ж бо не тільки у змісті ідеології, а й у способі прилучення до неї. Якщо він, як це прийнято за тоталітарних режимів, є суто монологічним (тобто пропагуються чітко окреслені нормативні ідеї, критичний аналіз яких, так само як і право реципієнтів на власну думку щодо них, не допускається), то це, звичайно, суперечить гуманістичним принципам і цілям становлення творчої, вільної особистості. Ситуація у пост-тоталітарних країнах ускладнюється тим, що особи, причетні до ідеологічної роботи (державні посадові особи, педагоги тощо), при звичаїлися до певних її стереотипів (витриманих, ясна річ, у монологічному стилі), відійти від яких набагато важче, ніж докорінно змінити зміст пропагованих ідей (навіть, як це часто буває в наш час, обернути його на протилежний). До того ж, додержання таких стереотипів є не тільки небажаним з викладених вище ціннісних міркувань, але й непродуктивним щодо досягнення цілей пропаганди; слід мати на увазі, що в СРСР ці стереотипи забезпечували певний ефект (який, до речі, поступово зменшувався) за відсутньої нині умови – ідеологічної та інформаційної монополії прав-

лячої партії<sup>35</sup>.

Нарешті, по-третє, не слід ставати на спокусливий шлях, який начебто дозволяє узгодити визнання потреби ідеології для суспільства та її антикультурної сутності. Згідно з таким підходом, вільні від ідеологічного тиску, культурно повноцінні мистецтво й наука мають існувати для еліти, а ідеологія (разом із соціальною міфологією) – для широкого загалу. Проте, хоч вагомість диференціації духовних впливів залежно від підготовленості реципієнтів є очевидною, не можна все ж таки, залишаючись на гуманістичних позиціях, відлучати той самий широкий загал від культури; гуманізм, у його сучасному розумінні, втрачає свою сутність, якщо поширюється тільки на вузьке коло обранців долі. А з іншого боку, постає великий сумнів у тому, що еліта може обійтися без ідеології – хіба що остання має бути більш витонченою.

Так чи інакше, ідеологія потрібна суспільству. А чи сумісна вона із принципами гуманізму, залежить від того, що це за ідеологія і як здійснюється долучення до неї.

Щоб краще розібратись у, як бачимо, непростій проблемі, звернімося до змісту самого поняття “ідеологія”. Згадаймо, що цим поняттям користуються не тільки у соціально-політичній сфері – кажуть також про ідеологію науково-технічної розробки, бізнес-проекту тощо. Ідеологію, у найзагальнішому розумінні, можна визначити як базову для певної (переважно, колективної) діяльності систему ціннісних орієнтирів, уявлень про об’єкти й цілі діяльності та стратегій реалізації цілей. Істотним є те, що, як зазначив Н. Луман, ідеологія являє собою “практично скеровуюче знання” [50, с. 199]. Тому вимоги до неї багато в чому інші, ніж до суто наукових побудов, що мають на меті якнайповніше віддзеркалити той чи той фрагмент реальності, або до витворів мистецтва, через які автор намагається збагатити людську культуру образами й смислами, які відкрилися йому. Цілком ясно, що ідеологічні моделі у загальному випадку мають бути простішими за наукові або художні: поперше, заради того, щоб їх можна було оперативно використовувати, уникаючи обробки

надмірних обсягів інформації; по-друге, заради можливості об’єднати для досягнення спільної мети зусилля людей з різним духовним досвідом та інтелектуальними можливостями.

Наведені міркування пояснюють, чому відносна спрощеність ідеологічних моделей як бази для спільного розв’язання соціальних задач не повинна бути підставою для їх відторгнення представниками інтелектуальної еліти, адже у своєму творчому пошуку в науці або мистецтві вони мають уникати такої спрощеності (що, між іншим, створює передумови для наступного вдосконалення, в разі потреби, згаданих моделей). Важливо тільки, щоб ця спрощеність не була надмірною. “На жаль, – констатує Г.С. Померанц, – саме гранично спрощені ідеї захоплюють маси і стають (як правильно казав Маркс) матеріальною силою. І сила ця – руйнівна” [69, с. 66]. Тож дуже бажано, щоб освіта й виховання формували психологічні структури, які б запобігали захопленню “гранично спрощеними ідеями”.

Зупинимось на вимогах до ідеологій, які б сприяли розвиткові в гуманістичному напрямі як окремих особистостей, так і суспільства загалом.

Перша з цих вимог стосується змісту й структури ідеології. Видається перспективним передбачити, що в ролі ідеалу, до якого слід прагнути, має бути дворівнева структура простору політичних ідеологій. *Перший рівень* має становити гуманістично й патріотично зорієнтована *об’єднувальна (інтегративна) ідеологія* [6; 57], яка, являючи собою сферу ідейного консенсусу основних суспільних і політичних сил країни, кладеться в основу державної політики, а також освіти й виховання дітей і молоді<sup>36</sup>. *Об’єднувальна ідеологія* покликана увібрати в себе загальнолюдські етичні норми, патріотизм і національну гідність у поєднанні з повагою до інших народів, основи екологічної свідомості, миролюбність і разом з тим – готовність протистояти агресії, жорстокості, пригнобленню й приниженню людини, поважання законів, шанування праці, знань, духовних надбань свого народу і всього людства. В Україні є актуальним вироблення такої об’єднувальної ідеології на підґрунті кращих

<sup>35</sup> Це питання проаналізував Г.В. Згурський у доповіді на українсько-російському семінарі “Школа діалогу культур: теорія і практика” (Харків, 1997 рік).

<sup>36</sup> Спробу обґрунтувати потребу і розкрити зміст гуманістичної ідеології зроблено у статті [23].

національних традицій і надбань світової культури. Кроком у цьому напрямку можна вважати розроблену М.Й. Боришевським [16] концептуальну модель, що задає систему цінностей зрілої особистості – громадянина.

На відміну від тоталітарної, об'єднувальна ідеологія, про яку йдеться, має бути антидогматичною<sup>37</sup> й доповнюватися в житті суспільства специфічними ідеологіями *другого рівня*. Їх обирають окремі політичні, релігійні, професійні та інші спільноти відповідно до своїх інтересів<sup>38</sup>, уподобань і традицій, але не заперечуючи при цьому основних положень об'єднувальної ідеології. За М. Михальченком, “інтегративна ідеологія виявиться дієвою, якщо поєднає ідеологічний плюралізм і загальну національно-цивілізаційну ідею” [57, с. 198]. Що ж до системи освіти й виховання, то вона покликана долучати підстаюче покоління до цінностей, охоплюваних об'єднувальною ідеологією, водночас готуючи його представників до свідомого вільного вибору (або й участі у формуванні) конкретнішої світоглядної та політичної позиції, а також до плідного діалогу з прибічниками інших позицій.

Слушно зазначається, що “основою політично стійкого громадянського суспільства є система взаємодіючих соціальних груп, самосвідомість яких розвинена до рівня розгорнутих ідеологій” [41, с. 28]. Коли між цими групами постійно ведеться діалог, “опоненти тої чи тої групи не забаряться дорікнути їй, якщо трактування групою своїх життєвих інтересів розширюється, нехтує спільно встановленими межами, нормами, рамками” [Там само]. Тут доцільно уточнити, що конструктивній взаємодії груп, про які йдеться, істотно сприятиме прийняття ними об'єднувальної ідеології.

Поки що ж відкритому суспільству (і не лише в Україні; цитуємо Дж. Сороса) “загрожують з усіх боків універсальні ідеї, доведені до логічного завершення. Це все види екстремізму, включно із ринковим фундаменталізмом” [81, с. 98].

Обмеження ідеологічного поля груповими ідеологіями старого зразка недоцільне, знову-таки, не лише з ціннісних міркувань. Такі ідеології, з характерною для них ригідністю, дедалі гірше працюють у сучасному розвинутому суспільстві. Вони зазнають відчуження “в умовах наростаючої динаміки соціальних і політичних взаємозв'язків... Ідеологія виявляється занадто непристосованою для згурту-

вання у єдиних політичних формах культурного розмаїття суспільства, що відходить від індустріалізму” [80, с. 71]. Водночас у менш розвинутих суспільствах догматичні ідеології (як-от ісламський фундаменталізм), на жаль, подосі нарощують свою міць.

Завершуючи розгляд даної проблеми, зазначу, що природність і навіть потреба існування у демократичному суспільстві різних ідеологій другого рівня не робить їх однаково цінними з гуманістичного погляду. Конкретизуючи цей погляд, варто вважати визначальною цінністю людську свободу, трактовану як сукупність зовнішніх і внутрішніх умов, що сприяють гармонійному розгортанню і прояву різнобічних (передусім, творчих) можливостей особистості<sup>39</sup>. Досліджуючи категорію свободи, розрізняють, як відомо, “свободу *від*”, тобто відсутність обмежень на шляху самореалізації особистості, і “свободу *для*” (або “позитивну свободу”, за Е. Фроммом [88]), сутність якої – у наявності в особи гідної мети самореалізації і ресурсів для її досягнення.

Розглянувши у цьому контексті такі поширені політичні ідеології, як ліберальна, соціалістична й соціал-демократична, можна констатувати, що ліберальна надає перевагу “свободі *від*”, тоді як соціалістична зосереджує увагу на забезпеченні “свободи *для*”. Тим часом для дійсної реалізації людської свободи є важливим узгоджене розгортання обох її “крил”. Найбільш урівноваженою у цьому сенсі з перелічених вище видається соціал-демократична ідеологія; це дає підстави вважати, що серед них вона найповніше відповідає принципам гуманізму.

Наведені міркування бажано доповнити такими коментарями.

По-перше, віддаючи перевагу тій чи тій з політичних ідеологій, не можна абстрагуватися від ситуації, в якій перебуває суспільство. Виокремивши в політиці такі “взаємодоповнювальні начала” як “сміслові ідентифікаційне” і “процедурне”, Г.Л. Тульчинський [84] звертає увагу на те, що друге начало, обстоюване лібералізмом, є важливішим для стабільного суспільства, тоді як перше діє у кризових ситуаціях.

По-друге, не слід забувати, що проголошена певною партією чи суспільним рухом ідеологія є, хоча й важливим, але тільки одним з чинників, на які треба зважати, здійснюючи *політичний* вибір.

<sup>37</sup> Варто приєднатися до думки Б. Бім-Бада про те, що освіта має бути не деідеологізованою, але “дедогматизованою” (цит. за [72, с. 9]).

<sup>38</sup> Догматичні ідеології, як правило, перебільшують ступінь антагоністичності таких інтересів (див. розділ 2).

<sup>39</sup> Детальніше див. частину 3 монографії.



1. о. Александр (Ельчанинов). Отрывки из дневника // Человек. – 1990. – № 3.
2. Артемьева Т.И. Международная конференция, посвященная 110-й годовщине со дня рождения С.Л. Рубинштейна // Психол. журн. – 2000. – Т. 21, № 2.
3. Ахутин А.В. Записки из-под спуда // “АРХЭ”: Культуро-логич. ежегодник. 1. – Кемерово, 1993.
4. Балл Г.А. Нормы деятельности и творческая активность личности // Вопр. психологии. – 1990. – № 6. (Статья видворена у [9]).
5. Балл Г.О. Чи суперечить матеріалістичний світогляд релігійному? // Рідна школа. – 1993. – № 5.
6. Балл Г.О. Проблема обґрунтування суспільної ідеології у світлі гуманістичного підходу // Психолого-педагогічна наука і суспільна ідеологія: Матер. методол. семінару АПН України 12 листоп. 1998 р. – К., 1998.
7. Балл Г. Проблема додержання вимог наукової культури в дослідженнях гуманістично зорієнтованих освітніх процесів // Освіта і управління. – 1998. – № 3.
8. Балл Г. Гуманізація освіти в контексті сучасності: психолого-педагогічні орієнтири // Освіта і управління. – 1999. – № 3.
- 8а. Балл Г. До визначення засад раціогуманістичного підходу в методології психологічної науки // Психологія і суспільство. – 2000. – № 2.
- 8б. Балл Г. До обґрунтування раціогуманістичного підходу у психології // Психологія і суспільство. – 2004. – № 4.
9. Балл Г.А. Психология в раціогуманістической перспективе: Избр. работы. – К., 2006.
10. Балл Г.О., Бурзін М.С. Стратегії психологічних впливів у конфліктних ситуаціях в педагогічних системах // Конфлікти в педагогічних системах: Зб. доповідей наук-практ. конф. 20–21 травня 1997 р. – Вінниця, 1997.
11. Балл Г.А., Вольнец А.Г. К анализу идейных основ гуманистически ориентированного образования // Гуманізація освіти. – 2000. – № 1. (Статья видворена у [9]).
12. Бастун Н.А. Ненаучувані діти: право на освіту // Соціальна робота в Україні: теорія і практика. – 2004. – № 3.
13. Бех І.Д. Теоретичні засади навчання і розвитку аномальних дітей // Педагогіка і психологія. – 1995. – № 4.
14. Библер В.С. На гранях логіки культури. – М., 1997.
15. Бойцов М.А. Выживет ли Кдио при глобализации? // Обществ. науки и современность. – 2006. – № 1.
16. Борщевський М.І. Духовні цінності в становленні особистості-громадянина // Педагогіка і психологія. – 1997. – № 1.
17. Борщівлюк К.П. Национальное измерение “глобального” мира // Вестник Моск. ун-та. Социология и политология. – 2001. – № 1.
18. Бородавкін С.В. Гуманізм в культурі і культура в гуманізмі // Вопр. філософії. – 2004. – № 5.
19. Брусиловська Л.Б. Культура повсякденності в епоху “оттепели” (метаморфози стиля) // Обществ. науки и современность. – 2000. – № 1.
20. Буртин Ю. Новый гуманизм // Лит. газета. – 2001. – № 44-45.
21. Василюк Ф.Е. Психология переживания: Анализ преодоления критических ситуаций – М., 1984.
22. Віктор (Мамонтов), архієпископ. Таємниця упокорення // Наша віра. – 2004. – № 2-3.
23. Волков Ю.Г., Малицький В.С. Гуманізм і обшество будущего // Соціологія. дослідження. – 1993. – № 5.
24. Вільш І. Концепція сталих індивідуальних рис особистості як засіб удосконалення освіти // Неперервна професійна освіта: теорія і практика. – 2001. – № 1.
25. Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6-ти т. Т. 5. – М., 1983.
26. Гершунський Б.С. Філософія образования для XXI века: (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций). М., 1997.
27. Гершунський Б.С. Спасет ли Россию президент Путин? – Рига, 2000.
28. Давыдов А.П. Инверсия и медиация в развитии русского художественного сознания // Мир психологии. – 2000. – № 3.
29. Давыдов А.П. Проблема медиации в европейской культуре: Запад и Россия. Статья 1. Представление о богочеловеке как форма медиации и проблема культуры // Обществ. науки и современность. – 2000. – № 6.
30. Давыдов А.П. Механизм смыслообразования как предмет философского анализа // Мир психологии. – 2001. – № 2.
31. Дейвидсон Л. Філософські основи гуманістичної психології // Гуманістична психологія: Антологія: У 3-х т. / За ред. Р. Трача і Г. Балла. – Т. 1. – К., 2001.
32. Діалогічна взаємодія у навчально-виховному процесі загальноосвітньої школи; Кн. для вчителя / За ред. Г.О. Балла, О.В. Киричука, Р.М. Шамелашвілі. – К., 1997.
33. Евстигнеева Л.П., Евстигнеев Р.Н. Экономическая глобализация и постмодерн // Обществ. науки и современность. – 2000. – № 1.
34. Есенін-Вольфін А.С. Об антирациональной (ультраинтуитивной) программе оснований математики и естественнонаучном мышлении // Вопр. философии. – 1996. – № 8.
35. Желудков С., Любарский К. Христианство и атеизм // Октябрь. – 1991. – № 10, 11.
36. Затонский Д.В. В чем смысл искусства? // Мова і культура: Шоста міжнар. наук. конф. Т. 1. Філософія мови та культури. – К., 1998.
- 36а. Зеньковский В.В. Об образе Божьем в человеке // Вопр. философии. – 2003. – № 12. (Вперше опубліковано у 1931 р.).
37. Зязюн І. Освіта і вчитель у контексті українського державотворення // Педагогіка і психологія професійної освіти. – 1999. – № 1.
38. Ильченко В.И., Сицильникова Л.Н. Слово как идентификатор качества и содержания информации о мире // Мова і культура. – Вип. 3. – Т.1. Філософія мови і культури. – К., 2001.
39. Иноземцев В.Л. Постиндустриальное хозяйство и “постиндустриальное” обшество // Обществ. науки и современность. – 2001. – № 3.
40. Кант И. Соч. – М., 1965. – Т. 4, ч. 1.
41. Козлова О.Н. Развитие идеологии и социальные конфликты // Социологія. дослідження. – 1993. – № 4.
42. Колаковский Л. Похвальное слово непоследовательности // Новое время. – 1992. – № 13.
43. Кондаков И.В. Архитектоника русской культуры // Обществ. науки и современность. – 1999. – № 1.
44. Краевский В.В. Образование и воспитание в контексте педагогической науки // Мир психологии. – 2001. – № 4.
45. Краевский В.В., Лернер И.Я. Процесс обучения и его закономерности // Дидактика средней школы. – М., 1982.
46. Крейн И.М. Презумпции в общественном сознании // Мова і культура. – Вип. 3. – Т.1. Філософія мови і культури. – К., 2001.
47. Кремь В.Г. Освіта в Україні: стан і перспективи розвитку / Неперервна професійна освіта: теорія і практика: Зб. наук. праць: Ч. 1 / За ред. І.А. Зязюна і Н.Г. Ничкало. – К., 2001.
48. Культурологічні та психолого-педагогічні аспекти гуманізації освіти: Наук.-метод. зб. / За ред. Г.О. Балла. – К., 1998.
49. “Круглый стол”: Школьная политика государства и воспитание подрастающего поколения // Педагогіка. – 1999. – № 3.
50. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос: Социология. Антропология. Метафизика. – Вип. 1. Обшество и сферы смысла. – М., 1991.
51. Макеев А.В. Культурно-цивилизационные основы политики в сфере безопасности // Вестник Моск. ун-та. Социология и политология. – 2000. – № 3.
52. Максименко С. Передмова // Гуманістична психологія: Антологія: У 3-х т. / За ред. Р. Трача і Г. Балла. – Т. 1. – К., 2001.
53. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. – М., 1999.
54. Матюнин Б.Г. Нетрадиционная педагогика. – М., 1994.
55. Меновицков В.Ю. Психотерапевтическая практика: мифы клиентов // Вопр. психологии. – 1999. – № 1.
56. Мень А. Трудный путь к диалогу. – М., 1992.
57. Михальченко М. Чи можлива інтегративна ідеологія в Україні? // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 1998. – № 6.
58. Мищенко М. Мифологеми громадської думки і процеси економічних реформ в Україні // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 1998. – № 1 – 2.
59. Моисеев И.Н. Системная организация биосферы и концепция коэволюции // Обществ. науки и современность. – 2000. – № 2.
60. Назаретян А.П. Психология в системе наук: о роли теории в фундаментальной дисциплине // Вопр. психологии. – 1988. – № 2.
61. Назаретян А.П. Интеллект во Вселенной: истоки, становление, перспективы: Очерки междисциплинарной теории прогресса. – М., 1991.
62. Назаретян А.П. Синергетика, когнитивная психология и гипотеза техно-гуманитарного баланса // Обществ. науки и современность. – 1999. – № 4.
63. Назаретян А.П. Психология предкризисного социального развития: исторический опыт и современность // Психол. журн. – 2000. – Т. 21, № 1.
64. Назаретян А.П. Архетип восставшего покойника как фактор социальной самоорганизации // Вопр. философии. – 2002. – № 11.
65. Павленко Ю.В. Культурно-цивилизационные аспекты глобализации // Мова і культура. – Вип. 4. – Т.1. Філософія мови і культури. Частина друга. – К., 2002.
66. Патриарх и его читатели: [Интервью с А. Солженицыным] // Столичные новости. – 2000. – № 17.
67. Питирим, митрополит. Тело, душа, совесть // Человек. – 1990. – № 1.
68. Платон, архимандрит. Взаимоточность веры и знания // Журн. Моск. патриархии. – 1991. – № 7.
69. Померанец Г.С. Опыт философии солидарности // Вопр. философии. – 1991. – № 3.
70. Померанец Г. Диалог культурных миров // Обществ. науки и современность. – 1994. – № 5.
71. Пономарев Я.А. Методологическое введение в психологию. – М., 1983.
72. Преемственность в искусстве познания // Обществ. науки и современность. – 1993. – № 1.
73. Режабек Е.Я. Гете о проблеме становления органических целостностей // Филос. науки. – 1982. – № 3.
74. Роджерс К. Вчитися бути вільним // Гуманістична психологія: Антологія: У 3-х т. / За ред. Р. Трача і Г. Балла. – Т. 1. – К., 2001.
75. Росичук Т.А. Антиутопия информационного общества // Развитие идей биоэтики у европейскому контексті: Матер. IV Міжнарод. симпозіуму з біоетики 11–12 травня 2006 р., Київ. – К., 2006.
76. Российский милитаризм – препятствие модернизации (“Круглый стол”) // Обществ. науки и современность. – 2006. – № 3.
77. Самарская Е.А. Рецензия на кн.: Иванов Ю.М. Социализм каков есть (М., 2003) // Вопр. философии. – 2005. – № 1.
78. Свізінський А. Це склади національне питання // ОУН: мінудле і майбуття. – К., 1993.
79. Сицильникова Л.О. Педагогічний такт і майстерність учителя. – К., 1981.
80. Соловьев А.И. Политический облик постсовременности: очевидность явления // Обществ. науки и современность. – 2001. – № 5.
81. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма (Открытое обшество в опасности). – М., 1999.
82. Теория управления: Терминология / Отв. ред. Б.Г. Волик. – М., 1988.
83. Трач Р. Нігілізм як виклик (Сучасна духовна криза і психологія) // Гуманістична психологія: Антологія в 3 т. / За ред. Р. Трача і Г. Балла. – Т. 2. – К., 2005.
84. Тульчинский Г.Л. Проблема либерализма и эффективная социальная технология // Вопр. философии. – 2002. – № 7.
85. Ушинский К.Д. Педагогические сочинения: В 6 т. – М., 1990. – Т. 5.
86. Фиолетов Н.Н. Из курса лекций “Основные вопросы современной христианской апологетики” // Журн. Моск. патриархии. – 1991. – № 11.
87. Фишер Р., Юри У. Путь к согласию, или переговоры без поражения. – М., 1992.
88. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990.
89. Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М., 1992.
90. Шаповалов В. Россиеведение как комплексная научная дисциплина // Обществ. науки и современность. – 1994. – № 2.
91. Шахов М.О. Рецензия на кн.: Толерантность (общ. ред. М.П. Мчедлова. – М., 2004) // Вопр. философии. – 2005. – № 4.
92. Шемякин Я.Г. Этнические конфликты: цивилизационный ракурс // Обществ. науки и современность. – 1998. – № 4.
93. Школа диалога культур: Идеи. Опыт. Проблемы / Под общ. ред. В.С. Библера. – Кемерово, 1993.
94. Юрченко В.М., Віденська Т.Г. Психолого-педагогічний аналіз крос-культурної еволюції гуманістичних ідей в освіті // Культурологічні та психолого-педагогічні аспекти гуманізації освіти / За ред. Г.О. Балла. – К., 1998.
95. Aron R. 28 Lectures on Industrial Society. – London, 1968.
96. Rogers C.R. Freedom to Learn for the 80's. – Columbus, OH etc., 1983.