ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

На правах рукопису

КОВТУН НАТАЛІЯ МИХАЙЛІВНА

УДК: 159.947.24:316.6

ВОЛЯ ЯК ОСНОВА СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант:
Козловець Микола Адамович
доктор філософських наук,
професор

Житомир – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП……..... 4

РОЗДІЛ 1. Воля як об’єкт соціально-філософського пізнання та методологічної рефлексії…….……..... 18
1. 1. Феномен волі в історії соціально-філософської думки: від раціоналізму до волюнтаризму…….. 18
1. 2. Вольовий характер соціальної активності у парадигмі мотивістської, регулятивістської та активістської інтерпретацій…….. 51
1. 3. Методологічні засади дослідження волі як феномену соціального буття…….. 69
Висновки до першого розділу…….. 100

РОЗДІЛ 2. Зміст та структура вольового процесу у контексті дослідження соціальної активності……. 107
2. 1. Структура та типологія вольового процесу у контексті філософської парадигми дослідження соціальної активності…….. 107
2. 2. Індивід, особа, особистість як суб’єкти вольової регуляції соціальної активності…….….. 122
2. 3. Соціальні спільноти та соціальні групи як суб’єкти суспільного воління…….. 137
2. 4. Свобода волі як умова соціальної активності суб’єктів суспільних перетворень……... 163
Висновки до другого розділу……... 172

РОЗДІЛ 3. Сутність та структура соціальної активності у контексті соціально-філософської методології дослідження феномена волі…….... 180
3. 1. Соціальна активність та діяльність у контексті соціально-філософської методології аналізу……..……. 180
3. 2. Інтенсивність, рівні та форми соціальної активності суб’єктів суспільних перетворень…… 192
3. 3. Соціальна апатія як форма вольової активності суб’єкта……. 199
3. 4. Вольовий характер соціальної деструктивності на індивідуальному й суспільному рівнях…….…….. 214
Висновки до третього розділу…….. 222

РОЗДІЛ 4. Співвідношення раціонального й ірраціонального у структурі вольової активності індивіда і суспільства……..... 226
4. 1. Раціональне у структурі вольової активності суб’єкта у процесі суспільної взаємодії…….…..... 226
4. 2. Ірраціональне у структурі індивідуального і суспільного воління в умовах трансформації сучасного соціуму…..…….. 245

4. 3. Ірраціональні засади маніпуляції індивідуальною і суспільною волею у процесі розвитку суспільства ……..... 273
Висновки до четвертого розділу……. 285

РОЗДІЛ 5. Вольова природа взаємодії суб'єктів суспільних перетворень у різних сферах соціальної активності…….. 291
5. 1. Експлікація вольової активності індивіда і соціальних спільнот у сфері моралі……... 291
5. 2. Вольовий характер правової активності суб'єктів суспільних перетворень ……..……..… 301
5. 3. Вольові засади політичної активності соціальних суб'єктів…… 319
5. 4. Творчість як сфера об'єктивації вольового характеру соціальної активності особистості……..... 348
Висновки до п'ятого розділу……..…….. 365

ВИСНОВКИ…….…….. 369

СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ……..…. 377

ВСТУП

Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що протягом останніх десятиліть у різних сферах соціального буття українців відбуваються кардинальні перетворення, які торкнулися взаємодії між індивідом і соціальними спільнотами, громадянином і державою, людиною і суспільством, суспільством і державою. Зазначені трансформації збігаються зі стрімким поширенням інноваційних технологій, становленням глобальних інформаційних мереж, які чинять вирішальний вплив на функціонування індивідуальної й суспільної свідомості. Однак розвиток інформаційних технологій та їх поширення у різних сферах соціальної буттєвості не стільки призвів до зростання рівня людської свободи, скільки перетворив людину на об'єкт ще більших політичних, релігійних та економічних маніпуляцій.

Внаслідок цього у сучасному соціумі набувають поширення світоглядні орієнтації, які заперечують необхідність високого рівня вольової активності людини. На рівні індивідуальної і суспільної свідомості дедалі більше формується переконання щодо існування жорсткої соціальної необхідності, що призводить до виправдання людиною власної безвольності, безініціативності й безвідповідальності. Під впливом таких уявлень формується тип людини, яка зневірилася у своїй здатності позитивно впливати на розвиток суспільства.

Нівеляція активної життєвої позиції людини у сучасному соціумі пов'язана з наслідками діяльності тоталітарних режимів з їх потужною експлуатацією вольових зусиль на індивідуальному й суспільному рівнях. Причиною цього стала надмірне використання фашистськими і комуністичними режимами ідеї консолідації вольових зусиль громадян заради досягнення ефемерного суспільного блага. Не сприяли виявленню активної вольової позиції людини щодо суспільних перетворень у XX ст. й тривалі військові конфлікти з застосуванням зброї масового знищення, перманентні акти екстремізму й тероризму, екологічні катастрофи, глобальні міграційні процеси та ін.

Потужні глобалізаційні процеси здійснюють суперечливий вплив на виявлення соціальної активності. З одного боку, вони послаблюють і нівелюють соціальну активність, перенасичуючи індивідуальну й суспільну свідомість величезною кількістю інформації та посилюючи усвідомлення людиною власної вразливості перед глобальними загрозами ядерної війни, екологічних катаклізмів, пандемій, демографічного вибуху та ін. Сучасна людина цілком усвідомлює, що за умови надмірної регламентації й формалізації її життєвого простору, тотального контролю за глобальним інформаційним середовищем, вона не здатна знайти безпечне місце у світі, а її протест потенційно може наштовхнутися на нездоланний опір силових структур. З другого боку, саме глобалізаційні процеси допомагають людині усвідомити взаємозалежність й відкритість світу, коли навіть в умовах далекої периферії щодо світових культурних центрів, маючи відповідний рівень освіти й мобільності, можна досягнути вершин у бізнесовій, політичній, релігійній, науковій і мистецькій сферах.

Актуальність обраної теми зумовлюється й необхідністю подолання системної кризи в сучасному українському суспільстві, що потребує активізації вольових зусиль українців щодо захисту державного суверенітету, боротьби з корупцією, модернізації й реформування різних сфер суспільного життя, ефективної мобілізації соціального капіталу, діалогу між представниками різних світоглядних орієнтацій і культурних уподобань, їх конструктивного співробітництва у вирішенні актуальних проблем сьогодення.

Стан наукової розробленості проблеми. Хоча проблематика волі як основи соціальної активності й викликає незмінний інтерес у науковців, вона досі залишається на периферії системного філософського аналізу. Це пояснюється насамперед інтегральним характером волі та складністю структури вольових процесів як психічних і соціальних явищ. Розбіжності у висвітленні запропонованої проблематики зумовлені й тим, що якщо до кінця XIX ст. осмислення феномена волі було пов’язане переважно з філософською парадигмою, то у XX ст. воно змістилось головним чином у сферу психології.

У західній філософській традиції проблема волі стала предметом ґрунтовної зацікавленості Платона, Арістотеля, Аврелія Августина, Фоми Аквінського, Ж.-

Ж. Руссо, І. Канта, Й. Фіхте, Г. Гегеля, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, Ф. Тьонніса та ін. У XX ст. концепцію виявлення вольового начала на ірраціональному й раціональному рівнях буттєвості людини запропонували К. Ясперс, Р. Мей, Дж. Серль, Х. Хофмайстер, Ч. Куль. Окремі аспекти взаємозв'язку вольових процесів та станів соціальної апатії й соціальної аномії у суспільстві масового споживання були розкриті у філософії постмодернізму (Ж. Бодріяр, М. Фуко). В українській науковій літературі осмислення феномена волі знайшло відображення у працях О. Бахтіярова, І. Беха, Г. Ващенка, С. Дацюка, С. Дністрян, Д. Донцова, О. Забужко, О. Коваленка, А. Колесник, О. Костенка, В. Липинського, Л. Лук'яненка, М. Розумного, Т. Павлової, В. Трофименка.

Ґрунтовні дослідження сутності, структури і форм волі, вольових станів і вольових якостей на індивідуальному рівні буття людини були здійснені і в межах психології у працях М. Басова, Л. Виготського, В. Віндельбанда, В. Вундта, В. Ганзена, В. Джемса, В. Екземплярського, В. Іваннікова, Є. Ільїна, В. Каліна, К. Корнілова, О. Лазурського, К. Левіна, О. Леонтьєва, Р. Мея, А. Пуні, С. Рубінштейна, В. Селіванова, Ю. Сосновнікової, П. Тілліха, Ш. Чхартішвілі, В. Шляпнікова. Акцентування уваги на соціальній зумовленості вольової активності суб'єктів суспільних трансформацій здійснюється у дослідженнях Ю. Вейнгольда, О. Водолагіна, О. Крижанівської, Л. Корецької, А. Підсівної.

Різні прояви соціальної активності на індивідуальному й суспільному рівнях у дисертації досліджуються у контексті теоретичних розробок Л. Гумільова, А. Камю, К. Маркса, Х. Ортеги-і-Гассета, Т. Парсонса, П. Сорокіна, А. Тойнбі, З. Фрейда, Е. Фромма, Ю. Габермаса, К. Хіллера, Х. Хофмайстера, О. Шперглера, К. Ясперса та ін. Дотичними до осмислення проблем дисертаційної роботи є системна теорія суспільства (К. Маркс, В. Парето, Т. Парсонс, Н. Луман), концепція «суспільства ризику» (У. Бек, Е. Гідденс), теорії постіндустріального (інформаційного) суспільства (Е. Тоффлер, Д. Белл, Й. Масуда, Дж. Несбіт, Ф. Фукуяма, О. Чумаков).

У вітчизняній науковій літературі сутність, структура та форми соціальної активності у контексті її співвідношення з діяльністю аналізуються у працях В. Андрущенка, Г. Ареф'євої, В. Беха, М. Бойченка, М. Бойчука, Л. Губерського,

Є. Головахи, В. Вашкевича, В. Воронкової, О. Івченка, М. Козловця, О. Крутової, Т. Лапіної, М. Михальченка, В. Мордковича, В. Муляра, І. Немчинова, Я. Паська, М. Поповича, І. Предборської, Т. Розової, П. Сауха, Д. Свириденка, М. Стадника, О. Страдзе, М. Степики, О. Якуби та ін. Найбільш розробленими є концепції соціальної активності К. Абульханової-Славської, Є. Ануфрієва, Ф. Батуріна, О. Поліканової, в яких розкриваються джерела, рушійні сили, спрямованість, об'єктивні та суб'єктивні чинники її актуалізації у суспільному просторі.

Дослідження трансформації різних типів суспільної волі (державної, імперської, національної, мережевої) в умовах глобалізації стали предметом аналізу О. Бахтіярова, С. Дацюка, О. Михайлової, М. Епштейна. Поряд з цим раціональні й ірраціональні складові вольової активності на індивідуальному й суспільному рівнях досліджуються на основі праць Н. Автономової, А. Бичко, В. Будза, П. Гайденко, О. Гасяка, А. Глушака, В. Ільїна, С. Куцепал, В. Мельника, Н. Мудрагей, Ф. Ніцше, О. Нікіфорова, Т. Ойзермана, М. Поповича, Дж. Серля, І. Цехмістро, В. Швирьова, А. Шопенгауера. Маніпулятивні практики індивідуальною і суспільною волею аналізуються у дослідженні через призму праць С. Кара-Мурзи, Г. Лебона, С. Сігеле, Г. Тарда.

Окремі аспекти виявлення вольового начала в активності суб'єктів у сфері моралі були досліджені у працях Г. Апресяна, О. Іващенка, Ф. Ніцше, І. Канта. Аналіз вольових засад правової активності на індивідуальному й суспільному рівнях здійснюється в дисертації у контексті праць М. Агаркова, С. Братуся, А. Венедиктова, В. Грищука, Д. Керімова, О. Коваленка, В. Овдієнко, В. Ойгензіхта, Т. Павлової, В. Райхера, В. Сорокіна, І. Спасибо-Фатеєвої, В. Трофименка, Б. Шейндліна та ін. Вольові засади конвенційних і неконвенційних форм політичної активності стали предметом особливої зацікавленості І. Білоус, С. Грабовської, Н. Дембіцької, Л. Кияшко, А. Лісневської, Б. Мар'єнко, М. Решетнікова. У свою чергу, вольовий характер творчої активності особистості знайшов відображення у дослідженнях А. Бергсона, М. Бердяєва, Г. Ващенка, С. Крилової, Ч. Ломброзо, О. Поліщук, П. Енгельмеєра.

Незважаючи на достатньо широку джерельну базу дослідження, слід зазначити, що розробка цілісної соціально-філософської концепції природи і

сутності волі як основи соціальної активності у вітчизняній філософії не здійснена. Феномен волі у соціальному контексті більше досліджений на рівні аналітичної категорії, і значно менше – на рівні його виявлення у сфері практичної дійсності. Відтак, воля як складний соціальний феномен потребує системного аналізу на рівні визначення структури та змісту вольових процесів у контексті їх виявлення у соціальній активності суб'єктів суспільних перетворень.

Актуальність й брак комплексних соціально-філософських досліджень змісту, структури та суб'єктів вольової активності у соціальному середовищі, раціональних й ірраціональних чинників вольових проявів соціальної активності, визначення співвідношення між індивідуальною і суспільною волею у сфері об'єктивної дійсності, аналіз особливостей проявів волі у станах соціальної активності й соціальної апатії, дослідження вольової активності у різних сферах соціальної буттєвості – моральній, правовій, політичній – та в площині творчості зумовлює необхідність теоретичного аналізу зазначеної проблеми.

Зв'язок роботи з науковими програмами й темами. Дисертація виконана у межах науково-дослідної роботи кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (НДР № 0111U000154) «Випробування людського буття: класичний і посткласичний дискурс».

Тема дисертації затверджена Вченою Радою Житомирського державного університету імені Івана Франка (протокол № 5 від 21 грудня 2012 р.).

Метою дисертаційної роботи є концептуалізація феномену волі у соціально-філософському контексті та виявлення вольової основи соціальної активності на індивідуальному й суспільному рівнях.

Поставлена мета реалізується у таких дослідницьких **завданнях:**

- обґрунтувати теоретико-методологічні засади дослідження феномена волі у контексті соціально-філософського аналізу;
- проаналізувати специфіку тлумачення феномена волі у раціоналістичній та ірраціоналістичній традиції філософування й розкрити особливості його мотивістської, регулятивістської та активістської інтерпретацій;

- виявити структуру та типологію вольового процесу у контексті соціально-філософської парадигми аналізу соціальних феноменів;
- з’ясувати роль суб’єктів вольової активності на індивідуальному та суспільному рівнях соціальної буттєвості;
- окреслити основні рівні, форми та інтенсивність соціальної активності у контексті соціально-філософського дослідження феномена волі;
- дослідити соціальну апатію як форму вольової активності та її вплив на вияви соціальної деструктивності;
- визначити модуси та атрибути раціонального й ірраціонального у структурі вольової активності індивіда і соціальних спільнот;
- з’ясувати вплив ірраціональних практик на форми і методи маніпуляції індивідуальною і суспільною волею у процесі соціальних перетворень;
- розкрити особливості прояву вольової активності індивіда і соціальних спільнот у сфері суспільної моралі;
- охарактеризувати вольовий характер правової активності суб’єктів суспільних трансформацій;
- дослідити вольові засади політичної активності на індивідуальному і суспільному рівнях;
- проаналізувати творчість як сферу об’єктивації вольової активності особистості.

Об’єктом дисертаційного дослідження є воля як феномен соціального буття.

Предметом дослідження є вплив волі на соціальну активність суб’єктів суспільних перетворень.

Методи дослідження. Методологічна основа дослідження базується на соціально-філософській методології пізнання вольових засад соціальної активності й містить комплекс загально- і конкретно-наукових методів та принципів. Системний підхід сприяв подоланню методологічної фрагментарності та описовості аналізу соціального характеру вольових процесів, дослідженню виявів вольових засад соціальної активності у різних сферах соціальної буттєвості

(моралі, права, політики та в площині творчості). У його межах воля розглядається як джерело, рушійна сила і особливий механізм активності соціальних спільнот, спрямованої на перетворення у природному і соціальному середовищах. Синергетична методологія дозволила розглянути вольові зусилля індивіда й соціальної спільноти у точках біфуркації як джерело і рушійну силу переспрямування напрямків розвитку перехідних суспільств.

Структурно-функціональну методологію наукового аналізу було використано під час дослідження функцій, через які реалізується активність суб'єктів соціальних перетворень. Метод структурно-функціонального аналізу знайшов відображення і в процесі порівняння вольових та моральних якостей індивіда як засадничих для процесу соціальних трансформацій. За допомогою герменевтичного методу було розкрито розуміння взаємозалежності вольових чинників соціальної активності в інтерпретації представників раціоналістичної й ірраціоналістичної філософії.

Феноменологічна методологія дослідження соціальних явищ реалізується в дисертації через використання поняття «час-свідомість» у контексті розуміння вольових процесів як таких, що прив'язані, перш за все, до теперішнього часу. Феноменологічний принцип інтерсуб'єктивності соціального світу Ю. Габермаса дозволив проаналізувати сутнісні ознаки соціуму через взаємодію суб'єктів соціальної активності. Концепція «життєвого світу» Е. Гуссерля знайшла відображення у дослідженні волі як інтегральної якості, яка містить у собі ознаки біологічного і соціального та пронизує усі сфери життєвого світу людини.

Основними принципами дисертаційного дослідження є принципи об'єктивності, історизму, розвитку, соціального детермінізму, об'єктивності й методологічного плюралізму, а також принципи взаємозв'язку, взаємозалежності та взаємозумовленості різних сфер суспільного буття. Заявлені принципи знайшли відображення насамперед у діалектичному, постмодерністському та соціокультурному підходах, які на засадах взаємодоповнення покладено в основу методологічної стратегії дисертаційного дослідження.

Наукова новизна дисертаційної роботи полягає у тому, що в ній вперше у вітчизняній філософії здійснено соціально-філософську концептуалізацію

феномена волі як джерела, рушійної сили і особливого механізму детермінації соціальної активності суб'єктів суспільних трансформацій.

Наукова новизна отриманих результатів розкривається у таких теоретичних положеннях, які виносяться на захист:

уперше:

– *розроблено* та запропоновано типологізацію вольової активності у соціальному середовищі залежно від суб'єкта вольових зусиль: якщо індивідуальний рівень воління реалізується в активності індивіда, особи, особистості, то суспільний рівень втілюється в активності соціальних спільнот і суспільства загалом; враховуючи рівень волевиявлення суб'єкта у різних сферах соціальної дійсності, доведено, що якщо у сферах моральної, правової та політичної активності суб'єктом воління є переважно особа, то у площині творчості суб'єктом вольової активності є особистість;

– *встановлено,* що причинами розширення соціальної бази волевиявлення суб'єктів соціальної активності у різних типах суспільства є трансформація суб'єктів волевиявлення: у традиційному (первіснообщинному, рабовласницькому й феодальному) суспільстві такими суб'єктами є представники політичної еліти або очільники релігійних інституцій; в епоху становлення капіталізму і парламентаризму до вироблення суспільного воління залучаються представники третього стану, в індустріальному суспільстві засадничу роль відіграє класова воля як важливий чинник переходу від стихійної інстинктивної активності до свідомого раціонально вмотивованого суспільного волевиявлення; у період становлення національних держав важливу роль відіграє національна воля, пов'язана з необхідністю задоволення потреб націй у безпеці та праві на вільний розвиток їх національної культури; у постіндустріальному, інформаційному суспільстві поряд з класовою, національною, державною (імперською) волею активізується мережева воля як втілення колективної волі користувачів мережевих спільнот; *з'ясовано,* що основними перешкодами на шляху мобілізації суспільної волі є брак ефективної політичної еліти (творчої меншості) як суб'єкта консолідації волі, стан глибокої соціальної апатії через виснаження матеріальних і

духовних ресурсів суспільства, надмірний зовнішній тиск (завоювання, окупація, екологічні катаклізми), що призводить до суспільно-політичної дезінтеграції;

– *розкрито* взаємозалежність суспільного волевиявлення та обсягу соціальної відповідальності на індивідуальному й суспільному рівнях: якщо у період традиційного суспільства людина перекладає відповідальність за власні вчинки на божественну волю, а в тоталітарних або авторитарних державах індустріального типу – на волю держави або партії, то в демократичних спільнотах постіндустріального типу суб'єкти волевиявлення (індивіди, особи, особистості, соціальні спільноти) мають брати на себе усю повноту відповідальності за розвиток соціуму; *обґрунтовано,* що розвиток сучасного суспільства засвідчує необхідність посилення вольової складової соціальної активності, поглиблення концентрації вольових зусиль, спрямованих на захист соціальних смислів, традицій, ієрархій від зовнішніх загроз за умови збереження демократичних засад функціонування суспільства; водночас посилення міждержавних, міжетнічних, міжконфесійних конфліктів початку XXI ст. вкотре засвідчило симулятивний характер діяльності багатьох міжнародних організацій (ООН, ОБСЄ, НАТО та ін.), які виявилися неготовими до протидії деструктивній волі держав-порушників міжнародного права, будучи нездатними не тільки реалізувати на практиці власні рішення, а й навіть їх прийняти;

– *доведено* діалектичну єдність раціонального й вольового компонентів соціальної активності у контексті їх цілевідповідності як прив'язаності до результату соціальної активності: якщо у сфері раціональності цілевідповідність засвідчує ефективність обраного шляху досягнення мети і відповідність діяльності усталеним правилам і нормам, то в межах вольової активності цілевідповідність сприяє реалізації бажань на практиці;

– *обґрунтовано* ключову роль феномену творчості в процесі активізації вольових зусиль суб'єктів суспільних перетворень: у період активізації волі особистість здатна не тільки легко приймати рішення, а й швидко обирати оптимальні шляхи досягнення бажаного; аргументовано, що реалізація вольових імпульсів творчої особистості нерідко набуває характеру одержимості, коли

митець, перебуваючи у стані загострення відчуттів, у стислі терміни завершує творіння;

уточнено:

– *розуміння* раціоналізму й волюнтаризму як парадигмальних підходів до інтерпретації волі як соціального явища в тріаді «розум – почуття – воля», де тлумачення волі еволюціонувало від обґрунтування її принципової залежності від розуму до визнання домінування вольового начала у різних сферах буттєвості людини; з'ясовано, що під впливом позитивізму, марксизму й психоаналізу дослідження волі змістилося у площину психології, у межах якої сформувалися мотивістський, регулятивістський та активістський підходи до її розуміння;

– *розмежування* між поняттями «соціальна активність» і «діяльність» на основі виокремлення несвідомих ірраціональних складових у соціальній активності на відміну від діяльності, яка має цілеспрямований, цілепокладальний характер; з'ясовано, що саме вольові зусилля суб'єкта сприяють екстраполяції стихійної активності соціальної спільноти у цілеспрямовану діяльність щодо перетворення суспільної дійсності;

– *роль вольової активності* у сфері раціоналізації соціальних почуттів: у кризові періоди розвитку суспільства, коли ірраціональне домінує над раціональним, вольові зусилля суб'єкта суспільних перетворень дозволяють перевести стихійну активність індивіда або соціальної спільноти в раціональне русло;

– *вплив ірраціонального* у маніпулятивних практиках індивідуальною і суспільною волею, який проявляється в нівеляції свідомого суб'єкта, домінуванні несвідомих імпульсивних чинників в соціальній активності, спрямуванні бажань, прагнень, почуттів, ідей та переконань людини на досягнення цілей суб'єкта навіювання; *розуміння* механізмів ствердження, повторення і зараження як засадничих для маніпуляції індивідуальною і суспільною волею;

розширено розуміння:

– *волі* як інтегральної, активно-діяльнісної якості індивіда й соціальної спільноти, спрямованої на перетворення сфер об'єктивної й суб'єктивної

дійсності та суспільної волі як основи перетворюючої активності у процесі цивілізаційного розвитку; *соціальної активності* як системної соціальної якості й специфічного вольового стану, що відображає активне ставлення людини до різних явищ соціальної і природної дійсності;

– *свободи волі* як необхідної умови виявлення соціальної активності суб'єкта у різних сферах суспільного буття, що містить у собі одночасно і відкритість суб'єкта щодо перетворення світу як втілення свободи, і націленість на ці перетворення як уособлення механізму реалізації індивідуальної і суспільної волі;

– *волі* як необхідної умови та особливого механізму засвоєння моральних цінностей, оскільки вольовий характер морального життя людини втілюється у процесі конституювання нових моральних імперативів; лише завдяки вольовому зусиллю людина приймає у сферу духовності моральні переконання, усвідомлюючи їх як соціальну необхідність; *суспільного воління* як основи вироблення правових норм та приписів щодо регуляції поведінки особи або соціальної спільноти; *конвенційних форм політичної активності* як засадничих для виявлення вольових якостей суб'єктів політичної діяльності (державних діячів, професійних політиків, лідерів та членів політичних партій, депутатів представницьких органів влади, державних службовців, лідерів та членів громадських організацій, представників наддержавних політичних інституцій); *неконвенційних форм політичної активності* (політиканства, екоактивізму, «хактивізму», тероризму, політичного «туризму-екстремізму», «секстремізму» та ін.) як визначальних для виявлення вольових зусиль суб'єктів деструктивної політичної діяльності.

Теоретико-практичне значення одержаних результатів. Теоретичне значення дисертації полягає в тому, що результати дослідження дозволяють поглибити розуміння соціальної зумовленості виявів вольової активності на індивідуальному й суспільному рівнях, розкрити взаємозалежність раціональних й ірраціональних проявів вольової активності у процесі соціальних перетворень, розкрити основні форми і засоби маніпуляцій індивідуальною і суспільною волею в умовах перехідних суспільств, з'ясувати специфіку виявлення соціальної активності у різних сферах суспільного буття. Запропоновані в роботі положення

можуть бути використані у подальших теоретико-методологічних дослідженнях зазначеної проблематики.

Практичне значення дисертаційної роботи полягає в можливості використання положень та висновків дисертації у процесі викладання нормативних курсів та спецкурсів з філософії, соціальної філософії, філософської антропології, соціальної психології, соціології, політології, філософії права, етики та естетики. Матеріали дисертації можуть бути використані у навчальному процесі під час розробки навчальних програм, посібників та спецкурсів для студентів гуманітарних спеціальностей.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою здобувача. Висновки та положення наукової новизни отримані автором на основі власних результатів, отриманих у процесі дослідження.

Кандидатська дисертація на тему: «Архетип культурного героя в українській духовній традиції: історико-філософський аналіз», спеціальність 09.00.05 – історія філософії була захищена у 2008 році. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської не використовуються.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та висновки дисертації обговорювалися на засіданнях та методологічних семінарах кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка. Поряд з цим основні ідеї та результати дисертаційної роботи викладені у доповідях і тезах автора на 35 міжнародних та всеукраїнських науково-теоретичних і науково-практичних конференціях, зокрема: III і V Міжнародній науково-теоретичній конференції «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (м. Житомир, 2011, 2015); Міжнародній науково-теоретичній конференції «Антропологічний та соціокультурний виміри глобалізованого світу» (м. Київ, 2012); Міжнародній науковій конференції філософського факультету «Дні науки філософського факультету» (м. Київ, 2008, 2012, 2013, 2014); IX Міжнародній науковій конференції «Современная интеллигенция: проблемы» («Байкальские встречи») (г. Улан-Удэ, 2012); VI Міжнародній науково-практичній конференції «Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського собору» (м. Житомир, 2012); IV і V Всеукраїнській науково-теоретичній конференції молодих науковців

«Актуальні проблеми сучасної філософії та науки у глобалізованому світі» (м. Житомир, 2012; 2013); Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Сучасне українське суспільство у вимірах глобалізації і інтеграції» (м. Запоріжжя, 2013); Міжнародній науково-практичній конференції «Правове забезпечення політики держави на сучасному етапі її розвитку» (м. Донецьк, 2013); XII Міжнародній науково-практичній конференції «Творчість як спосіб буття свободи» (м. Київ, 2013); Міжнародній науково-теоретичній інтернет-конференції «Актуальные проблемы науки и образования: традиции, инновации и перспективы» (г. Саранск, 2013); Міжнародній науковій конференції «Гуманітарно-наукове знання: розмаїття парадигм» (м. Чернівці, 2013); Міжнародній науковій конференції «Освіта та стратегія життєтворчості у сучасних соціокультурних контекстах» (м. Харків, 2013); VII Міжнародній конференції «Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика в сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (м. Рубіжне, 2013); Міжнародній науково-теоретичній конференції «Екзистенційні та комунікативні питання управління» (м. Суми, 2014); Науково-практичній конференції з міжнародною участю «Філософсько-гуманітарні читання. Сучасні соціально-гуманітарні процеси: протиріччя, виклики, можливості» (м. Дніпропетровськ, 2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'яті Шинкаруківські читання» (м. Київ, 2014); Всеукраїнській науковій конференції «Тарас Шевченко в культурному просторі України та світу» (м. Рівне, 2014); X Міжнародній науковій конференції «Проблемы евразийтва и интеллигенции» («Байкальские встречи») (г. Улан-Удэ, 2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Лабіринти реальності» (м. Рубіжне – Харків – Київ – Житомир – Баку – Ніш – Зелена Гура, 2014); Міжнародній науковій конференції «Україна-Ватикан: Християнство в контексті його включення в різноманіття сфер суспільного буття» (м. Київ, 2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Український соціум: соціально-політичний аналіз сучасності та прогноз майбутнього» (м. Одеса, 2014); X Всеукраїнській науково-практичній конференції «Українська культурно-мистецька практика в історичній ретроспективі» (м. Рівне,

2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Філософія людини як шлях гуманізму та гідності у граничному бутті суспільства: підхід філософської антропології як метаантропології» (м. Київ, 2015); Міжнародній науковій конференції «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур» (м. Острог, 2015); Міжнародній науково-технічній конференції «Фундаментальні та прикладні проблеми сучасних технологій» (м. Тернопіль, 2015); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Модернізація соціогуманітарного простору: історичний досвід, виклики та перспективи» (м. Житомир, 2015).

Публікації. Основні теоретичні положення та результати дисертаційного дослідження викладені автором у 49 публікаціях, серед яких: 1 індивідуальна монографія, 19 статей, надрукованих у фахових виданнях, затверджених МОН України, 7 статей в іноземних наукових виданнях та виданнях України, що включені до наукометричних баз, 22 статей та тез виступів на наукових конференціях.

Структура та обсяг дисертації зумовлені поставленою метою та завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, п’яти розділів, висновків та списку використаних джерел та літератури. Загальний обсяг дисертації становить 418 сторінок, з яких основний зміст – 376 сторінок. Список використаної літератури містить 449 позицій на 42 сторінках.

РОЗДІЛ 1
ВОЛЯ ЯК ОБ'ЄКТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ ТА МЕТОДОЛОГІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ

1. 1. Феномен волі в історії соціально-філософської думки: від раціоналізму до волюнтаризму

Незворотне зростання ролі окремої особистості і соціальної групи у розвитку людської цивілізації зумовлює значний інтерес до дослідження волі як основи соціальної активності на індивідуальному і суспільному рівнях. В умовах надпотужного впровадження технологічних нововведень часто лише від «доброї» або «злої» волі одного-єдиного суб'єкта соціальної активності залежить доля не лише окремої соціальної спільноти, а й людської цивілізації загалом. Складність дослідження феномена волі визначається й тим, що він, маючи універсальний характер, виявляється практично у всіх сферах соціальної буттєвості. Це зумовлює необхідність залучення до наукового аналізу волі широкого кола джерел з філософії, соціальної філософії, соціології, політології, етики, психології, педагогіки. При цьому, виходячи з проблематики дослідження, основну увагу ми будемо зосереджувати саме на соціальній складовій волевиявлення людини.

Інтерес до дослідження волі у соціальному аспекті простежується ще з періоду античності, коли розпочинається формування основних підходів до інтерпретації волі як джерела, рушійної сили і механізму соціальних перетворень. Дещо іншої позиції щодо хронології введення проблематики волі у наукову парадигму дотримується російська дослідниця О. Крижанівська. Вона стверджує, що лише з часів Августина як основоположника волюнтаризму виокремлюються три основні парадигми, в межах яких здійснюється розробка проблеми волі: інтелектуалізм, волюнтаризм, мотивізм [174, с. 5]. Якщо в межах інтелектуалізму воля тлумачиться як діяльнісна основа розуму, то прихильники

волюнтаристського підходу виходять з розуміння волі як субстанційної основи усіх духовних процесів у бутті людини. У свою чергу, мотивізм інтерпретується як філософсько-психологічний підхід, згідно з яким мотивація розглядається як основа вольових процесів у психіці та свідомості людини.

Виокремлення О. Крижанівською вказаних напрямків є цілком виправданим з огляду на інтроспективу дослідження волі в історико-філософському контексті. Однак, більш доречно, на нашу думку, перший підхід – інтелектуалізм – назвати раціоналістичним підходом до розуміння феномена волі. У філософській парадигмі саме розум (ratio) тривалий час розглядався не тільки як основа буття світу, а й як джерело пізнавальних, вольових та емоційних процесів у свідомості.

Поряд з цим в науковій парадигмі можна виділити ще декілька підходів до тлумачення волі. Серед них слід назвати, перш за все, регулятивістський та активістський підходи. Згідно з першим підходом, провідну роль у вольовій активності відіграє регулятивна функція як основа поведінки людини. Активістський підхід виходить з позиції, що воля тлумачиться як джерело, рушійна сила і механізм соціальної активності, спрямованої на перетворення світу.

Вищезазначена різновекторність у тлумаченні феномена волі призвела до того, що в історії світової філософської думки дослідження проблематики волі мало складну і суперечливу долю. Починаючи з періоду античності, поняття «воля» було одним з основних термінів, за допомогою яких в межах раціоналістичної традиції пояснювалася цілеспрямована здатність людини виявляти власну активність у різних сферах буттєвості, здійснювати щоденний вибір у процесі взаємодії з природним і соціальним середовищем.

Становлення раціоналістичного підходу до розуміння вольового процесу в античній філософії пов’язане з працями Арістотеля, який розглядав волю як функцію, здатну спрямовувати поведінку людини на основі розумного начала. Воля тлумачилася ним як пояснювальне поняття, яке використовується для відмежування вчинків, здійснюваних на основі розумного начала, від вчинків, викликаних бажаннями індивіда. У широкому розумінні воля, на думку мислителя, є своєрідним джерелом руху інших речей [17, с. 182].

Часто замість поняття «воля» Аристотель вживає термін «прагнення». Так основою будь-якої діяльності філософ називає «дві здатності – прагнення і мислення» [19, с. 447]. Іншими словами, розум не може спонукати будь-що до активності без прагнення-волі. Більше того, сама «воля і є прагненням, якщо рух здійснюється згідно з розмірковуванням, він здійснюється і згідно з волею» [19, с. 448]. Фактично у тлумаченні Арістотеля воля за допомогою розуму актуалізує або сповільнює прагнення людини до діяльності, постаючи не тільки джерелом активності людини, а й здійснюючи функцію регулювання різних форм її поведінки.

Подальший аналіз вольової проблематики у контексті раціоналістичної традиції пов'язаний з працями Плотіна. У них воля розглядається крізь призму процесу добровільної діяльності людини. Добровільним мислитель називає «все те, що не зумовлене насиллям і здійснюється зі знанням, все те, що ми можемо робити або не робити» [276, с. 222]. Людина володіє лише тим, що здійснює не завдяки долі, необхідності або пристрасті, а те, що вона робить завдяки власному бажанню. Свобода людської діяльності, за Плотіном, міститься в розумі, а не в практиці, «оскільки на практиці, навіть якщо в її змісті панує логос, все змішане і не може бути повністю у нашій владі» [276, с. 225]. Водночас розум не просто живе за власною волею, фактично «воля і є мисленням» [276, с. 232]. Виходячи з цього, розуміння Плотіном феномена волі у його співвідношенні з бажаннями і прагненнями цілком вкладається у раціоналістичну парадигму її тлумачення.

Дещо інший підхід до тлумачення співвідношення між розумом і волею знаходимо у філософії Р. Декарта. Якщо для Плотіна воля і розум тотожні, то у розумінні французького мислителя воля за обсягом ширша за інтелект. Вона «поширюється й на речі, яких ми не розуміємо». Коли воля байдужа до цих речей, вона легко відхиляється від істини, припускаючись помилок і погрішностей [89, с. 48]. Підсумовуючи, він констатує, що «всі дії волі, інтелекту, уяви і почуттів є думками» [89, с. 127]. У руслі раціоналістичної традиції головним завданням волі Р. Декарт називає боротьбу з пристрастями, насамперед у сфері моральності.

Позиція раціоналізму, згідно з якою воля тлумачиться як діяльнісна основа розуму, своєрідний інтелект у діяльності, чітко окреслюється і в творах Б. Спінози. Мислитель не просто ототожнює волю і розум, а й називає їх «лише

станами мислення» [355, с. 38]. Він категорично заперечує думку про те, що воля є самостійною причиною активності психіки і поведінки людини. У межах такої інтерпретації воля розглядається лише як складова інтелектуальних станів.

У руслі раціоналістичної традиції філософ-емпірик Т. Гоббс також називав волю «останнім актом нашого обдумування» [70, с. 609] та останнім «спонукальним мотивом діяльності людини» [70, с. 206]. На цій підставі англійський мислитель ототожнював бажання і волю (*volitio*), які розмежовуються у людському розумінні залежно від того, чи враховує індивід попередні розмірковування, чи ні.

У свою чергу, у філософії іншого емпірика Дж. Локка започатковується традиція заперечення ототожнення волі і бажань (потреб) людини. На його думку, за умови прискіпливого аналізу стає зрозумілим, «що воля цілком відмінна від бажання, яке може бути спрямоване у зовсім іншому напрямі щодо того, чого прагне воля» [200, с. 301]. Натомість волю мислитель тлумачив як особливу здатність, яка поряд з мотивацією, стимулює активність людини у соціальному середовищі. У такий спосіб воля, долаючи незадоволення, здатна протистояти бажанням і спонукати індивіда до конкретних форм діяльності.

Окрім розуміння волі як явища, властивого для індивідуальної сфери буття людини, у філософії Просвітництва сформувалася і тенденція розуміння волі як суспільно значущого фактора розбудови громадянського суспільства. Так, у творах Ж.-Ж. Руссо воля розглядається у контексті співвідношення суспільного договору й суспільної волі. Уклавши суспільний договір і створивши державу, люди, за твердженням мислителя, надали їй право виражати їх спільну волю [311, с. 164]. Саме на цій підставі Ж.-Ж. Руссо обґрунтував необхідність підкорення індивідуального воління колективній волі.

У творчості І. Канта проблематика дослідження вольового характеру соціальної активності якнайповніше виявляється в його інтерпретації феномена свободи волі. Саме німецькому мислителю належить обґрунтування ідеї існування трансцендентної свободи людини, яка лежить поза межами чуттєвого досвіду. При цьому «істинна мораль вчинків (заслуги і вини) залишається для людини закритою... Свою адекватність ми можемо виводити лише з емпіричного

характеру» [119, с. 490]. Іншими словами, свобода волі існує лише в умоглядному світі поза межами емпіричного сприйняття дійсності. На цій підставі філософ доводив, що не можна чітко сказати наскільки людина вільна у своїх вчинках. Утім, саме дуалізм концепції І. Канта, згідно з якою свобода розглядається окремо від необхідності, а свобода волі (практичний розум) розмежовується з теоретичним розумом, спробував подолати Г. Гегель.

Небезпідставно Г. Гегель тлумачить свободу волі як умову практичної діяльності людини, як її субстанційну основу. Він характеризує волю через ознаки розумності і цілеспрямованості, адже мета і прагнення діяльності існують у свідомості людини у формі можливості. І лише під впливом волі вони набувають здатності актуалізуватись у дійсності. Відтак, робить висновок філософ, воля є «діяльністю людини взагалі» [67, с. 311]. У його інтерпретації воля і мислення є двома сторонами духу – практичною і теоретичною. Розум прагне пізнати світ, а воля – перетворити його. У діалектичній єдності вони доповнюють одна одну. При цьому мислитель пов'язує волю зі сферою суб'єктивного, а мислення – зі сферою об'єктивного.

Заслуговує на увагу і критика Г. Гегелем кантівського розуміння волі як явища, відмежованого від розуму. На його думку, цей методологічний підхід є невиправданим, адже І. Кант, не помітивши зв'язку між обома явищами, розглядає людину, з одного боку, як мислячу істоту, з другого – як воліючу. Натомість Г. Гегель доводив, що у людських відчуттях, мисленні та волі діє один-єдиний розум. Людина має визнати, що «має один єдиний розум у почутті, волі і мисленні» [67, с. 314-315]. Почуття і волю слід підпорядковувати розумній думці – права, обов'язку, закону – адже вони мають ширший зміст, порівняно з розумністю, як такі, що втілюють особливий тип суб'єктивності, нестійкість і випадковість.

У випадку, якщо воля ще не проявилася як інтелігенція і здатна вільно та об'єктивно визначатися, вона реалізується у формі безпосередності. На цій підставі Г. Гегель виділив декілька етапів еволюції волі [67, с. 312-313]. На першому етапі безпосередньо одинична, суб'єктивна, об'єктивно відчужена воля є практичним почуттям. Як об'єктивний дух на цьому етапі вона формує світ свободи і самостійного наявного буття, втрачаючи власну одиничність. На

другому етапі воля виявляється як прагнення, дане у відчуттях відповідно до своєї внутрішньої визначеності. На третьому етапі особистісні прагнення підкоряються всезагальному – щастю (Glückseligkeit), яке як всезагальність рефлексії щодо особистісних прагнень постає зовнішнім фактором і взаємодіє з прагненнями через абстрактну одиничну волю – свавілля. У такому розумінні воля є вершиною розвитку суб'єктивного духу, його внутрішньою метою і вищим визначенням. При цьому воля як продукт розвитку духу поза мисленням неможлива. Фактично залишившись у межах пануючої раціоналістичної традиції щодо тлумачення волі, Г. Гегель визначив аспекти тотожності й відмінності між волею та розумом.

У контексті дослідження вольової основи соціальної активності важливого значення набуває співставлення Г. Гегелем феноменів свободи волі і свавілля. Хоча заперечення їх ототожнення властиве вже для філософії французького Просвітництва, саме в працях німецького мислителя знаходимо ґрунтовний аналіз обох понять. За твердженням Г. Гегеля, власне для буденного рівня свідомості характерне ототожнення свободи волі і свавілля, де, на перший погляд, здається, що свобода – це можливість робити все, що забажаєш. Якщо ж виходити з теоретичного рівня свідомості, «сваволя – це випадковість, яка постає в якості волі» [66, с. 43]. Іншими словами, сваволя розглядається мислителем як проміжна форма руху абсолютного духу до істинної свободи. У співвідношенні з загальним сваволя є одиничним або випадковим. Натомість на індивідуальному рівні сваволя є найнижчою ланкою розвитку волі. Для позначення такого типу волі мислитель використовує поняття «природна воля» і визначає її зміст через сферу чуттєвості – прагнень та схильностей. Власне, акцентуючи на природній основі сваволі, Г. Гегель зводить її до антропологічного фізіологічного начала людської природи. Однак, акцентація на фізіологічній основі сваволі не заважає мислителю доводити, що вона має переважно соціально зумовлений характер.

До праць Г. Гегеля свобода волі розглядалась як індивідуальне явище. В його інтерпретації свобода волі вперше набула соціально-політичного характеру і почала містити в собі свободу різних народів на відмінних історичних етапах. Мислитель обґрунтовує діалектичну єдність волі і свободи. Воля без свободи перетворюється в пустий звук, в ніщо, а свобода стає чимось справжнім лише в

якості волі [135]. Виходячи з цього, індивідуальна соціальна активність індивіда за більш прискіпливого аналізу виявляється жорстко підкореною суспільним інтересам. Насправді індивідуальна воля вільна лише тоді, коли вона свідомо підкоряється закону, адже в ньому як у модусі всезагальної волі світового духу підкоряється сама собі. Саме у такий спосіб у суспільстві можна зняти протиріччя між свободою волі й необхідністю.

У філософії Л. Фейєрбаха феномен волі став предметом ґрунтовного аналізу у праці «Про спіритуалізм і матеріалізм, особливо у їх ставленні до свободи волі». Саме за допомогою волі можна відрізнити, на думку німецького мислителя, благо і зло, щастя і нещастя, небо і пекло, самовладання і несамовладання, життя і смерть. Воля виявляється і стверджується не тільки в діяльності, вона вільна від примусу фізичного і психічного, від примусу люті, яка позбавляє волі й розуму людину [380, с. 332, с. 338, с. 339, с. 345]. Одним з різновидів волі філософ називав моральну волю, спрямовану на уникнення заподіяння зла. Лише прагнення до щастя і лише воля, яка протидіє злу, є моральним законом і совістю, що має утримувати людину від заподіяння зла. Фактично моральна воля в інтерпретації Л. Фейєрбаха постає як «добра воля». Все поза зазначеними ознаками мислитель відносить до виявів «злої волі».

У дещо іншому ракурсі відбувається тлумачення феномена волі у філософії марксизму. Воля розглядається марксистами на основі діяльнісного підходу і принципу соціального детермінізму. Свідомість загалом і вольова її складова зокрема у марксизмі інтерпретуються як результат розвитку матеріального світу, як один з механізмів жорстко детермінованої історичної практики. Будучи висхідною функцією людського мозку і психіки, воля розвивається як соціальне явище в індивідуальному втіленні класової волі.

К. Маркс називав цілеспрямованість волі необхідним елементом трудового процесу, умовою практичного здійснення ідеальної мети. На цій підставі марксисти пов’язували виникнення держави як форми пануючої волі з «матеріальним способом життя індивідів». У випадку занепаду держави змінюється не тільки воля, зазнає суттєвих змін і матеріальне буття і життя індивідів [215, с. 323]. Воля в інтерпретації марксистів постає важливим фактором

соціальної активності, спрямованої на перетворення предметної дійсності. У контексті цього у філософії К. Маркса обґрунтовувалась зумовленість вольового процесу матеріальними умовами життя класу, особливостями процесу навчання і виховання суб'єктів соціально вмотивованої вольової активності.

У філософії марксизму було розкрито й процес трансформації індивідуальної волі у загальну класову волю. Основою цієї трансформації марксисти вважали матеріальні умови життя класу, які у свою чергу зумовлюють специфіку індивідуальної і класової волі. Єдність суспільного воління виводиться К. Марксом з особливостей соціокультурного розвитку певної спільноти. Щоб «мати однакову волю, члени більшості мають мати однакові інтереси, однакове життєве становище, однакові умови існування, або ж мають бути, хоча б частково, тісно пов'язані один з одним у своїх інтересах, у життєвому становищі» [212, с. 211]. Виходячи з цього, воля народу тлумачиться марксистами не як воля окремих станів і класів, а як воля одного-єдиного класу, якому підкорені всі інші у суспільному відношенні.

Такий підхід, на думку О. Крижанівської, дозволив марксистам не тільки розглядати волю як об'єктивне за змістом соціальне явище, а й виявити діалектичну єдність індивідуальної й колективної волі та показати природу її історичного розвитку [174, с.41]. У творах марксистів обстоюється й позиція, згідно з якою історію творять народні маси і саме їх вольова активність є рушійною силою суспільного прогресу.

Загалом в межах раціоналістичного традиційного підходу, на думку В. Франкла, воля розумілась як аксіома, як висхідна умова людського існування [384, с. 213-366]. Іншими словами, у раціоналістичній філософії воля тлумачилась як специфічна якість людської свідомості і психіки, джерело внутрішньої активності людини, яке сприяє ухваленню рішень людини на основі розуму.

Майже паралельно з раціоналістичним підходом до розуміння феномена волі формується й волюнтаристський підхід. Сам термін волюнтаризм вперше був вжитий у 1883 році в праці «Спільнота і суспільство» Ф. Тьоннісом [365]. Він був використаний для позначення конструктивної ролі вольових імпульсів у розвитку суспільства. Становлення ірраціоналізму загалом і волюнтаризму зокрема

пов’язане перш за все з працями Квінта Тертуліана, Аврелія Августина, Кирила Олександрійського, Фоми Аквінського, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше. Волюнтаристські тенденції були властиві й для філософії І. Канта, Г. Гегеля, Й. Фіхте, у творах яких воля розглядалася як першопричина соціальних процесів, насамперед, пов’язаних з політичною владою.

Хоча формування волюнтаризму як філософського підходу до тлумачення соціальних феноменів збігається зі становленням апологетики й патристики, деякі його елементи властиві вже для творчості Платона. Так, у праці «Держава» мислитель значну увагу зосередив на аналізі такої вольової якості, як мужність. Її Платон називав однією з чотирьох основних доброчесностей, необхідних для побудови ідеальної держави – мудрості, мужності, розважливості й справедливості [269, с. 233]. Мужність в його інтерпретації має риси прагнення, яке лежить поза межами розуму, а відтак, має ірраціональний характер. Мужність філософ відносить до тієї частини душі, яка «називається *«thymos»* (пристрасний дух)» [269, с. 238]. При цьому *«thymos»* є началом, яке лежить між розумом і почуттями. Хоча усією повнотою мужності і пристрасного духу володіють представники такої суспільної верстви, як *«phylakes»* (стражі), деякі елементи вольових якостей у різній мірі властиві й іншим верствам населення.

Якісно новий етап у розвитку волюнтаризму пов’язаний зі становленням патристики. Якщо в епоху античності воля розглядалась як особистісна якість, спрямована на виявлення активності індивіда у соціальному середовищі, то у християнській філософії воля постає як іманентна трансцендентна якість Бога або набута через божественне одкровення якість людини.

Особливе місце у визначенні сутнісних ознак волюнтаризму посідають праці Аврелія Августина. Наявність волі та свободи волі у діяльності індивіда в соціальному середовищі тлумачиться ним через феномен відповідальності за гріхи. «Адже те, що не зроблене добровільно, не було б ні гріхом, ні праведним вчинком. А тому ні покарання, ні нагорода не були б справедливими, якби людина не володіла свободою волі» [5]. При цьому воля, яка належить до загального і незмінного блага, досягає вищих людських благ, хоча сама по собі є

благом середнім. Воля, яка відсторонилась від незмінного загального блага і повернулась до власного блага, зовнішнього і нижчого, грішна за своєю сутністю.

У філософії Фоми Аквінського джерелом волевиявлення людини і критерієм його відповідності благу є Бог. Воля людини в інтерпретації мислителя органічно пов'язана з щастям, яке у справжньому вияві полягає в єдності з Богом. Однак поки людина через божественне Провидіння не переконається у необхідності такого зв'язку, її воля не тримається Бога [382, с. 133]. А ось воля людини, яка споглядає Бога в його сутності, необхідно тримається Бога. Відтак зрозуміло, що не завжди те, чого бажає воля, має необхідний характер.

Як розумна істота людина, за твердженням Фоми Аквінського, володіє свободою волі. Утім, однієї свободи волі для спасіння недостатньо, людина має бути зміцнена і сподвигнута Богом до цього. Бог жодним чином не обмежує свободи волі людини, оскільки діє у кожній речі згідно з її істинною природою. Свобода волі обмежена лише зовнішніми факторами, непідвладними людині [138, с. 18]. Виокремлюючи у сутності людини природну і випадкову (навички і пристрасті) складові, мислитель доводив, що природні фактори непідвладні свободі волі, натомість пристрасті залежать від вибору і свободи волі людини.

Безпосередній акт волевиявлення стосується не природної сфери, а сфери суспільного буття, де людина отримує право вибору. На основі поділу на індивідуальне та суспільне благо Фома Аквінський доходить висновку, що у сфері індивідуального блага воля вільна від необхідності. Натомість у сфері абсолютного блага (Бога) воля з необхідністю тримається його [138, с. 18]. У контексті вирішення проблеми співвідношення волі й розуму Аквінат виходить з їх відносності: якщо у межах взаємодії власне волі й розуму розум достойніший волі, то у контексті порівняння волі як абсолютного начала і розуму як індивідуального начала воля є рушійною силою розуму.

Якісно новим етапом у тлумаченні вольових аспектів соціальної активності стала філософія волюнтаризму А. Шопенгауера. У працях німецького мислителя воля як темне, несвідоме начало постає єдиною справжньою сутністю усіх явищ. Світ в інтерпретації А. Шопенгауера спочатку існує лише як воля. На вищій ланці об'єктивації несвідома воля просвіщається свідомістю, на підставі чого

формується світ як уявлення, як справжній об'єкт пізнання. У такий спосіб суб'єкт-воля продукує об'єкт-світ. І в природі, і в людині, і в інших живих організмах воля втілюється у постійному бажанні, прагненні, націленості на щось.

У людській сутності, за А. Шопенгауером, воля виявляється безпосередньо у її власному тілі. У зв'язку з цим мислитель розглядав волю як пізнання тіла *a priori*, а тіло – як пізнання волі *a posteriori*. Рішення волі, які стосуються майбутнього, є тільки розмірковуваннями розуму про те, чого ми коли-небудь побажаємо, а не справжніми актами волі. Лише втілення на практиці дає силу рішенню, яке до цього було мінливим наміром у розумі [414, с. 229]. Іншими словами, воля розглядається мислителем як складова свідомості, як «річ в собі», яка не підкоряється закону достатньої підстави, існуючи поза простором і часом.

У різних сферах буття воля виявляється по-різному. У найпростішій формі воля постає як механічна причина. Утім, як і в рослинному світі, у світі неживої природи воля діє як сліпа несвідома сила. У діях тварин поряд з виявами сліпої волі простежується й їх здатність до процесу пізнання, однак пізнання не стає вирішальним фактором їх життєдіяльності [414, с. 241]. Виходячи з цього, найбільш розвинутим проявом волі є процес пізнання, властивий для людини. Визнаючи значну роль раціонального пізнання світу в повсякденному житті, ключовим способом пізнання дійсності мислитель вважає інтуїцію. Втім, саме інтелект, впливаючи на волю, перетворює її на свободу волі людини.

Непересічне значення у дослідженні вольових засад соціальної активності на індивідуальному й суспільному рівнях мають дослідження вольової проблематики Ф. Ніцше. Характеризуючи «волю до життя» як провідний принцип існування людини, німецький мислитель зазначав, що в сучасному для нього суспільстві «ненависть до тілесно і духовно привілейованих втілюється у повстанні потворних, невдалих душ проти красивих, гордих та активних» [245, с. 176].

«Воля до влади» у будь-якій комбінації сил, за твердженням Ф. Ніцше, є оборонною проти сильнішого і нападаючою на слабшого. Вона може виявитись лише тоді, коли на своєму шляху зустрічає протидію. «Присвоєння і засвоєння є, насамперед, результатами прагнення підкорювати, формувати, наближати до свого типу, перетворювати, поки подолане не перейде зовсім у сферу влади

нападаючого» [244, с. 358]. Сильніший в інтерпретації філософа через вольові зусилля придушує і живе за рахунок слабшого. У соціальному середовищі відбувається така само боротьба за виживання. Відмінність людини від тварин полягає якраз у тому, що людина усвідомлює, наскільки важко підкорити собі волю іншого і наскільки руйнівним для неї може бути панування над іншим. У розумінні мислителя «воля до влади» і є основним принципом розуміння соціальної реальності.

Якщо в філософії А. Шопенгауера для інтерпретації волі властиві песимістичні й аскетичні мотиви, то в концепції «волі до влади» Ф. Ніцше чітко простежуються аспекти активізму й оптимізму. Водночас, якщо позиція А. Шопенгауера спирається на уникнення соціальної активності, відмову від діяльності шляхом заперечення волі до життя і прагненням до аскетизму, то Ф. Ніцше обґрунтовує необхідність бунтарського активізму. Окрім цього, волюнтаристський підхід до тлумачення буття світу може мати як песимістичний (А. Шопенгауер, Е. Гартман), так і оптимістичний характер (Ф. Ніцше).

Різниця у тлумаченні феномена волі у філософії А. Шопенгауера й Ф. Ніцше полягає і в тому, що у творах автора «Світу як волі і уявлення…» воля тлумачиться як єдина субстанція. Натомість для Ф. Ніцше саме життя є ареною боротьби різних воль, які від клітини у живому організмі й до людини складають певну ієрархію сил, що борються за владу, відрізняючись лише кількісно та якісно. Спільним в інтерпретації феномена волі у працях А. Шопенгауера і Ф. Ніцше є розуміння волі як надіндивідуального феномена, який має характер субстанційної основи як природного, так і соціального буття людини. Водночас для філософського волюнтаризму властиві й ознаки ірраціоналізму та антиінтелектуалізму, в межах яких заперечується ідея цілевідповідності еволюції людства.

До волюнтаристського розуміння феномена волі тяжіє й О. Шпенглер. Акцентуючи увагу на складності визначення таких явищ, як воля, розкаяння, страх, ревнощі, інтуїція, мислитель зазначає, що воля і мислення в картині душі – це спрямованість і протяжність, історія і природа, доля і каузальність [415, с. 488]. На цій підставі філософ співставляє волю зі спрямованістю і нескінченністю, адже воля в його розумінні пов’язує майбутнє з теперішнім і минулим.

Виявлення істотних ознак волі у творах О. Шпенглера пов'язане з ґрунтовною характеристикою людини античного і фаустівського типів. Антична людина у його інтерпретації, належачи сучасному, «позбавлена енергії й націленості» на перетворення у майбутньому [415, с. 490]. За твердженням мислителя, в античній традиції не існувало поняття «воля» в нашому розумінні, *βούλομαι* – означає «намір», «бажання», «бути схильним». У свою чергу лат. *voluntas* у фактологічному смислі, подібно до *potestas* і *virtas*, вказує переважно на практичне зовнішнє обдарування, силу окремої людини [415, с. 490]. У сучасній соціально-філософській традиції адекватним відповідником до цих термінів стало поняття «енергія». Фактично воля в античній традиції зводилась до поняття сили, енергії, могутності, які найповніше втілювалися у діяльності героїв. При цьому зразки античної літератури засвідчують і жорстку підкореність необхідності (ананке) не тільки волі героїв, а й грецьких богів.

Становлення фаустівського типу людини О. Шпенглер пов'язує з епохою барокко. Фаустівська людина виявляється через «діяльнісні, а не пластично-підкорювальні прояви». Саме через активність, спрямовану або назовні, або всередину, оцінюються особистісні наміри, мотиви, сили, переконання. «Слово, яким ми резюмуємо цей аспект, називається характер» [415, с. 496]. Типовою характеристикою фаустівського типу людини є її вольова здатність долати труднощі. Активність, рішучість, самоствердження, на думку О. Шпенглера, виявляється як боротьба зі зручними авансценами життя, з враженнями минулого, близького й легкого для здійснення [415, с. 497]. Саме такими є «фаустівські імперативи», які проявляються в європейській культурі від ранньої готики до філософії І. Канта та Й. Фіхте. Однак, вони втілюються і в жахливих проявах «волі до влади» окремих політичних лідерів і держав загалом.

О. Шпенглер акцентував увагу на специфіці виявлення діяльнісного вольового фаустівського типу людини у військовій сфері. З часом, на його думку, загальнообов'язкова військова повинність буде змінена професійними добровільними арміями, в яких служитимуть солдати, що будуть марити війною. Мільйони знову зміняться сотнями тисяч, і майбутнє століття буде століттям держав, які борються [416, с. 257]. Після будь-якої війни щонайменше через два

покоління починають домінувати ті, чия воля сильніша сумарної волі всіх спраглих спокою. Ще на початку XX століття це дозволило мислителеві спрогнозувати, що у наступні війни за спадщину цілого світу будуть втягнуті всі континенти, будуть мобілізовані Індія, Китай, Південна Африка, Росія, іслам, до справи будуть залучені нова і наднова техніка і тактика [416, с. 257]. Великі центри світових столиць будуть за власною волею розпоряджатися меншими державами, їх регіонами, економікою і людьми.

Якщо у західноєвропейській традиції волюнтаристські тенденції були достатньо поширеними, то в українській філософії вони знайшли відображення у працях небагатьох мислителів. Найзмістовніше вони виявляються у творах Т. Шевченка, В. Липинського, Д. Донцова, Г. Ващенка. У творчості Т. Шевченка дослідження вольової проблематики концентрується навколо вирішення проблеми закріпачення значної частини українського суспільства і остаточної втрати ним політичної та національної незалежності. Безпосередньо до проблеми виявлення специфіки вольової активності Т. Шевченко звертається у вірші «І мертвим, і живим...», зазначаючи, що в «своїй хаті своя й правда, / І сила, і воля» [409, с. 266]. Саме у Вітчизні людина виявляє власну правду, силу й волю. Більше того, від «святої волі» залежить соціальна гармонія у певному просторово-часовому вимірі. Натомість спрага до волі якнайповніше виявляється на чужині. Так, у вірші «Г. З.» («*Ганні Закревській*». – *Н. К.*) поет пише: «Немає гірше, як в неволі / Про волю згадувать. А я / Про тебе, воленько моя...» [409, с. 379]. Феномен волі в його інтерпретації часто ототожнюється з «козацькою волею». Зокрема, у вірші «Думи мої, думи мої...» читаємо: «Нехай душі козацькії / В Україні витають – / Там широко, там весело / Од краю до краю... / Як та воля, що минулась, / Дніпр широкий – море, / Степ і степ, ревуть пороги, / І могили – гори, – / Там родилась, гарцювала / Козацькая воля...» [409, с. 39]. У подібному розумінні «козацька воля» є свободою, яка дає можливість суб'єкту вольової активності займати діяльнісну позицію, зокрема у боротьбі з зовнішніми і внутрішніми загрозами.

Волюнтаристські мотиви у творчості Т. Шевченка якнайповніше виявляються в обґрунтуванні ним тісного взаємозв'язку між феноменами

насильства і паралічем волі. Саме в цьому, за твердженням О. Забужко, криється ключ до розуміння природи гайдамацького гріха: він не «злоначинающий», як «тваринний» гріх владної «неситості», а тільки «реактивний» щодо переможного зла; у його основі – сама по собі цілком шляхетна («свята») спроба «виправити» світ, відновивши вже раз, було, порушену божисту рівновагу, усунути той «страшний суд», який «ляхи в Україну несуть», – «розкувать сестру» і «не дати матері в руках у ката пропадать» [99, с. 113]. Проблема в тому, що у протистоянні з інфернальним злом, насильство, вбивство, неминуче підміняє собою мету визволення, а зло незмінно продукує собою зло, і початковий герой-борець рано чи пізно впадає у стан соціальної апатії (акразії), крайнім виявом якої є параліч індивідуальної і суспільної волі.

Без волі для Т. Шевченка життя робиться «сном», галюцинаторною «марою» летаргіка. Як слушно зауважує О. Забужко, либонь, у жодного українського автора не знайти стільки «снів», скільки в Шевченка, – самих лише поезій із таким заголовком аж три. У них у логіко-теоретичних формах відображається типово к'єркегорівська «недуга-на-смерть, екзистенційний жах якої полягає у неспроможності вмерти» [99, с. 127]. При цьому недуга-на-смерть означає неможливість вмерти навіть тоді, коли життя не залишає жодної надії на гідне існування.

Нездатність людини втілити власну волю як свободу втілюється в потужній саморуйнівній для людини безнадії, що реалізується через співвідношення можливого та дійсного. В умовах відносно гармонійного існування, на думку С. К'єркегора, перехід від можливого до дійсного є прогресом, сходженням. Навпаки, коли візьмемо розпуку, виявиться, що з переходом від потенційного до дійсного простежується падіння, і безмежна перевага потенційного над дійсним якраз і є мірою падіння [184, с. 31]. «Проектуючи к'єркегорівську думку на контекст шевченківського національного міфа, можна сказати, що перехід від можливого до дійсного, актуалізація потенцій мислимі як «сходження» єдино в тому разі, коли в наявності зарівно суб'єктивна «воля»-хіть та об'єктивна «воля»-свобода бути, – коли ж відсутність котрогось із цих компонентів чи то «волящого», чи «дозвольного», блокує реалізацію суб'єктом свого

індивідуального призначення, то падіння-впадання в розпуку настає неминуче – саме як наслідок хвороби волі» [99, с. 127-128].

Зазначені тенденції психологічно бездоганно відтворено Т. Шевченком у вірші «Минають дні, минають ночі...»: «Доле, де ти! Доле, де ти? / Немає ніякої, / Коли доброї жаль, Боже, / То дай злої, злої! / Не дай спати ходячому, / Серцем замирати / І гнилою колодою / По світу валятись. / А дай жити, серцем жити / І людей любити, / А коли ні... то проклинать / І світ запалити!» [409, с. 281]. Ліричний герой твору начебто існує у потенційному світі власної екзистенції, де прагне не просто «серцем жити», а й «людей любити». Однак, у світі дійсності він зіштовхується з метафізичним небуттям, адже абсолютно не може реалізувати в соціумі власну внутрішню сутність. У таких умовах безволля, нездатність реалізувати у дійсності власну потенційну сутність призводить до актуалізації злотворення – «зло творить зло». Саме в такій ситуації опинились Шевченкові герої-бунтарі.

Загалом у творчості Т. Шевченка феномен волі реалізується у двох основних значеннях: воля у розумінні свободи й воля у розумінні активності. При цьому воля-активність містить у собі два концепти: воля як право і воля як цілепокладальна діяльнісна настанова. У першому значенні воля-свобода постає як здатність людини протистояти соціальній і природній необхідності, здатність до самотворчості, до реалізації власних внутрішніх інтенцій. У другому контексті воля тлумачиться як іманентна націленість і здатність мобілізувати власні сили на перетворення у соціальній і природній сфері. Відсутність волі інтерпретується поетом як основа соціальної деструктивності. Нездатність людини втілити власну волю-свободу реалізується у саморуйнівній для людини безнадії. Безволля, нездатність реалізувати у дійсності власну потенційну сутність призводить до актуалізації злотворення – «зло творить зло». І самогубство в такій ситуації є лише кінцевою точкою реалізації безволля. Проклинати світ за панування у ньому «екзистенційного зла», навіть вчиняти насильство щодо поневолювачів, за твердженням Т. Шевченка, є не настільки руйнівним для буття людини, як змиритись з соціальною апатією, неволею, рабством.

На якісно новий теоретичний рівень дослідження співвідношення волі і соціальної активності вийшло в українській філософії у напрацюваннях В. Липинського. Так, вольові засади соціальної активності політичної еліти досліджуються ним у праці «Листи до братів-хліборобів…». У ній філософ обґрунтував методи політичної організації діяльності тієї «активної частини хліборобського класу, що має волю (хотіння) творити і організовувати українське національне життя» [197, с. 113]. При цьому лише реальні справи активної меншості засвідчать, яка з політичних теорій правдива, а яка за усієї її раціональності, логічності й науковості – хибна.

Значну увагу В. Липинський зосередив на дослідженні ірраціональних засад волі. Суто раціоналістичними способами, на його думку, розв'язувати ірраціональні проблеми волі й сили, від яких залежить здійснення так само ірраціональної за своїм змістом громадської політичної віри, неможливо [197, с. 115]. Мислитель доводив, що пізнання умов, за яких виявляється ірраціональне суб'єктивне воління, згодом перетворюючись в таку само суб'єктивну, але вже свідому і активну волю, є набагато кориснішим об'єктом пізнання, ніж визначення раціональних об'єктивних законів соціального розвитку.

Не залишилося поза увагою В. Липинського й дослідження стану соціальної апатії, в якій соціальні групи можуть перебувати цілі століття, «аж поки у певний історичний момент частина цієї групи не усвідомить свого стихійного, досі неусвідомленого хотіння. З того моменту група, досі пасивна – стає активною; її хотіння, досі неусвідомлене, стихійне й сліпе – стає свідомим хотінням, свідомою волею, здатною творити діла» [197, с. 117]. У таких умовах політично активні верстви суспільства мають володіти певним рівнем воління, адже «без стихійної волі до влади, до сили, до ризику, до самопожертви, до панування – не може повстати серед нації національна аристократія» [197, с. 137]. При цьому під національною аристократією мислитель розумів групу найкращих у цей історичний момент людей, які є організаторами, правителями і керманичами.

Якнайповніше волюнтаристські тенденції в українській філософській традиції виявляються у концепції інтегрального націоналізму Д. Донцова. Мислитель досить активно у своїх працях послуговувався поняттям «воля нації».

Він об'єктивно оцінює виявлення вольового начала у національно-визвольних змаганнях, відзначаючи, що «хаотично, імпульсивно» Україна завжди прагнула до самостійності. Однак, навіть у «найсильніші хвилі національної революції, вона не спромоглася на ясне сформулювання самостійницького ідеалу, і завжди переполовинювала чисте вино націоналізму водою «вселюдських», засаднично угодових концепцій» [96, с. 45]. Основною причиною цього угодовства Д. Донцов вважав відсутність в Україні ефективної активної вольової політичної еліти.

Волюнтаризм Д. Донцова виходить з критики раціоналізму й інтелектуалізму. Саме на засадах раціоналізму, за твердженням мислителя, вибудовували свої концепції драгоманівці, які вважали, що тільки розум (*ratio*) виведе людство з біди та темряви. На цій підставі драгоманівці базували свою політику «не на національнім почутті, не на спонтаннім вияві безмотивованої ірраціональної волі» [96, с. 59]. До позиції раціонального прагматичного угодовства, на його думку, тяжіли не лише драгоманівці, а й кирило-мефодіївці, які досягнення суспільного блага пов'язували з «розумом» та «наукою».

«Якщо ми хочемо утриматися на поверхні жорсткого життя», то національну ідею розбудови української державності, за Д. Донцовим, слід вибудовувати «на волі (не на розумі), на догмі, аксіомі (не на доведеній правді), на самостійнім, не на деривативнім постуляті, на бездоказовім пориві» [96, с. 116]. Більше того, «вольовий інстинкт необмежений нічим. Утвердження права на життя, продовження роду – має в них аксіоматичний характер, іде перед усім. Це вічне ірраціональне право нації на життя ставиться там понад усе дочасне, феноменальне, «схопиме», раціональне: понад життя даної одиниці, понад кров і смерть тисячі, понад добробут генерації, понад абстрактно розумові калькуляції, понад «загальнолюдську» етику, понад викомбіновані відірвано поняття добра і зла» [96, с. 27]. Відтак вічне в інтерпретації Д. Донцова розглядається як домінуюче над усім тимчасовим, а воля постає як вища сутність, порівняно з її хвилинною об'єктивацією у сфері об'єктивної дійсності.

У творах українського мислителя значна увага зосереджена на інтенціальній екстеріорній сутності вольового зусилля. «Воля без її виявлення назовні – нісенітниця. Так само й національна воля, яка прагне зберегти лише залишену її

діянням ворожих сил область впливу, зрікаючись і духовної, і матеріальної експансії» [96, с. 45]. Утім приклади націй, воля яких має інтеріорний характер, достатньо поширені. Вони, будучи провінціями Європи, стоять на узбіччі світового політичного життя. Провінціями стають і нації, позбавлені самостійності, які не здатні або не хочуть її завойовувати. Вони стають сателітами більших народів, «воля до експансії» яких не вмерла. На жаль, «український провансалізм» XIX – поч. XX ст. добровільно став на платформу ідентифікації своїх зовнішньополітичних завдань з потребами й інтересами Росії, слов'янства або людства загалом. На цій підставі Д. Донцов жорстко критикував український провінційний націоналізм, що нехтував волюнтаристським чинником в історії, для якого «воля до життя» народу вичерпувалася потребами одиниці або цілого загалу.

Втрата української державності прямо пов'язувалася Д. Донцовим з нездатністю українців заперечувати чужу національну волю. Українці в питаннях національних залишилися у кращому випадку лише на рівні самооборони [96, с. 160]. Українська національна воля, на його думку, має бути всеобіймаючою, винятковою, яскравою, її гаслом має бути «не спочинок і уживання, лише акція і воля до влади над відірваними засадами, над чужою ідеєю, над власним окруженням, над обставинами, над усім часовим і поодиноким» [96, с. 175]. Лише це, на думку мислителя, виведе українців зі стану провінційних націй.

Це протистояння з чужою волею є енергією, яка проявляється в людині як стихійна, сліпа й ірраціональна воля – воля до життя, до влади, до експансії. Наша свідома раціоналізована воля є лише частиною космічної ірраціональної волі [96, с. 201]. У зв'язку з цим нація тлумачиться філософом як спільнота органічно об'єднаних людей, активність яких є втіленням космічної волі. У такому розумінні людина постає не абсолютною цінністю. «Людина – це хвилева потенційна сила – це сума безмежних можливостей, можливостей реалізації ідеї» [96, с. 201]. В руслі волюнтаристської традиції не людина, а ідея, яка визначає напрям застосування національної волі, має для Д. Донцова абсолютну цінність.

Певним чином дотичними до волюнтаристського підходу щодо розуміння феномена волі є праці Г. Ващенка. Якнайповніше його інтерпретація волі на

індивідуальному й суспільному рівнях викладена у праці «Виховання волі і характеру», яка вийшла у двох частинах [51 ; 52]. У ній дослідник виходить з позиції єдності у акті свідомості і психіки трьох складових мислення, емоцій і волі. На його думку, процес мислення перш за все спрямований на об'єктивний світ. Навіть тоді, коли ми думаємо про власні переживання, ми шукаємо причини нашого смутку і ставимося до них як до чогось об'єктивного [51, с. 10]. Якщо мислення спрямоване на об'єкт, то почуття є внутрішніми переживаннями нашого «Я» і мають суто суб'єктивний характер [51, с. 11]. У свою чергу атрибутивною ознакою волі Г. Ващенко називає активність [51, с. 11]. Іншими словами мислення людини орієнтує її в об'єктивній реальності, почуття надають їй оцінку і виражають наше ставлення до неї, а воля трансформує реальність у відповідності до потреб конкретної людини.

Загалом у межах волюнтаристського підходу на основі ідей інтиінтелектуалізму й ірраціоналізму сформувалося розуміння волі як субстанційного начала, яке визначає суб'єктивну й об'єктивну сферу дійсності. У кн. XIX – XX ст. під впливом філософії волюнтаризму у психології сформувався цілісний підхід, згідно з яким основою діяльності психіки людини є вольові процеси (В. Вундт, Ф. Тьонніс, В. Джемс, Н. Ах). В межах вказаного підходу у контексті дослідження феномена волі як фактора соціальної активності належить американському філософу В. Джемсу. Відносячи себе до волюнтаристів, мислитель розглядав волю як самостійну якість душі, яка втілює здатність людини приймати рішення і реалізувати їх. Виокремивши у психіці стани «здоров'я волі» як прийняття швидких рішень за нормальних умов, і «хвороби волі» як прийняття хибних рішень, В. Джемс доводив, що значна кількість людських рішень належить до категорії рішень «без зусиль». І лише в дуже незначній їх кількості фінальний акт рішення супроводжується зусиллям волі [92, с. 343-345].

Водночас саме у працях американського мислителя обґрунтовується позиція, що вольові зусилля є, насамперед, зусиллями уваги [92, с. 356]. Здатність утримувати якийсь об'єкт у горизонті свідомості і є фундаментальним актом волі. В цілому, у творах В. Джемса воля розглядається як інтенціональне явище. Вибір

об’єкта вольового зусилля базується на основі інтересу і реалізується у спрямуванні уваги на обраний об’єкт. Вольове зусилля якраз і полягає в тому, щоб спрямувати свідомість людини на непривабливий, утім необхідний об’єкт.

Важливе значення у контексті розвитку волюнтаризму відіграють і твори російського філософа І. Ільїна. Воля в його інтерпретації розглядалася як внутрішня спонукальна рушійна сила, яка є основою життя людини на емпіричному і метафізичному рівнях. Розробка І. Ільїним цілісної волюнтаристської концепції влади і політики дозволила П. Шашкіну назвати його напрацювання «релігійним волюнтаризмом» [406].

Концепція релігійного волюнтаризму викладена І. Ільїним у праці «Про сутність правосвідомості» (1919). У ній, на відміну від панівного у раціоналістичній традиції розуміння волі як складової сфери розуму, обстоюється ідея, що «людська правосвідомість виникає ірраціонально» [109, с. 129]. Однак, подальший розвиток воління у правовій сфері постає як органічна єдність ідеального і реального, раціонального й ірраціонального в людині і суспільстві, що знаходить своє найвище втілення в союзі держави та християнської церкви. Правосвідомість тлумачиться філософом як «воля до Блага», до вищих безумовних цінностей, як єднальна ланка між Богом і людиною, що робить можливим встановлення «істинної влади, котра живе в душах людей». Відтак вищим благом з позиції релігійного волюнтаризму І. Ільїна є Бог.

У концепції влади мислителя висхідною категорією воління стало поняття «воля до влади», яке й визначило структуру всіх його подальших метафізичних настроїв у сфері політики. Саме це дає «підстави розглядати його політико-правову доктрину як релігійний волюнтаризм, тобто вчення про волю як основу соціального буття, що спрямовує політичну діяльність людини і суспільства загалом на служіння вищим, безумовним цінностям, вищому благу, втіленням якого є Божество» [406]. Таким чином, основою соціально-політичного буття, а відтак і соціальної активності на індивідуальному і суспільному рівнях в інтерпретації І. Ільїна є «воля до Бога».

Поряд з релігійним волюнтаризмом у межах філософії волюнтаризму сформувався підхід, за яким воля ототожнюється з активним началом свідомості.

У XIX ст. прихильником зазначеного підходу був А. Шопенгауер, у XX ст. до цієї позиції схилялися М. Лосський і В. Шмаков, а в XXI ст. подібні ідеї активно обґрунтовуються у працях О. Бахтіярова. Так, у праці «Основні вчення психології з точки зору волюнтаризму» на основі аналізу низки психологічних і філософських підходів до розуміння волі М. Лосський зробив висновок про її єдність з активністю свідомості. Ототожнюючи волю з прагненнями, мислитель доводив, що «відчуття активності виявилось не ілюзією, а справжньою ознакою причинної залежності». При цьому наявність зв'язків між прагненнями наводить на думку, що «прагнення – є справжнім діяльнісним фактором, справжньою причиною виникнення нових прагнень, а інші умови відіграють лише роль приводів, після яких починає діяти прагнення» [202, с. 915]. Підсумовуючи, російський філософ зауважує, що поняття «воля» можна було б цілком слушно замінити висловлюванням «причинність свідомості або активність свідомості».

Про тісний зв'язок активності свідомості та волі пише у своїх творах і В. Шмаков. Виокремлюючи у бутті світу два основні начала, першим з них він називає «творчу активність космічної реальності» – волю Бога, яка є джерелом буття усіх інших явищ. Натомість «другим началом є активність свідомої людини, її воля, первісне розкриття ноуменальної природи її індивідуального духу… Активність духу може виявлятись через різні модуси, але за своєю первісною природою – це воля» [413, с. 60]. Фактично в інтерпретації В. Шмакова воля одночасно і розпочинає процес актуального розкриття потенції духу, і закінчує його. По суті, два вищезгадані стани волі є своєрідними модифікаціями одного й того самого начала. Вони перебувають між собою у різних співвідношеннях залежно від ієрархічного рівня свідомості, в якій вони виявляються.

Суголосні ідеї знайшли відображення і в праці О. Бахтіярова «Активна свідомість» (2010). У ній дослідник виділив три основні способи сприйняття світу: «Світ (і людина) як машина; Світ (і людина) як організм; Світ (і людина) як воля. Люди, рухи, ідеології розрізняються саме за цими критеріями» [24, с. 21]. У своїх методологічних підходах автор схиляється якраз до третього способу сприйняття світу, вважаючи, що для індивідуальної волі не існує жодних законів чи циклів. При цьому воля в його інтерпретації жодним чином не може бути

функцією психіки або її частиною. «Воля є метапсихічною інстанцією» [24, с. 239]. Дослідник застерігає від зведення волі лише до статусу психологічного явища, адже розуміння волі лише як функції, спрямованої на досягнення поставленої ззовні мети, позбавляє її «властивості чистої активності».

Виходячи з цього, О. Бахтіяров визначає «волю як цілеспрямовану, нічим не зумовлену активність». Воля не зумовлена нічим: вона безпідставна, причинно не обумовлена, не є наслідком чогось, не є відповіддю на стимул або реакцією на обставини [24, с. 240]. Саме ці властивості волі перешкоджають її аналізу, адже за наявності значної кількості «інтелектуальних конструкцій» воля до сьогодні є складним для дослідження феноменом, який належить до сфери виявлення свідомості.

Виправданими є й міркування автора, що, будучи «похідними від вольової творчої активності, інтелектуальні побудови не дають розуміння природи волі, а, в кращому випадку, визначають стратегії її пробудження» [24, с. 240]. При цьому «воля може підкорити собі плин організменних процесів, роблячи їх свідомими, проектуючи їх у свідомість» [24, с. 23]. На відміну від А. Шопенгауера, який розглядає волю як джерело несвідомого у процесах і явищах, О. Бахтіяров покладає на волю функцію переведення несвідомого у сферу свідомого.

Слід зауважити, що поряд з цілком слушними ідеями, у творчості О. Бахтіярова простежуються і надзвичайно дискусійні положення. Насамперед, йдеться про вплив волюнтаризму дослідника на початок російсько-українського військового конфлікту у 2014 році. Безпосереднім приводом до дискусії стала стаття М. Епштейна «Совок і бобок» [422], в якій, за твердженням О. Михайлової, у гротескно жорсткій формі викладена критика ідей О. Бахтіярова [226].

Кристалізація волюнтаристських ідей О. Бахтіярова відбулася в Києві в межах заснованого ним Інституту ефективного розвитку (IEP). В цьому інституті гуртувалися київські гуманітарії, у середовищі яких генерувалася культивація вільної, нічим не зумовленої волі. «Такі пріоритети задавалися особистістю засновника та його програмовими статтями і книгами, присвяченими вольовим практикам у різних площинах – від психотехнологій до політтехнологій» [226]. Проблема визначення поняття волі стала засадничою для цих дискусій.

«Найбільш затребуваним серед них стало відмежування волі від інтелектуальних раціональних уявлень: оскільки будь-яка тінь підозри відносно волі як інструменту раціональних уявлень відразу позбавляла її смислу. … Інтелектуальні матриці зі значною ймовірністю є наративами, продукованими кимось і з якоюсь метою, відтак вони постають як автоматичне відтворення чужої волі і зводять нанівець будь-яку мрію про акт свободи волі» [226]. У такому розумінні умовою свободи ставала ірраціональність незумовленість вольових процесів будь-якими раціональними підставами. У випадку, якщо підстави вольової активності раціонально обґрунтовані, дослідник має ними, начебто, знехтувати через наявність свободи волі. Загалом, у практиках ІЕР воля і раціональність визначалися як два полюси буття людини.

О. Михайлова виділила чотири основні позиції щодо розуміння волі у вищевказаній дискусії. Згідно з першою – логічною – позицією, обґрунтовується тотальне заперечення: світу немає, мене як волі немає також. За другою – містичною позицією, споглядальною щодо світу, – світ є, а мене як волі немає. У межах третьої – магічної (вольової) позиції – світу немає, а я, як воля, є. Згідно з четвертою – людською позицією, – існує і світ, і воля людини [226]. О. Бахтіяров як російський патріот схилявся до магічної позиції, адже саме через феномен волі він оцінював історію людства у цілому, й історію Росії зокрема. Саме в реалізації волі «русского мира» дослідник вбачав перспективу і смисл її історичної долі.

Однак, третя магічна позиція, на думку С. Дацюка неминуче зумовлює переживання суб’єктом власної надважливості, надлюдської зарозумілості щодо світу і щодо будь-якої іншої волі. Позиції німецького і російського фашизму саме магічні – вони виходять з ідеї надзначущості власної волі, щодо якої всі інші суб’єкти – недолюди [86]. Сваволя магічної позиції виходить «з ідеї, що уявний нижній земний світ є тварним, неідеальним, гріховним. Такий світ – чисте зло. Натомість добро, за уявлення мага, базується на його власній волі. При цьому зло, звернене магом на земний світ, є злом самого світу, повернутим йому назад. На підставі неоднорідності суперечливості світу, воля мага може і має його перемогти. Саме на цій основі формується і мірозлобіє сучасної Росії» [86]. Подібні ефемерні надії щодо можливості викорінення зла у світі через магічну

сваволю однієї людини-мага не лише сприяють потенційній агресії щодо інших народів серед правлячої еліти, а й залучають до підтримки агресії широкі маси населення Росії й естетично заангажованих інтелектуалів та людей мистецтва.

У волюнтаристській концепції О. Бахтіярова у разі її втілення на практиці містяться значні ризики. «Світ для мага» є місцем нічим необмеженої конкуренції різних воль. Жодної істини у такому світі не існує, існує лише воля сильнішого, який може власну волю «насадити» іншим людям як істину про світ. Для цього прийнятні всі методи, що допомагають дискредитувати і знищувати опонентів.

У такій світоглядній парадигмі, як слушно зазначає О. Михайлова, «постановочні новини – не гріх, Херсонес можна оголосити російським містом під назвою Корсунь, а українців – агресивними головорізами, які здійснюють послідовний геноцид росіян на Донбасі, або дурниками, які скачуть за печиво на площі» [226]. Зрозуміло, що сам О. Бахтіяров не робив такі далекосяжні висновки, адже він тривалий час жив в Україні. Утім, його позиція була активно використана представниками сучасної «геббельсівської пропаганди», ставши основою антиукраїнської істерії у російських ЗМІ, спрямованої на виправдання російської військової агресії в Україні у 2014-2016 роках.

На відміну від раціоналістичного підходу до розуміння феномена волі, О. Бахтіяров не тільки протиставляв волю хаосу й автоматизму, а й вважав її основою творчого ініціативного начала активності людини. Він пов’язував з волею лише позитивні аспекти. Усі фактори, які протистоять волі, розглядалися ним як негативні, закостенілі й неприємні. Утім, воля визначалася дослідником не єдиним абсолютним фактором позитивного в існуванні світу, вона тлумачилась лише як один з можливих факторів конструктивних змін.

Вказані ідеї викладені російським дослідником у статті «Два злочини Карла Густава Юнга». Обидва «злочини» К. Юнга, на думку О. Бахтіярова, пов’язані з «німецькою націонал-соціалістичною революцією». Свій перший «злочин» К. Юнг, начебто, вчинив перед початком Другої світової війни. У жовтні 1938 року в інтерв’ю американському кореспонденту Х. Нікербокеру він стверджував, що врятувати Захід від Гітлера можливо, «переключивши його увагу з Заходу, і … відправивши його в Росію. Це логічний курс лікування для

Гітлера…» [25]. Утім, оцінюючи справді цинічні і людиноненависницькі ідеї К. Юнга, О. Бахтіяров з не меншим цинізмом робить контраверсійний висновок, що рекомендації швейцарського дослідника призвели до протистояння і взаємного знесилення двох «близьких і доповнюючих один одного народів».

Під цими народами він розуміє російську і європейську цивілізації. І «Росія, і Європа – цивілізації Волі, але в Росії потенціал волі вищий, ніж можливості його адекватного відтворення у стабільних формах. В Європі – навпаки, оформлене зовнішнє вираження волі панує над власне вольовими аспектами. Потенціал зовнішнього там вищий. Вольові імпульси зводяться у жорстке формальне русло і тому з позиції тих культур, в яких зовнішнє вираження підкорене волі, європейці виглядають більш кволими, млявими, нудними, підкореними зовнішнім стереотипам, інструкціям, ритуалам» [25]. Звідси дослідник виводить і жорстку впорядкованість правового поля в європейських країнах, яку він порівнює з жорсткою автоматикою суспільного буття.

Зазначена «недостатність» вольових виявів у Європі втілюється, за О. Бахтіяровим, в європейській історії, яка на диво банальна, порівняно з російською. «В Європі короткі періоди вольового існування надстроюються над автоматикою історії. Вольові вибухи – Лойола, Наполеон, Гітлер – можуть бути, а можуть і не бути. У свою чергу, державна, суспільна й етнічна сфери зовсім не руйнуються. Вольовий період закінчується і приходить сон волі» [25]. Іншими словами, у спрямованості європейської політичної і культурної історії нічого не змінюється. Такі міркування дослідника є досить суперечливими. З одного боку, він називає Європу цивілізацією волі, однак, з другого боку, відмовляє їй у здатності до активної перетворюючої діяльності. З цього приводу слід нагадати вчення про європейську людину фаустівського типу О. Шпенглера, яка є істотою діяльнісною, вольовою, здатною рухатись вперед, змінюючи все довкола себе. При цьому «фаустівська людина» спирається як на розум, так і на власні вольові інтенції.

Натомість в Росії, за твердженням О. Бахтіярова, воля надбудована не стільки над автоматикою, «скільки над Хаосом, і коли воля засинає, приходить не нудний період автоматичного життя, а Смутні часи – революції, руйнування держави та ін. Пряма, неопосередкована автоматикою, взаємодія Волі і Хаосу

породжує надзвичайно напружені смисли. Тому кожне значне історичне явище в Росії позначене глибоким містичним смислом. Третій Рим, Розкол, величезна євразійська імперія, комуністична інверсія історичної місії – це більше, ніж окремі короткочасні історичні місії – це більше, ніж короткочасні історичні епізоди» [25]. Перебуваючи у захваті від величі вольового ірраціонального протистояння хаосу і порядку в російській історії, дослідник абсолютно не помічає мільйони безневинно загублених та скалічених життів у періоди «смутних часів».

Саме подібною націленістю на ірраціональне свавілля у зовнішній і внутрішній політиці Росії пояснює події російсько-українського протистояння 2014 року М. Епштейн у вже згаданій статті «Від совка до бобка…». У ній дослідник ставить цілком слушне запитання, чому «найбільша за територією і найбільш озброєна, утім позбавлена союзників і чіткої ідеології, країна спромоглася кинути виклик всьому світу і фактично вийшла з системи міжнародного права. Виклик суто емоційний і екзистенційний. Проти всіх, супроти всього…» [422]. Даючи відповідь на нього, автор стверджує, «що ось і почалась вона, епоха «дурної волі», епоха виклику всьому заради однієї-єдиної, «невигідної» вигоди: пожити накінець за своєю примхою, навіть найдурнішою і ні з чим не відповідною. І чим шкідливіше для себе, тим принизливішою є солодкість виклику. Це все екзистенція грає, запалює кров і роз'ятрює розум». Як зазначає М. Епштейн, ці інтенції є повною протилежністю декартовому раціоналізму: «Я мислю, отже існую». По-нашому – зовсім навпаки: «Існую, отже кидаю виклик розуму». І навіть різкіше: «Сходжу з розуму, отже, існую» [422]. Саме з цієї причини так важко знайти раціональне пояснення зовнішній політиці сучасної Росії. Неможливо відшукати раціональне зерно там, де його немає, і де панує ірраціональна взаємодія волі й хаосу.

Оцінюючи домінуючий стан суспільно-політичної думки сучасного російського суспільства, М. Епштейн називає його «мірозлобієм», під яким розуміє емоційно-агресивне ставлення до світу, злорадство з приводу його бід і нещасть. «Мірозлобець» відчуває образу і бажання помсти» всьому світові. «Послухавши телеведучого, який загрожує перетворити Америку в радіоактивний

пил, і геополітика, котрий закликає російську армію окупувати Європу і встановити у ній владу російського царя, можна дійти висновку, що в світі є дещо більш небезпечне, порівняно навіть з фашизмом і комунізмом. … Йдеться про панфобію – тотальну ненависть: не до інших класів, націй або рас, а до світу як такого» [422]. Подібну ідеологію можна ототожнити з прагненням до абсолютної гегемонії над світом і бажанням або диктувати йому свою волю, або знищити його. Інша справа, а що навзаєм може запропонувати так звана «російська цивілізація волі» сусіднім народам і світові загалом? Пануючу там на сучасному етапі безгосподарність, відсталість, клептократію, алкоголізм і безправ'я для більшості громадян.

У руслі крайнього волюнтаризму другим «злочином» К. Юнга О. Бахтіяров називає формулювання засад процесу денацифікації – процедури, яка начебто «зламала не тільки німців, а й усю Європу загалом. Мається на увазі віднайдена свого часу «терапевтична» ідея – почуття колективної вини і колективної відповідальності». Ця думка теж висловлена К. Юнгом в інтерв'ю П. Шміду в травні 1945 року [25]. За твердженням О. Бахтіярова, програма денацифікації «була реалізована буквально. З «німцями, та й з усіма європейцями, провели саме цю «терапевтичну процедуру». Й до цього часу грандіозний злет європейської історії – націонал-соціалістичне повстання проти Ходу Історії – вважається ганебним і таким, що підлягає однозначному засудженню. На тлі цього забуті злочини англо-американців – знищення Дрездена, Токіо, Хіросіми, Нагасакі та інших мирних міст супротивника» [25]. Однак, «реабілітатор» нацизму і обвинувач злочинних дій англо-американців чомусь зовсім забуває згадати про злочини носіїв «російської цивілізації волі» – від знищення населення Великого Новгорода і Казані у XVI ст. до геноциду кримських татар у XIX ст. та репресій і штучних голодоморів щодо власного народу у XX ст., внаслідок яких загинули мільйони людей.

Утім, подібні «дрібниці» зовсім не обтяжують О. Бахтіярова, він, як і інші представники неоєвразійства й надалі обґрунтовує необхідність впровадження «Великого Проекту» для Росії у формі «русского мира». З цього приводу дослідник зауважує, що доля і надалі «випробовує Росію. Триваюча катастрофа

спричинила нездоланну тенденцію розпаду держави і зникнення російського народу, а разом з ними і її Великого Проекту. Від тотального руйнування її відділяє лише «майже», подолання якого вимагає надзусиль, можливих лише з позиції волі і ясної свідомості» [25]. Підсумовуючи, О. Бахтіяров стверджує, що «Юнг програв Велику війну разом з Німеччиною, а пізніше лицемірив, щоб зберегти свої власні твори…» [25]. При цьому він радить, що «люди, подібні Юнгу, мають бути більш обачними у висловлюваннях… у наш час не тільки журналіст, редактор газети або телекоментатор, а й формально незаангажований філософ, психолог або художник є офіцерами інформаційно-психологічної війни» [25]. Через п'ятнадцять років після публікації О. Бахтіярова подібну пораду можна цілком застосувати й щодо нього самого, адже його теоретичні розмірковування стали безпосередньою основою для вироблення агресивної і людиноненависницької ідеології розбудови «русского мира».

Вищезазначена дискусія щодо волюнтаризму в сучасній Росії знайшла відображення і в публікаціях С. Дацюка. Мірозлобіє, за твердженням дослідника не є природнім станом Росії, адже люди будь-якої країни за своєю сутністю є добрими. Мірозлобіє Росії – індуковане, штучне. Воно сформоване спеціально засобами російського телебачення, яке до сьогодні «продукує, стимулює і захищає етично і естетично магічну позицію мірозлобної сваволі» [86]. Подібне мірозлобіє жодним чином не може бути втіленням свободи волі, адже воно є продуктом маніпулятивних технологій.

Сьогодні Росія, підсумовує С. Дацюк, опинилась у цивілізаційно-історичному глухому куті: травми масової свідомості не дозволяють їй відновити позитивний розвиток, а відсутність позитивного розвитку не тільки зумовлює нові травми, а й актуалізує старі. У такій ситуації існує лише один вихід для Росії як цивілізації. Мається на увазі самопожертва частини російських інтелектуалів, які надзусиллями змогли б зупинити мірозлобіє, переключити свідомість росіян на позитивне сприйняття світу [86]. Інша справа, чи є в російських інтелектуалів час на вироблення позитивного проекту розвитку Росії поза межами неоєвразійського концепту «русского мира». Тим більше, що ця суспільна верства насьогодні не має жодного реального впливу на російський політичний істеблішмент.

Здійснення такого проекту вимагає консолідації політичної волі і вольових надзусиль російських владних кіл у напрямку демократизації. Натомість ми чітко бачимо прагнення сучасних російських владних структур повністю ізолювати від сфери суспільного дискурсу російських інтелектуалів-опозиціонерів (А. Зубова, Б. Немцова, І. Ейдмана, В. Шендеровича та ін.). Нереалістичність здійснення такого проекту посилюється й тим, що сучасна Російська Федерація навряд чи здатна трансформуватись у проект близький до Британського Союзу. Це пов'язане насамперед зі зростаючими національно-ідентифікаційними процесами у внутрішніх колоніях імперії, в якій штучно зібрані території з різнобіжними релігійними, економічними, політичними, культурними потребами та інтересами.

В цілому вищевказана теоретична дискусія в ІЕРу щодо змісту волі і її виявлення у соціальному середовищі була використана для обґрунтування адептами «русского мира» права «російської цивілізації волі» нав'язувати її українській державі та українцям. Результати, здавалося б, суто інтелектуальних дискусій дали жахливі плоди викривлення індивідуальної і суспільної свідомості населення величезної країни, штовхнувши його на участь в неоголошеній війні проти України. Відтак актуальною, на нашу думку, є необхідність денацифікації сучасного російського суспільства з визнанням його колективної відповідальності за дії сучасної політичної верхівки Росії. Більше того, її нинішнім очільникам, ідеологам і пропагандистам, дії яких на основі сваволі й політичного волюнтаризму призвели до військової агресії і військових злочинів щодо сусідніх держав, цілком має загрожувати міжнародний трибунал в Гаазі.

Критика подібних крайніх форм політичного волюнтаризму є достатньо поширеною в науковій сфері. Один з прикладів такої критики репрезентує філософія фрейдизму. Згідно з нею, детермінація вчинків людини виводиться не з розуму або волі як основи активності людини, а з психічної форми біологічно активної енергії живого організму. Для З. Фрейда саме несвідоме ірраціональне «лібідо» є психосексуальною енергією статевого потягу. Людина, за твердженням мислителя, вступаючи у людське суспільство, жертвує задоволенням своїх прагнень на користь суспільства. Під впливом суспільства зазначені прагнення сублімуються і відхиляються від своїх сексуальних цілей і спрямовуються на

мету, соціально більш значущу, порівняно з сексуальною [385, с. 161]. З одного боку, ця енергія втілюється у життєстверджуючій життєвій силі – «Еросі», а з другого боку – у прагненні людини до смерті – «Танатосі». Фактично над волею людини, за З. Фрейдом, є два господарі: Над-Я як втілення тиску суспільства і Воно як уособлення інстинктів. У такому розумінні воля тлумачиться як інструмент обмеження і придушення інстинктивної активності людини.

Багато в чому філософія З. Фрейда стала реакцією на поверховість і оманливість «вікторіанської» сили волі, яка тривалий час розглядалась як здатність людини на основі прагматичного сприйняття дійсності не тільки приймати рішення, а згодом цілеспрямовано втілювати їх у життя. Як стверджує Р. Мей, це і є найвеличнішим відкриттям З. Фрейда, оскільки саме вплив згубних наслідків вікторіанської сили волі призвів до відкриття того, що він назвав «несвідомим». Австрійський мислитель виявив широкі сфери, в яких мотивація і поведінка – виховання людей, заняття комерцією або ведення війни – зумовлюються несвідомими прагненнями, тривогами, страхами і несчисленною множинністю тілесних прагнень та інстинктивних сил. Вважаючи, що нами рухає швидше «бажання» і «прагнення», ніж «воля», З. Фрейд витворив новий образ людини, який підірвав емоційні, моральні й раціональні уявлення західної людини про саму себе. В результаті фрейдівського аналізу вікторіанська «воля» стала розглядатися як павутина раціоналізації і самообману [222, с. 99]. З одного боку, австрійському мислителю слід віддати належне саме за критику переоцінки сили людської волі щодо вирішення проблем, які постають перед людиною. Однак, з іншого боку, важливим наслідком поширення психоаналізу в науковій сфері стало підваження розуміння волі і вольових якостей як засадничих для соціальної активності, що відкрило шлях для формування нового образу людини, цілком залежної від інстинктів, пристрастей, прагнень і бажань.

Особливо ґрунтовно ця проблематика розкрита у творах психоаналітика А. Уілліса, на думку якого, під впливом фрейдизму вживання висловлювання «сила волі» стало в науковій парадигмі ледь не ознакою наївності дослідника. Стало немодним прагнути за допомогою власних зусиль, без сторонньої допомоги, вирватися зі стану невротичного страждання. Несвідоме стало

спадкоємцем престижу волі. Якщо колись доля людини визначалась її волею, то тепер вона визначається придушуваним психічним життям. Як знецінилась воля, так знецінилась і мужність; адже мужність може існувати, тільки служачи волі [449, p. 256].

Замість феномену волі як джерела соціальної активності у філософії З. Фрейда було віднайдене інше джерело перетворень. У своїх дослідженнях австрійський мислитель неодноразово повторював, що ніщо, окрім бажання, не може спонукати психічний апарат до дії. Недарма чотирнадцята лекція у «Вступі до психоаналізу» отримала у З. Фрейда назву «Виконання бажань» [385, с. 333-348]. Серед усіх бажань визначальними він називав бажання вижити і бажання продовжувати рід, які є похідними від інстинктів.

У свою чергу, в працях одного з послідовників З. Фрейда К. Лоренца вольові прагнення співвідносились з вродженою природною агресивністю людини. У випадку, якщо ця агресивність не може проявитись у санкціонованих суспільством формах активності, вона набуває деструктивних рис. На відміну від класичного фрейдизму, у творах К. Юнга, Е. Фромма, К. Хорні людська агресивність загалом і її вольові вияви пов’язувались із соціальними факторами.

Непересічне значення у контексті дослідження феномена волі як соціального явища має філософія екзистенціалізму. В її межах відбувається абсолютизація свободи волі. Так у філософії С. К’єркегора обґрунтовується позиція, за якою метою існування людини є становлення і вдосконалення власної особистості. При цьому «для Я немає ніякого становлення, якщо воно невільне» [184, с. 52]. Саме свобода волі дозволяє людині вийти зі стану гріховності, який по суті є «відсутністю свідомої волі» [126, с. 270]. Свідома воля дозволяє людині бути діяльнісною істотою, здатною розвиватися у самостійно обраному напрямку.

Згадані ідеї знайшли відображення і в творах Ж.-П. Сартра, який справжнім виявом людської сутності вважав спонтанний, несвідомий протест людини проти будь-якої соціальності. Однак, абсолютизація індивідуальної свободи волі призвела представників екзистенціалізму до нігілізму, визнання абсурдності існування людини та заперечення її відповідальності перед суспільством (Ж.-

П. Сартр, А. Камю). Значну увагу на дослідженні вольових зусиль людини в умовах бунту проти суспільної дійсності зосередив А. Камю. Найзмістовніше це виявилось у його розумінні феномену «волі до влади і нігілістичної боротьби за панування». Якщо людина «не зможе переглянути свої принципи і вибрати інші методи, то в неї немає жодного іншого шляху, окрім рабських повстань, які топляться в крові, або жахливої надії на атомне самовбивство» [116, с. 289]. В таких умовах «воля до влади замінила прагнення до справедливості, спочатку прикинувшись його подібністю, а згодом загнавши його на задвірки історії в очікуванні того часу, коли на землі не залишиться нічого, непідвладного їй» [116, с. 294]. На цій підставі мислитель жорстко критикує практику «російського комунізму» і потужні маніпулятивні практики щодо індивідуальної і суспільної волі у тоталітарних суспільствах. У дослідженнях А. Камю піднімається й проблема зв'язку вольового начала з феноменом творчості [116, с. 87]. Вольовий аспект творчості у тлумаченні філософа тісно пов'язаний з прагненням людини до панування.

Відмінну позицію щодо тлумачення феномену волі займає К. Ясперс, який поряд з індивідуальним виявом волі важливу роль у житті суспільства відводив волі держави, що постає єдиною рушійною силою соціальної діяльності [429, с. 338]. Утім, державна воля може й ігнорувати суспільну дійсність на догоду позірним інтересам окремих людей або соціальних спільнот.

Натомість у творах М. Гайдеггера феномен волі розглядався через його розмежування з іншими екзистенційними явищами – турботи, жаху й страху. В його інтерпретації турбота постає протилежністю апатії, невід'ємним джерелом ніжності й еросу. Ці явища тісно пов'язані з протистоянням з «Іншим» як неможливістю пройти далі, як перешкодою «волі-до-подолання» [392, с. 241]. Ще одним різновидом волі мислитель називає «волю-мати-совість», яка є екзистенційною передумовою для визнання себе винуватим у чомусь [392, с. 325]. Загалом, воля і бажання, за твердженням філософа, онтологічно вкорінені у присутності як турботі. При цьому турбота не просто онтологічно передує вказаним феноменам, у самому акті воління чітко проглядається основоположна цілісність турботи [392, с. 224]. Отже, висхідні засади соціальної активності пов'язуються М. Гайдеггером з турботою. З цієї причини німецький мислитель

мало використовував поняття «воля», «воління», «волевиявлення». Для нього воля і бажання жодним чином не є основою турботи, вони самі засновані на турботі.

Цікавою з точки зору аналізу вольових засад соціальної активності є й праця П. Тіліха «Мужність бути», де феномен волі розглядається крізь призму мужності як вольової якості. Мислитель визначає мужність як «етичний акт, в якому людина стверджує своє буття всупереч тим елементам свого існування, які протистоять її сутнісному самоствердженню» [368, с. 8]. Саме вольовий характер мужності дозволяє людині протистояти світові. Альтернативою мужності є лише відчай.

Загалом, інтерес до проблематики волі у філософській думці актуалізується у переломні періоди розвитку. Зокрема, один з піків дослідження феномена волі припадає на епоху середньовіччя. Це пов’язане із зацікавленістю християнських мислителів у вирішенні проблеми співвідношення свободи волі і необхідності, свободи волі і розуму, волі людини й волі Бога. Ще одним періодом актуалізації дослідження означеної проблеми є новоєвропейська філософія, яка співвідноситься з періодом модернізації, насамперед, технічної, та становленням громадянського суспільства, визнанням права особи на реалізацію індивідуальної волі через суспільну державну волю. Водночас розчарування у здатності людства на основі раціонального начала побудувати справедливе суспільство, призвело до становлення філософії волюнтаризму у XIX столітті (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, Ф. Тьонніс).

1. 2. Вольовий характер соціальної активності у парадигмі мотивістської, регулятивістської та активістської інтерпретацій

Якщо в XIX ст. волюнтаризм був одним з провідних напрямків в ірраціоналістичній традиції інтерпретації соціально-філософських феноменів, то у XX ст. під впливом фрейдизму, марксизму та позитивізму проблематика дослідження волі, вольових процесів, станів і якостей поступово змістилася на маргінес наукового аналізу. Основні здобутки у дослідженні феномена волі в означений період були здійснені у сфері психології.

У зв’язку з цим пануючою методологічною тенденцією в процесі аналізу волі стало обґрунтування її самодостатньої ролі у свідомості. Зокрема,

«Е. Мейлан обґрунтовував теорію центрального моменту вольового акту; Н. Ах доводив первинність особливого переживання волі як чистого непізнаваного акту свідомості й особливої форми вольової детермінації; Й. Ліндворський обґрунтовував наявність особистої свідомості як джерела вольового переживання та розглядав вольовий акт як елемент мотивації; Ф. Евелінг досліджував ідентифікацію мотиву як сутнісну основу вольового акту» [328, с. 147].

На цій підставі мотиваційна методологія дослідження феномена волі, яка отримала новий імпульс після робіт К. Левіна, фактично розчинила вольові процеси в емоційно-вольовій сфері психіки. Саме К. Левіну належить висновок про провідну координуючу роль мотиваційно-вольових процесів відносно інших психічних процесів. Поведінка особистості в такій інтерпретації визначається значною кількістю «напружених систем», які є цілями, сформульованими самим суб'єктом або визначеними впливом зовнішнього середовища. Зазначені цілі постають не тільки когнітивною репрезентацією майбутнього стану, а й динамічним мотиваційним втіленням потреб особистості [188, с. 94-164]. У випадку виникнення декількох напружених систем, саме вольова активність допомагає людині вибрати домінуючий напрям дії. А якщо це не вдається у повній мірі, то виникають помилкові дії. У дослідженнях К. Левіна фактично відбувається ототожнення мотиваційних процесів і волі. На цій підставі провідним у його працях став аналіз процесу формування квазіпотреб і факторів, які впливають на їх реалізацію.

Утім, у західноєвропейській психології під впливом експериментальних даних після справжнього буму досліджень мотивації, за твердженням С. Шапкіна, формується критичне сприйняття позиції, за якою мотиваційні процеси, засновані на оцінці очікування успіху, прямо визначають поведінку. При цьому відбуваються спроби уточнення моделі «очікування-цінність» через введення нових особистісних і ситуаційних змінних, які опосередковують зв'язок між мотивом і поведінковими проявами (стратегіями вирішення завдань, загальною ефективністю діяльності, емоційним фоном діяльності) [402, с. 14]. Прямим наслідком вищезазначеної критики стало витіснення мотиваційної проблематики, а з нею і дослідження феномена волі, на маргінес наукового аналізу.

Внаслідок переорієнтації досліджень у західній науковій парадигмі у мотиваційну експериментальну сферу «воля як самостійний предмет дослідження зникла з проблематики західної теоретичної і практичної психології, а частина поведінкових явищ, які традиційно відносилися до вольових, стала досліджуватися у контексті інших проблем» [174, с. 6]. Більше ніж на півстоліття феномен волі як предмет дослідження зник зі вжитку у західній науці. Опосередковано поняття «воля» розглядалося у контексті дослідження мотивації, соціальної установки, очікування. Ці тенденції, на нашу думку, багато в чому пов'язані із домінуванням у західній науковій парадигмі позитивістського підходу до аналізу такого складного феномену, як воля. Згідно з ним, через відсутність можливості верифікації багатьох філософських і психологічних понять, зокрема й поняття «воля», та неможливості їх зведення до рівня аксіоматичного знання, робився упереджений висновок про їх ненауковий характер.

Тому й не дивно, що у наступні десятиліття у західній філософській літературі чи не єдиною роботою, присвяченою детальному аналізу феномена волі, стала праця Р. Мея «Любов і воля» (1969), яка відразу після публікації стала бестселером у США. Значна увага в ній присвячена дослідженню впливу філософії психоаналізу та марксизму на фактичне зникнення вольової проблематики зі сфери наукового аналізу. Як зазначає дослідник, якою б не була теоретична значущість або помилковість такої позиції, вона мала значне практичне значення [222, с. 100]. Фактично вона стала основою переконаності сучасної людини у тому, що вона є пасивним безвольним продуктом могутньої нездоланної сили психічних прагнень або продуктивних сил розвитку суспільства.

У широкому розумінні воля, за твердженням Р. Мея, є здатністю організовувати свою особистість так, щоб вона могла здійснювати рух у певному напрямку або до певної мети. Дослідник акцентує увагу на діалектичній єдності волі і бажання, визначаючи низку феноменологічних аспектів, які слід при цьому брати до уваги. Зокрема, волю і бажання можна розглядати як діючі полярності: воля вимагає самосвідомості, а бажання – ні. У волі виявляється можливість вибору, натомість у бажанні вибору вже немає. Бажання привносять у волю тепло, задоволення, фантазію, дитячу гру, свіжість і багатство змісту. А воля надає

бажанням націленості і зрілості [222, с. 114]. Іншими словами, воля не просто захищає бажання, без бажання вона втрачає енергію, життєву силу, потопаючи у внутрішніх суперечностях.

Ідеї Р. Мея багато в чому співвідносяться з волюнтаризмом І. Ільїна. Зазначена співзвучність ідей дослідників пов'язана з обґрунтуванням ними єдності вольового начала і феномена любові у бутті особистості. На думку Р. Мея, ми любимо і воліємо світ як безпосередню, спонтанну цілісність [222, с. 181]. Ми не просто воліємо світ, ми творимо його своїми рішеннями, своїм вибором, привносимо за допомогою волі почуття та енергію. Сила любові змінює і людину, і світ навколо нас.

Починаючи з 80-х років XX ст., у західній науковій парадигмі відновлюється певний інтерес до дослідження вольових процесів. Неспроможність через традиційні когнітивні підходи пояснити складні процеси цілеспрямованої поведінки примусила деяких вчених звернутися до дослідження сутності волі. Маються на увазі, перш за все, праці Р. Багоцці, Г. Берріса, П. Голлвіцера, М. Джилі, А. Дорсчела, Г. Кілхофнера, Ю. Куля, Р. Норвуда, Х. Хекхаузена та ін.

У теоретичному й експериментальному контекстах найбільш розробленою є концепція контролю за дією (*action control theory*) Ю. Куля [442, p. 101-128]. Згідно з нею, будь-яка цілеспрямована поведінка людини проходить два етапи. На першому етапі відбувається формування наміру, вибір мети та забезпечення енергією для її реалізації. На другому етапі мета реалізується на основі різних стратегій вольової регуляції. Поряд з концепцією контролю за дією достатньо поширеною у зарубіжній психології є дослідження проблематики прийняття рішення і його реалізації на практиці (Х. Хекхаузен, Дж. Жу).

Особливої уваги заслуговує аналіз волі Г. Берріосом і М. Джилі, які запропонували концептуальний виклад розладів волі у формі абулії, одержимості та імпульсивності [435]. Вважаючи занепад інтересу до аналізу феномена волі позбавленим емпіричної основи, дослідники обґрунтовують необхідність аналізу волі на основі вивчення вольових актів за допомогою категорій практичної психіатрії.

Поряд з цим дослідження розуміння волі у філософії німецького ідеалізму стало предметом зацікавленості А. Дорсчела [438]. Німецький дослідник головну увагу зосередив на аналізі кантівської концепції свободи волі як моральної автономності та гегелівського розуміння волі як сфери людської суб'єктивності і випадковості.

Утім, у напрацюваннях більшості сучасних авторів випущено цілий вимір духовного людського досвіду. Він полягає в інтенціальному характері людського воління, іншими словами, у здатності людини через вольові якості й вольові стани спрямовувати власну активність на певний об'єкт перетворень. Певним чином інтенціальність волі стала предметом дослідження А. Шопенгауера, В. Джемса, Дж. Серля. Цілеспрямованість волі розглядається й у творах американського дослідника Р. Мея, який під інтенціальністю розумів структуру, яка надає смисл переживанню. Її не можна ототожнювати з намірами, адже інтенціальність – це сама спроможність людини мати наміри [222, с. 124]. Інтенціальність втілюється у здатності людини уявляти ймовірний розвиток подій, які відбуваються. Іншими словами, вона є здатністю структурувати, формувати і змінювати себе у теперішньому, враховуючи ймовірні сценарії розвитку майбутнього.

Загалом «сучасні дослідження у сфері психології вольової регуляції на Заході мають безсистемний характер, вони ґрунтуються на різних методологічних підходах та різних методологічних прийомах» [412, с. 136]. Таким чином, певна різновекторність у дослідженнях джерел, змісту, структури вольового процесу, зокрема у соціальному контексті, у західній філософії та психології визначає необхідність аналізу зазначеної проблематики у вітчизняній науковій парадигмі.

У вітчизняній психологічній науці воля стала предметом дослідження ще в першій половині XX ст. Одним із засновників рефлекторної концепції волі вважається І. Сеченов, який ввів у наукову парадигму розуміння волі як діяльнісного сегменту розуму і морального почуття. Дослідниками, які вперше у вітчизняній науковій парадигмі почали розглядати волю як особливу форму психічної регуляції поведінки, були О. Лазурський і М. Басов. Так, у праці М. Басова «Воля як предмет функціональної психології» (1922) воля розглядалась як психічний механізм, посередництвом якого особистість регулює свої психічні функції,

пристосовуючи їх одну до одної у відповідності до поставленого завдання. Влада особистості над своїми душевними станами «можлива лише за наявності у складі її душевної єдності деякого регулятивного фактора, яким здорова особистість завжди володіє. Назва цього фактора – воля» [22, с. 14]. В такій інтерпретації воля по суті зводилася лише до регулятивної функції уваги, сприйняття, мислення й почуттів. При цьому у працях М. Басова відсутній комплексний аналіз феномена волі загалом та дослідження вольової активності, вольових якостей, вольових станів як атрибутивних ознак вольового процесу зокрема.

Незважаючи на наявність деякої кількості робіт у радянській науковій літературі, присвячених дослідженню волі (М. Басов, О. Лазурський), у ній, починаючи з 30-х років XX ст., феномен волі перебував на периферії наукових інтересів через панування у сфері психології рефлексології й реактології. У науково-теоретичному плані це було пов’язане з тим, що у світовій психології воля розглядалася як духовна здатність, невідчужувана від особистісного буття людини. Таке розуміння суперечило потребі тоталітарної радянської держави «в керованих соціальних суб’єктах з матеріалістичними принципами ідеології» [328, с. 147]. Зусилля радянських вчених спрямовувались на те, щоб довести об’єктивний, незалежний від свідомості, характер вольових зусиль. Це мало засвідчити, що духовні якості, зокрема вольові, залежать від соціального середовища, а не від внутрішніх інтенцій людини.

Іншим шляхом пішов радянський дослідник В. Екземплярський, який розробив психологічно-педагогічну інтерпретацію явищ духовної природи та пов’язав виховання волі в педагогічному аспекті з психологічним аналізом. Виходячи з категоричного імперативу І. Канта, В. Екземплярський доводив, що «оскільки особистість конструюванню не піддається, волю можна лише виховувати, підкоряючись природному закону її функціонування» [328, с. 148]. Він категорично заперечував корисність маніпулятивного втручання у вольовий процес.

В. Екземплярському належить і ґрунтовний аналіз розвитку вольової активності в юнацькому віці, який був найменш висвітлений у радянській психології. Окрім цього дослідник наголошував на необхідності «індивідуалізації вольового виховання» [420]. Джерелом слабкості волі він називав

різноспрямованість та імпульсивність прагнень, причиною яких є культурне ускладнення рецептивної і моторної складової інстинктів.

У післявоєнний період у радянській науці значну роль у відновленні інтересу до проблематики волі відіграла праця К. Корнілова «Воля та її виховання» [166]. Через невеликий обсяг вона лише схематично відображала сутність волі. З часом заявлений інтерес до дослідження волі у радянській науці реалізувався у прикладному підході до її тлумачення. Так, в радянській психологічній традиції дослідження вольового зусилля сконцентрувалося здебільшого у спортивній психології. У контексті визначення змісту, форм, особливостей вольових якостей і станів спортсменів непересічну роль мають роботи А. Пуні, П. Рудика і В. Селіванова.

Особливої актуальності при цьому набувають дослідження засновника рязанської психологічної школи В. Селіванова, який визначав волю як здатність особистості до свідомих зусиль. Саме представники цієї школи, за твердженням А. Батиршиної, незмінно обстоювали дослідження проблеми волі навіть у часи найбільшого скепсису щодо неї [23, с. 187]. Вони інтенсивно експериментували у сфері виявлення вольових якостей, утім, результати цих прелімінарних спостережень і експериментів були недостатньо обґрунтовані через понятійний апарат.

Достатньо ґрунтовно висвітлена у радянській психологічній літературі й проблематика вольового зусилля. Цей напрямок започаткований у працях М. Басова, О. Лазурського, В. Мясищева, В. Мерліна, в яких вольове зусилля розглядалося як атрибутивна і специфічна ознака волі. Важливу роль у дослідженні феномену волі мала й робота С. Рубінштейна «Основи загальної психології» [307], в якій було розкрито процес становлення і розвитку волі, з'ясовано роль вольових процесів у визначенні напрямків діяльності, досліджено проблему детермінованості діяльності людини і співвідношення між свідомими та підсвідомими елементами вольової регуляції поведінки.

У свою чергу, сміливість як вольова якість стала предметом дослідження А. Висоцького, Б. Смірнова, Н. Скрябіна. Натомість на експериментальне вивчення вольової якості витримки спрямовані методики аналізу агресивної поведінки Є. Ільїна та П. Козлова. Проблематика критеріїв вольової діяльності

ґрунтовно розглянута у працях В. Іваннікова. На підставі критичного аналізу наукової літератури дослідник виділив такі критерії вольової активності: 1) вольові дії є усвідомленими, цілеспрямованими, умисними, прийнятими до здійснення за власним свідомим рішенням; 2) вольова діяльність є діяльністю, необхідною через зовнішні (соціальні) або особистісні причини, тобто завжди існують підстави, за якими дія приймається до виконання; 3) вольова дія має висхідний або наявний за умови здійснення дефіцит спонукання (або сповільнення); 4) вольова діяльність у підсумку забезпечується спонукальним збудженням (сповільненням) за рахунок функціонування певних механізмів і закінчується досягненням поставленої цілі [102, с. 75-76]. Вищезазначені типи критеріїв прямо зумовлюють й чотири відповідні функції волі: ініціація і здійснення вольової діяльності; вибір діяльності за конфлікту цілей і мотивів; регуляція різних параметрів діяльності; регуляція психічних станів і організація психічних процесів [102, с. 79].

Певним чином узагальнюючи напрацювання радянських дослідників, О. Леонтьєв обґрунтував розуміння довільності і волі як вирішальних факторів у розвитку дитини [196, с. 446-456] Цієї позиції дотримується й Л. Божович, яка обґрунтувала позицію, згідно з якою у сфері психології особистості проблема волі є визначальною [38, с. 45-53]. Однак, незважаючи на визнання ключового значення проблематики дослідження феномена волі у психологічній парадигмі, у ній так і не сформувалося єдиного магістрального підходу до розуміння волі.

Незважаючи на те, що в радянській науці були поодинокі спроби розглядати волю як єдину і неподільну якість (К. Корнілов, К. Платонов), у ній чітко сформувалися чотири основні підходи до розуміння феномена волі – мотиваційний, регулятивістський, ціннісний та активістський. Основою їх виділення стало виокремлення однієї зі складових вольового процесу. Так, ще в працях І. Сеченова було започатковано **мотиваційний підхід** до розуміння волі. Аналізуючи моральний компонент волі, дослідник вказував на наявність у вольових актах морального компоненту мотиву [329, с. 177]. Воля розуміється І. Сеченовим як діяльнісна сторона розуму і морального почуття, яка часто діє наперекір почуттям.

На тісному зв'язку волі й мотивації наголошував і С. Рубінштейн. Вся перша частина параграфу праці «Основи загальної психології», присвяченого аналізу волі – «Природа волі», по суті, є дослідженням різних аспектів вчення про мотивацію. С. Рубінштейн доводив, що «зародки волі містяться вже у потребах як висхідних спонуканнях людини до дії» [307, с. 588]. Дещо інший підхід, репрезентований у працях Д. Узнадзе, згідно з якими «основою волі розглядається вибір мотиву, що визначається як зміна установки» [400, с. 72-81]. До цієї позиції схиляється й В. Іванніков, який інтерпретував волю як довільну форму мотивації [101, с. 18-28]. Мотиваційний підхід тісно пов'язаний з соціально-філософським розумінням феномена волі, адже в його межах мотивація пов'язується з моральністю як основою підкорення особистісних мотивів соціально значущим інтересам.

У руслі мотиваційного підходу до розуміння феномену волі лежить і виведення вольових засад діяльності людини з бажань. Саме до такої позиції схилялися Г. Спенсер [353] і В. Віндельбанд [57]. У свою чергу, у працях Д. Прістлі обґрунтовувалося вчення про споглядання бажаного предмета як основу соціальної активності [291]. Зазначена тенденція щодо розуміння феномена волі стала поширеною і в психологічній науковій парадигмі. Визначення волі як бажання-хотіння, тобто як причини активності суб'єкта, можна знайти «і в зарубіжній класичній психології (Н. Ах, Т. Рібо, В. Вундт, К. Левін, Ж. Піаже та ін.), і в працях радянських дослідників (Б. Ананьєв, С. Рубінштейн, О. Леонтьєв, Д. Узнадзе, Л. Божович та ін.)» [336, с. 51]. Красномовним втіленням цього підходу є міркування С. Рубінштейна про те, що основою волі є «активна сторона потреби, яка втілюється у формі прагнення, бажання або хотіння» [307, с. 515].

Зважаючи на значну кількість досліджень, в яких обґрунтовується мотиваційний підхід до розуміння феномену волі, виникає необхідність їх класифікації. Достатньо обґрунтованою є, на нашу думку, класифікація, запропонована Є. Ільїним. Автор виділяє щонайменше три напрямки щодо розуміння співвідношення мотивації й волі у науковій літературі: за першим з них, воля ототожнюється з мотивацією; згідно з другим підходом, визнається

тісний зв'язок між волею і мотивацією, однак заперечується їх ототожнення; у межах третього підходу мотивація визнається лише однією зі сторін вольової поведінки або процесу вольового спонукання [108, с. 33-36].

Ототожнення мотивації з волею характерне переважно для західної, зокрема американської, наукової парадигми. Як вже зазначалося, ототожнення мотивації і волі призвело у перспективі до зникнення на декілька десятиліть волі як предмету наукового дослідження у західній психології. Більше того, у межах цього напрямку сформувалося хибне уявлення, що сама по собі мотивація або бажання без будь-яких інших факторів можуть викликати активність людини щодо реалізації мети. У випадку, якщо лише мотивація визначає активність, то й детермінанти цієї мотивації слід шукати в усвідомлених зовнішніх і внутрішніх умовах існування людини. Однак, у нашому дослідженні ми виходимо з позиції, що воля як основа соціальної активності може мати й несвідомий ірраціональний характер. Відтак, лише за допомогою мотивації пояснити активність людини неможливо.

Подібні тенденції, як зауважує В. Селіванов, простежувалися і в радянській психології. Деякі радянські психологи як вогню боялися самого терміну «воля», надаючи перевагу ще більш невизначеним поняттям – «неусвідомлювані процеси» і «активність», хоча кожному з них було добре відомо, що активність і сваволя бувають різні: на рівні звички або емоційного пориву, коли від суб'єкта не вимагається мобілізація наміреннєвих зусиль, і на рівні усвідомлюваної напруженості, пов'язаної з необхідністю наміреннєвого подолання наявних труднощів [324, с. 190]. Прагнення уникати використання поняття «воля» вказує й на те, що досі остаточно нез'ясованими є атрибутивні ознаки волі у їх співвідношенні з мотивацією.

У межах другого підходу на тлі визнання тісного зв'язку волі й мотивації заперечується їх ототожнення. У працях різних дослідників обґрунтовується неоднакова міра їх співвідношення: воля тлумачиться як своєрідний механізм, різновид і характеристика мотивації (Л. Божович, Л. Виготський) або як ознака недостатності спонукальних мотивів діяльності (Й. Бекман, В. Іванніков, Ж. Піаже).

До третього підходу щодо розуміння співвідношення волі й мотивації належать дослідники, які вважають, що мотивація є однією зі сторін вольової

поведінки, вольового спонукання (К. Корнілов, Л. Виготський, В. Мясищев, П. Рудик). У контексті такого розуміння мотивація завжди має різновекторний довільний характер. Відтак, мотивація і детермінація постають хоча й взаємопов'язаними, однак жодним чином не тотожними поняттями.

Мотиваційний підхід до розуміння волі має й слабкі сторони, адже в ньому сила волі підміняється силою бажання. У такій інтерпретації «сказати «проти волі» – означає сказати «проти бажання» [108, с. 46]. На цій підставі здійснюється підміна уявлень про вольове напруження уявленням про силу переживання або силу бажання. Ще одним недоліком мотиваційного підходу є те, що в ньому відбувається нівеляція вивчення таких важливих складових волі, як вольові якості й вольові стани.

До наукового підходу, в межах якого **регулятивна функція** волі розглядалася як основа соціальної активності, схилялися М. Басов, М. Бріхцин, Л. Виготський, В. Калін, А. Пуні, П. Рудик, Б. Смірнов. Як вже зазначалося, одним з перших дослідників вольової регуляції поведінки був М. Басов. Він розглядав волю як психічний механізм, що допомагає людині регулювати свої психічні функції [22, с. 14]. Утім, регулятивна функція в інтерпретації дослідника зводилася до уваги, яка регулює сприйняття, мислення, почуття через зміну свідомості.

Атрибутивною ознакою волі називав регуляцію поведінки людини Л. Виготський. Воля в його дослідженнях розглядалася як один з механізмів, які дозволяють людині керувати власною поведінкою, емоціями, бажаннями і мотивами. Як висхідне поняття «вольова регуляція» розглядається в концепції розуміння волі як основи самосуб'єктних відносин В. Каліна [115, с. 46- 55]. Саме через вольову регуляцію дослідник розкриває функціональну організацію психіки та ефективні способи актуалізації стану мобілізаційної готовності. У західній науковій традиції до цього підходу, як вже зазначалося, схилявся Р. Мей, який інтерпретував волю як поняття, що визначає здатність особистості регулювати свою діяльність щодо досягнення мети.

Однак, визнаючи значущість висновків вищевказаних авторів, зазначимо, що акцентація лише на регулятивній функції волі збіднює її зміст. Зокрема доволі

важко розкрити вольову регуляцію поведінки індивіда без врахування її мотиваційних аспектів. Свого часу на поліфункціональності волі наголошував А. Пуні, маючи на увазі не просто виконання різних вольових завдань на певних етапах довільної діяльності, а радше, різні вольові якості, конкретні прояви яких відповідають різним функціям, що здійснюються у процесі саморегуляції людиною своєї поведінки [293]. У контексті цього М. Бріхцин констатує, що у сучасній науковій парадигмі вже є подоланою не лише інтерспекціоністська концепція волі як особливого двигуна, душевної сили, яка придушує низькі інстинкти, а й розуміння волі як одного з проявів особистості або як регулятора поведінки [44, с. 134]. Воля, виходячи з цього, не є відокремленим і гомогенним внутрішнім фактором: вона належить до типових і специфічних людських рис цілісної психіки, яка дозволяє суб'єкту відображати реальність на рівні свідомості та керувати власною активністю.

Суголосною до цієї думки є позиція Є. Ільїна, згідно з якою, воля, з одного боку, пов'язана зі свідомою цілеспрямованістю людини та наперед визначеністю її вчинків і дій (з мотивацією), з самоініціацією і самоуправлінням під час їх здійснення. З другого боку, найяскравіші прояви волі простежуються у процесі подолання труднощів – відтак, і формується позиція, що воля потрібна для подолання труднощів. У дійсності вольове управління містить і те, й інше [108, с. 48]. Відтак, розуміння феномена волі можливе лише на основі синтезу різних підходів, на основі врахування поліфункціональності волі як психологічного механізму, який дозволяє людині свідомо керувати власною соціальною активністю.

Окрім мотиваційного та регулятивістського підходів до розуміння феномена волі, у філософській і психологічній літературі поширеним є й **ціннісний підхід**. У його межах обґрунтовується позиція, що вирішальне значення у становленні вольового начала активності людини має система її цінностей і переконань. Основоположниками цього підходу у радянській гуманітаристиці були І. Сеченов та С. Рубінштейн. До цього ж підходу схилялися В. Іванніков та В. Селіванов. На думку В. Іваннікова, становлення вольової діяльності відбувається тоді, коли вона включається у більш широкий мотиваційний контекст, а зовнішньо – нейтральна діяльність поєднується зі світоглядом і моделлю особистості [102, с. 52].

Виокремлення ціннісного аспекта у вивченні проблеми волі дозволяє виявити її моральну спрямованість, підкреслюючи необхідність аналізу волі у контексті людської діяльності. До цього підходу тяжіють напрацювання і Є. Ільїна, на думку якого, у структурі волі вкрай важливу роль відіграє моральний компонент (наприклад, почуття обов'язку) [108, с. 121]. Одна й та сама людина, як засвідчує практика, зіштовхнувшись з труднощами, поводить себе по-різному: в одних ситуаціях виявляє більшу силу волі, в інших – незначну. При цьому моральний компонент волі (так само, як правовий, релігійний, політичний, економічний) формується паралельно зі становленням особистості.

За твердженням А. Пасніченко, у межах ціннісно-смислового підходу до розуміння вольових якостей виділяють два основні напрямки: 1) за першим з них, вольові якості розглядаються як конкретні особливості вольових актів (процесуальний аспект вольової якості: «як воно проявляється у конкретній діяльності»); 2) за другим підходом, вольові якості як вже закріплені способи подолання труднощів, які проявляються у діяльності, незалежно від їх виду, не прив'язані до конкретних умов [262]. В межах цього підходу вольові якості розглядаються не як актуалізовані в теперішньому часі, а як потенційно можливі явища.

Зауважимо, що, незважаючи на значну зацікавленість вітчизняних авторів вольовою проблематикою, в радянській науковій парадигмі простежувалася певна термінологічна неусталеність дослідження вольової сфери. Хоча в 70 – 80-ті роки XX ст. з'явилося багато досліджень феномена волі на основі аналізу спортивної, педагогічної, трудової діяльності, однак, досі бракує узагальнюючих досліджень волі як основи соціальної активності на індивідуальному і суспільному рівнях.

Відтак, поряд з мотиваційним, регулятивним й ціннісним підходами у радянській науковій парадигмі закономірним було й становлення соціально-філософського підходу, за яким **воля розумілася як джерело соціальної активності**. Він тісно пов'язаний з марксистсько-ленінським розумінням феномена волі як основи активної перетворюючої діяльності. Згідно з активістським підходом, воля розглядається як основа свідомої діяльності у відповідності з поставленою метою. У такій інтерпретації воля є засобом подолання перешкод у сфері природної або соціальної реальності. У різних

дослідженнях, які належать до цього напрямку, виокремлюється якийсь з моментів вольового процесу – її свідомий і цілеспрямований характер, опосередкованість волі інтересами й потребами суб'єктів соціальної активності, активізаційний характер волі та ін. Виходячи з різноспрямованості досліджень представників напрямку, у них використовуються й різні визначення поняття волі.

З прихильників активістського підходу до тлумачення проблеми волі найбільший інтерес викликають праці Ю. Вейнгольда, Л. Гумільова, О. Крижанівської, Л. Корецької, В. Ойгензіхта, Ш. Чхартішвілі. Цікавою з точки зору виявлення вольових засад соціальної активності є концепція пасіонарності Л. Гумільова. Згідно з нею, діяльність пасіонарних особистостей як носіїв енергії волі, вольового вчинку є рушійною силою розвитку не тільки окремих етносів, а й суспільства загалом. Аналізуючи механізми етногенезу, дослідник дійшов висновку, що етногенез детермінований наявністю у деяких індивідів незворотного внутрішнього потягу до цілеспрямованої діяльності, тісно пов'язаної зі зміною суспільного чи природного середовища. Більше того, досягнення поставленої мети, часто ефемерної, згубної для самого суб'єкта, уявляється пасіонарію ціннішим за власне життя. Безсумнівно, таке рідкісне явище є відхиленням від видової норми поведінки, адже зазначений імпульс протилежний інстинкту самозбереження [83, с. 252].

В умовах загострення екологічних, політичних, економічних, релігійних проблем їх вирішення в суспільстві залежить від наявності в суспільстві пасіонарних особистостей. В результаті діяльності пасіонаріїв, соціум зазвичай пристосовується до нового середовища, а в деяких випадках відбувається формування нових етносів. Вольовий характер соціальної активності пасіонарія по-різному втілюється на різних етапах етносоціогенезу. Одночасно рівень вольової активності пасіонаріїв залежить від впливу зовнішніх і внутрішніх факторів етнічної самоорганізації. Загалом, концепція пасіонарності Л. Гумільова є цікавим напрямком тлумачення феномену вольової активності, однак у ній відкритим залишається питання про джерела і природу пасіонарності.

До позиції розуміння волі як джерела активності схилявся і Ш. Чхартішвілі. На відміну від потреб, які прив'язані до теперішнього часу, воля, на його думку,

виключає індивіда з цього моменту плину життя, ставить його вище інтересів моменту теперішнього. Це стосується, насамперед, сфери виявлення безпосередньої активності, де людина перетворюється на суб'єкта суспільних перетворень, стаючи особистістю, яка здатна у різні моменти життя зробити раціонально усвідомлений вибір. Воля покликана слугувати спонукальним механізмом поведінки, який задовільняє зовнішні суспільні вимоги, прийняті суб'єктом [400, с. 73]. Іншими словами, Ш. Чхартішвілі не розглядав волю як складову частину мотиваційного процесу, а інтерпретував її як особливе психічне явище або як здатність особистості. Завдяки цій здатності людина, яка спочатку була істотою, що живе лише теперішнім, піднімається до рівня суспільної особистості і стає суб'єктом активної вольової поведінки.

Природа активності людини має, на його думку, бінарний характер, одночасно реалізуючи імпульсивну і вольову форму поведінки. З таким типом активності ми маємо справу у тих випадках, коли єдина діяльність виникає з двох різних за природою джерел, мотивів, цілей [400, с. 80]. Обґрунтовуючи необхідність відокремлення волі від мотивації, дослідник доводив, що без мотиву вольової поведінки не буває.

Як елемент суб'єктивного фактору некапіталістичного типу розвитку соціальна воля досліджується у праці Ю. Вейнгольда «Некапіталістичний розвиток і соціальна воля» [56]. З метою розмежування психологічних інтерпретацій волі дослідник вводить поняття «соціальна воля» для позначення волі як фактору суспільного розвитку. При цьому він визначив волю як «соціально зумовлений психофізичний стан людини, виражений в її здатності регулювати й активізувати свою поведінку» [56, с. 145]. Слушною є й позиція автора, за якою воля є не тільки невід'ємною рисою народних рухів, а й рушійною силою суспільного прогресу. Воля втілюється в активно-спонукальній здатності суб'єкта, пронизує усі типи суспільних відносин, усі форми суспільної свідомості й існує на різних рівнях свідомості.

Зазначеній проблематиці присвячена і дисертація А. Подсівної «Суспільна воля, її місце і роль в житті суспільства» [277], в якій розглядається специфіка

виявлення суспільної волі в радянському соціумі, на противагу капіталістичному способу виробництва.

Новий етап дослідження волі як основи соціальної активності розпочинається у 80-ті роки XX ст. У 1983 р. вийшли друком дві праці, які справили значний вплив на подальший розвиток соціально-філософського розуміння волі. Так, у монографії В. Ойгензіхта «Воля і волевиявлення» (Душанбе, 1983) воля розкривається у правовому аспекті. Вона визначається як єдиний психічний регулятивний процес, властивостями якого є свідомість і активність [252, с. 3]. Свідомість людини, на думку дослідника, ставить безпосередню мету, однак її досягнення здійснюється винятково за допомогою вольового начала.

Якщо праця В. Ойгензіхта присвячена головним чином виявленню волі у правовій сфері, то дисертація Л. Корецької «Соціальна воля як фактор суспільної життєдіяльності» є одним з найбільш цілісних досліджень феномена волі у соціально-філософському контексті. Дослідниця не тільки окреслила методологічні принципи дослідження соціальної, зокрема колективної волі, а й ґрунтовно проаналізувала волю колективного суб'єкта, трудового колективу, виділила зміст волі буржуазії [165]. Проте, запропоноване дослідження не позбавлене й деяких недоречностей. Окрім відвертої ідеологічної спрямованості, у ньому основна увага сконцентрована на аналізі потреб як важливої складової виявлення волі у соціальному середовищі.

Особливої уваги у контексті соціально-філософської методології дослідження волі заслуговує праця російської дослідниці О. Крижанівської «Свобода, воля, влада (філософські проблеми соціальної і політичної волі» (Ростов-на-Дону, 1996). У ній розглянуто взаємозалежність індивідуальної, соціальної і політичної волі, які тлумачаться в історичному і структурному аспектах. Політична воля інтерпретується авторкою як найбільш конкретне і яскраве втілення соціальної волі. Суб'єктами політичної волі дослідниця називає політичних лідерів, політичні еліти, класи, нації, держави, трансдержавні і транснаціональні політичні асоціації. Значна увага в монографії присвячена й дослідженню технологій політичного волевиявлення і патологій політичної волі.

Волю О. Крижанівська розглядає у контексті діяльності як родової характеристики людського буття. Такий підхід дозволив розкрити динаміку волі, виявити закономірності її розвитку, проаналізувати волю як складову історичного процесу. Дослідниця не тільки осмислює роль вольового фактора у процесі становлення основних суб'єктів соціальної діяльності, значну увагу вона зосереджує й на аналізі морального змісту волі, зв'язку волі, знання і самосвідомості [174, с. 9]. Водночас О. Крижанівська зосередила увагу й на ролі вольового діяльнісного начала як фактора суспільного прогресу.

Серед небагатьох робіт, в яких досліджуються деякі аспекти політичної волі, слід назвати й дослідження Л. Гозман і О. Шестопал «Політична психологія». У ньому автори стверджують, що «політична воля завбачує здатність піднятися над дрібними особистісними і груповими інтересами на догоду національним. Без політичної волі неможливо вийти за межі політичних стереотипів і подолати інерцію мислення» [71, с. 190]. Однак, у такому розумінні політична воля, на нашу думку, зводиться лише до її національного аспекту. Політична воля може бути не тільки способом подолання політичних стереотипів, а й засобом їх вироблення і примусового насадження у суспільно-політичному середовищі.

Достатньо ґрунтовно проблематика політичної волі висвітлена і в працях Г. Тульчинського і О. Водолагіна. У них основна увага сконцентрована на визначенні теоретико-методологічних підходів до розуміння феномена політичної волі. Значну увагу автори зосередили на дослідженні античної концепції всесвітнього панування, джерел і особливостей християнського волюнтаризму, метафізики волі і влади у філософії Нового часу, субстанційного волюнтаризму А. Шопенгауера та Ф. Ніцше [374, с. 39]. У своєму історичному існуванні людина, за твердженням О. Водолагіна, відкрита можливостям буття, які ще не стали речами і подіями. І ось ця відкритість, яка проявляється у «невикоріненій спразі людського духу, в станах безпричинного страху, неспокою, тривоги, незадоволення самим собою і світом, вказує на постійну готовність до самовизначення, яку ми і називаємо волею» [58, с. 3]. За усієї повноти аналізу феномена волі у зазначених працях відсутнє визначення сутності політичної волі в історичній ретроспективі та у

площині глобалізаційних процесів, що дало б можливість розробити ефективні механізми уникнення маніпуляцій у сфері політичної волі.

Проблематика співвідношення вольової й соціальної активності розкрита й у дисертації російського дослідника В. Гопка. У ній зроблена спроба аналізу масової культури як носія наднидивідуальної волі, її оцінки з позицій філософської антропології. Дослідник доводить, що масова культура є результатом взаємодії наднидивідуальних воль. Під наднидивідуальною волею він розуміє суспільну волю, волю держави, волю корпоративну й глобальну. При цьому різні потоки масової культури здійснюють відповідно не тільки специфічний вплив на вольові якості індивіда, а й детермінують його цілепокладання [77]. В таких умовах масова культура, яка використовується у технологіях управління суспільством, формує як руйнівну, так і творчу індивідуальну й суспільну волю. До недоліків згаданої роботи можна віднести те, що основна увага у ній зосереджена на дослідженні феномену масової культури, і це робиться лише опосередковано через аналіз волі.

Загалом, у західній науковій парадигмі у XX ст. проблематика дослідження волі і вольових процесів змістилася переважно у сферу психологічних дисциплін. Водночас під впливом позитивістських та психоаналітичних методологічних підходів проблема волі не тільки опинилася на маргінесі наукового інтересу, а й зосередилася виключно у межах мотиваційної експериментальної методології дослідження. Поряд з цим у радянській науковій парадигмі у руслі марксистсько-ленінської ідеологічної парадигми зусилля дослідників були спрямовані на доведення об’єктивного, незалежного від свідомості характеру вольових зусиль. Це призвело до становлення у вітчизняній науковій парадигмі чотирьох основних підходів до розуміння волі: мотиваційного, регулятивістського, ціннісного та активістського. У переважній більшості вони цілком адекватно відображають сутність волі, роблячи акценти на її свідомих діяльнісних аспектах. Водночас розуміння феномена волі можливе лише на основі синтезу різних підходів, врахування поліфункціональності волі як системної якості, яка дозволяє людині свідомо керувати власною соціальною активністю.

п. 1. 3. Методологічні засади дослідження волі як феномену соціального буття

Предметом вивчення соціальної філософії є не лише закономірності взаємодії соціальних груп, соціальних спільнот, суспільства в цілому, а й свідома цілеспрямована цілепокладальна діяльність індивіда щодо перетворення об'єктивної і суб'єктивної реальності. Ця діяльність a priori має соціальний характер. Оскільки у межах соціальної філософії вивчається не тільки конкретні елементи соціуму, а й суспільство загалом, затребуваним у процесі його аналізу є системний підхід.

Цей підхід до розуміння суспільства виходить з необхідності врахування співвідношення частини і цілого, одиничного і загального. Якщо частина пізнається через методи аналізу і редукції, то ціле досліджується через методи синтезу й антиредукції. Процес пізнання самоорганізації суспільства, як зауважує українська дослідниця Н. Спиця, може бути успішним лише тоді, коли структурні частини суспільства і ціле суспільство вивчаються не в протиставленні, а у взаємодії один з одним. При цьому аналіз обов'язково повинен супроводжуватися синтезом [356, с. 180-181]. У такому розумінні аналіз і синтез як методи дослідження єдності одиничного і загального є засадничими для системного підходу, який дозволяє отримати знання про найширший діапазон феноменів соціальної дійсності.

Методологічний арсенал соціально-філософського дослідження волі як основи соціальної активності на індивідуальному й суспільному рівнях потребує його доповнення здобутками споріднених наукових дисциплін. Основою такого оновлення є застосування міждисциплінарного підходу. Міждисциплінарність у репрезентованому дослідженні розглядається нами не лише як «просте запозичення методів, інструментарію з інших наук (дисциплін), а й інтеграція останніх на рівні конструювання міждисциплінарних об'єктів, предметів, опрацювання яких дозволяє отримати нове наукове знання» [161, с. 76]. Міждисциплінарність аналізу волі як соціального явища визначається її інтегральними характером, адже вона пронизує буття суб'єкта активності як на індивідуальному, так і суспільному рівнях. Зауважимо, що тривалий час у психології у межах мотивістської та регулятивістської концепцій воля

розглядалася переважно на рівні буття індивіда. З необхідністю це зумовило звернення у репрезентованому дослідженні до значного пласту науково-теоретичних розробок у сфері психології, насамперед праць С. Рубінштейна, В. Селіванова, В. Іваннікова, Є. Ільїна а ін. Саме вони дозволяють екстраполювати зміст та структуру волі з індивідуального на суспільний рівень буттєвості, де суб'єктами вольової активності стають соціальні спільноти та соціальні групи.

Міждисциплінарний характер соціально-філософського аналізу пов'язаний і з дослідженням різних сфер або підсистем суспільства, в яких простежується соціальна активність. Як слушно зауважує російський дослідник А. Орехов, саме соціальна філософія здатна поставити і вирішити питання про співвідношення між різними сферами розвитку суспільства [257, с. 71]. При цьому сферний аналіз як особливий тип соціально-філософського аналізу реалізується в: а) дослідженні кожної окремої сфери соціального життя з позицій соціальної філософії; б) виявленні ролі і значення кожної сфери соціального буття на конкретному історичному відрізку розвитку; в) дослідженні взаємовідношення і взаємодії між сферами в теоретичному аспекті, тобто з точки зору загальних теоретичних принципів, вироблених у соціальній філософії [257, с. 72]. Виходячи з цього, під сферою виявлення соціальної активності в суспільному бутті у нашому дослідженні ми розуміємо специфічний набір соціальних процесів, які пов'язані між собою системою спільних закономірностей і принципів.

Такими сферами виявлення соціальної активності є сфери політики, економіки, права, моралі, релігії, творчості та ін. Це з необхідністю зумовлює використання методологічних підходів та принципів наукового пізнання соціальної активності, які використовуються в політології, етиці, естетиці, юриспруденції, філософії релігії. Зокрема у репрезентованому дослідженні використано концепт триактового виявлення вольової активності у сфері творчості, обґрунтований свого часу П. Енгельмеєром у праці «Теорія творчості».

Міждисциплінарний характер аналізу вольових засад соціальної активності тісно пов'язаний з поліметодологічним підходом до аналізу соціальних феноменів. Про актуальність використання політометодологічного підходу в

процесі аналізу суспільного розвитку говорить Д. Свириденко. Саме він відкриває для дослідника можливості та перспективи аналізу соціальних феноменів завдяки органічному поєднанню множини методологічних підходів: вирішення кожного із дослідницьких завдань потребує використання конкретних методів, що згідно логіки методології наукових досліджень, є виправданим – саме специфічні аспекти предмету дослідження й визначають перелік методів, які є евристичними і кожен окремо, і у певній цілісності в межах усього дослідження [318, с. 42]. Поліметодичність соціально-філософського аналізу вольової активності на індивідуальному й суспільному рівнях базується в запропонованому дослідженні на поєднанні пізнавальних принципів та евристичного потенціалу методів системного, феноменологічного та структурно-функціонального аналізу виявлення волі в соціальному середовищі.

Взаємодія між різними сферами суспільства зумовлює формування в ньому нових системних властивостей, які у свою чергу зумовлюють розвиток самої системи. «Системний підхід не існує у формі суворої методології з логічною концепцією. Він являє собою систему, утворену з сукупності логічних прийомів, методичних правил та принципів теоретичного дослідження, виконуючи таким чином евристичну функцію в загальній системі наукового пізнання» [356, с. 182].

Поряд з цим саме у межах системного методу сформувався принципово важливий підхід, за яким обґрунтовується необхідність виявлення конкретних механізмів цілісності об’єкта. У суспільстві таким механізмом єдності різних сфер соціальної активності є воля індивіда або соціальної спільноти. Вона є основою виявлення активності індивіда і соціальних спільнот у політичній, економічній, релігійній, правовій, моральній та інших сферах соціальної буттєвості.

При цьому системний підхід до розуміння усієї палітри виявів соціального буття виходить з ідеї співмірного гармонійного співіснування різних його сфер. Про небезпеку домінування однієї зі складових соціального буття над іншими свідчить соціально-економічна криза 1929-1933 рр. Як слушно зауважує М. Степико, її основою стала криза розвитку капіталістичних країн, в яких «всеохопним принципом функціонування суспільства була доцільність, насамперед – економічна». Ця криза, «яка охопила американське суспільство,

була ініційована саме неефективністю єдиного виміру всієї сукупності суспільних відносин одним масштабом – економічною доцільністю» [358, с. 33]. Кризові явища в економічній системі, яка функціонує на принципах жорсткого прагматизму, засвідчила необхідність встановлення рівноваги між економічними, політичними, правовими, моральними, релігійними, культурними сферами соціального буття. Абсолютизація економічної доцільності ставить суспільство під загрозу самознищення в діапазоні від поглиблення екологічних катаклізмів до потужних конфліктів у взаєминах між різними цивілізаціями, державами, етносами.

Відтак, системний підхід у запропонованому дисертаційному дослідженні дозволяє виявити вольові засади соціальної активності на різних рівнях соціальної буттєвості. При цьому найбільш системно вольові зусилля і вольові якості індивідів і соціальних груп виявляються у її активності у сфері моралі, права, політики та у площині творчості, яка охоплює всі сфери соціального буття.

Тісно пов’язаним з системним підходом до аналізу соціальних процесів є синергетичний метод, який відіграє важливу роль у контексті аналізу волі як основи соціальної активності. У межах природничих дисциплін синергетика як вчення про можливість самоорганізації або самовільне виникнення матерії сформувалася у 60-их роках XX ст. на основі досліджень М. Ейгена, І. Пригожина, І. Стенгерс. Упорядкованість будь-яких відкритих систем, згідно з синергетичним підходом, виникає з хаосу, невпорядкованості. Більше того, процеси самоорганізації у таких системах рухаються від простого до складного, від хаосу до порядку [290], [419]. На цій підставі у межах синергетичної теорії важливе місце посідають категорії «нелінійності», «вірогідності», «випадковості», «ймовірності», «детермінації», «розвитку».

На можливості застосування цієї методології у дослідженні не тільки природних, а й суспільних феноменів, свого часу акцентував увагу І. Пригожин. Людська спільнота як надзвичайно складна система, на його думку, здатна проходити величезну кількість біфуркацій, що підтверджується «багатоманітністю культур, які склалися за відносно короткий період людської історії» [290, с. 386]. Синергетичний підхід дозволяє синтезувати у процесі

дослідження суспільства природничо-наукові підходи з їх математичною вивіреністю з метафізичними принципами осмислення цього складного феномена.

У межах соціально-філософського аналізу процесів самоорганізації суспільства важливого значення набувають дві категорії синергетичної теорії – «біфуркація» та «флуктуація». Під біфуркацією розуміється умовна точка, критична межа, до якої система перебуває у відносно стабільному стані. У процесі еволюції у точці біфуркації система обирає один з найбільш ймовірних напрямків подального розвитку, який отримав назву флуктуації. У зв'язку з цим у синергетичній методології засадничу роль відіграє принцип мінімальної дисипації, згідно з яким, якщо сформувалося декілька рівнозначних за актуальністю напрямків флуктуації, то реалізується той, на досягнення котрого потрібна мінімальна кількість енергії системи.

У точках біфуркації соціальна система надзвичайно чутлива щодо впливу різних суб'єктивних і об'єктивних факторів, які впливають на вибір ймовірного напрямку розвитку. Це дозволило авторові у контексті синергетичної методології аналізу розглядати вольові зусилля індивіда, соціальної спільноти або групи в точках біфуркації як джерело і рушійну силу переспрямування розвитку соціуму. При цьому соціальні групи стають носіями своєрідної історичної «пам'яті» про ті флуктуації, які найбільш ефективно сприяли розвитку і стабілізації соціальної структури. Відтак синергетична методологія є затребуваною у процесі дослідження перехідних суспільств, в яких простежується високий рівень соціальної активності на індивідуальному і суспільному рівнях.

Тісно пов'язаним з системною методологією наукового аналізу є й структурно-функціональний підхід. Його переведення у площину аналізу соціокультурних явищ відбулося на основі «Структурної антропології» К. Леві-Стросса, який переніс методи структурної лінгвістики в поле культурологічного аналізу, маючи за мету акцентацію в ньому принципу об'єктивності за прикладом природничих наук. Виділяючи дві системи в культурологічному аналізі – систему найменувань, яка, власне кажучи, є системою словника, і систему установок, пов'язаних з відповідними найменуваннями – дослідник акцентував увагу на функціональних зв'язках між структурними елементами вказаних систем [191,

с. 41]. Соціум як структурована система складається з різних сфер соціальної буттєвості, кожна з яких формується на основі загальних закономірностей його функціонування як цілого. У західній науковій парадигмі розуміння соціуму як складної багатофункціональної системи розроблялося у працях Т. Адорно, Е. Блоха, Ю. Габермаса, П. Фейєрабенда та ін. В українській філософській традиції такий підхід до розуміння суспільства започаткований свого часу І. Франком.

Саме на основі їх методологічних підходів воля в нашому розумінні розглядається як чинник діалектичної єдності соціальної активності в економічній, політичній, моральній, правовій та інших сферах. Вказана єдність соціальної системи виявляється й на рівні функцій, в межах яких реалізується активність суб'єктів соціальних перетворень. Метод структурно-функціонального аналізу знайшов відображення у дисертаційному дослідженні під час порівняння вольових і моральних якостей індивіда в процесі соціальних трансформацій.

Засадничу роль у дослідженні вольових засад соціальної активності посідає феноменологічний підхід, який у сучасній методології наукового пізнання є одним з найбільш затребуваних методів аналізу соціальних явищ. Він сформувався на основі праць Е. Гуссерля, Ф. Брентано та М. Хайдеггера, які в процесі аналізу соціальних феноменів прагнули відійти від суб'єктивізму й наблизитися до об'єктивізму, що не залежить від емпіричної дійсності.

Засадничий характер феноменологічного підходу до аналізу співіснування вольового й соціального активного начала діяльності людини проявляється в дослідженні феномена інтенціальності. Поняття інтенціальності зіграло значну роль у дослідженнях Ф. Брентано, Е. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартра, Е. Левінаса. В «Логічних дослідженнях. Частина 2» Е. Гуссерль розглядає інтенціальність як одне з засадничих понять феноменологічного аналізу. Інтенціальність розглядається мислителем у контексті гасла «назад до речей», які в результаті феноменологічного аналізу мають безпосередньо явити себе свідомості. Інтенційний акт, націлений на предмет, має бути наповнений буттям цього предмета. Наповнення інтенції буттєвим змістом, а її переживання в судженні – очевидністю [111, с. 1130-1131]. Як зауважує Е. Гуссерль

«інтенціальних предмет є так само як і його справжній, зовнішній предмет, і безпідставно проводити різницю між ними» [85, с. 396].

Заслуговує на увагу розуміння інтенціальності й М. Мерло-Понті. Так у праці «Феноменологічне сприйняття» дослідник називає це поняття передумовою подолання традиційної для класичної філософії і психології прірви між розумом і тілесністю і дозволяє говорити про «інкарнований розум» як висхідний момент досвіду, сприйняття і знання. Як зауважує М. Мерло-Понті, «у непомітному повороті органічний процесс переходить у людську поведінку, інтенсивна дія переливається у почуття, і, навпаки, людський вчинок просякається дрімотою і продовжує жити розсіяним життям у рефлексі. Між психічним і фізіологічним зазвичай існує відношення обміну, які завжди перешкоджають зведенню ментального розладу або до психічного, або до соматичного» [224, с. 126]. У нашому дослідженні такий методологічний підхід допомагає подолати прірву між розумом і волею, виділивши у феномені волі раціональні й ірраціональні компоненти.

Інтенціальність розкривається М. Мерло-Понті через введення таких нових понять або моделей свідомості, як внутрішній час-свідомість і свідомість-горизонт. Внутрішній час-свідомість – це передумова свідомості як потоку переживань. «Поряд з моїм найближчим минулим я володію також і горизонтом майбутнього, … а отже – і моїм справжнім теперішнім, побаченим з цього минулого як майбутнє» [224, с. 104]. Іншими словами, висхідним моментом у потоці пізнання є точка «тепер» теперішнього часу, навколо якої – в горизонті свідомості – зібране лише те, що вже відбулося і може відбутися. Свідомість у точці «тепер» перманентно співвідноситься з горизонтом пізнання. Вказане співвідношення дозволяє суб'єктові не тільки сприймати та згадувати вже наявне буття, а й уявляти можливі напрямки розвитку різних сфер буттєвості.

Поняття «час-свідомість» у запропонованому дослідженні використовується для розуміння волі як явища, яке прив'язане до теперішнього часу. Хоча воля в розумінні основи активності і розробки стратегії її здійснення може охоплювати й минуле-майбутнє, безпосереднє переживання вольових зусиль суб'єктом прив'язане до теперішнього часу.

Водночас програмовим положенням феноменологічного типу аналізу стало гасло Е. Гуссерля «назад до речей». Згідно з ним, обґрунтовувалася самодостатність усіх речей, зокрема й соціальної реальності. На цій підставі взаємодія індивіда з соціальною реальністю має відбуватия «за допомогою висхідного досвіду соціального суб'єкта» [84, с. 175-183]. В такій інтерпретації соціальне буття у формі реальних феноменів набуває онтологічного змісту у свідомості людини. При цьому досягнення об'єктивності у процесі пізнання стає можливим лише за умови концентрації на процесі трансцендентального пізнання, а не через дослідження зовнішніх ознак досліджуваного предмета.

Для досягнення цієї мети Е. Гуссерль запропонував метод феноменологічної редукції, який «полягає в тому, щоб послідовно викорінити «природну установку» свідомості і спрямувати всю увагу на саму свідомість, на її «чисту» структуру, звільнивши свідомість від всього емпіричного» [111, с. 1128]. У такій інтерпретації свідомість розглядається не тільки як «чиста» можливість, а як своєрідний «потік», непорушна цілісність. Елементами потоку переживань, за Е. Гуссерлем, є феномени… У кожному з них як елементі потоку свідомості мислитель вбачає також своєрідну цілісність, наділену самостійністю і складною структурою [111, с. 1129]. За своєю сутністю феноменологічний метод пізнання як спосіб злиття з потоком свідомості протилежний дедуктивно-аналітичному методу дослідження.

Значну роль у феноменологічній парадигмі дослідження соціальної дійсності посідає принцип інтерсуб'єктивності соціального світу, обґрунтований свого часу в теорії комунікативної дії Ю. Габермаса. Висхідним положенням цієї теорії є визнання дворівневої структури сучасного суспільства. Перший рівень складає сама «суспільна система», другий рівень охоплює «життєвий світ» людини [390, с. 7]. Зауважимо, що згадана концепція «життєвого світу» виходить з ідеї Е. Гуссерля про перебування людини у світі, який є сукупністю всіх ймовірних чи реальних горизонтів досвіду людського життя [340, с. 102]. Лише «життєвий світ» в такій інтерпретації має справжнє буття, не вимагаючи жодного доведення і підтвердження. Усі інші сфери буття людини, зокрема соціальні, є похідними від нього. У контексті дослідження вольових засад соціальної активності воля, містячи у собі ознаки біологічного і соціального, тлумачиться нами як така,

що пронизує усі сфери життєвого світу. Саме вольові зусилля дозволяють людині консолідувати активність на перетворення у тій чи іншій сфері буттєвості.

Інтерсуб'єктивність тлумачилась Ю. Габермасом як втілення комунікації з іншим, який часто ототожнюється з опонентом-мовником [390, с. 7]. Акцентуючи увагу на потенційно конфліктній природі соціальних взаємовідносин, філософ доводив, що на рівні інтерсуб'єктивності і мовник, і слухач висувають один до одного претензії, намагаючись порозумітися у ненасильницький спосіб.

Характеризуючи суб'єкта соціальної комунікації, Ю. Габермас виділив у його активності комунікативну, когнітивну і телеологічну складові. Якщо когнітивна складова активності втілюється у здатності суб'єкта до пізнання світу та практики спілкування, то комунікативна складова активності суб'єкта у розумінні дослідника постає об'єднуючою силою для різни сфер активності, саме вона сприяє консолідації активності суб'єктів і її спрямування на досягнення певної мети. Комунікативна складова соціальної комунікації тісно пов'язана за Ю. Габермасом з політичною волею. Він зауважує, що «формування демократичної волі» полягає «у підтриманні комунікативного колообігу політичної публічності, яка розвивалася на основі громадянських асоціацій і через масову пресу» [390, с. 266]. При цьому «формування громадської думки і політичної волі здійснюється не тільки у формі компромісів, а й через публічні дискурси, націлені на раціональну спадковість правил у сфері суспільних інтересів, усталених ціннісних орієнтацій та обґрунтованих принципів» [390, с. 244]. Подібне розуміння політичної активності виводиться мислителем з розуміння індивіда як суб'єкта комунікативної дії. Водночас зауважимо, що у контексті дослідження вольової складової соціальної активності важливе місце посідає й виділена мислителем телеологічна складова, втілюючи вольову здатність суб'єкта до цілеспрямованої діяльності щодо перетворення соціальної дійсності.

Співзвучною до концепції інтерсуб'єктивності Ю. Габермаса є й теорія соціальних систем Н. Лумана, згідно з якою взаємодія між людьми у соціальному середовищі є не стільки інтимною міжособистісною подією, скільки соціальним феноменом. Це означає не тільки те, що умови і форми такого взаємопроникнення людей є соціальними і залежать від подальших соціальних умов, а й те, що люди

під час взаємодії надають один одному як досвід комунікабельності, так і досвід некомунікабельності: «Alter набуває важливості для Ego у тих відносинах, які Ego не може повідомити Alter» [205, с. 304]. Як слушно підсумовує український дослідник М. Попович, у теорії соціальних систем Нікласа Лумана поняття «взаємопроникнення» має важливе значення як в побудові комунікації система – людина, так і людина – людина. При цьому стосунки між людьми залишаються соціальним феноменом та предметом дослідження не лише для соціології, як вважав сам Луман, а й для соціальної філософії [286, с. 301]. Поряд з цим Н. Луман під час аналізу соціального характеру комунікації надає пріоритетного значення не стільки соціальній теорії, скільки соціальній практиці, насамперед проявам взаємодії між індивідами у процесі виявлення ними соціальної активності.

У контексті вироблення методологічних підходів до аналізу соціального характеру вольової активності заслуговує на увагу й перспектива примирення теорії соціальної комунікації та теорії соціальної дії на прикладі створення нової версії теорії соціальних систем шляхом їх взаємного обмеження обґрунтована М. Бойченком. Соціальна дія, на його думку, набуває цінності лише у перспективі соціальної комунікації, а соціальна комунікація стає функціонально виправданою, якщо від визначення рамкових умов реалізації соціальних дій переходить до визначення функціональної доцільності конкретних типів поведінки [40, с. 26]. Перспектива збалансування збалансування теорії відкривається за умови узгодження цінностей та функцій у інституційній поведінці, а саме цінностей стійких комунікативних спільнот та функцій, які визначаються соціальними системами.

Поряд з цим практичне застосування феноменологічного підходу до аналізу суспільства пов’язують з феноменологічною соціологією Альфреда Щютца. Будучи учнем Е. Гуссерля, А. Шютц розглядав інтерсуб’єктивність знання у контексті його соціалізованості, адже світ за його твердженням «є не моїм особистим, а інтерсуб’єктивним» [418, с. 9]. У межах такого підходу до методології наукового пізнання відбувається не лише аналіз соціальних ролей індивіда, а й взаємодії між суб’єктами, зумовленими їх смисловим наповненням, що актуалізується на рівні інтерсуб’єктивності. Методологічно затребуваною у нашому дослідженні є й думка А. Шютца, що лише незначна частина наших знань

про світ походить з індивідуального досвіду. На цій підставі і активність, і воля як інтегральні якості особистості мають бути досліджені у соціальному розрізі.

Дослідження соціальної природи вольової активності потребує звернення і до методології розмежування гетерономних і автономних смислів, запропонованої Бено Хюбнером у праці «Смисл у без-СМИСЛЕННОМУ часі» [397, с. 304]. Гетерономні смисли в інтерпретації Б. Хюбнера тлумачаться як зовнішні смисли, які людина обирає з усієї палітри культурного багатства. Натомість автономні смисли людина продукує як відповідь на питання, виклики і проблеми власного життя.

На основі цього підходу С. Дацюк виділяє два принципово різні волереальнісні смисли: 1) гетерономний смисл як проекцію волі на існуючу реальність (смислоприйняття або гетеромінізація); 2) автономний смисл як проекцію волі в наявну (смисловіднесення) або створювану (смислотворення) волею реальність (*смислопородження* або *автономізація*). Якщо у першому випадку воля пов'язана з такими поняттями, як істина, ідентичність, віра, догма, ортодоксія, то в другому випадку. – з такими явищами, як подолання (межа), диференті сть, сваволя, творчість та ін. [87, с. 79-80]. На цій підставі структура вольового самоздійснення індивіда розрізняється у нашому дослідженні на гетерономну вольову складову як втілення колективної волі та автономну складову як реалізацію індивідуальної волі.

Методологічно затребуваною у запропонованому дослідженні є й концепція самоздійснення особистості В. Нікітіна [240, с. 19, с. 51-52, с. 147]. В її межах дослідник виділив чотири ситуації самоздійснення, які не завжди є послідовними та ієрархічними, але тим не менше, принципово відрізняються як суб'єктивні моделі відношення людини до світу. Першою з них є *самовідношення* або *смислова самоідентифікація*, яка базується на гетерономних смислах. Три інші ситуації охоплюють процеси смислової автономізації. Якщо друга з них співпадає з процесом самовизначення індивіда, то третя охоплює процеси його самовисування у соціальному середовищі. Натомість четверта ситуація вказує на самозречення особистості з метою досягнення у майбутньому суспільного блага.

Запропонований методологічний підхід С. Дацюк поглиблює і переносить в парадигму дослідження волі як соціально-філософського феномена. На його

думку, у першій ситуації самовіднесення або самоідентифікації відбувається ідентифікація людини з існуючими соціальними шаблонами, традиціями, ієрархіями, видами діяльності, траєкторіями, тобто з існуючими гетерономними смислами. Якщо вона не вписується в ці шаблони, її виштовхують з них. Таким чином, людина постає перед необхідністю усвідомлення проблем, потрапляючи в другу ситуацію – *самовизначення*. В результаті цього вона може дійти висновку, що вирішення виникаючих проблем поза межами її можливостей, і повертається до ситуації *самовіднесення*. Таке повернення з ситуації самовизначення у ситуацію самовіднесення називається *самостоянням* [87, с. 85].

Утім людина може рухатись й іншим шляхом, вирішуючи проблеми на основі інновацій. У такому випадку, за твердженням С. Дацюка, вона переходить до третьої ситуації – *саморухомості* або кардинальної зміни життєвої траєкторії. На цьому рівні людина бере на себе відповідальність за ту чи іншу соціальну спільноту, ту чи іншу справу і навіть за увесь світ [87, с. 85]. У випадку прийнятного вирішення поставлених завдань вона здатна витворити нові соціальні шаблони, нові соціальні ієрархії, нові традиції.

В ситуації, коли створення нового соціального шаблону виходить за межі життя однієї людини, вона виявляється у четвертій ситуації – ситуації самозречення. Людина змушена жертвувати усім, включаючи своє життя, заради нового соціального шаблону. Самозречення завбачує взяття людиною відповідальності за увесь світ і його перспективу, за всі майбутні покоління людей. Ситуація самозречення є екстраординарною [87, с. 85]. Лише одиниці серед людей створювали нові релігії або ідеології, які не тільки містили нові картини відображення світу, а й давали світові шанс зробити новий крок у розвитку.

Такий тип самозречення, як зауважує С. Дацюк, означає, що вольова структура активності індивіда втілюється у реальність як осмислений світ, в якому можуть жити інші. Серед людей, які пройшли процес самозречення, слід назвати Будду Шак'ямуні, Конфуція, Христа, Мухаммеда, Франциска Асізького, Мартіна Лютера, Махатму Ганді, Мартіна Лютера Кінга, а також Сократа, Боеція, Джордано Бруно, Канта, Маркса і деяких інших [87, с. 85]. У кризові періоди розвитку людства, коли традиційні смисли припиняють відкривати позитивну

перспективу для розвитку суспільства, самозречення постає чи не єдиним способом витворення нових смислів. Означений методологічний підхід у дисертаційному дослідженні використано під час аналізу соціальної активності пасіонарних особистостей, для яких властиве вольове самозречення у процесі перетворення соціальної дійсності.

Окрім цілої низки методологічних підходів, дослідження вольових засад соціальної активності у соціально-філософській парадигмі аналізу вимагає застосування цілого **комплексу методологічних принципів**. Першим з них є принцип **об'єктивності** наукового аналізу, який полягає в необхідності неупередженого, незалежного аналізу об'єкта наукового пізнання, що має бути позбавленим як від особистісного суб'єктивізму, так і від впливу світоглядних, насамперед суспільно-політичних орієнтацій тієї соціальної групи, до якої належить дослідник. У запропонованому дослідженні принцип об'єктивності якнайповніше виявляється в уникненні позиції крайнього волюнтаризму у контексті оцінки значення волі в соціальній активності. Дисертант, розглядає волю як один з важливих але рівнозначних чинників актуалізації соціальної активності, поряд зі сферою знань та емоцій. При цьому принцип об'єктивності завбачує необхідність аналізу усієї палітри соціальних явищ, пов'язаних з феноменом волі, навіть тих, які суперечать запропонованій методології аналізу.

Ще одним важливим принципом дослідження є принцип **системності**, який виходить з предмету дослідження соціальної філософії, яка дає цілісне розуміння феномена суспільства. Застосування принципу системності базується на необхідності враховувати під час аналізу діалектичну єдність соціальної системи як цілісності з її структурними елементами (сферами соціального буття, суб'єктами соціальної активності, соціальними механізмами, соціальними функціями). Методологічна значущість принципу системності полягає і в тому, що він дозволяє проаналізувати інваріантність структури суспільства.

Інваріантність суспільних трансформацій базується на об'єктивній здатності усіх суспільних феноменів до розвитку. У світі ніщо не виникає з нічого, кожна передумова відкриває в системі одну або декілька можливостей розвитку. Оскільки суспільство завжди перебуває в русі, об'єктивне пізнання суспільної дійсності має

враховувати цю постійну мінливість. Саме принцип розвитку «орієнтує соціально-філософське пізнання на осягнення становлення соціуму, сходження його від елементарних форм організації до більш складних» [348, с. 21]. Водночас принцип розвитку дозволяє у дослідженні розглядати волю як джерело, рушійну силу і специфічний механізм суспільних трансформацій.

Діалектично пов'язаним з феноменом розвитку є пізнавальний принцип **історизму**, фундаторами якого у парадигмі наукового аналізу стали Дж. Віко, Ж.-Ж. Руссо, Й. Гердер, Г. Гегель, Й. Фіхте, К. Маркс, О. Тофлер та ін. Цей принцип завбачує дослідження загальної основи соціального в процесі історичного розвитку, під час якого визначаються особливості кожного з просторово-часових етапів трансформації конкретного явища. У репрезентованому дослідженні принцип історизму було використано під час аналізу еволюції суспільної волі від традиційного до постіндустріального суспільства.

Методологічні засади дослідження соціальної зумовленості волі завбачують необхідність визначення найголовніших понять і категорій, які використовуються у дисертаційному дослідженні. Методологія дослідження феномена волі у соціально-філософській парадигмі аналізу вимагає передусім звернення до проблеми визначення атрибутивних ознак соціального.

Про важливість аналізу феномена соціального у контексті визначення предмету соціології говорив свого часу Е. Дюркгейм. З часом дослідження атрибутивних ознак соціального стало однією з фундаментальних проблем соціальної філософії. Однак, як слушно зауважує Ю. Резнік, слід пам'ятати, що смисловий зміст поняття «соціальне» необхідно розглядати у контексті наукової позиції того чи іншого дослідника або цілої школи» [297, с. 88]. При цьому дослідження поняття «соціальне» має значну практичну значущість, адже у сфері суспільних дисциплін активно використовуються похідні від нього поняття «соціальна дійсність», «соціальна реальність», «соціальна сфера», «соціальна політика», «соціальна активність», «соціальна практика».

Поняття «соціальне» походить від лат. *socialis* – спільний, спільнотний, суспільний. У первісному значенні воно використовулося для позначення тих явищ, котрі властиві людині, що перебуває в об'єднаннях людей. Отже, соціальне

виявляється лише тоді, коли індивід взаємодіє з іншим індивідом, соціальною спільнотою або суспільством в цілому.

Чи не найбільшою проблемою визначення поняття «соціальне» є його розмежування з поняттям «суспільне». У сфері суспільних дисциплін дотепер відсутнє чітке розмежування понять «суспільне» і «соціальне». У контексті цього, українські дослідники В. Андрущенко і М. Горлач зауважували, що у широкому розумінні соціальне означає все те, що стосується суспільства взагалі, на відміну від природи, і є синонімом суспільного. У вузькому розумінні соціальне означає аспект суспільних відносин, з яких складається суспільство, воно стосується ставлення людей один до одного і до суспільства, методів взаємодії між соціальними групами, верствами та індивідами як представниками груп, верств, спільнот, їх становища і ролі в суспільстві, способу й укладу життя, забезпечення умов для повної реалізації їх потреб та інтересів [351, с. 191].

Іншими словами у сфері суспільних дисциплін сформувалося два основні підходи щодо розуміння соціального. Згідно з першим з них, соціальне ототожнюється з суспільним. В такій системі координат соціальне містить у собі своєрідні підсистеми – економічну, політичну, правову, релігійну, мистецьку та ін. Згідно з другим підходом, соціальне стосується переважно активності соціальних спільнот та соціальних груп і якісно відрізняється від економічної, політичної, правової сфер суспільної дійсності. Достатньо часто поняття «соціальне» використовується в обох значеннях навіть в одному дослідженні.

Виходячи з цього, «соціальне» і «суспільне» часто «є синонімами, коли йдеться про суспільство в цілому як надприродну частину буття, як соціальну форму руху матерії, тобто власне у філософському розумінні. З іншого боку, соціальне є одним з аспектів суспільного з точки зору сферного підходу» [178, с. 150].

Другий підхід до тлумачення соціального започаткований свого часу у філософії марксизму. Так, К. Маркс і Ф. Енгельс розглядали соціальне лише як одну зі сторін суспільного буття. Для його позначення вони використовували нім. *sozial*. За допомогою цього поняття позначалася природа взаємодії однієї людини з іншою, визначення місця людини у суспільному середовищі. Натомість для характеристики суспільного марксисти послуговувалися нім. *gesellschaftlich* [216,

с. 489; 217, с. 7; 218, с. 25; 219, с. 488]. Воно використовувалося для позначення суспільства як цілого у контексті взаємодії різних його сторін: політичної, економічної, правової, ідеологічної.

Подібні тенденції розмежування понять «соціальне» і «суспільне» знайшли відображення в західноєвропейській і американській науковій сфері, де широко використовуються два поняття *«society»* і *«societal»*. Якщо перше з них вживається у вузькому емпіричному розумінні, то *societal* позначає суспільство як систему, яка об'єднує в собі економічну, соціальну, політичну, правову та інші сфери буття.

Співзвучні тенденції щодо розуміння феномена соціального в західній науковій літературі були властиві для філософії М. Вебера. На його думку, соціальне позначає колективні форми взаємодії людей на відміну від індивідуальних форм життя. Саме це дозволило йому розглядати усамітнену молитву людини явищем не стільки соціальним, скільки індивідуальним. Водночас затребуваною залишається у соціально-філософській парадигмі й позиція Н. Смелзера, який виділив у соціальному декілька контекстів: демографічний, психологічний, соціально-груповий, інтерактивний і культурологічний [334, с. 126-127]. В результаті цього у західній науковій парадигмі сформувалися підходи, згідно з якими основою тлумачення соціального стали деякі його аспекти (інституційний, інтегральний, діяльнісний).

Не тільки в західній філософській традиції не сформувалася магістральна концепція розуміння соціального, вона не склалася і в радянському суспільнознавстві. Як стверджує М. Степико, за марксистським тлумаченням соціального людини є об'єктом жорсткої, майже фізичної, детермінації суспільства за аналогією пристрою, який реагує на дію з боку інших суспільних феноменів. В межах цієї, по суті раціоналістично-механістичної доктрини, людська поведінка пояснювалась за допомогою термінів природничих наук [358, с. 29]. Така пізнавальна парадигма, продовжує дослідник, є прийнятною для розуміння механізмів функціонування та відтворення простих однофункціональних систем, якими є майже всі тоталітарні режими. Ці механізми криються, перш за все, у взаємозумовленості та однотипності дій і поведінки всіх структурних елементів «системи», як тих, хто її створив та нею керує, так і тих,

кому вона відводить роль або простої функції або «відпрацьованого» матеріалу [358, с. 30]. Поряд з цим такий методологічний підхід позбавляє соціум статусу субстанційності, а індивідів, осіб, особистостей, соціальних груп і соціальних спільнот – функції активних діяльнісних суб'єктів соціальної взаємодії.

З огляду не це, найбільш адекватним підходом до розуміння сутності суспільства, за твердженням М. Степико, є парадигма реалізму суспільства, що виходить з уявлення про суспільство і соціальні спільноти як самостійні сутності, своєрідні субстанції, які не можна звести до взаємодії окремих індивідів. Реалістичний підхід до аналізу суспільства виходить з ідеї, що не надіндивідуальні спільноти набувають ознак соціальності внаслідок взаємодії індивідів, а індивіди набувають соціальної сутності, долучаючись до надіндивідуальних форм [358, с. 35]. В межах реалістичного розуміння розвитку суспільства відбувся синтез позитивістських й антипозитивістських підходів, який базується на ідеях Г. Спенсера, Л. Гумпловича, Е. Дюркгейма, Ф. Тьонніса, О. Шпанна, Х. Фрайєра та ін.

Атрибутивні ознаки соціального якнайповніше виявляється у соціальній активності суб'єкта, яка є основою трансформації його життєвого простору. З усіх можливих напрямків розвитку суб'єкт соціальної активності обирає лише той, який розгортається у системі практичного освоєння світу. Практичність соціальної реальності «характеризується особливим типом інтенціальності як конструктивної спрямованості активності суб'єкта на зміну якості соціального середовища. При цьому «точка збору» соціальної реальності формується на перетині двох зустрічних векторів – її мінливості і «пластичності», здатності до змін (і самозмін), з одного боку, і конструктивного потенціалу суб'єкта як інтегральної якості перебудовувати цей світ «під себе», змінюючи при цьому і власний внутрішній світ» [297, с. 105]. Виходячи з цього, соціальне виявляється насамперед через активність суб'єкта перетворень соціальної реальності, через його вольову спрямованість на трансформацію соціального буття на індивідуальному і суспільному рівнях, через вибір суб'єктом оптимальних варіантів соціальних перетворень у певному просторово-часовому вимірі суспільного буття.

Засадничим принципом для методології запропонованого дослідження є й демаркація між поняттями «соціальна активність» і «діяльність», яка базується на основі ознак їх усвідомленості й цілеспрямованості. Якщо для діяльності властивий свідомий і цілеспрямований характер, то соціальна активність може бути несвідомою і нецілеспрямованою. Мається на увазі соціальна активність немовляти, соціальна активність індивіда у натовпі, соціальна активність творця, яка за джерело має інтуїцію і фантазію, а не теоретичні розмірковування.

Щодо доцільності введення проблематики волі у соціально-філософську парадигму аналізу пророчими стали слова Л. Виготського, що воля є не просто продуктом історичного розвитку, «будь-який вольовий процес спочатку є процесом соціальним, колективним, інтерпсихологічним», а вже згодом індивідуальним [60, с. 116].

Введення дослідження феномена волі у контекст соціально-філософського аналізу пов’язане з вивченням феномена цілевідповідності. У контексті цього особливу роль відіграють праці М. Вебера, в яких було зроблено спробу пояснити розвиток соціуму через наявність у суспільстві нормативних зразків поведінки індивідів, що й визначають її належність до сфери соціального. Вирішальну роль у цих зразках відіграє раціонально вмотивований феномен цілевідповідності соціальної поведінки суб’єкта. Іншими словами, будь-яка соціальна поведінка є «цілераціональною». Усе, що не відповідає вищевказаним зразкам, потрапляє до сфери ірраціонального у соціальній активності суб’єкта. На цій підставі М. Вебер відносить до категорії соціальних лише ті вияви активності, що враховують поведінку інших людей. При цьому дослідник заперечує належність до соціальності однотипних або масових проявів людської активності (відкриття індивідами в унісон парасольок з початком дощу, емоційні реакції мас та ін.) на підставі відсутності свідомого очікування реакції інших індивідів на «мій вчинок» [54, с. 625-630]. Однак, наведені німецьким мислителем критерії розмежування соціальної і несоціальної активності індивідів не можна назвати досконалими, адже і сама наявність парасольок є результатом матеріального виробництва, яке має соціальний характер, і тим більше виявлення емоцій навіть

на несвідомому рівні зазвичай відбувається вербальними засобами, формування і функціонування яких тісно пов'язане з соціумом.

Незважаючи на ці зауваження, методологічний підхід М. Вебера є затребуваним у контексті співставлення соціальних і вольових виявів активності. Це пов'язане з виявленням в її межах цілевідповідності, адже і вольова, і соціально вмотивована активність так чи інакше завбачують реалізацію поставленої мети через набір раціонально вмотивованих способів і методів. При цьому не слід забувати й про можливість виявлення у соціальній і вольовій активності й стихійних ірраціональних чинників, коли досягнення мети відбувається, на перший погляд, нераціональними й нецілевідповідними методами і способами.

Співзвучні підходи знаходимо у праці українського дослідника В. Будза «Раціональні та ірраціональні чинники суспільної онтології», який обгрунтовує єдність раціональних та ірраціональних чинників у суспільному розвитку. Дослідник відзначає, що з методологічного погляду у соціально-філософських та антропологічних концепціях домінує класична раціоналістична парадигма, яка сформувалась під впливом платонівсько-аристотеліської та неоплатонівської християнської традицій. У її межах обґрунтовувалася жорстка онтологічна опозиція душі та тіла, яка переноситься на соціальний вимір [47, с. 12]. Утім, під час вивчення вольових засад соціальної активності доречно звернути увагу й на аналіз ірраціональних чинників, які постають не менш вагомим рушієм суспільної взаємодії.

Схожої позиції свого часу дотримувався й Н. Смелзер. Він не просто доводив, що нераціональне примордіальне володіє очевидною живучістю у постмодерному світі, а й закликав сучасних йому соціологів звернути увагу на «нераціональне у соціальному житті, визнати його таким і сприйняти його як таке, що заслуговує значої уваги в нашій роботі» [333, с. 12]. Аналізуючи становище країн Східної Європи, дослідник вбачав саме в них неприборканість нераціонального й ірраціонального у суспільному розвитку.

Більше того, примордіальні чинники, на думку В. Будза, неможливо буде витіснити із суспільного буття, яким би воно не було раціоналізованим, оскільки вони є апріорними формами людської комунікації, що залишатимутьсая завжди за будь-яких раціональних принципів суспільної організації [47, с. 13]. Оскільки

природа людини балансує на межі раціонального й ірраціонального, соціальне буття людини у всі часи буде балансувати на рівні різного співвідношення раціональних та ірраціональних чинників у процесі його самоорганізації.

У свою чергу співвідношення раціонального й ірраціонального у бутті людини безпосередньо виявляється у формі афективно вольових станів, які, на думку В. Будза, з одного боку, тісно пов'язані з тілесністю людини. З іншого боку, світоглядно-ідеологічні раціональні схеми та ідеї впливають на формування системи афективно-вольових станів психіки, бо соціалізуючись у певний світогляд, людина приймає основні шляхи, типи та форми обмеження тілесних афектів [47, с. 15]. Іншими словами, у соціальному бутті людини раціональні й ірраціонально-вольові чинники активності людини перебувають у діалектичній єдності, визначаючи її якість і інтенсивність. Власне саме різноманітні поєднання негативних і позитивних афектів та почуттів визначають зміст соціокультурного буття людини.

З'ясування співвідношення вольового і соціального начала в активності потребує і звернення до методологічних підходів німецького дослідника Ф. Тьонніса, який аналізував взаємодію між суспільством і соціальними спільнотами через спільну волю людей до колективного співіснування на противагу їх егоїстичним індивідуальним прагненням. «Людські волі перебувають у багатоманітності відношень одна до одної; кожне таке відношення є певною взаємодією, яка, з одного боку, толерується або сприймається іншою» [365, с. 9]. Ці висновки дослідник зробив у праці про соціальну філософію Т. Гоббса, в якій обґрунтовував хибність розуміння англійським мислителем необмеженого суверенітету державної влади як виразника «суспільної волі», а згодом підсумував у праці «Спільнота і суспільство».

В інтерпретації Ф. Тьонніса індивідуальні і суспільні волі перебувають у різних відношеннях у діапазоні від протистояння чужій волі до її підтримки. Дослідник розглядає спільноту як «будь-яке довірливе, іманентне, спільне життя», а суспільство тлумачиться ним як «публічне життя» [365, с. 10]. Більше того він чітко виділяє суспільну сферу як сферу втілення публічного, «чужого», для людини світу. Саме у ній виявляється економічна активність людини, яка є втіленням раціонального прагматичного підходу до життя. Натомість все

родинне, домашнє, затишне як співжиття на основі ведення домашнього господарства, занять ремеслом, мистецтвом належить до сфери органічно живого – теплого і вольового.

Концепція Ф. Тьонніса, за твердженням М. Степико, завершує розвиток впливової традиції європейської соціально-філософської думки від стоїків і Цицерона до Гегеля й Маркса – традиції, котра прагнула осмислити напружене протистояння і взаємопроникнення двох начал людського співжиття – «природного» традиціоналістського і новаційно-раціонального [358, с. 39]. Фактично до філософії Ф. Тьонніса поняття «суспільство» співвідносилося з поняттям «держави», на крайній випадок з феноменом громадянського суспільства. Саме німецькому досліднику належить чи не перша спроба порівнювати суспільство з його формалізованими інтегральними зв'язками, з поняттями, які фіксують неформальні міжособистісні зв'язки у первинних соціальних групах. Якнайповніше ці зв'язки втілюється в активності соціальних спільнот.

Соціальна спільнота визначається нами як «сукупність людей, об'єднаних спільними утворюючими ознаками (чинниками), наприклад – поселення, мова, релігія, професія, розмір прибутку, єдність мети та завдань діяльності» [348, с. 41]. В українській соціально-філософській парадигмі поняття «спільнота» активно використовувалося для позначення феномена нації у творах Д. Донцова, В. Липинського, І. Мірчука. Заслуговує на увагу й розуміння спільноти як громади одним із засновників української соціології М. Шаповалом [403].

Щодо класифікації соціальних спільнот затребуваним є підхід, запропонований англійським дослідником Е. Смітом, який виділяє летеральний та демотичний тип спільнот. У летеральних спільнотах носіями соціальної активності постають зазвичай представники «вищих» класів – аристократи, вище духовенство, бюрократія, військова та торгова еліта. Однак, летеральні спільноти часто можуть мати тісніші зв'язки на горизонтальному рівні між різними групами еліти, ніж вертикальні зв'язки всередині самої спільноти. Натомість у демотичних спільнотах наявні сильні вертикальні суспільні зв'язки, за яких етнічна культура проникає в усі соціальні верстви та класи. Більше того, історична культура на основі спільного соціокультурного досвіду дозволяє демотичним спільнотам

швидко консолідуватись [338, с. 32]. До такого типу спільнот дослідник відносив конфедерації міст-держав, секти і діаспорні анклави, спільноти з широкою базою у сільській місцевості: племінні конфедерації (араби, монголи, ірландці та ін.), «прикоронні» спільноти войовників (каталонці, швейцарці). Однак, у будь-якому разі соціальні спільноти мають спільні потреби й інтереси в економічній, політичній, релігійній, моральній та інших соціальних сферах.

У контексті методології соціально-філософського аналізу необхідною є й демаркація між поняттями «соціальна спільнота» й «соціальна група». На відміну від спільноти соціальна група визначається у нашому дослідженні як «відносно стійка сукупність людей, які перебувають у взаємодії і об'єднаних спільними інтересами і цілями» [249]. Соціальна група відрізняється від соціальної спільноти й тим, що вона є емпірично фіксованою сукупністю людей. Окрім того вона не тільки є відносно цілісною спільнотою, а й здійснює функцію самостійного суб'єкта соціальної активності.

Методологія наукового аналізу соціальної зумовленості феномена волі потребує й використання понять «індустріальне суспільство» та «постіндустріальне суспільство». Виходячи з ідей Р. Арона та У. Ростоу, індустріалізм позначає таку епоху в розвитку суспільства, коли домінує промислове виробництво та технології, поділ праці набуває інституціоналізованого характеру і відбувається раціоналізація суспільних відносин [305]

У свою чергу, поняття «постіндустріалізм» розглядається в запропонованому дослідженні у розумінні Д. Белла. Цим поняттям дослідник позначає специфічну соціально-економічну систему, яка формується в епоху пізньої сучасності і базується на обслуговуючій економіці, інтелектуальних технологіях, визнанні цінності знання, гнучкості соціально-економічної організації, значній інтенсивності комунікацій. Д. Белл виділив дві основні ознаки постіндустріального суспільства, до яких належить центральна роль теоретичного знання і розширення сектору послуг стосовно сфери виробництва [28].

Засадничим у контексті дослідження вольових засад соціальної активності є й визначення поняття «воля». Тривалий час у науковій парадигмі це поняття використовувалося як пояснювальне для позначення однієї зі сфер суб'єктивної

дійсності. Такі поняття мають, за твердженням В. Іваннікова, два ймовірні шляхи розвитку. Або «вони відкидаються після виявлення механізму вказаного явища, або виявляється деяка сфера реальності, яка відповідає вказаному змісту поняття» [102, с. 71]. Власне вже саме функціонування поняття «воля» в науковій парадигмі на протязі не одного століття засвідчує необхідність визначення певної сфери реальності, яку воно позначає.

В науковій літературі було запропоновано багато визначень цього поняття і кожне з них позначало ціле коло проблем. У філософській парадигмі воля тривалий час ототожнювалася зі свободою волі, з тим наскільки людина може бути вільною у соціальному або природному середовищі. Іншою важливою сферою дійсності, яка позначається поняттям «воля», є проблема «впливу і засобів здійснення … влади» [94, с. 164]. Незважаючи на настільки різні контексти використання поняття «волі», вона позначає цілеспрямованість людини у її взаємодії з іншими індивідами, соціальними спільнотами або природнім середовищем.

Заслуговує на увагу й визначення поняття волі, запропоноване радянським дослідником В. Селівановим. Воля особистості в його інтерпретації – це усталена в процесі життя сукупність властивостей, яка характеризує досягнутий особистістю рівень свідомої саморегуляції поведінки. При цьому воля співвідноситься з усією свідомістю людини, а не з якимось одним психічним процесом [324, с. 132; с. 176; с. 177]. Водночас воля постає й як основа цілеспрямованості людини, що визначається її життєвим ідеалом, у відповідності з яким вона організовує всю свою діяльність.

На цілеспрямованість як атрибутивну ознаку волі вказує В. Ананьєв. На його думку, воля – це здатність людини діяти в напрямку досягнення поставленої мети, долаючи ті чи інші (внутрішні і зовнішні) перешкоди. Якщо розум формулює мету, то воля ініціює дії до даної мети [9, с. 74]. У такому розумінні вольовий акт – це глибинний процес боротьби різноспрямованих мотивів, тенденцій у точках біфуркації на життєвому шляху.

На цілеспрямованості як атрибутивній ознаці волі акцентує увагу й український дослідник В. Грищук. Він розглядає волю як здатність людини, властивість її мозку усвідомлювати і здійснювати на грунті інтелектуальних

установок цілеспрямовані вчинки, цілеспрямовану діяльність, виходячи з необхідності, що детермінована об'єктивними і суб'єктивними чинниками [80, с. 144-145]. В таких умовах воля людини, «у різних життєвих сутуаціях, за якісним наповненням, може бути «доброю» або «злою» як два її духовні полюси» [80, с. 145]. Внаслідок цього воля реалізується через суспільно корисну, суспільно прийнятну або суспільно шкідливу, суспільно небезпечну поведінку.

Натомість В. Симонов визначає волю як властиву людині потребу подолання перешкод на шляху до задоволення котроїсь із потреб, яка початково ініціювала поведінку. На самостійність волі як специфічної потреби вказує її здатність зумовлювати емоції у зв'язку з подоланням перешкод на шляху досягнення кінцевої мети [331, с. 222]. В якості протилежності волі дослідник називає навіюваність, схильність до гіпнозу, що в, свою чергу, дозволяє використовувати навіюваність як тест для оцінювання вольових характеристик особистості.

У межах психологічної парадигми поняття «воля» тлумачиться у працях В. Шляпнікова. Воля інтерпретується ним як вища психічна функція, яка полягає в оволодінні людиною власною поведінкою та психічними процесами і є продуктом суспільно-історичного розвитку людства [412, с. 78]. Така інтерпретація волі вкладається у культурно-історичний і діяльнісно-смисловий підходи у психології.

До психологічної парадигми тяжіє і визначення волі одним з фундаторів юридичного розуміння волі В. Ойгензіхтом. На його думку, воля є психічним засобом регулюванням поведінки, який полягає в детермінованому або в мотивованому бажанні досягнення поставленої мети, у виборі рішення, розробці шляхів, засобів та застосування зусиль щодо їх здійснення [252, с. 24]. Однак, зведення вольового начала лише до мотивованого й детермінованого бажання, на нашу думку, значно збіднює вказаний феномен. Тим більше недоречною є акцентація на волі саме як складовій психіки, адже її сутність найбільш повно виявляється у цілеспрямованій активності свідомості людини, насамперед у сфері мислення. Настільки широкий діапазон сфер дійсності, який охоплює вольова активність, дозволяє говорити про інтегральний характер волі у природній і соціальній сферах буттєвості людини.

У пострадянський період у сфері права відбувся перехід від розуміння волі як суто класового явища до її інтерпретації як державної волі, а в перспективі – соціальної волі. У контексті цього заслуговує на увагу позиція російського дослідника Д. Керімова, який визначав право як «вольову систему принципів, норм і дій, що склалася історично та обумовлену суспільними відносинами, котра регулює суспільні відносини з метою встановлення суспільного правопорядку, що забезпечується різними засобами, зокрема і державним примусом» [124, с. 355]. Окрім цього, дослідник наголошував на тому, воля є «рушійною силою будь-якої свідомої дії», вона «є практичним реалізатором потреби, інтересу, мети, установки» [124, с. 420]. Іншими словами, Д. Керімов акцентував увагу на активній діяльнісній сутності вольового начала у сфері суспільної дійсності.

Волю як рушійну силу, яка веде людину до мети, розглядає й український дослідник О. Коваленко. При цьому найбільш вдалим визначенням поняття волі він називає те, що відображає її значення у діяльності та постійному русі для окремої людинии та для суспільства загалом [127, с. 23].

З часом у сфері юриспруденції утвердилося визначення поняття «воля», наведене в «Юридичній енциклопедії». Згідно з ним, воля тлумачиться як соціально обумовлений стан психічного регулювання поведінки суб’єкта, що ґрунтується на його прагненні і здатності до свідомого вибору мети діяльності, шляхів і засобів її досягнення [425, с. 516]. У контексті оцінки цього визначення слушною видається позиція вже згаданого О. Коваленка, згідно з якою воно відображає у загальній редукованій формі реальність поглядів філософів і психологів на феномен волі, маючи при цьому юридичний відбиток. Про це свідчать ключові поняття визначення – «стан», «поведінка» тощо, а також максимальна окресленість, різкість та гострість формулювання. Проте, на думку автора, у цьому визначенні, втрачена вкрай важлива ціннісна складова волі, що відображає позитивну значущість цієї категорії як окремо для особистості, так і для суспільства в цілому [127, с. 22]. Певним чином погоджуючись з критикою юридичної спрямованості наведеного визначення, зауважимо, що акцентація О. Коваленком на позитивній ціннісній складовій волі має досить суперечливий

характер, адже практичне виявлення вольових зусиль у соціальній дійсності може мати як деструктивний, так і конструктивний вплив на соціальний розвиток.

Зауважимо, що в інших енциклопедичних виданнях простежується значний вплив психологічної парадигми інтерпретації волі. У них воля переважно визначається через сферу психологічної дійсності як активна складова свідомості, чітко спрямована на досягнення певної мети. Так у «Великій радянській енциклопедії» воля розглядається як здатність до вибору мети діяльності і внутрішніх зусиль, необхідних для її здійснення [42, с. 349]. Натомість в «Українському енциклопедичному словнику» воля тлумачиться як складний психічний процес, що виявляється в активному прагненні людини досягнути свідомо поставленої мети, в регулюванні труднощів через усвідомлені цілеспрямовані дії, вона є функцією мозку, однією з форм активного відображення реальної дійсності [376, с. 336].

Значний вплив психологічного підходу властивий і для визначення поняття волі в енциклопедичному виданні «Історія філософії». Згідно з ним, воля є основою «саморегуляції суб'єктом своєї діяльності, яка забезпечує векторну орієнтацію іманентних станів свідомості на об'єктивовану екстеріорну мету і концентрацію зусиль на її досягнення» [227, с. 194].

У свою чергу, в енциклопедичному словнику Ф. Брокгауза та І. Єфрона воля визначається як психологічно активна сторона буття свідомості, що характеризується як прагнення, яке супроводжується розумінням того, що воля може бути досягнута [106, с. 216]. При цьому поняття «воля» може використовуватись у двох значеннях. У широкому розумінні воля є будь-якою діяльністю, яка пов'язана з відчуттям і пізнанням. У вузькому розумінні вона є здатністю обирати з різних наданих можливостей. Відтак, у її структурі вже міститься аналіз мотивів і ймовірних напрямків вирішення відповідної ситуації [106, с. с. 216]. Як слушно зауважує О. Коваленко, навряд чи можна погодитись з інтерпретацією волі Ф. Брокгауза та І. Єфрона, адже розуміння власне волі підміняється в ньому тими категоріями, які воля зумовлює або на становлення яких впливає. Насамперед, не можна погодитись із визначенням волі

як психологічно активної сторони свідомості, адже таким чином ці поняття розглядаються як тотожні [127, с. 21].

Враховуючи вищесказане, зауважимо, що воля є справді поряд зі сферою знань, мислення і емоцій однією зі складових свідомості. При цьому вольове начало характерне і для психіки людини в цілому, адже вона визначає як свідомі, так і несвідомі аспекти активності людини. Відтак, саме ці атрибутивні ознаки мають знайти відображення у визначенні поняття «воля». Водночас настільки різнобіжні підходи до визначення сутнісних ознак волі часто не тільки не сприяють визначенню змісту й обсягу цього поняття, а й зумовлюють плутанину у його розумінні й визначенні.

Виходячи з цього, необхідним є з'ясування й семантичного значення слова «воля». Так у «Сучасному тлумачному словнику української мови» одночасно здійснені спроби і тлумачення, і визначення поняття «волі». Згідно з ним воля позначає: 1) здатність людини свідомо керувати своїми діями заради досягнення мети; наполегливість у досягненні чогось; 2) бажання, наказ; 3) право розпоряджатися на свій розсуд; 4) відсутність обмежень, привілля; 5) свободу, незалежність; перебування не під арештом, не в клітці [362, с. 162]. Настільки широка палітра семантичних значень волі засвідчує універсальний характер її функціонування у соціальному і природному просторі буття людини.

Свого часу настільки широкий діапазон феноменів, які позначаються поняттям «воля», був відображений у працях І. Канта. Як стверджує С. Дністрян, німецький мислитель використовував у своїй філософії такі поняття, як «воля», «добра воля», «абсолютно добра воля», «чиста воля», «свята воля», «свобода волі», «автономія волі», «гетерономія волі». Деякі значення цих понять тотожні, а деякі мають різний сенс. Але виявити їх неможливо поза діяльністю людини [94, с. 166]. Наведена І. Кантом багатоманітність проявів волі, які відповідають законам практичного розуму, знову ж таки вказує на її інтегральний характер у сфері буттєвості людини.

Вказана інтегральність волі була обгрунтована і в дослідженнях радянського дослідника Ш. Чхартішвілі. На його думку, у безпосередній вольовій поведінці простежуються різні значення волі: воля-бажання, воля-наказ, воля-

влада, воля-свобода [401]. Утім, вказані семантичні значення волі дослідник пояснює через сферу психології і мови.

Подібне різноманіття інтерпретацій дозволяє виділити два основні значення волі: волю як свободу (свободу волі) і волю як активність. Свобода волі тлумачиться у нашому дослідженні як здатність людини до самовизначення власних дій. Вона вказує на її спроможність протистояти соціальній і природній необхідності та здатність до самотворчості. У свою чергу, воля як активність розглядається нами як іманентна націленість і здатність мобілізувати власні сили на перетворення у соціальній і природній сферах буттєвості людини.

Саме на активній соціальній складовій вольового начала акцентується увага у соціально-філософській парадигмі тлумачення волі. Чи не першою спробою подібного тлумачення волі стало визначення запропоноване радянською дослідницею Л. Корецькою. На її думку, воля позначає реальний механізм зняття суперечностей між умовами існування суб'єкта і його потребами [165]. Однак, вказане визначення не є, на нашу думку, довершеним, адже воно відображає лише одну зі складових волевиявлення, а саме умов існування, потреб та інтересів суб'єкта воління. Залишився поза увагою дослідниці й інтегральний характер виявлення волі у різних сферах соціального буття.

Певним чином ці недоречності подолані у визначенні волі, запропонованому російською дослідницею О. Крижанівською. Воля в її інтерпретації є специфічно людським ціннісним активно-діяльнісним, переважно практично зорієнтованим, цілеспрямованим ставленням суб'єктів до світу та себе, що скероване як на зовнішню дійсність, так і самотрансформацію [174, с. 78]. Саме у цьому визначенні вказані практично всі основні атрибутивні ознаки волі.

Окрім того, заслуговує на увагу акцентація дослідницею на волі як продукті історичного розвитку. Внаслідок цього будь-який вольовий процес з самого початку має соціальний, колективний й інтерпсихологічний характер [174, с. 16-17]. Це дає можливість розглядати волю як системну інтегральну якість окремої людини або соціальної спільноти.

З огляду на вищесказане, воля визначається нами як інтегральна, активно-діяльнісна якість індивіда або соціальної спільноти, спрямована на

трансформацію об’єктивної або суб’єктивної сфери дійсності. Інтегральність як атрибутивна ознака волі виходить з того, що воля охоплює не лише сферу свідомих і несвідомих актів людської психіки, вона проявляється практично у всіх її структурних складових (сфері мислення та емоцій, на рівні біологічно зумовлених «волі до життя» й «волі до влади») та визначає спрямованість активності людини у різних сферах соціальної буттєвості. Активний діяльнісний характер волі базується на тому, що саме вольові зусилля індивіда або соціальної спільноти є джерелом і рушійною силою будь-яких перетворень у сферах природи та культури. Ще однією атрибутивною ознакою волі є її інтенціональність як спрямованість суб’єкта на виявлення активності щодо певного об’єкта дійсності.

У контексті філософського аналізу вольових засад соціальної активності ми виходимо з позиції, що воля у соціальному середовищі реалізується у цілому комплексі похідних від неї явищ – індивідуальній і суспільній волі, волінні, вольових процесах, волевиявленні, вольовій регуляції, вольових якостях, вольових зусиллях, сили волі. У запропонованому дослідженні індивідуальна воля розглядається як воля індивідів, осіб, особистостей, спрямована на досягнення особистісно значущої мети. У свою чергу суспільна воля тлумачиться нами як воля індивідів, осіб, особистостей, соціальних спільнот, соціальних груп, суспільства в цілому, спрямована на взаємодію з іншими суб’єктами соціальної активності у процесі трансформації природного і соціального середовища. Процесуальним втіленням феномена волі у природному і соціальному середовищі є воління, яке, у свою чергу, поділяється на індивідуальне і суспільне.

Воління у сфері виявлення правової активності індивіда або соціальної спільноти співвідноситься з поняттям «волевиявлення». У нашому дослідженні воно використовується у розумінні «зовнішнього вияву волі дієздатних суб’єктів права, який тягне за собою юридичні наслідки» [377]. Зауважимо, що волевиявлення у сфері права може проявлятися не тільки як активна поведінка суб’єкта, а й як його бездіяльність.

Виявлення вольових засад соціальної активності неможливе без з’ясування сутнісних ознак процесу вольової регуляції. Затребуваним у нашому дослідженні залишається визначення вольової регуляції, запропоноване В. Каліним. Згідно з

ним вольова регуляція є свідомим, опосередкованим цілями і мотивами предметної діяльності досягненням стану оптимальної змобілізованості, оптимального режиму активності і концентрації цієї активності у потрібному напрямку [115, с. 52]. Іншими словами вольова регуляція співвідноситься зі здатністю людини на індивідуальному і суспільному рівнях досягати поставленої мети найбільш ефективними способами.

З досягненням поставленої мети співвідносяться і вольові якості людини. Під вольовими якостями ми розуміємо якості людини, спрямовані на подолання труднощів у процесі досягнення мети. До вольових якостей особистості належать цілеспрямованість, наполегливість, рішучість, сміливість, мужність, ініціативність, організованість, дисциплінованість, витримка, самостійність, виконавчість.

Методологія соціально-філософського аналізу феномена волі завбачує й необхідність визначення поняття «вольове зусилля». Затребуваним у нашому дослідженні є визначення вольового зусилля надане Н. Шаровою. На її думку, вольове зусилля – це акт вияву свідомості, спрямований на мобілізацію психічних і фізичних можливостей людини, необхідних для подолання перешкод у процесі діяльності [404]. Вольові зусилля перебувають у прямому зв’язку з вольовим станом мобілізованості індивіда, спрямованим на концентрацію активності суб’єкта щодо досягнення мети.

Специфіка виявлення волі в соціальній активності неможлива й без з’ясуванння змісту понять «сила волі» і «вольові процеси». Під силою волі ми розуміємо «ступінь вольових зусиль, спрямованих на подолання перешкод, які виникають на шляху задоволення потреб» [404]. Натомість вольові процеси визначаються нами як «психічні процеси, пов’язані з усвідомленням цілей і з витратами вольових зусиль» [404]. До вольових процесів належать і вищі психічні функції – довільна увага, довільне запам’ятовування, логічне мислення, довільна уява, мова), процеси вищого регулювання діяльності (планування, прийняття рішення, виконання, контроль, оцінка).

Виявлення соціальної зумовленості феномена волі потребує визначення її взаємозв’язку з активністю, котра тривалий час була об’єктом дослідження як в природничих, так і в гуманітарних дисциплінах. При цьому цілком закономірно,

що активність людини загалом й соціальна активність зокрема стали предметом соціально-філософського дослідження. У контексті цього заслуговують на увагу роботи радянської дослідниці Г. Ареф'євої, в яких активність тлумачиться як механізм творчого нескінченного процесу відтворення життя [16].

Свого часу радянська дослідниця О. Крутова акцентувала увагу на принциповій особливості філософського підходу до інтерпретації активності – осмислення активності у контексті її виявлення у соціальному процесі, у її зв'язку з закономірностями соціальної форми руху [172, с. 83]. Людина, на її думку постає діяльнісним суб'єктом історичного процесу, її активність «принципово відрізняється від «активності» білки у колесі. Саме активність є тією спонукальною силою, яка примушує людину долати інерцію звичних дій і реакцій, виходячи за межі наявного, підносячись над ним» [173, с. 103]. Виходячи з цього, активність людини завжди містить ознаки соціальності, будучи по суті соціальною активністю. Більше того, активність людини є не тільки результатом її розвитку в соціумі, а й джерелом і передумовою будь-яких форм її діяльності у суспільстві.

У такому розумінні осмислення активності має відбуватися на засадах відходу від її конкретних характеристик та визначенні її системних істотних ознак у сфері індивідуального і суспільного буття. Водночас соціально-філософський аналіз соціальної активності вимагає не тільки виявлення її особливостей на різних історичних етапах розвитку людської цивілізації, а й з'ясування специфіки соціальної активності у різних соціальних середовищах однієї історичної епохи.

Соціально-філософська методологія дослідження соціальної активності виходить з ідеї про дуже складний характер взаємодії людини і світу, що визначає широкий діапазон аналізу соціальних явищ. У філософському підході до осмислення соціальної активності важливим є й визначення її зовнішніх і внутрішніх детермінант як основи діяльності суб'єкта у різних сферах буттєвості.

Соціальна активність суб'єкта вольової діяльності виходить з його здатності до самодетермінації. Воля визначає рівень активності індивіда, особи, особистості, соціальної спільноти. Вона виявляється не тільки у виборі певної мети, а й у прийнятті рішення і втіленні його на практиці. Іншими словами,

соціальна активність суб'єкта визначається його мотивами і бажаннями, потребами і інтересами, які можуть і протистояти зовнішній необхідності.

Висновки до першого розділу

Розуміння феномена волі на індивідуальному і суспільному рівнях у філософській традиції пройшло декілька етапів. Перший збігається з раціоналістичною філософською традицією, в межах якої воля розглядалася як специфічна якість людської свідомості і психіки, як джерело внутрішньої активності людини, яке сприяє ухваленню рішень людини на основі розуму. Воля тлумачилась в такій парадигмі і як складова розуму, що втілює механізми здійснення соціальної активності поза межами бажань і прагнень або всупереч їм. Подібне розуміння вольової активності характерне для філософії Арістотеля, Плотіна, Р. Декарта, Б. Спінози, Т. Гоббса, Дж. Локка, І. Канта, Г. Гегеля. Зокрема визначення ролі розуму й вольового начала у процесі ухвалення суспільно-значущих рішень та роль у цьому процесі моральної й релігійної мотивації стало предметом ґрунтовного дослідження Г. Гегеля. В цілому раціоналістичний підхід до інтерпретації змісту та сутності волі має ознаки природного і соціального детермінізму.

Другий етап в інтерпретації феномена волі пов'язаний зі становленням філософії волюнтаризму. В її межах воля розглядається як основа існування світу загалом і соціального середовища зокрема. У подібному розумінні поняття «воля» вживається для позначення трансцендентальної реальності у філософії Аврелія Августина, Фоми Аквінського, А. Шопенгауера, Ф. Тьонніса, О. Шпенглера, І. Ільїна.

У філософії волюнтаризму обґрунтовується субстанційний характер волі, яка у повній мірі постає й основою становлення індивідуальної та суспільної свідомості і, як наслідок, усієї повноти виявів соціальної активності. Саме у такому контексті розглядається поняття «воля до влади» Ф. Ніцше як уособлення прагнення організму до самозбереження та самоствердження. У межах філософії волюнтаризму сформувався й методологічний підхід, за яким

воля ототожнювалася з активністю свідомості (А. Шопенгауер, М. Лоський, В. Шмаков, О. Бахтіяров).

Для філософії волюнтаризму характерні ознаки ірраціоналізму й антиінтелектуалізму, в межах яких заперечується ідея цілевідповідності еволюції людства. При цьому волюнтаристський підхід до інтерпретації буття світу може мати як песимістичний (А. Шопенгауер), так і оптимістичний характер (Ф. Ніцше). З часом теоретичні напрацювання багатьох представників філософії волюнтаризму знайшли практичне втілення у діяльності різних політичних суб'єктів у XX ст.

Встановлено, що, у XX ст. проблематика дослідження вольових процесів змістилася переважно у сферу психологічних дисциплін. У західній науковій парадигмі під впливом позитивістських та психоаналітичних методологічних підходів проблема волі опинилася на маргінесі наукового інтересу у межах мотиваційної експериментальної прикладної методології дослідження. У вказаний період чи не єдиною роботою, присвяченою детальному аналізу феномена волі в західній науковій парадигмі стала праця Р. Мея «Любов і воля» (1969), в якій було обгрунтовано єдність любові й вольового начала у бутті особистості. В такій інтерпретації особистість не просто воліє світ, а творить його своїми рішеннями, своїм вибором, привносячи в нього за допомогою волі почуття та енергію.

Лише починаючи з 80-х рр. XX ст., серед західних дослідників відновлюється інтерес до дослідження вольових процесів. Неспроможність через традиційні когнітивні парадигми пояснити складні процеси цілеспрямованої поведінки людини змусила деяких вчених звернутися до аналізу проблематики волі. Йдеться, насамперед, про дослідження Р. Багоцці, П. Голлвіцера, Г. Кілхофнера, Ю. Куля, Х. Хекхаузена та ін.

У радянській науковій парадигмі процес дослідження вольової проблематики також мав неоднозначний і суперечливий характер. Після появи декількох магістральних досліджень, які торкалися різних аспектів вольового процесу (праці М. Басова, В. Екземплярського, О. Лазурського) фактично на декілька десятиліть проблематика дослідження волі перейшла на периферію наукового аналізу. Більше того, у руслі марксистсько-ленінської ідеологічної

парадигми зусилля радянських вчених були спрямовані переважно на доведення об'єктивного, незалежного від свідомості характеру вольових зусиль. На цій підставі обґрунтовувалася позиція, що вольові якості індивіда залежать від соціального середовища, а не внутрішніх інтенцій людини. В результаті цього аналіз вольової проблематики у 60-70-х роках ХХ ст. зосередився переважно на інструментальних дослідженнях у сфері спортивної психології (А. Пуні, П. Рудик, Б. Смірнов, В. Селіванов та ін.). У свою чергу, вольове зусилля як атрибутивна ознака волі розглядалося у працях М. Басова, О. Лазурського, В. Мясищева, В. Мерліна. Значна увага була зосереджена й на дослідженні вольових якостей. Так, сміливість як вольова якість стала предметом дослідження А. Висоцького, Б. Смірнова, Н. Скрябіна. Експериментальні дослідження витримки як вольової якості були здійснені Є. Ільїним та П. Козловим. Критерії та механізми вольової діяльності ґрунтовно проаналізовані в роботах В. Іваннікова.

Загалом, у радянській науковій парадигмі сформувалося чотири підходи до розуміння волі: мотиваційний, регулятивістський, ціннісний та активістський. У межах мотиваційного підходу воля пов'язувалася з моральністю як основою переведення особистісних мотивів на суспільний рівень (І. Сеченов, С. Рубінштейн, Л. Виготський, Д. Узнадзе, В. Іванніков). У контексті мотиваційного підходу до розуміння волі перебуває і виведення волі зі сфери бажань і прагнень (Б. Ананьєв, Л. Божович, С. Рубінштейн, О. Леонтьєв, Д. Узнадзе). До регулятивістського підходу інтерпретації волі, в межах якого регулятивна функція волі розглядається як основа соціальної активності, схилялися М. Басов, М. Бріхцин, Л. Виготський, В. Калін, А. Пуні, П. Рудик, В. Смирнов. У межах ціннісного підходу до тлумачення вольових процесів (І. Сеченов, С. Рубінштейн, В. Іванніков, В. Селіванов, Є. Ільїн) обґрунтовується позиція, за якою вирішальне значення у становленні вольової активності людини має її система світоглядних цінностей.

Четвертий, активістський, підхід до інтерпретації сутності волі формується у другій половині 70-х – 80-х років ХХ ст., коли виникає інтерес до дослідження волі як соціального явища і як основи соціальної активності (дослідження Ю. Вейнгольда, Л. Гумільова, Л. Корецької, В. Ойгензіхта, Ш. Чхартішвілі). Якісно новий етап у дослідженні соціальних аспектів вольового процесу розпочинається у

пострадянський період, коли в соціально-філософській літературі в умовах світоглядного плюралізму відроджується інтерес до проблематики політичного волюнтаризму (О. Водолагін, О. Крижанівська).

Підсумовуючи концептуальні підходи щодо аналізу феномена волі, зауважимо, що у переважній більшості вони цілком адекватно відображають сутність волі, роблячи акценти на свідомих діяльнісних її аспектах. Водночас розуміння феномена волі можливе лише на основі синтезу різних підходів, врахування поліфункціональності волі як системної якості, яка дозволяє людині свідомо керувати власною соціальною активністю. При цьому у напрацюваннях більшості авторів воля розглядається переважно як складова психіки або свідомості, як своєрідна якість або стан психіки людини. У них не береться до уваги, що людина виявляє вольові якості не стільки на інфернальному, скільки на екстернальному рівні – у сфері соціальної активності. Відтак, затребуваним залишається аналіз волі саме у соціально-філософському контексті.

Погоджуючись загалом з розглянутими підходами та використовуючи їх у своїй роботі для більш глибокого визначення сутності волі, слід відмітити й наступне. У науковій літературі доволі схематично відображений активістський підхід до розуміння феномена волі, в ньому фактично відсутній аналіз ролі волі як джерела та рушійної сили соціальної активності. У контексті цього значної уваги заслуговує дослідження виявлення вольового начала в основних сферах соціальної активності – у сфері моральності, права, політики і творчості. Поза увагою науковців залишилося й співвідношення раціонального й ірраціонального начал вольової активності суб’єкта соціальних перетворень. Недостатньо розробленою у вітчизняній літературі є й проблема співвідношення соціальної активності й соціальної апатії у їх зв’язку з вольовою складовою діяльності особистості.

З метою подолання описовості та методологічної фрагментарності аналіз соціального характеру вольових процесів у дисертаційному дослідженні здійснений на основі системного підходу. Цей методологічний підхід дозволяє розглядати волю не просто як явище індивідуального рівня свідомості людини, а як джерело, рушійну силу і особливий механізм активності соціальних спільнот, спрямовані на перетворення у природному і соціальному середовищах. У межах

системного методу сформувався принципово важливий підхід, за яким обґрунтовується необхідність виявлення конкретних механізмів цілісності об’єкта. У суспільстві таким механізмом єдності різних сфер соціальної активності є воля індивіда або соціальної спільноти. Системний підхід дозволяє виявити вольові засади соціальної активності у різних сферах соціальної буттєвості (моралі, права, політики та у площині творчості).

Поряд з цим синергетична методологія була використана у дисертаційному дослідженні під час аналізу вольових зусиль індивіда або соціальної спільноти у точках біфуркації як джерело і рушійну силу переспрямування напрямків розвитку перехідних суспільств. В такій інтерпретації суб’єкти соціальної активності постають носіями історичної «пам’яті» про ті флуктуації, які найбільш ефективно сприяли стабілізації соціальної системи у минулому. Синергетичний підхід до аналізу соціальної дійсності дозволяє використовувати у запропонованому дослідженні категорії «нелінійності», «вірогідності», «випадковості», «ймовірності», «детермінації» та «розвитку».

Натомість структурно-функціональна методологія наукового аналізу була використана під час дослідження функцій, в межах яких реалізується активність суб’єктів соціальних перетворень. Метод структурно-функціонального аналізу знайшов відображення у дисертаційному дослідженні і під час порівняння вольових і моральних якостей індивіда як засадничих для процесу соціальних трансформацій. Метод герменевтичного аналізу дозволив розкрити розуміння взаємозалежності вольових чинників соціальної активності в інтерпретації представників різних філософських напрямків.

Феноменологічний метод аналізу соціальних явищ у репрезентованому дослідженні було використано під час застосування поняття «час-свідомість» у контексті розуміння вольових процесів як таких, що прив’язані, перш за все, до теперішнього часу. У дослідженні знайшов використання і феноменологічний принцип інтерсуб’єктивності соціального світу Ю. Габермаса, згідно з яким сутнісні ознаки соціуму розкриваються через взаємодію суб’єктів соціальної активності. Концепція «життєвого світу» Е. Гуссерля знайшла відображення у дослідженні під час аналізу волі як інтегральної якості, яка містить у собі ознаки

біологічного і соціального та пронизує усі сфери життєвого світу людини. При цьому вольові зусилля суб'єкта розглядаються як такі, що здатні консолідувати активність на перетворення у різних сферах буттєвості.

Водночас запропоноване дисертаційне дослідження ґрунтується на використанні загальнонаукових принципів об'єктивності, історизму, розвитку, системності й методологічного плюралізму. У дослідженні використано принцип об'єктивності з метою уникнення позиції крайнього волюнтаризму у контексті оцінки значення волі у соціальній активності. Відтак, воля розглядається як один з важливих але рівнозначних чинників актуалізації соціальної активності, поряд зі сферою знань та емоцій. Принцип об'єктивності завбачує й необхідність аналізу усієї палітри соціальних явищ, пов'язаних з феноменом волі, навіть тих, які суперечать запропонованій парадигмі наукового аналізу.

У свою чергу необхідність врахування діалектичної єдності соціальної системи як цілісності з її структурними елементами (сферами соціального буття, суб'єктами соціальної активності, соціальними механізмами, соціальними функціями) завбачує застосування у дисертаційному дослідженні принципу системності. Поряд з цим методологічна значущість принципу системності полягає і в тому, що він дозволяє проаналізувати інваріантність розвитку структурних елементів суспільства. У свою чергу принцип розвитку у запропонованому дослідженні дозволяє розглядати волю як джерело, рушійну силу і специфічний механізм суспільних трансформацій. Натомість принцип історизму було використано в процесі аналізу еволюції суспільної волі від традиційного до індустріального й постіндустріального суспільства.

У запропонованому дослідженні категорія «соціальне» використовується в двох основних значеннях. У широкому розумінні соціальне ототожнюється з суспільним на противагу природній сфері буття людини. У більш вузькому контексті соціальне позначає певну сферу суспільного буття поряд з політичною, економічною, юридичною, моральною, релігійною, науковою сферами. Аналіз соціальної сфери буття базується й на ідеї визнання діалектичної єдності в ньому раціональних й ірраціонально-вольових чинників активності людини.

Поняття «воля» у дисертаційному дослідженні визначається як інтегральна, активно-діяльнісна якість індивіда або соціальної спільноти, спрямована на трансформацію об’єктивної або суб’єктивної сфери дійсності. При цьому воно використовується у двох основних значеннях: волі як свободи (свободи волі) і волі як активності. Свобода волі постає як здатність людини до самовизначення власних дій, до самотворчості і вказує на її спроможність протистояти соціальній та природній необхідності на основість. У свою чергу, воля як активність розглядається нами як іманентна націленість і здатність мобілізувати власні сили на перетворення у соціальній і природній сферах буттєвості людини.

РОЗДІЛ 2
ЗМІСТ ТА СТРУКТУРА ВОЛЬОВОГО ПРОЦЕСУ У КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ

2. 1. Структура та типологія вольового процесу у контексті філософської парадигми дослідження соціальної активності

У сучасному світі відбуваються кардинальні трансформації суспільного життя, які торкаються взаємодії між різними суб'єктами соціальної активності. Ці зміни збігаються з поширенням у глобальному інформаційному просторі новітніх технологій, що мають визначальний вплив на формування суспільної свідомості, у структурі якої важливу роль відіграє індивідуальна і суспільна воля як важливі чинники соціальної активності. У суспільному середовищі воля як творчий імпульс щодо різних форм активності постає не тільки основою усвідомлення потреб та інтересів, а й висхідним положенням повсякденного вибору людини. Воля відіграє вирішальну роль у виробленні, селекції, закріпленні та ретрансляції системи знань, переконань, ідеалів, цінностей індивіда і суспільства загалом.

Визначення сутнісних ознак вольового процесу в контексті аналізу соціальної активності завбачує необхідність дефініціювання понять «воля», «індивідуальна воля», «суспільна воля» та «воління». У широкому розумінні воля розглядається як «основа саморегуляції суб'єктом своєї поведінки і діяльності, яка забезпечує векторну орієнтацію іманентних станів свідомості на об'єктивовану екстеріорну мету і концентрацію зусиль на досягнення останньої» [111, с. 194]. Власне в акті волі суб'єкт легітимує і санкціонує суб'єктивне бажання, яке конституюється як об'єктивно спрямована мета діяльності. У контексті соціально-філософської парадигми аналізу, поняття «воля» визначається нами як інтегральна, активно-діяльнісна якість індивіда або соціальної спільноти, спрямована на трансформацію об'єктивної або суб'єктивної сфери дійсності.

Як невід'ємна складова свідомості воля поділяється на індивідуальну й суспільну. Індивідуальна воля – це воля індивідів, осіб, особистостей, спрямована на досягнення особистісно значущої мети. Натомість суспільна воля тлумачиться нами як воля індивідів, осіб, особистостей, соціальних спільнот, соціальних груп, суспільства в цілому спрямована на взаємодію з іншими суб'єктами соціальної активності в процесі трансформації природного і соціального середовища. Процесуальним втіленням феномена волі у природному і соціальному середовищі є воління, яке, у свою чергу, поділяється на індивідуальне і суспільне.

Будучи основою саморегуляції поведінки індивіда, воля забезпечує векторну орієнтацію іманентних станів свідомості на об'єктивовану екстеріорну мету і концентрацію зусиль на її досягнення. При цьому діапазон вольової активності індивіда або соціальної спільноти у сфері становлення світоглядних орієнтацій рухається від розуміння «я хочу» до усвідомлення «я повинен».

Сутність вольового процесу розкривається через визначення структури, форм, типів та рівнів волі. Як вже зазначалося, будучи невід'ємною складовою індивідуальної і суспільної свідомості, воля поділяється на індивідуальну й суспільну (або соціальну) волю.

Проблематика співвідношення індивідуальної і суспільної волі має давню традицію дослідження. Ще в творах Т. Гоббса використовується поняття «єдина воля всіх людей». На його думку, прагнення багатьох воль, спрямоване до єдиної мети, недостатнє для збереження миру. Натомість засобом «для забезпечення миру і його захисту є єдина воля всіх людей. А це може здійснитися лише у випадку, якщо кожен може підкорити свою волю іншій єдиній волі» [70, с. 330]. Втіленням суспільного воління в таких умовах є воля однієї людини або воля зібрання, яке репрезентує волю кожного і всіх. Підкорення волі іншого виходить з зобов'язання кожного «не противитися волі тієї людини або зібрання, якому він підкорився, не відмовляти йому в своїх засобах і допомозі проти кого завгодно… Таке підкорення і називається єдністю. Під волею зібрання мається на увазі воля більшості з тих людей, які складають зібрання» [70, с. 331]. Така єдність «називається державою, або громадянським суспільством (*societas civilis*), а також громадянською особою (*persona civilis)*. Адже, якщо діє єдина воля всіх, то вона має прийматися за одну

особу і … позначатися єдиною назвою, володіючи певними правами і перевагами» [70, с. 331]. Відтак, держава постає єдиною особою, чия воля на підставі угоди багатьох має вважатися «волею їх всіх», що дозволяє використовувати здібності кожного для захисту миру.

Саме з явищем колективної волі Т. Гоббс пов'язує й інші феномени суспільної взаємодії. У випадку «якщо воля багатьох людей втілюється в єдиній діяльності, то ми називаємо такий збіг їх волі згодою. Під цим словом ми розуміємо не волю багатьох людей, а багато воль, спрямованих на досягнення єдиної цілі. Якщо воля двох різних людей спонукає ворожі дії один до одного, то це називається конфліктом. Якщо ж люди безпосередньо діють один проти одного, то це слід назвати боротьбою. … Натомість, коли воля багатьох людей втілюється у волі однієї особи або декількох осіб, які перебувають між собою у згоді, така угода волі багатьох називається союзом» [70, с. 568].

У контексті аналізу суб'єктів суспільного договору співвідношення індивідуальної і загальної волі досліджував Ж.-Ж. Руссо. Розглядаючи суспільні та державні інтереси, мислитель стверджував, що уклавши суспільний договір і створивши державу, люди надали їй право виражати їх спільну волю. На цій підставі французький мислитель обґрунтував необхідність підкорення інтересів індивіда загальній волі [311, с. 164]. На основі поділу волі на індивідуальну і колективну, Ж.-Ж. Руссо зробив висновок, що існує «різниця між волею всіх і загальною волею» [310, с. 122]. Суспільна воля не є механічним поєднанням індивідуальних воль, адже воля всіх може бути не тільки егоїстичною, а й заляканою або підкупленою. Більше того, у практичному житті суспільна воля часто підміняється волевиявленням більшості, спотвореним маніпуляціями владної меншості.

Подальший інтерес до виявлення індивідуальної і суспільної волі у соціальній, зокрема, правовій сфері, пов'язаний з творами Г. Гегеля. У сфері філософії права мислитель обґрунтував позицію, за якою індивідуальна воля не визначає змісту законів. Усі закони, які визначають життя людей, є не проявом безпосередньої волі окремої особистості, а втіленням розвитку світового духу [67, с. 311; 66, с. 264]. На цій підставі він робить висновок, що індивідуальна воля не може визначати волю держави (суспільну волю), яка є закономірним результатом

розвитку Абсолюту. Подібні міркування Г. Гегеля цілком вкладаються у парадигму домінування загального над одиничним, домінування державних (суспільних) інтересів над інтересами індивіда.

Безпосередній поділ волі на індивідуальну й суспільну було здійснено у філософії Й. Фіхте. Суспільна організація, на його думку, стає можливою лише тоді, коли усією суспільною роботою керує одна воля, яка не тільки визначає її порядок і ступінь важливості для досягнення соціальних цілей, а й ставить кожного на своє місце, де його робота буде підтримувати роботу інших людей [381, с. 169-170]. Подібні ідеї Й. Фіхте щодо співвідношення індивідуальної й суспільної волі є суголосними до напрацювань Г. Гегеля.

У соціально-філософській традиції поряд з поняттями «загальна воля» і «суспільна воля» часто вживається і термін «колективна воля». Саме ним послуговується у дослідженнях, присвячених психології мас, С. Московічі. За його твердженням, під час перебування у натовпі люди не тільки змішуються і перероджуються, набуваючи деякої загальної сутності, «… їм навіюється колективна воля, яка примушує замовкнути їх особисту волю» [231, с. 22]. Тиск колективної волі є настільки сильним, що багато людей відчувають себе абсолютно залежними від волі маси і навіть психологічно придушеними.

На відміну від західної наукової парадигми, у радянській науці співвідношення індивідуальної і суспільної волі стало предметом дослідження переважно у правовій сфері. Так, Б. Шейдлін схилявся до позиції єдності індивідуальної і суспільної волі. Незалежно від форм організації, воля класу (народу), на його думку, залишається волею в індивідуальному психологічному смислі, вона не стає надособистісною, відірваною від волі людей [410, с. 33-34]. Натомість С. Братусь обґрунтовував позицію, за якою колективна державна воля набуває нових якостей, цілком відмінних від волі окремих осіб [43, с. 15]. Внаслідок трансформації індивідуальної волі у суспільну, остання не може розглядатись як проста сума індивідуальних воль. У її змісті виявляється щось якісно нове, що відображає особистісні прагнення індивідів до досягнення суспільного блага.

У контексті визначення періодів (фаз вольового процесу) на індивідуальному рівні заслуговує на увагу методологічний підхід,

запропонований В. Віндельбандом. Дослідник розрізняє три чітко визначені фази вольового процесу. Перша фаза охоплює виникнення особливого воління, окремих прагнень, кожне з яких потенційно може реалізуватись в дії; друга – співпадає зі взаємним стримуванням і врівноваженням прагнень, після чого людина ухвалює певне рішення; третя – характеризується імпульсом волі, коли нічим не стримувані у процесі вибору прагнення перетворюються у відповідні тілесні дії. На першій і третій фазах воля перебуває у різних відношеннях до зовнішнього світу. Якщо на першій стадії це відношення має пасивний характер, то на третій – активний. Натомість на другій стадії ми маємо суто внутрішній процес, який відбувається у свідомості людини. Першу фазу ми називаємо фазою воління, другу – фазою вибору (обговорення), третю – фазою діяльності [57, с. 520]. При цьому воля на всіх трьох фазах перебуває у цілком відмінних умовах, а її свобода на кожній стадії виявляється по-різному. Зазначені фази – воління, вибір між декількома волініями і діяльність, яка витікає з нашого рішення – постають одночасно і окремими функціями волі.

Зауважимо, що зазначені фази вольового процесу співвідносяться з певними чинниками розвитку соціальних систем. Так, перша фаза воління співвідноситься з джерелом розвитку будь-яких систем, яке потенційно визначає напрямки їх трансформації. Друга фаза, яка охоплює взаємне стримування і врівноваження прагнень з наступним ухваленням певного рішення набуває характеристик рушійної сили розвитку системи. У свою чергу третя фаза, яка асоціюється з певним вольовим імпульсом соціальної активності, співвідноситься з певним механізмом розвитку соціального організму.

Зважаючи на те, що про черговість елементів вольового процесу можна говорити досить умовно, багато дослідників у його структуру включають мотиви, бажання і прагнення. Так, С. Рубінштейн, виокремивши чотири стадії вольового процесу, до першої відносить початок спонукання і попереднє визначення мети діяльності. Ця стадія у людській суб'єктивності переживається як прагнення зробити щось. Друга стадія охоплює обговорення і боротьбу мотивів. Третя стадія зводиться дослідником до процесу прийняття рішення, яке може відбуватися у різні способи. В одному випадку простежується відсутність «боротьби мотивів»,

коли рішення формується неусвідомлено як безпосередній результат. У другому випадку – якщо мотиви різні за значущістю – рішення постає як результат розв'язання конфлікту мотивів. У третьому випадку, коли мотиви близькі за рівнем значущості й інтенсивності, рішення є насильницьким зняттям все ще наявної боротьби мотивів. На цьому етапі формується почуття відповідальності за власну діяльність. Четверта стадія вольового процесу пов'язується дослідником з виконанням умотивованого волею рішення [306, с. 569].

Таким чином, під час першої фази вольового процесу у свідомості індивіда виникає спонукання, яке втілюється у прагненні щось зробити. Згодом воно реалізується в бажанні й початковому виробленні мети для її реалізації. До цього ж етапу відноситься й становлення мотивів вольової активності. На другому етапі формуються мотиви щодо реалізації поставленої мети. Якщо є декілька різновекторних мотивів, то без наявного домінування одного з них можливе припинення руху індивіда до досягнення мети. Ця фаза вказує на вибір між мотивами активності. На третьому етапі індивід здійснює остаточний вибір між ймовірними напрямками активності і виробляє єдине рішення. Натомість на четвертому етапі відбувається втілення рішення на практиці. Без нього вольове прагнення залишається нереалізованим.

Поділ процесу воління на чотири основні етапи поділяє і радянський дослідник В. Ойгензіхт. Цілком самостійну фазу вольового процесу, на його думку, складають прагнення, бажання, хотіння як стани внутрішньої потреби, які є джерелом спонукання до дії. Саме в її межах формується цілеспрямованість, проявляються конкуруючі цілі, сумніви, небезпеки небажаних наслідків, виникає боротьба мотивів і вибір результату – рішення [252, с. 42]. Напруження на цій стадії воління буває різним, у залежності від наявної ситуації відбувається визначення мотивів і остаточне прийняття рішення.

Враховуючи внесок у дослідження вольового процесу згаданих дослідників, слід вказати і на суперечливі моменти у їх позиціях. Зокрема, у міркуваннях С. Рубінштейна і В. Ойгензіхта про структуру вольового процесу безпідставно порушене правило економії мислення. У працях С. Рубінштейна відбувається розщеплення єдиної фази прийняття рішення на стадію усвідомлення мотиву

воління і безпосереднє прийняття рішення. У свою чергу, В. Ойгензіхт до запропонованого В. Віндельбандом тричленного поділу вольового процесу додає як самостійну стадію бажань і прагнень. Такий підхід, на нашу думку, є невиправданим, адже воління вже містить у собі бажання або прагнення до здійснення поставленої мети. При цьому процес воління охоплює як ірраціональні, так і раціональні прагнення і бажання індивіда або соціальної групи. Сам вибір між прагненнями може відбуватися лише за умови усвідомленості й певного ступеню раціоналізації зазначеного процесу.

На вище згаданих етапах вольового процесу відбувається й виявлення вольових якостей, які склалися у процесі набуття індивідом життєвого досвіду, пов'язаного з реалізацією волі й подоланням перешкод на життєвому шляху. На першій фазі вольового акту проявляються такі якості, як витримка, ініціативність, самостійність, цілеспрямованість. На третьому етапі вольового процесу в активності індивіда простежується енергійність, наполегливість, заповзятість, дисциплінованість, організованість. Для усіх фаз вольової активності притаманні й такі вольові якості, як рішучість і сміливість. На різних фазах волевиявлення простежується різний ступінь актуалізації вольових зусиль. Достатньо високий рівень вольового напруження припадає на фазу втілення рішення на практиці, оскільки індивід має виявити вольові зусилля у протистоянні з природними або соціальними викликами. І саме на цьому етапі стає можливим вольове зусилля, спрямоване на протидію впровадженню певного рішення.

Виходячи з діалектичної єдності індивідуальної та суспільної волі, доречним, на нашу думку, є перенесення періодизації індивідуального вольового процесу на суспільний рівень. Однак, при цьому слід враховувати й специфіку суспільного воління як процесу, який відображає усю багатоманітність і багатовекторність соціального життя, адже у сфері суспільної волі неможливо врахувати інтереси й потреби усіх громадян. Так чи інакше, значна частина індивідуальних прагнень залишається проігнорованою, а домінуючою у суспільному волінні стає воля певної соціальної групи. Це втілюється на рівні суспільного волевиявлення у засадничих документах державного управління, насамперед, у законах і конституціях.

Дослідження типології вольової активності на індивідуальному і суспільному рівнях завбачує звернення до аналізу вольових станів людини загалом. До цієї проблематики свого часу звертався В. Джемс, який у структурі вольового процесу виділив стани «здоров'я волі» і «хвороби волі». Стан «здоров'я волі» збігається з ситуацією прийняття швидких рішень за ординарних обставин. Перед самим ухваленням рішення наявний своєрідний прелімінарний період, під час якого суб'єкт воління усвідомлює найбільш ефективний напрямок руху. Прямим підтвердженням наявності «здоров'я волі» є вірність прийнятих індивідом рішень [92, с. 344]. У випадку «хвороби волі», за відсутності прелімінарного періоду, відбувається пришвидшення діяльності індивіда, внаслідок чого простежується відсутність сповільнюючих активність асоціацій. На цій підставі формується «поривчастий» тип волі. Якщо ж асоціації і виникають, але пропорції імпульсивної і сповільнюючої сили порушені, ми отримуємо «розбещену волю» [92, с. 345]. На основі співставлення з «поривчастим, імпульсивним типом волі» В. Джемс виділяє й тип «придушуваної волі» [92, с. 349]. Придушення волі на індивідуальному й суспільному рівнях супроводжується сильною втомою, виснаженням як фізичної, так і духовної сфери, що, в свою чергу, є однією з розповсюджених причин соціальної апатії. В авторитарних і тоталітарних спільнотах за умови тотального контролю за суспільним життям придушення і спотворення індивідуальної і суспільної волі торкається широких мас населення.

В умовах стабільного, відносно гармонійного, розвитку суспільства домінуючою є рефлексуюча воля, яка дозволяє виважено приймати ефективні рішення у напрямку розв'язання стратегічних соціальних проблем. Водночас більшість пасіонарних особистостей, воєначальників та революціонерів володіють «поривчастим» типом волі, адже в ситуації кардинальних соціальних змін затребуваною є вольова суспільна активність, яка супроводжується швидкими й імпульсивними діями.

У контексті протистояння раціоналістичного й волюнтаристського підходів С. Дацюк пропонує виділяти в онтологічній структурі волі дві особливі презумпції. Першою з них є «презумпція волі» як уявлення, за яким воля передує визначеності. Натомість «презумпція визначеності» є таким уявленням, де визначеність передує волі. Якщо «презумпція волі» в філософії і політиці розглядається як волюнтаризм,

то «презумпція визначеності» в філософії розкривається через її основні ідейні течії (за виключенням волюнтаризму) [88]. У межах зазначених презумпцій принципово відрізняються навіть визначення волі: у межах «презумпції волі» воля вважається нічим не зумовленою активністю, у сфері «презумпції визначеності» воля розглядається обумовленою конкретною висхідною визначеністю.

Якщо всередині «презумпції волі» відбувається істотне обмеження смислу, то межах «презумпції визначеності» простежується обмеження волі – лише та воля, яка осмислена для себе, для інших і в контексті узагальнення і перспективи, виявляється найбільш енергійною і підтримуваною іншими волями. Будь-яка інша воля, яка походить з підсвідомих інтенцій, стихійних імпульсів, міфологічних прагнень, страхів і негативних мисленнєвих установок, виявляється достатньо обмеженою [88]. Сам дослідник слушно зауважує, що йому ближча «презумпція визначеності», адже визнавати, що активність зумовлена смислом, означає стояти на позиції Бога, а визнавати, що можлива активність без будь-якої визначеності, означає стояти на позиції Диявола.

Визначення сутності вольових станів потребує звернення й до аналізу співвідношення психічних станів і процесів. У науковій традиції тривалий час використовується поділ психічних процесів на пізнавальні, емоційні й вольові. Але й така загальна класифікація, на думку М. Левітова, недостатня, оскільки невідомо, наприклад, до яких процесів відносити увагу й інтерес. Окрім того, у ній змішуються психічні процеси і функції: процес мислення стоїть в одному логічному ряді з функцією пам’яті [189, с. 181]. Більше того, до нашого часу спроби здійснити універсальну класифікацію психологічних характеристик особистості виявилися невдалими. У науковій сфері лише типологія темпераментів має усталену традицію дослідження, яка розпочинається з часів античності, зокрема напрацювань Галена.

З огляду на це, і класифікація психічних станів постає доволі серйозною проблемою. Відмовившись від претензії на вичерпність певної класифікації психічних станів, можна, на думку М. Левітова, зробити деякі узагальнення, які дозволять встановити між ними елементи подібності й відмінності [189, с. 182]. Відтак, і запропонована у дослідженні типологія є досить умовною й матиме робочий характер.

Для визначення типології вольових станів необхідним є звернення до класифікації психічних станів, запропонованої В. Ганзеном. Згідно з нею, з усієї палітри психічних станів можна виділити дві основні групи: 1) стани, які характеризують афективно-вольову сферу психічної діяльності людини; 2) стани свідомості-уваги. У групі вольових станів також виділяють дві підгрупи: праксичні та мотиваційні [63, с. 189-190]. Якщо праксичні стани пов'язані з різними етапами трудової діяльності, то до мотиваційних належать стани, спрямовані на задоволення матеріальних і духовних потреб. Зауважимо, що запропонований поділ також має умовний характер, адже праксичні стани також можуть бути спрямовані на задоволення матеріальних і духовних потреб.

Виходячи з проблематики нашого дослідження, більш прийнятною є класифікація вольових станів М. Левітова, де чи не вперше у філософській і психологічній літературі здійснюється визначення сутнісних ознак вольових якостей і вольової регуляції. Так, у праці «Про психічні стани людини» [190] дослідник розглядає вольові стани як готовність людини виконувати трудові й навчальні завдання, зумовлену стійкими якостями її індивідуальності та рівнем володіння спеціальними знаннями і вміннями. Принагідно він поділяє вольові стани на стани вольової активності й пасивності, рішучості й нерішучості, впевненості й невпевненості, стриманості й нестриманості. До вольових станів дослідник відносить «боротьбу мотивів» і феномен розкаяння.

У нашому дослідженні особлива увага зосереджується на аналізі вольових станів активності, пасивності, мобілізаційної готовності як засадничих для соціальної сфери. Водночас до запропонованої М. Левітовим класифікації можна висловити й декілька зауважень. Це стосується введення у класифікацію феноменів рішучості й нерішучості, які мають ознаки і вольових станів, і вольових якостей. Що стосується «боротьби мотивів» і розкаяння, то вони лише опосередковано належать до сфери вольової проблематики.

Вольові стани як тимчасові психічні стани особистості, за твердженням В. Селіванова, є сприятливими внутрішніми умовами для подолання поточних труднощів і досягнення успіху в діяльності. До них дослідник відносить стани оптимізму й загальної активності, мобілізаційної готовності, зацікавленості,

рішучості та ін. [322, с. 17]. Саме у цих вольових станах якнайповніше виявляється зв’язок волі з емоціями. У контексті цього соціальна активність лише тоді буде успішною, коли раціональна її складова поєднується з емоційною й вольовою сферою. Утім, емоційні стани можуть знижувати а іноді й повністю нівелювати вольову активність особи й соціальної групи. До них В. Селіванов відносить стани апатії й стресів як вияв надмірної психічної напруги, джерелами яких є фактори, що супроводжують науково-технічний прогрес – прискорення темпу життя, швидкі зміни в соціальних умовах та ін. [322, с. 17]. У запропонованих міркуваннях дослідника є й певні суперечності. Це торкається, насамперед, визначення ним вольових станів як психічних станів особистості, які вказують на сприятливі умови для подолання труднощів, що виникають у житті людини. Автор акцентує увагу на тому, що вольові стани властиві саме для особистості. Однак, якщо говорити про сферу соціальної дійсності, то вольові стани є й необхідною сферою виявлення сутнісних ознак індивіда та особи як суб’єктів соціальної активності.

У контексті цього дефініція атрибутивних ознак вольових станів має значний теоретичний потенціал, адже, хоча в науковій парадигмі поняття «вольові стани» тривалий час функціонує, його ознаки й зміст залишаються остаточно нез’ясованими. При цьому заслуговує на увагу думка Є. Ільїна про те, що вольові стани стають предметом обговорення, коли кажуть: людина осміліла, розхоробрилася, стала відважною, мобілізованою. Відтак можемо говорити про стани відваги, рішучості, бойового збудження, зосередженості, мобілізованості, готовності, уваги [108, с. 125]. Оскільки ці характеристики вказують на тривалість процесу, маємо право говорити про прив’язаність до реального часового проміжку як сутнісної ознаки вольових станів.

Визначення сутнісних ознак вольових станів потребує їх співставлення з достатньо близькими й одночасно відмінними від них вольовими якостями. Вольові якості, на нашу думку, вказують, насамперед, на сутнісні індивідуальні ознаки, які виявляються у відповідних соціокультурних умовах. Піднесення вольових якостей на індивідуальному й суспільному рівнях діалектично пов’язане з виявленням вітальності людини. Послаблення вольового начала засвідчує пригніченість волі до життя. Водночас актуалізація вольових якостей у

тоталітарних спільнотах виконує й функцію подолання сумнівів та нівеляції тривоги у широких мас населення. Індивідуальна воля в таких умовах має співпадати і підкорюватись суспільній волі, або волі тоталітарної держави. Навіть жертви репресій, в'язні тюрем і таборів зазвичай не сумніваються у справедливості такої системи влади. У подібній ситуації воля загалом і вольові якості зокрема потрібні людям, щоб подолати страх смерті, тривогу за майбутнє, нівелюючи власне усвідомлення відсутності смислу життя.

Періоди соціальної апатії і безволля збігаються з епохами занепаду вітальності людини й людської цивілізації загалом. І навпаки, періоди розквіту людської цивілізації пов'язані з піднесенням таких вольових якостей, як мужність, сміливість, енергійність. Ці якості притаманні не лише окремим особистостям, а й вітально сильним соціальним групам і спільнотам. Вольові якості мають позачасовий характер і належать до сфери потенційного, до певного часу невиявленого. Натомість вольові стани прив'язані до часового проміжку, який може бути як короткотривалим, так і довготривалим. Вольові стани відображають перехід від потенційного до реального. Враховуючи вищесказане, прийнятним у соціально-філософській парадигмі пізнання є визначення вольових станів як тимчасових внутрішніх станів індивіда, особи, особистості, соціальної спільноти, які сприяють їх адаптації до природного або соціального середовища.

У контексті дослідження співвідношення вольових станів і соціальної активності необхідно звернутися до їх аналізу на індивідуальному і суспільному рівнях. До цієї проблематики свого часу зверталася Ю. Сосновнікова. Поняття «стан», на її думку, охоплює психічні компоненти, їх взаємовідношення (структуру), відносну стійкість і динамічність, загальну напругу (силу), домінуючі компоненти, які визначають «видову багатоманітність» станів, функції, смисл яких полягає у встановленні певних взаємовідносин суб'єкта (індивіда, груп, мас) з середовищем [344, с. 142]. Проте, тотожності між поняттями психічного стану індивіда і соціальних груп немає. Психічний стан соціальної групи жодним чином не може бути механічною сумою станів психіки окремих індивідів. Хоча вони й містять у собі відображення психічних станів багатьох індивідів, груп людей, класів, народів, однак психічні, зокрема вольові, стани соціальних спільнот містять у собі й їх синтез.

Не всі компоненти вольових станів індивідів властиві й стану всієї групи. Максимальної актуалізації набувають ті компоненти станів, які є загальними для усієї спільноти. Так само, особистісні орієнтації, навіть значної інтенсивності, властиві лише деяким індивідам і не можуть бути зазвичай визначальними для усієї спільноти. Утім, на рівні навчання, переконання й маніпулятивних практик воля одного індивіда може цілком бути нав'язаною колективній волі.

Ю. Сосновнікова окреслила й відмінності між вольовими станами індивідів і великих соціальних груп. У психічних станах «мас вирішальну роль відіграють показники більш важливого соціального і політичного значення: рівень свідомості мас, коло інтересів, ідеали, переконання, потреби, соціальна спрямованість індивідів. Емоційний тон, настрої набувають значення лише у тому випадку, якщо вони входять у комплекс з іншими суспільними компонентами» [344, с. 143]. Поряд з усталеними у соціологічній парадигмі ознаками мас дослідниця виокремлює й низку власних. Якщо до сталих ознак мас належить масовість, яскраво виражений соціальний характер, велика політична значущість у житті суспільства, індикація зазначеної тенденції суспільного розвитку, здатність до іррадіації («заразність» цих станів), збільшення їх сили і значення зі збільшенням мас, то до нових ознак дослідниця відносить інформативність у діяльності соціальних спільнот і тенденцію до закріплення в їх середовищі нових зразків соціокультурного досвіду [344, с. 143]. Зауважимо, що ознаки, властиві для психічних станів суспільства, у тій чи іншій мірі характерні й для індивіда. Водночас, пізнання індивідуальних психічних станів, зокрема вольових, постає важливим джерелом дослідження суспільних станів.

Специфіка нашого дослідження завбачує необхідність ґрунтовного дослідження станів соціальної активності і соціальної пасивності як органічно пов'язаних з вольовою сферою (див. детальніше третій розділ дослідження). Сутнісними ознаками соціальної активності є орієнтація особистості на прагнення впливати на соціальні процеси, націленість змінювати або зберігати існуючий соціальний стан. У контексті цього, заслуговує на увагу визначення соціальної активності, запропоноване В. Коганом. Згідно з ним, соціальна активність є свідомою і цілеспрямованою діяльністю особистості та її цілісно-психологічною якістю, які,

будучи діалектично зумовленими, визначають і характеризують ступінь або міру персонального впливу суб'єкта на предмет, процеси і явища навколишньої дійсності. Більше того, соціальна активність розглядається автором як «міра розвитку сутнісних сил соціального суб'єкта» [155, с. 27]. На цій підставі соціальна активність у нашому дослідженні розуміється як системна соціальна якість та особливий вольовий стан, у межах яких відображається активне ставлення людини до суспільства та рівень взаємодії індивідів, малих та великих соціальних груп і спільнот.

Стан соціальної активності корелюється зі станом соціальної апатії (див. детальніше п. 3. 3). При цьому соціальна апатія розглядається як «стан особистості або соціальної групи, який характеризується цілковитою байдужістю, соціальною і психологічною пасивністю, повною або частковою втратою інтересу до соціальної дійсності» [347]. Якнайповніше вплив соціальної апатії простежується у сфері вольових станів і мислення. Людина, за твердженням О. Прохорова, у стані апатії не може і не хоче примусити себе щось вчинити або щось змінити. Її воля слабне, вона начебто «пливе за течією» [292, с. 297]. Натомість у сфері мислення людина починає відганяти від себе певні думки, а якщо й змушена розмірковувати про щось, то швидко робить висновок про безперспективність власної діяльності. За тривалістю соціальна апатія може бути довготривалою або короткочасною. Довготривала апатія здатна переходити у стан апатичності як стійкої властивості особи або соціальної групи. Стан тривалої соціальної апатії властивий переважно авторитарним і тоталітарним спільнотам, де відбувається нівеляція й профанація основних прав і свобод громадян.

Окрім станів вольової соціальної активності і пасивності, значна увага в науковій літературі присвячена й дослідженню стану мобілізаційної готовності, який стосується переважно інтелектуальної і спортивної сфери. Зокрема, до цієї проблематики зверталися Ф. Генов, Є. Ільїн, А. Пуні. На думку Є. Ільїна, мобілізаційна готовність – це доволі стійкий стан, який триває від декількох годин до декількох днів та відображає виникнення цільової домінанти, що спрямовує свідомість людини на досягнення високого результату і готовність боротися з будь-якими труднощами під час майбутньої діяльності [108, с. 126]. Цей психологічний стан засвідчує готовність індивіда і соціальної спільноти проявляти

максимум вольових зусиль, не впадаючи у несприятливі емоційні стани. Стан мобілізаційної готовності дозволяє спрямовувати свідомість не на очікування успіху або невдачі, а на контроль власних дій щодо їх досягнення. Він втілює здатність особи виявляти максимум вольових зусиль, скеровуючи свідомість на досягнення поставленої мети та відкинувши несприятливі аспекти виявлення емоцій.

Стан мобілізаційної готовності супроводжується прискоренням оперативного мислення та формуванням певного рівня впевненості. При цьому важливо, «щоб впевненість не переростала у самовпевненість. Наприклад, було доведено, що спортсмени досягали кращих результатів, коли рівень їх впевненості в успіху становив у середньому 70 % від максимального» [108, с. 126]. На цій підставі можемо говорити про оптимальний рівень упевненості як важливу умову успіху. Завищений або занижений рівень упевненості засвідчує неадекватність у сприйнятті дійсності, що зумовлює неоптимальний рівень стану мобілізаційної готовності. Це вказує і на необхідність наявності деякого рівня невпевненості для досягнення успіху у діяльності людини.

Підсумовуючи зауважимо, що сутність та зміст волі розкриваються через її поділ на індивідуальну й суспільну складову. Індивідуальна воля реалізується у діяльності індивідів, осіб і особистостей як суб’єктів соціальної активності. Натомість суспільна воля властива для діяльності соціальних груп та суспільно-історичних спільнот. Суспільна воля не є простою сумою індивідуальних воль, у її змісті виявляється щось якісно нове, що відображає прагнення суб’єктів соціальної активності до досягнення суспільного блага. Встановлено, що вольовий процес на індивідуальному і суспільному рівнях поділяється на три основні фази: перша співпадає з виникненням певних волінь і прагнень, кожне з яких може реалізуватись на практиці; друга фаза втілюється у взаємному стримуванні прагнень, що реалізується у конкретному рішенні; третя фаза співпадає з імпульсом волі під час втілення рішення у соціальній дійсності. Поряд з вольовими якостями, у сфері суспільного буття важливу роль відіграють вольові стани соціальної активності, соціальної апатії та мобілізаційної готовності, які втілюють готовність суб’єкта виконувати певні завдання.

2. 2. Індивід, особа, особистість як суб'єкти вольової регуляції соціальної активності

Дослідження вольових засад соціальної активності на індивідуальному рівні зумовило інтерес до вивчення її суб'єктів – індивіда, особи, особистості. Оскільки воля найбільш доступна для дослідження саме на індивідуальному рівні, індивід небезпідставно розглядається як висхідний суб'єкт соціальних перетворень і взаємодії. Аналіз вольової активності в індивідуальній площині зумовлений тим, що воля є складною внутрішньою якістю, вивчення якої можливе здебільшого на теоретичному рівні. І лише після аналізу волі на індивідуальному рівні соціальної активності можна говорити про специфіку її виявлення на суспільному рівні.

Понад те, розкриття особливостей індивідуального воління можливе лише у контексті аналізу його соціальних характеристик. Кожен народ як духовне ціле, що має свою історію й культуру, на думку П. Новгородцева, містить у собі живу силу, котра консолідує його представників, і з цього людського пилу робить живий організм, вдихаючи в нього живу душу [248, с. 243]. Ця консолідація відбувається через ретрансляцію індивідуального воління на суспільний рівень, у процесі якого здійснюється вироблення моральних, релігійних, правових, політичних, мистецьких цінностей як об'єктивного начала функціонування індивідуальної і суспільної свідомості.

У контексті вивчення вольової складової соціальної активності слід враховувати й те, що у суспільному волінні досить складно виокремити індивідуальну складову, адже індивід, за твердженням К. Маркса, «є суспільною істотою. Тому будь-який прояв його життя – навіть якщо він і не виявляється безпосередньо у формі колективного, здійснюваного спільно з іншими, прояву життя, – є втіленням і утвердженням суспільного життя» [213, с. 119]. Індивідуальне воління якнайповніше проявляється у протистоянні різних суб'єктів соціальної активності. У той час, коли один суб'єкт перебуває на вершині діяльності, інші суб'єкти соціальної активності вольовими засобами прагнуть нівелювати його вплив. Саме на основі протистояння між суб'єктами соціальної активності формуються й вольові якості індивіда.

Воля індивіда виявляється у різних сферах соціальної реальності: у бутті індивіда, у бутті соціальної групи або спільноти (сім'ї, роду, етносу, нації), у бутті суспільства. При цьому індивідуальна воля не може бути цілком автономною, вона завжди перебуває під впливом суспільного воління. У свою чергу, саме взаємодія індивідуальних воль визначає зміст суспільного воління. Наявність індивідуальної волі вказує на здатність індивіда не просто самостійно приймати рішення, а й утілювати їх на практиці. У перспективі ця здатність трансформується у більш системну якість до самоуправління та саморегуляції власної діяльності. На цій підставі воля розглядається необхідною умовою реалізації свободи особи й особистості.

З огляду на це, важливого значення набуває розмежування понять «особа» і «особистість». Особа трактується нами, як людський індивід, узятий в аспекті його соціальних якостей (знань, цінностей, інтересів, практичних настанов тощо). Іншими словами, особа – це людина, яка пройшла процес соціалізації в суспільних інституціях, починаючи від сім'ї і закінчуючи трудовим колективом. В англійській мові поняття «особа» має відповідник *person*, а в російській мові, зазвичай, використовується поняття *«лицо»*. Особа як суб'єкт вольової активності найбільш системно реалізується у сфері морального, правового й політичного регулювання діяльності людини в соціумі.

Поряд з особою у різних сферах соціальної дійсності суб'єктом вольової активності є й особистість. У філософській традиції розуміння феномена особистості пройшло еволюцію в діапазоні від абсолютизації індивідуальності до акцентації на соціальному значенні різних форм її діяльності та сфер буття. Незважаючи на значну кількість праць, присвячених вказаній проблематиці, інтерпретація атрибутивних ознак особистості не набула системного характеру, оскільки вказане поняття активно використовується у різних наукових дисциплінах – філософії, соціальній філософії, філософській антропології, культурології, соціології, психології, педагогіці. У межах кожної з них склалася своя традиція тлумачення істотних ознак особистості.

У нашому дослідженні ми виходимо з філософської парадигми розуміння феномена особистості. Воно базується на раціоналістичному підході до інтерпретації

структури духовного світу людини, зокрема особистості. Подібна традиція йде ще від філософії Платона, який у діалозі «Федон» виділив три форми активності людської душі: розум, волю і почуття [272, с. 40]. Якщо Платон через заявлені якості характеризує душу людини, то Арістотель через них розкриває її свідомість. Саме завдяки волі, на його думку, людина здатна діяти у відповідності з набутими знаннями.

Незважаючи на напрацювання античних мислителів, атрибутивні ознаки особистості стали предметом філософської рефлексії лише у період середньовіччя. Саме «християнська культура середньовіччя відкрила особистісну основу конститутивних для людини всезагальних форм» [309, с. 12]. Це зовсім не означає, що до цього періоду особистість як соціокультурний феномен не існувала, однак саме з епохи середньовіччя можна говорити про здатність особистості до самоусвідомлення. Зокрема, у «Сповіді» Аврелія Августина внутрішня духовна особа, будучи позбавленою можливості реалізуватись у зовнішньому соціальному бутті станового суспільства, розглядається як повноцінний суб'єкт соціокультурної активності [4]. Саме християнська традиція середньовіччя сприяла формуванню духовної особистості, спроможної не тільки до усвідомленого цілеспрямованого вольового вибору між добром і злом, а й здатної нести відповідальність за нього.

Згідно з іншим підходом, рефлексія феномена особистості відбувається в епоху Відродження. Так, за твердженням А. Пелипенка, суб'єкти культури у контексті ментальнісного розуміння поділяються на три основні типи: індивід, паліат, особистість. Індивід розглядається як спадкоємець архаїчної, стародавньої людини з її родоцентричною і міфоритуальною світоглядною картиною світу. Натомість паліат постає як людина маніхейського типу зі сталим логоцентричним світоглядом. У свою чергу, особистість − це гранично самодостатній і самоактивний суб'єкт, який створив свою цивілізацію в епоху Ренесансу і Реформації в Європі [266, с. 38]. Якщо з акцентацією автора на прив'язаності індивіда до родоцентричного і міфоритуального світогляду можна посперечатися у контексті сумнівності наявності вище зазначених ознак у свідомості більшості індивідів сучасного суспільства, то слід цілком погодитись з виділеними автором ознаками особистості. Мається на увазі визначення як атрибутивних ознак особистості

самодостатності і високого рівня соціальної активності, які вказують на наявність у структурі особистості вольової націленості на активну життєву позицію.

Саме такий тип особистості у формі фаустівського типу людини свого часу описав О. Шпенглер. Становлення такого типу особистості О. Шпенглер пов'язував з епохою барокко. Фаустівська людина виявляється через «діяльнісні, а не пластично-підкорювальні прояви». Саме через діяльність, спрямовану або назовні, або всередину, оцінюються особистісні наміри, мотиви й переконання людини [415, с. 496]. Атрибутивною ознакою людини фаустівського типу німецький мислитель називає її вольовий характер: «характер в картині життя – це те саме, що воля в картині душі, і тільки нам, західноєвропейцям це уявляється чимось самоочевидним» [415, с. 496]. Іншими словами, характер людини, який виявляється в її особистісних рисах, є фаустівським враженням про людину. Водночас типовою характеристикою фаустівського типу особистості є її здатність долати труднощі за допомогою активності, рішучості й самоствердження.

Натомість для періоду Нового часу властива акцентація у структурі духовного світу особистості на розумі й розсудку. Так, у праці Дж. Локка «Досвід про людське розуміння» обґрунтовується позиція, що розум, розсудок, почуття та воля як засадничі принципи буття людини можуть бути зрозумілі лише у їх взаємозв'язку. В умовах недорозвиненості розуму і почуттів, воля штовхає людину на самоствердження за рахунок інших людей. З цього приводу слушними є міркування Г. Гегеля, що така воля постає як свавілля. У ситуації слабкості вольового начала особистість перебуває переважно у сфері власної суб'єктивності. Внаслідок цього формується тип «обломівської» людини, яка на рівні суб'єктивності може перевернути світ, а на практиці перебуває у стані перманентної апатії. Якщо говорити про філософію марксизму, то в ній духовний світ особистості тлумачиться як єдність «розсудку, серця і волі» [215, с. 517], яка є відображенням здатності людини до цілеспрямованої усвідомленої діяльності – практики.

Саме від марксизму йде традиція виведення сутнісних ознак особистості зі сфери соціокультурного досвіду. У такому контексті «особистість розглядається як одиничне втілення культури, як виявлення всезагального в людині» [107, с. 261]. Однак, як зазначає Г. Балл, у цьому міркуванні точніше було б сказати «всезагального

і особливого». На цій підставі він пропонує визначення особистості, як «системної якості людського індивіда, яка забезпечує його здатність бути відносно автономним та індивідуально своєрідним суб'єктом культури» [21, с. 5-6].

Наведене визначення поняття особистості значною мірою співвідноситься з низкою його психологічних інтерпретацій. Зокрема С. Максименко виділяє такі ознаки особистості, як цілісність, здатність до саморозвитку, самовизначення, свідомої предметної діяльності і саморегуляції, наявність свого унікального і неповторного внутрішнього світу [208, с. 40]. З цим визначенням корелюються напрацювання К. Платонова, на думку якого, особистість – це людина як носій свідомості [273, с. 7]. У свою чергу, Б. Ананьєв розглядає особистість як суб'єкта суспільної поведінки й комунікації [8, с. 74]. При цьому слід зауважити, що акцентація на значенні комунікації у процесі становлення особистості багато в чому співвідносить цю дефініцію з поняттям «особа».

На ролі вольового начала у процесі перетворення людини як «проміжної істоти» в особистість акцентував увагу О. Бахтіяров. «Людина як проміжна істота перебуває між повним підкоренням зовнішнім стимулам і формам – і вольовою активністю, яка створює нові форми свідомості, тіла, культури і соціального життя. З одного боку, вона володіє поступливою, готовою сприймати будь-які форми, свідомістю, з другого – потенційним (хоча й нечасто обговорюваним) автономним вольовим «Я» [24, с. 247]. Цими обставинами і визначається характер трансформації з «майже» людини у вільну і вольову особистість.

Саме зі здатністю виявляти волю пов'язане набуття людиною рис особистості. З цього приводу слушними є міркування О. Крутової, яка, пов'язуючи становлення особистості з її здатністю до свободи як можливості і необхідності приймати рішення, зводить сферу буття особистості до її «можливості здійснювати свою волю» [173, с. 24]. Не можна говорити про повноцінність особистості, якщо її рішення є підневільними, обмеженими обставинами або сваволею інших людей. Лише свобода волевиявлення, обмежена моральними нормами, засвідчує у повній мірі сформованість особистісних якостей людини. У свою чергу нездатність людини хоча б частково через вольові

зусилля втілювати на практиці власні переконання та цінності є ознакою її неповноцінності як особистості.

До позиції, згідно з якою воля є атрибутивною ознакою особистості як суб'єкта соціальної активності, схиляється й О. Крижанівська. На думку дослідниці, через прив'язаність волі до особистісних ознак її жодним чином не можна зводити до хотіння, адже основним механізмом волі є механізм обов'язку («Я повинен») [174, с. 68]. Саме воля дозволяє людині піднятися над буденністю, реалізуючи суспільно значуще «Я повинен» замість власного «Я хочу». На цій підставі слушним є висновок про діалектичну єдність волі з соціальною активністю. Більше того, воля постає своєрідним імпульсом і механізмом підтримання соціально впорядкованого світу.

Враховуючи вищесказане, особистість у нашому дослідженні розглядається як системна якість людського індивіда, яка забезпечує його здатність бути відносно автономним вольовим та індивідуально своєрідним суб'єктом культури. Саме у такому контексті використовується рос. *личность* і англ. *personality*. Особистість як суб'єкт воління володіє не тільки високим рівнем розвитку свідомості, а й усвідомлює себе частиною суспільства. З одного боку, особистість усвідомлює свою індивідуальність і неповторність, а з другого – розуміє власну належність до соціального цілого.

Важливість вольового начала у соціальній активності особи й особистості чітко виявляється в ситуації відсутності вольової складової психіки і свідомості людини за наявності деяких психічних хвороб. Наприклад, мається на увазі абулія – патологічне безволля, коли людина здатна здійснювати лише найпростіші дії, послуговуючись механізмами безумовних рефлексів. Це дії, спрямовані на задоволення безпосередніх потреб у теперішньому часі. У таких умовах відсутнє виявлення вольових навичок на перспективу. Індивід з такою патологією залишається біологічною істотою і не може бути повноцінною особою і тим більше особистістю. Саме за допомогою вольового начала людина здатна регулювати власну активність, довільно стримуючи або актуалізуючи її залежно від необхідності досягнення мети у майбутньому.

Особистість постійно змушена актуалізувати вольові зусилля задля дотримання суспільної гармонії і досягнення суспільного блага. При цьому слід враховувати, що навіть у стабільному соціальному середовищі не завжди можна досягнути цілковитої гармонії особистісних і суспільних інтересів. У процесі взаємодії з соціумом особистість перебуває з ним у певному протистоянні. З цієї причини у суспільстві як складній системі, що постійно розвивається, особистість постає перед вибором, який здійснює на основі світоглядних орієнтацій, зокрема моральних та правових. Лише після того, як особистість сприймає суспільні вимоги, а суспільні ідеали й цінності стають її внутрішніми переконаннями і практичними настановами, можемо говорити, що вона стає активним носієм вольового начала. Більше того, особистість є суб'єктом вольової активності насамперед у контексті її здатності до перетворюючої інноваційної діяльності.

Динамічні зміни в українському суспільстві зумовлюють потребу дослідження й уточнення існуючих уявлень про сутність вольового характеру соціальної активності пасіонарія як рушійної сили трансформаційних процесів у суспільстві. Запобігти наростаючій кризі української державності можна не лише через моральне вдосконалення суспільства, подолання споживацького ставлення до матеріальних і духовних ресурсів, а й через визначення специфіки вольової активності пасіонарних особистостей у різних сферах соціальної буттєвості.

Поняття пасіонарності як відображення специфічного феномена соціокультурного досвіду було введене в науковий обіг радянським вченим Л. Гумільовим. На його думку, найбільш повно феномен пасіонарності виявляється в процесі етногенезу. За останні десятиліття сформувався значний пласт літератури, присвячений аналізу пасіонарності в інтерпретації Л. Гумільова. Якщо у західній науковій парадигмі концепція етногенезу російського мислителя не стала предметом значного зацікавлення (за винятком досліджень Є. Брудні та М. Ларюель), то в радянській і пострадянській літературі вона стала предметом тривалої наукової дискусії [436]. Ця дискусія розпочалася з публікації в 1970-1971 рр. у журналі «Природа» праці «Етногенез і біосфера» Л. Гумільова і критичних відгуків на неї. Незважаючи на деякі позитивні рецензії на неї (статті О. Дроздова, Б. Кузнєцова, В. Курінного, Б. Семевського), у радянській науці сформувалося переважно

негативне ставлення до розуміння пасіонарності як основи етногенезу. Ідеї Л. Гумільова стали предметом гострої критики М. Артамонова, Ю. Бромлея, Ю. Єфремова, В. Козлова. Наслідком цього стало ігнорування і замовчування ідей автора концепції пасіонарності у другій половині 70-80-х рр. XX ст.

Новий етап в інтерпретації концепції етногенезу Л. Гумільова розпочинається з перевидання його праць, починаючи з 1989 р. На підставі їх аналізу були опубліковані статті І. Дьяконова, Л. Клейна, В. Козлова, Г. Померанца, О. Янова. Важливу роль у дослідженні історіографії концепції етногенезу Л. Гумільова загалом, й пасіонарного імпульсу зокрема, відіграють дослідження В. Кореняко. У напрацюваннях Л. Клейна акцентується увага на комплексному дослідженні феномена людини, поділі вивчення етносу на джерелознавчу етнографію і пояснювальну етнологію, руйнуванні пануючих в науці марксистсько-ленінських догм у працях Л. Гумільова. Поряд з цим, В. Козлов і І. Дьяконов, акцентуючи увагу на актуальності вивчення пасіонарності, зауважували, що російський етнолог не зміг уповні пояснити цей феномен. Водночас на відсутність чіткого, несуперечливого визначення поняття етносу у творах Л. Гумільова як висхідного для дослідження пасіонарності вказували Л. Клейн, В. Козлов, О. Янов. На перебільшенні етнологом природного фактору в процесі етногенезу акцентували свою увагу М. Артамонов, Ю. Бромлей, Ю. Єфремов. Утім, незважаючи на достатньо ґрунтовний аналіз концепції етногенезу в науковій літературі, осмислення вольового аспекту соціальної активності пасіонарної особистості у контексті етнічної самоорганізації суспільства не стало предметом системного наукового аналізу.

Воля як своєрідний імпульс до дії є не лише основою усвідомлення потреб, а й висхідним положенням щоденного вибору особистості, яка в акті волі легітимує і санкціонує суб'єктивні бажання, що конституюються в цьому процесі як об'єктивно спрямована мета суспільних перетворень. Діяльність пасіонарія є рушійною силою суспільної самоорганізації, зокрема етногенезу. Вона розпочинається, коли у межах етносу з'являються ініціатори перегляду усталених звичаїв і норм, котрі оцінюються ними як застарілі. Якщо в сучасному суспільстві суб'єктами

пасіонарної соціальної активності, є переважно політичні й громадські діячі, то у давніх спільнотах подібні функції здійснювали міфічні культурні герої.

У процесі виявлення волі простежується імпульс, внаслідок якого актуалізується та чи інша форма діяльності людини. В. Віндельбанд зауважив, що вольовий імпульс простежується і в тих випадках, коли ми бачимо факти вимушеного збудження нервів, і в душевній діяльності, яка не супроводжується тілесною діяльністю [57, с. 522]. В обох випадках виявлення вольового імпульсу на індивідуальному рівні вже відсутня свобода волі, яка, у свою чергу, завбачує свободу і соціальної активності і діяльності.

Дослідження вольового імпульсу як необхідної умови пасіонарності вимагає звернення до структури вольового процесу. Як уже зазначалося (див. п. 2. 1., с. 111-112) актуальною до нашого часу залишається класифікація етапів вольового процесу, запропонована В. Віндельбандом. Згідно з нею, воля поділяється на три основні фази: на першій фазі формується особливе воління, прагнення; на другій фазі відбувається взаємне стримування і врівноваження прагнень на основі прийняття певного рішення; на третій фазі простежується імпульс волі, внаслідок якого прагнення перетворюються у відповідні тілесні дії [57, с. 520]. Вольовий імпульс, на нашу думку, властивий не тільки для третьої фази функціонування волі. Він притаманний і для першої фази вольового процесу, коли відбувається актуалізація й усвідомлення необхідності вольової діяльності. На другій фазі вольовий імпульс простежується у виборі конкретного рішення, а на третій фазі відбувається втілення вольового рішення на практиці.

Особливо значущу роль вольовий імпульс відіграє у діяльності пасіонаріїв під час етногенезу. У контексті цього, аналізуючи механізми етногенезу, Л. Гумільов дійшов висновку, що етногенез детермінований наявністю у деяких індивідів незворотного внутрішнього потягу до цілеспрямованої діяльності, тісно пов’язаної зі зміною суспільного чи природного середовища. Більше того, досягнення поставленої мети, часто ефемерної, згубної для самого суб’єкта, уявляється йому ціннішим за власне життя. Безсумнівно, таке рідкісне явище є відхиленням від видової норми поведінки, адже цей імпульс протилежний інстинктові самозбереження [83, с. 252]. Вищезгадана здатність одночасно може

бути пов’язаною як з високим рівнем здібностей (талантом), так і з посередніми задатками, що вказує на її підсвідомо іманентний характер. Хоча ця властивість залишається малодослідженою, саме вона є основою антиегоїстичної етики, за якою інтереси колективу, нехай навіть неправильно витлумачені, домінують над волею до життя і турботою про власне потомство.

Особистості, обдаровані вищезазначеною ознакою, за сприятливих умов здійснюють (і не можуть не здійснювати) вчинки, які акумулюючись, підривають інерцію традицій і зумовлюють появу нових етнічних спільнот. З метою наукового аналізу дослідник запропонував назвати вказану властивість «пасіонарністю» [83, с. 253], виключивши з її змісту тваринні інстинкти й психічні хвороби, адже, незважаючи на те, що пасіонарність і є відхиленням від видової норми, вона цілком позбавлена ознак патології. Під пасіонарністю Л. Гумільов розуміє націленість окремих особистостей на зміну середовища, або мовою фізики – до порушення інерції агрегатного стану середовища [83, с. 257]. Імпульс пасіонарності буває настільки потужним, що його носії – пасіонарії – не здатні передбачити наслідки своєї діяльності, що засвідчує, на думку російського дослідника, його несвідомий характер [83, с. 258]. Неможливість прогнозування наслідків діяльності пасіонарія пов’язана з тим, що вони з однаковою ймовірністю можуть мати як конструктивний, так і деструктивний характер.

Природа пасіонарності, за Л. Гумільовим, ідеї якого виходять із вчення В. Вернадського, є продуктом енергії біосфери, адже «енергія живої речовини пронизує наші тіла, тіла наших предків і буде пронизувати тіла наших нащадків, стимулюючи різноманітні етногенези» [83, с. 263]. Доречно зазначити, що здатність пасіонаріїв на основі вольових зусиль стимулювати й переспрямовувати розвиток етногенезу, зближує ідеї мислителя із синергетичним підходом до розуміння розвитку соціуму.

Виділяючи у праці «Етногенез і біосфера» низку пасіонарних особистостей (Наполеон Бонапарт, Олександр Македонський, Корнелій Луцій Сулла, Ян Гус, Жанна д’Арк, протопіп Авакум) [83, с. 255-263], Л. Гумільов зауважує, що якщо в образах Наполеона й Олександра Македонського можна вбачати «героїв, котрі ведуть натовп», то в образі Яна Гуса йдеться не про особистий «героїзм», а про

формування етнічної домінанти, яка акумулює пасіонарність системи і спрямовує її до обраної мети [83, с. 259]. Незважаючи на те, що пасіонарії часто очолюють народні рухи, доцільніше, на думку мислителя, називати їх не «тими, котрі ведуть», а «тими, які підштовхують», адже без достатньої кількості пасіонаріїв, навіть загиблих у невідомості, було б неможливо зруйнувати традицію й інерційно закостенілий розвиток системи. Інакше кажучи, пасіонарії постають суб'єктами як переспрямування напрямків (флуктуації) етногенезу, так і перетворення природного й соціокультурного середовища загалом.

Хоча феномен пасіонарності, за Л. Гумільовим, є продуктом природно запрограмованих здібностей окремих представників соціуму, у своєму ж дослідженні він акцентує увагу на соціальній заразливості пасіонарності, адже «люди гармонійні (а ще більшою мірою – імпульсивні), опинившись у колі пасіонаріїв, починають себе поводити як пасіонарії» [83, с. 267]. Відтак, актуалізація пасіонарності в соціумі є явищем соціальним, а не біологічним.

Аналізуючи етногенез, Л. Гумільов констатує, що багато народів існували й існують у реліктовому стані за дуже низького рівня пасіонарності. Такий рівень пасіонарності характерний для бушменів, австралійців, пігмеїв, низькорослих негроїдів Декана, палеоазіатів [83, с. 287]. Незважаючи на це, процеси етногенезу у цих народів все-таки відбулися і вони сформувались як етноси й народності. Натомість рівень політичної пасіонарності у них виявився справді низьким, що не дозволило їм та іншим подібним етнічним спільнотам створити державні інституції, а подекуди навіть перейти до продукуючих форм господарювання і розвинених форм соціокультурного життя.

Пасіонарність як необхідна умова етногенезу втілює здатність етнічних спільнот до цілеспрямованих зусиль у контексті соціальної самоорганізації. При цьому дослідник визначає низку стадій у процесі етногенезу [83, с. 278-280], які співвідносяться з рівнем світоглядних настанов, норм, традицій та їх функціонування в окремому соціумі. В таких умовах рушійною силою етногенезу є різке збільшення в популяції кількості пасіонаріїв і субпасіонаріїв.

Під час фази пасіонарного підйому під впливом взаємодії внутрішніх і зовнішніх факторів (природного зростання народжуваності або інкорпорації з

інших спільнот) у межах певного етносу відбувається швидке зростання кількості пасіонаріїв. В етносі на цьому етапі простежується неоднозначне сприйняття цього зростання. У випадку, якщо етнічна спільнота перебуває на стадії дезінтеграції, етноси зацікавлені у збереженні високої кількості пасіонаріїв. Натомість у ситуації стабільності за домінування непасіонаріїв і субпасіонаріїв доля носіїв пасіонарного імпульсу була напередвизначена.

За твердженням Л. Гумільова, в екстремальних ситуаціях, зокрема під час воєн, «жінки цінують героїв, які йдуть у бій, завдяки чому останні, перш ніж загинути, залишають потомство навіть через незаконні шлюби» [83, с. 271]. Потенційний пасіонарій перед тим, як загинути на війні, встигав розсіяти свій генофонд у популяції через випадкові зв'язки. Тому й не дивно, що бастарди і позашлюбні діти у давніх народів мали рівні права з дітьми від «законних» шлюбів. Більше того, в архаїчних спільнотах народження дітей від пасіонаріїв вважалося великою честю, що втілилювалося, зокрема, в обрядах «гостьового» шлюбу. Навіть у середні віки слово «бастард» не мало винятково презирливого змісту. Наприклад, конетабль Франції за правління Карла VII – Дюнуа мав офіційний титул «принц-бастард». Діти пасіонаріїв виростали й здійснювали вчинки, відповідні своїй конституції, іноді навіть не підозрюючи, хто їх справжні батьки.

Народження пасіонаріїв можливе у різних соціальних групах, адже у протилежному випадку «перша кривава війна винищила б усю популяцію пасіонаріїв і вже у першій фазі припинила б процес етногенезу» [83, с. 286]. І навпаки, у «тихі» епохи ідеалом стає поміркований, акуратний сім'янин, а пасіонарії не знаходять відповідної сфери для діяльності. У такій ситуації «ні на Заході, ні на Сході пасіонарії не потрібні, а тому вони часто… помирали без законного потомства» [83, с. 272]. Більше того, народження потенційних пасіонаріїв розглядалося вже як загроза усталеному існуванню соціуму.

Діяльність пасіонарних особистостей багато в чому визначила поступ етично-світоглядних засад сучасної цивілізації. Саме вольовий характер діяльності пасіонарія став основою вироблення, введення і закріплення суспільної заборони канібалізму, фізичного винищення інших людей («не вбий»), упорядкування статевих стосунків, заборони інцесту, визнання представників

інших родів, племен, народів, націй за повноцінних людей, визнання права на існування культур інших етносів, народностей і націй, визнання права націй на самовизначення. Уведення і закріплення означених норм було б неможливим без наявності узгодженості у поглядах двох і більше пасіонаріїв та субпасіонаріїв. Консенсус між ними, заснований на вольовій основі, не означає обов'язкової згоди усього кола його суб'єктів, він може виявлятись і в пасивній формі.

Наступна ланка етногенезу отримує, за Л. Гумільовим, назву «акматичної». Вона характеризується існуванням у спільноті максимальної кількості пасіонаріїв. Під час акматичної фази якнайповніше виявляється вольовий характер діяльності пасіонарія. Якщо для попереднього етапу діяльність пасіонарія розглядалася, радше, як дестабілізуючий фактор, то на рівні акматичної фази його перетворююча діяльність стає чинником інноваційних змін, котрі знаменують собою вихід етносу або соціуму з однієї системи відліку з її усталеними нормами співжиття до іншої. Власне, таке напруження соціальної активності неможливе без актуалізації таких вольових якостей у діяльності пасіонаріїв і субпасіонаріїв, як сміливість, рішучість, мужність, дисциплінованість, ініціативність, стійкість.

Загалом, фаза акматичного розвитку систем, зокрема, етнічних, позначається далекосяжними змінами в етнонаціональній, соціокультурній та політичній сферах. Вона може супроводжуватись громадянськими й етнічними конфліктами. На пізніших етапах цивілізаційного становлення феномен етнічної і соціальної трансгресії реалізується у формі еволюційних перетворень, що, в свою чергу, позначається на активізації вольового компоненту соціально зумовленої діяльності. Акматична фаза змінюється фазою надлому – різким зменшенням кількості пасіонаріїв з наступною їх трансформацією в субпасіонаріїв. Вона пов'язується зі вступом етнічної системи у фазу найвищого розвитку і стабільності. У зв'язку з цим необхідність надактивної перетворюючої діяльності пасіонаріїв, заснованої на напруженні вольових зусиль, зникає, в результаті чого відбувається зменшення їх кількості шляхом природного або штучного відбору. Наступна фаза інерційного розвитку етнічної системи супроводжується повільним зменшенням кількості пасіонарних особистостей.

В уконституйованому, стабільному соціумі, який перебуває на етапі розквіту, пасіонарії запрограмовані на витіснення. Однак, якби пасіонарії «завжди гинули, не встигнувши нічого зробити, то ми до сьогодні приносили б у жертву немовлят, пожирали б тіла вбитих ворогів... Не було б ні пірамід, ні пантеону, ні «відкриття» Америки» [83, с. 273]. Найбільш трагічно гинуть пасіонарії на останньому етапі етносоціогенезу (фазі обскурації), коли їх кількість зменшується, а взаєморозуміння між ними і масами обивателів втрачається.

Соціальна активність пасіонаріїв лякає пересічну людину гіпертрофованою діяльнісною інтенцією, іноді небезпечною як для окремих індивідів, так і для соціуму загалом. На останніх фазах етносоціогенезу соціальна активність пасіонаріїв може набувати й асоціального, деструктивно руйнівного характеру. Так у період обскурації поряд зі справжніми пасіонаріями з'являється категорія людей з «негативною» пасіонарністю [83, с. 275], яка втілюється в асоціальній діяльності волоцюг, мародерів, дезертирів.

У сфері психології суголосною до вчення про пасіонарний тип особистості є концепція акцентуйованих особистостей німецького психіатра К. Леонгарда. Акцентуйованими він називав особистості зі своєрідними загостреними якостями особистості і особливим типом реагування на події. Не вдаючись до прямого визначення поняття «акцентуйовані особистості», дослідник розглядав акцентуацію як своєрідну характеристику функціонування типів темпераменту. Акцентуація розуміється К. Леонгардом як надмірне загострення окремих рис особистості. При цьому джерелом труднощів в її житті є не зовнішні умови її буттєвості, а іманентні особливості її характеру. За умови негативного сценарію розвитку життя акцентуйованої особистості її поведінка може не просто набувати девіантного характеру, а й набувати ознак психопатії.

К. Леонгард виділив декілька типів акцентуйованих особистостей – демонстративні, педантичні, застряглі, збудливі, гіпертимні, дистимічні, афективно-лабільні, афективно-екзальтовані, тривожні, емотивні. В характері таких особистостей закладені як соціально-позитивні можливості досягнень, так і соціально негативний потенціал. Деякі акцентуйовані особистості здатні проявляти деструктивні риси в умовах, коли життєві обставини їм не сприяють,

але цілком можливо, що під впливом позитивних обставин вони стали б непересічними людьми [194, с. 76].

Так «застрягла» особистість за несприятливих обставин, на думку дослідника, може бути впертою людиною, яка не дослухається до жодних аргументів. Утім, коли обставини будуть більш сприятливими, не виключено, що вона стане наполегливим і цілеспрямованим працівником. «Педантична» особистість за несприятливих обставин може захворіти неврозом нав'язливих станів, а за сприятливих стане – зразковим працівником з великим почуттям відповідальності за доручену справу. Натомість «демонстративна» особистість може розігрувати перед вами невроз, а за інших обставин здатна на видатні творчі досягнення [194, с. 76-77]. У клінічній психіатрії поглиблення негативних виявів активності таких особистостей розглядається як ознака психопатії. У свою чергу позитивна картина виявлення вище вказаних якостей розглядається як властивість акцентуйованих особистостей.

У широкому розумінні діяльність акцентуйованих особистостей позначається їх здатністю до швидкого наростання вольових проявів. Сила волі проявляється в глибині їх вольових реакцій, які якнайповніше виявляються там, де воля людини наштовхується на перешкоди. Більше того, сила волі, за слушним твердженням К. Леонгарда, більше пізнається не в окремих вчинках, а в стійкій і тривалій активності [194, с. 686]. На нашу думку, тривала вольова активність властива швидше для акцентуйованих особистостей педантичного і застряглого типів, яких можна порівняти з субпасіонаріями, кількість котрих невпинно зростає на рівні фази пасіонарного надлому. У особистостей **таких типів** простежується нездатність закінчити обдумування та прийняти рішення і тим більше розпочати дію. На нашу думку, саме для педантичних і застряглих особистостей властиве безволля і соціальна апатія. Натомість короткотривала вольова активність, часто пов'язана зі станами афекту, властива для пасіонаріїв гіпертимного типу. Такий тип особистості характеризується невпинною спрагою до діяльності та здатністю досягати у будь-якій сфері значних успіхів.

В цілому воля як соціальне явище постає системною якістю соціального життя індивіда, особи й особистості. На індивідуальному рівні вона якнайповніше

виявляється в соціальній активності індивідів, осіб, особистостей. Індивідуальна воля виявляється у різних сферах соціальної реальності − у бутті індивіда, соціальної групи (сім'ї, роду, етносу, нації), суспільства в цілому. Саме виявлення індивідуальних інтересів і потреб визначає становлення суспільної волі. Особа як людина, яка пройшла процес соціалізації, постає суб'єктом вольової активності у сфері морального, правового й політичного регулювання діяльності в соціумі.

У сфері перетворюючої діяльності суб'єктом вольової активності є особистість. У дослідженні особистість визначається як системна якість людського індивіда, яка забезпечує його здатність бути відносно автономним вольовим та індивідуально своєрідним суб'єктом культури. Особистісні риси суб'єкта піддаються нівеляції, якщо його рішення є підневільними, обмеженими обставинами або сваволею інших людей. Вольовий характер соціальної активності якнайповніше виявляється у перетворюючій діяльності пасіонарної (акцентуйованої) особистості. Рівень її вольової активності залежить від впливу зовнішніх і внутрішніх факторів соціальної самоорганізації. Водночас філософський аналіз волі як основи соціальної активності завбачує необхідність дослідження соціальних спільнот, адже воля індивіда, особи, особистості багато в чому є втіленням на індивідуальному рівні суспільної волі.

2. 3. Соціальні спільноти та соціальні групи як суб'єкти суспільного воління

У процесі аналізу соціальних спільнот та соціальних груп як суб'єктів суспільного волевиявлення важливе місце посідає визначення ролі вольового зусилля у перетворенні соціуму в активну, організовану силу, здатну до цілеспрямованої діяльності, спроможну реалізувати суспільні інтереси й потреби. Непересічне значення при цьому має аналіз співвідношення індивідуального й суспільного воління як основи соціальної активності. Методологічною підставою для цього є положення про те, що «будь-який психічний процес початково є процесом соціальним, колективним», обґрунтоване свого часу Л. Виготським [60, с. 116]. Ці якості якнайповніше стосуються й феномена волі.

Методологічні засади дослідження волі на суспільному рівні потребують демаркації понять «соціальна воля» та «суспільна воля». Обидва ці поняття достатньо активно використовуються у соціально-філософській літературі. Зокрема, термін «соціальна воля» активно використовується у працях Л. Корецької і О. Крижанівської. За твердженням О. Крижанівської, поняття «соціальна воля» має широкий і вузький смисл. У широкому розумінні будь-яка воля людини має соціальний характер, оскільки вона зумовлена певним суспільним і культурним середовищем. У вузькому смислі соціальна воля є волею колективу людей, на відміну від волі індивіда у відносній самотності або у його відношенні до інших індивідів і колективів [174, с. 116]. При цьому типологія соціальної волі, на думку дослідниці, диференціюється не тільки залежно від рівня соціальної організації і типології соціальних суб'єктів, а й за предметом діяльності – залежно від змісту предметної діяльності: економічної, політичної, моральної, релігійної, художньої, наукової [174, с. 129-130]. Виходячи з цього, маємо підстави говорити про виявлення соціальної волі в економічній, політичній, моральній, релігійній та інших сферах суспільного буття.

Оскільки воля індивіда, особи, особистості й соціальної спільноти має соціальний характер апріорі, то у нашому дослідженні ми будемо, поряд з поняттям «індивідуальна воля», використовувати термін «соціальна воля» у ширшому розумінні. Водночас доречно послуговуватися поняттям «соціальна воля» й для позначення специфіки виявлення волі у соціальному середовищі, на відміну від волі, яка пов'язана з інстинктивними механізмами регуляції психіки. Натомість для позначення волевиявлення великих соціальних груп і спільнот більш доречним є використання поняття «суспільна воля». Обґрунтованість такого методологічного підходу базується на основі існування двох основних суб'єктів соціальної взаємодії – індивіда і суспільства. Відтак, логічним є поділ волі на індивідуальну і суспільну. Поряд з цим, саме індивідуальна і суспільна воля постають важливими складовими індивідуальної і суспільної свідомості, де поряд зі сферою мислення та емоцій вольова складова відіграє вирішальну роль.

Внаслідок актуалізації суспільного воління відбувається консолідація енергії спільноти на перетворення у різних сферах соціальної і природної

буттєвості. Суспільна воля якісно відрізняється від волі окремих індивідів і жодним чином не зводиться до неї. Під її впливом відбувається селекція і ретрансляція важливих для групи потреб та інтересів, які, в свою чергу, перетворюються у суспільно значущу мету практичного перетворення дійсності.

Суб'єктами суспільного рівня вольової активності є соціальні спільноти і соціальні групи. Однак, незважаючи на те, що воля соціальної спільноти є більш кристалізованою й консолідованою, порівняно з індивідуальною волею, саме на рівні діяльності індивідів, осіб і особистостей відбувається не тільки актуалізація, а й впровадження основних положень суспільної волі. А відтак, небезпідставно суб'єктами суспільного воління є й індивіди, особи й особистості, які відіграють засадничу роль у розвитку суспільства як ініціатори суспільних перетворень. При цьому завершальним етапом на шляху перетворення індивідуального воління в суспільне є впровадження її основних положень у формі юридичних законів, обов'язкових для виконання усіма громадянами держави.

Інституалізація суспільної волі як явища цивілізаційного розвитку в ретроспективі пов'язана з особливостями певного історичного періоду. У контексті цього цікавою є класифікація, запропонована О. Крижанівською. Згідно з нею, соціальна воля поділяється на чотири основні історичні форми: соціально-адаптивна (архаїчна) воля, авторитарно-традиційна воля, соціально-професійна воля, соціально-інформаційна воля [174, с. 152-153]. У період первісного суспільства домінують афективно-вольові форми регуляції соціальної поведінки, які базуються на міфологічному типі світогляду. Натомість для традиційного суспільства властива авторитарно-традиційна воля, пов'язана з жорсткою регламентацією соціальних ролей. Придушення індивідуальної волі у такій системі відліку не сприймалось як порушення прав і свобод людини. І лише в капіталістичному індустріальному суспільстві відбувається усвідомлення людиною права на свободу і повагу до власної гідності та волевиявлення.

У первісному суспільстві у родовій спільноті виявлення індивідуальної волі було жорстко регламентованим. Індивідуальна й суспільна свідомість у цей період базувалася на світоглядних принципах традиціоналізму, анімізму, тотемізму й системи табу. В таких умовах рід існує як єдине ціле, суб'єкт

неподільної волі. Відтак, суспільна воля у первісному суспільстві набуває ознак колективної родової волі, жорстко регламентованої й закріпленої у моральних і релігійних нормах. Ця воля мала загальнообов'язковий характер і була непорушною для членів спільноти, забезпечуючи виживання роду і окремих його представників в умовах тотального тиску з боку природних і соціальних викликів.

На перший погляд, якою б нерозвиненою не виглядала ця форма волі, вона, за твердженням О. Крижанівської, «цементувала» рід, робила його більш життєздатним, відрізняла один рід від іншого, лежала в основі діяльності роду як єдиного цілого [174, с. 143]. Більше того, у родовому суспільстві забезпечення їжею і безпекою вимагало повсякденної консолідації й акумуляції волі як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях. Рівень ефективності консолідації суспільної волі на цьому етапі засвідчує продовження існування роду або його занепад.

Разом з переходом від первісного до рабовласницького суспільства відбувається не тільки виокремлення з колективу індивідів, а й становлення індивідуальної волі. Під впливом переходу від міфологічного типу світогляду до релігійного відбувається фрагментація єдиної ще донедавна колективної волі. У межах релігійного світогляду людина стає суб'єктом духовного спілкування з вищими силами, богами або єдиним богом. Як окрема особа, вона несе безпосередню відповідальність перед ними за власні вчинки. Саме індивідуальна відповідальність за гріхи вказує на факт наявності індивідуальної волі у процесі дотримання або порушення моральних або правових норм.

Хоча порівняно з первісним суспільством, раб був активнішим суб'єктом трудової діяльності, виявлення його індивідуальної волі охоплювало досить обмежену сферу, адже ні сам раб, ні соціальне оточення не визнавало його особистісного статусу. Консолідація й акумуляція індивідуальної волі рабів була обмежена їх соціальним становищем, а її вплив на становлення суспільного воління у рабовласницькому суспільстві був достатньо незначним. Колективна воля рабів була нерозвинутою й опосередкованою інтересами особистого звільнення і збагачення. Лише за екстраординарних обставин колективна воля рабів призводила до потужних соціальних катаклізмів – повстання на Сицилії (136-132 рр. до н. е.), повстання Спартака (74-71 рр. до н. е.) та ін. При цьому

воля рабів рідко була зорієнтована на задоволення далекосяжних суспільнозначущих потреб. Більше того, під час захоплення влади лідери повстанських рухів, самі ставши рабовласниками, зазвичай, були набагато жорстокішими, порівняно зі своїми попередніми господарями.

Фактично в умовах рабовласницького суспільства суб'єктами суспільного воління були вільні особи-громадяни та великі й малі соціальні групи як виразники потреб та інтересів певної частини населення. Утім, уся повнота суспільної волі у рабовласницькому суспільстві була сконцентрована в руках пануючого класу рабовласників. Втілюючи у соціальному середовищі власні інтереси, представники цієї верстви через володіння засобами виробництва зосередили в своїх руках ресурси державного і суспільного регулювання. Навіть на рівні релігійної свідомості у такому суспільстві освячувалася чітка градація між повносправними і неповносправними його членами. У цих умовах розширення прав і свобод громадян було можливим лише через зіткнення протилежних воль у жорстоких соціальних конфліктах (повстаннях, війнах).

Суттєві якісні зміни у змісті індивідуальної і суспільної волі відбуваються у феодальному суспільстві. В ситуації неможливості сповна реалізуватись у становому суспільстві переважна більшість людей змушена була переспрямовувати вольові зусилля на вдосконалення власної внутрішньої духовної сутності, насамперед, у напрямку аскетизації життя. Під впливом домінування християнського типу світогляду відбувається не тільки формування внутрішньої духовної особи, а й переспрямування індивідуальної волі на вдосконалення душі людини. Якщо ж говорити про суспільну волю у феодальному суспільстві, то вона відображала переважно потреби й інтереси феодальної верхівки та представників релігійних інституцій. І в рабовласницькому, і в феодальному суспільствах ретрансляція індивідуальної волі на суспільний рівень була достатньо обмеженою. Фактично лише індивідуальна воля правлячої верхівки безпосередньо впливала на вироблення суспільного воління.

Розширення соціальної бази суспільного воління пов'язане зі становленням капіталістичного способу виробництва. Воно вимагало не тільки підготовки значної кількості освічених робітників та формування певного рівня

теоретичної свідомості, а й відповідного рівня консолідації та ретрансляції суспільної волі щодо впровадження новітніх технологій. У політичній сфері це виявлялось у буржуазних революціях, становленні перших республіканських режимів та конституційних монархій, основним законом в яких стають конституції як сконцентроване втілення суспільної волі.

Суб'єктом вироблення й ретрансляції суспільної волі в епоху капіталізму стає буржуазія. Завдяки усвідомленню власних економічних, соціальних і політичних потреб воля буржуазії спрямовується не лише на революційні зміни в суспільстві, а й на становлення парламентських інституцій як осередку впровадження волі широких верств населення на суспільному рівні. Ретрансляція індивідуальної волі на суспільний рівень відбувається через механізми впровадження свободи слова, свободи віросповідання, а в перспективі й обмеженого виборчого права. Це зумовило значне розширення соціальної бази суб'єктів суспільної волі у період капіталізму. Якщо в епоху рабовласництва та феодалізму носіями суспільного воління були представники правлячої політичної верхівки або очільники релігійних інституцій, то в період капіталізму через механізми парламентаризму до вироблення суспільної волі були залучені представники третього стану, насамперед, буржуазії.

У XX ст. в умовах індустріального суспільства розширення соціальної бази суспільного воління відбувається через упровадження загального виборчого права. Певний вплив на вироблення суспільної волі у цей період здійснюють і громадські організації. У демократичних спільнотах значний вплив на суспільне волевиявлення починають справляти представники економічної та наукової еліти.

Водночас слід зазначити, що розширення бази суспільного волевиявлення містить у собі й певні ризики. Як зауважує Х. Ортега-і-Гассет, це пов'язане з тим, що всезагальні права – такі, як «права людини і громадянина», – набуваються за інерцією, задарма і за чужий рахунок, роздаються всім порівну і не вимагають зусиль [258, с. 193]. Якщо завоювання цих прав пов'язане переважно з діяльністю «творчої меншості», то використання всезагальних прав переходить до рук «масової» людини, яка часто нехтує ними, навіть не усвідомлюючи, скільки зусиль пішло на їх здобуття. У минулому аристократ, який володів особливими

правами, у будь-який момент був готовий відстояти їх силою. Натомість сучасна людина «масового типу» часто прагне звести нанівець виявлення будь-яких власних зусиль у суспільній сфері.

На якісно новий рівень суспільне волевиявлення виходить у постіндустріальному суспільстві. Глобальні системи комунікацій дозволяють швидко поширювати інформацію по усій земній кулі. При цьому суб'єктом суспільного волевиявлення стає вся людська цивілізація. Подібні тенденції містять у собі й глобальні ризики. Мається на увазі здатність в умовах інформаційного суспільства не тільки швидко поширювати інформацію, а й можливість спотворювати волевиявлення мільйонів людей через інформаційні маніпулятивні практики. Скажімо, якщо в нацистській Німеччині «гебельсівській» машині пропаганди довелося не менше семи років зомбувати населення для обґрунтування необхідності загарбницьких воєн, то путінському режиму в Росії було достатньо декількох місяців масованої пропаганди у засобах масової інформації, щоб обґрунтувати необхідність агресії в Україні.

Проблема розширення соціальної бази суспільного волевиявлення зумовлює необхідність детальнішого аналізу проблеми визначення його суб'єктів. У науковій літературі вивчення соціальних спільнот і соціальних груп як суб'єктів воління не стало предметом значної зацікавленості. Чи не єдиним винятком є вже згадана робота О. Крижанівської, де значна увага присвячена аналізу класової волі. Дослідниця розглядає соціальну волю на прикладі класу як колективного утворення, яке характеризується певною внутрішньою структурою, що містить в собі у знятій формі потреби, інтереси й цілі класу та виражає волю окремих представників цього класу [174, с. 105]. При цьому і класову волю, і волю індивіда авторка вважає результатом суспільних відносин.

Вчення про класи як суб'єкти суспільного воління потребує детальнішого звернення й до марксистської філософії, у межах якої клас як основний носій суспільної свідомості розглядається й як суб'єкт суспільного воління. Марксисти виводять індивідуальне і суспільне воління з потреб та інтересів його суб'єктів. «Саме самоствердження незалежних один від одного індивідів і ствердження їх власної волі, яке на основі взаємовідносин обов'язково є егоїстичним, робить

необхідним самовідречення в законі і в праві» [215, с. 323]. Процес такого відчуження стосується і підкорених класів, від волі яких зовсім не залежить, чи існує закон і держава, чи ні [215, с. 323].

Насправді не держава існує завдяки волі, а, навпаки, держава, яка формується, внаслідок матеріального способу життя індивідів набуває форми пануючої волі. Якщо держава занепадає, то це означає, що змінилась не тільки воля, а й змінилось і матеріальне життя індивідів [215, с. 323]. Саме на цій підставі змінюється їх воля. Класову волю К. Маркс і Ф. Енгельс також пов'язували з матеріальними умовами життя. Не лише ідеї є відображенням виробничих відносин, а й «право є зведеною в закон волею класу, зміст якої визначається матеріальними умовами життя класу» [214, с. 443].

Представники класу, володіючи приблизно рівними економічними можливостями і засобами, володіють спільними інтересами та потребами, а відтак і формують суспільну волю, необхідну для їх задоволення. Безпосередній вплив на становлення класової волі мають знання, світоглядні орієнтації, ідеали, цінності, переконання, практичні настанови суб'єктів соціальної активності.

Свого часу подібну єдність вольової активності класу Л. Корецька назвала «єдиною волею». На її думку, «єдина воля» як складне структуроване утворення характеризується низкою ознак: певною формою внутрішньокласового зв'язку індивідів, що забезпечує дисципліну і єдиноспрямованість діяльності, високим рівнем внутрішньокласової єдності, активізуючим впливом на діяльність класу та ін. [165]. Іншими словами, воля класу тлумачиться дослідницею як необхідний елемент переходу від стихійної активності до свідомої цілеспрямованої діяльності, а в ширшій перспективі – як перехід від індивідуального воління до вироблення суспільної волі.

Цей перехід завбачує необхідність з'ясування ролі особи, особистості, соціальної групи та соціальної спільноти у розвитку суспільства й людської цивілізації загалом. Звертаючись до аналізу співвідношення волі особи й особистості з волею класу, ми зіштовхуємося з проблемою визначення ролі особистості в історичному процесі. Щодо вирішення цієї проблеми у філософській літературі сформувалося декілька підходів. Згідно з першим з них, особистість відіграє визначальну роль у розвитку різних сфер соціокультурного

буття. Саме від її волі залежить збереження усталених норм і традицій або визначення напрямків реформування й модернізації суспільства. До цього концептуального підходу належать твори Е. Берка, Ж. де Местра, Т. Карлейля, Г. Лебона, Х. Ортеги-і-Гассета, Г. Тарда, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, Л. Гумільова.

За своє джерело цей підхід до розуміння ролі особистості в соціальній активності має твори Т. Карлейля. Згідно з ними вся всесвітня історія, історія того, що людина здійснила в цьому світі, є по суті, історією великих людей. Вони були вождями людства і в широкому смислі стали творцями всього того, що широка маса людей старалась здійснити і чого хотіла досягнути [122, с. 21]. В українській філософії, суголосними до положень цього напрямку є ідеї В. Липинського, Ю. Липи, Д. Донцова. На думку Д. Донцова, «герой або накидає свою волю окруженню, перемагає, або не приймає цього окруження, не дає йому зігнути свою несмертельну волю, не хилиться перед ним, і гине, але не визнає чужої волі над собою» [96, с. 121]. Герой часто сам шукає смерті, оминаючи можливість упокорення перед ворогами, він вигадує химерні мотиви героїчних вчинків, які жодним чином не є їх джерелом.

Незважаючи на розбіжність деяких положень вказаних авторів, їх тлумачення ролі персоналій здебільшого вкладається у волюнтаристську концепцію розуміння ролі особистості в історичному процесі. «У класичному і сучасному волюнтаризмі соціальна й індивідуальна воля (воля героїв, надлюдей) постає як головний цивілізаційний або децивілізаційний («повстання мас») фактор світової історії залежно від того, з якою версією волюнтаризму (раціональною або ірраціональною) ми маємо справу» [174, с. 131].

Волюнтаристські підходи виходять з позиції, що саме в героїчній душі світ знаходить достойного суперника і товариша. Лише він у повній мірі може витримати цей світ. Він, за твердженням В. Джемса, може знайти в цьому світі смак, не шляхом того боягузливого, як у страуса, ховання своєї голови, щоб не бачити небезпеки – тобто не стараючись забути важкого становища, а навпаки, протистояти цьому жахливому стану своєю суто внутрішньою силою волі і викликаної нею боротьби [92, с. 363]. Однак, сила волі будь-якого героя є втіленням не тільки його хоробрості й сміливості, а й відображенням відчайдушності його опонента.

У сфері практичної політики волюнтаристські настрої затребувані переважно у періоди політичних та економічних катаклізмів. У такій інтерпретації воля на суспільному рівні постає як фактор, який консолідує, акумулює соціальні прагнення певної епохи. Вона надає соціальній активності цілеспрямованості, напруженості й рішучості.

Згідно з другим підходом, вирішальна роль у розвитку соціуму належить народним масам, воля яких є джерелом і рушійною силою суспільних перетворень. У сконцентрованій формі ці ідеї знайшли відображення у філософії марксизму. У творах К. Маркса обґрунтовується позиція, за якою саме потреби й інтереси народних мас визначають суспільну волю. При цьому вплив класової волі жодним чином не є рівнозначним за характером і силою впливу особистості в історії.

Взаємозумовленість індивідуальної і суспільної волі залежить від історичного характеру епохи й від якостей особистості, яка здійснює вплив на суспільну волю. Враховуючи це, важко погодитись з ідеєю абсолютного домінування суспільної волі над індивідуальною на різних етапах суспільного розвитку. Промовистою у контексті цього є діяльність багатьох історичних осіб, воля яких кардинально змінила розвиток певних соціальних спільнот. Важко переоцінити вплив діяльності Жанни д'Арк на розвиток французької держави. Так само реалізація індивідуальної волі Олександра Македонського кардинально змінила розвиток людської цивілізації через феномен еллінізації завойованих територій. У свою чергу, «зла воля» Адольфа Гітлера, Йосипа Сталіна, Мао Цзедуна, Пол Пота щодо досягнення примарного суспільного блага призвела до загибелі десятків мільйонів людей.

У розвитку людської цивілізації, на нашу думку, відбувається чергування тривалих етапів домінування суспільної волі, коли воля індивідів лише опосередковано визначає напрямок розвитку соціальної спільноти з періодами вирішального впливу волі особистості на суспільний розвиток. При цьому суспільство може рухатись у діапазоні від соціальної надактивності до стану соціальної апатії. Натомість воля пасіонарних особистостей якнайповніше виявляється у переломні періоди розвитку і може кардинально змінювати напрямок трансформації соціуму. Пасіонарна особистість як активний і вільний суб'єкт перетворень, втілюючи індивідуальні потреби й інтереси, співвідносить їх

з інтересами соціуму. В періоди домінування індивідуальної волі правителів, вождів, політичних або релігійних лідерів суспільство може рухатись трьома основними напрямками: соціум може вийти ще сильнішим із кризового становища, він може бути вкинутий у стан остаточної дезінтеграції і занепаду, також суспільство може впасти у стан перманентної соціальної кризи.

Вказані напрямки розвитку суспільства можуть бути зумовлені цілим комплексом чинників. Суспільство може перебувати у стані глибокої соціальної апатії через виснаження власних ресурсів, насамперед вольових. Прикладом такого типу розвитку подій є відновлення монархічного реакційного режиму у Франції внаслідок її окупації та Віденського конгресу в 1815 р. після двох десятиліть соціальних заворушень та загарбницьких воєн. Суспільна воля може бути нездатною до мобілізації й через брак ефективної провідної верстви – творчої меншості. Така ситуація склалася в Україні у грудні 2013 – січні 2014 рр., коли в країні відчувався брак ефективних лідерів, які змогли б спрямувати в ефективне русло суспільних реформ індивідуальну волю мільйонів протестувальників. Нездатність до актуалізації суспільної волі простежується і тоді, коли суспільства-держави піддаються непомірному зовнішньому тиску, завоюванню й окупації. Процес історичного розвитку засвідчує сотні прикладів зникнення етносів і держав з карти світу, починаючи від Ассирії й Мідії.

Трансформація індивідуальної волі в суспільну під впливом суб'єктів соціальної активності (індивідів, осіб, особистостей, соціальних спільнот, соціальних груп) проходить через процес інституалізації у громадських або державних організаціях. При цьому інституалізація суспільної волі відбувається на рівні організацій, здатних перевести суспільні інтереси й потреби на рівень суспільної волі і втілити їх на практиці. Найбільш активно ці процеси відбуваються у середовищі правлячого класу, який має широкий доступ до матеріальних і духовних ресурсів. У демократичних спільнотах інститути громадянського суспільства сприяють інституалізації суспільної волі через врахування потреб та інтересів широких верств населення, що забезпечує достатньо високий рівень соціальної справедливості й відповідальності. Натомість в авторитарних і тоталітарних спільнотах суспільна воля визначається

правлячою верхівкою. Спрямованість суспільної волі при цьому залежить від її світоглядних орієнтацій, ідеалів і переконань. Так, суспільна воля у мусульманських теократичних державах спрямовується на жорстке дотримання норм шаріату як уособлення засад традиційного суспільства.

Діалектична єдність індивідуальної і суспільної волі якнайповніше виявляється у їх взаємозалежності. З одного боку, саме на основі індивідуальної волі формується суспільне воління. З другого боку, суспільна воля безпосередньо впливає на формування сфери індивідуальної волі. При цьому впровадження основних положень суспільної волі на індивідуальному рівні відрізняється у залежності від типу політичних режимів. Якщо в демократичних спільнотах індивід на основі свободи волі й свободи вибору має можливість не приймати деякі положення суспільної волі і не вводити їх у поле власної свідомості, то в тоталітарних і частково в авторитарних державах суспільна воля є обов'язковою для всіх громадян. Щонайменше на рівні публічного дискурсу будь-яка критика офіційної суспільної волі супроводжувалася загрозою репресій. Ті ж, хто не йде на змову з власною совістю, поповнюють лави «ворогів народу» і дисидентів.

Співвідношення між індивідуальною і суспільною волею дозволяє виділити низку відмінностей між ними. Прийнятним, на нашу думку, з методологічної точки зору є перелік аспектів розбіжності між волею особистості і класу, запропонований О. Крижанівською [174, с. 111-113]. Воля класу, згідно з нею, відрізняється від волі особистості: а) за об'ємом – воля класу є концентрованим втіленням інтересів і потреб воль всіх членів класу, класова воля є загальною для всіх представників класу і має, у порівнянні з індивідуальною волею, ширшу соціальну базу; б) за суб'єктом – суб'єктом класової волі як колективного утворення є людська спільнота, а суб'єктом індивідуальної волі – особистість; в) за способом формування – індивідуальна воля формується в процесі онтогенезу через включення індивіда у різні види діяльності і суспільні відносини, під впливом процесів виховання і самовиховання; тоді як класова воля є продуктом діяльності соціальної організації, політичної партії, яка на основі виявлення і врахування інтересів членів класу формує загальнокласову волю; г) за значущістю відображуваного – воля класу відображає кардинальні потреби й

інтереси класу як цілого, натомість воля особистості відображає індивідуальні потреби й інтереси; водночас оскільки особистість завжди має певну класову приналежність, її воля постає здійсненням і втіленням класової волі; д) оскільки воля особистості має чіткий індивідуальний характер, вона багатша за класову волю, яка позбавлена індивідуально-типологічних характеристик. На нашу думку, заявлені відмінності класової й особистісної волі багато в чому асоціюються зі специфікою співвідношення суспільного та індивідуального воління.

Поряд з дослідженням співвідношення індивідуальної і суспільної волі важливого значення набуває аналіз мотиваційних аспектів воління. Суспільна воля втілюється у сфері мотивації як втіленні об'єктивних потреб та інтересів соціальних груп, як цілеспрямованому та свідомому виборі методів і способів реалізації поставленої мети, як безпосередній діяльності щодо її реалізації на практиці. У свою чергу щодо якості впливу на розвиток соціального середовища суспільна воля може мати як конструктивний, так і деструктивний характер. З одного боку, вона може спрямовуватись на задоволення актуальних суспільних потреб, з другого боку, суспільна воля в якості сваволі може зосереджуватись й на ігноруванні відповідних потреб. Саме у такому випадку деструктивний характер суспільної волі стає джерелом соціальних заворушень.

Як і інші процеси духовного життя феномени особистісного й суспільного воління тісно пов'язані з процесом так званої «негативної» ідентифікації. Дискурс ідентичності, за слушним висловлюванням М. Козловця, містить елементи не тільки ототожнення, а й розрізнення тих чи інших категорій (культурних, національних, суспільних тощо). При цьому ми часто утверджуємо нашу національну, етнічну, релігійну ідентичність за допомогою формулювань, які містять заперечення іншої ідентичності, оголошуючи про те, ким ми не є. Для появи будь-якого типу колективної або особистої ідентичності має з'явитися образ «Іншого», на тлі якого й відбувається процес самоідентифікації [157, с. 39].

Саме на основі відмежування особистісного «Я» і групового «Ми» від «Іншого» й «Інших» відбувається вироблення як індивідуальної, так і суспільної волі. На відміну від інших феноменів суспільного буття – знань, переконань, ідеалів, цінностей, практичних настанов – вольові аспекти духовності формуються

переважно на протиставленні з волею «Іншого». Це пов'язане з інтенційним характером вольових прагнень, адже більшість вольових якостей – сміливість, мужність, відвага, рішучість, цілеспрямованість та ін. – вже у своєму змісті потенційно містять ігнорування інтересів «Іншого».

Серед суб'єктів суспільної волі поряд з класами важливого значення набуває держава як форма організації суспільства. Саме держава для особистості, за Г. Гегелем, є втіленням не її індивідуальної волі, а волі загальної, суспільної [65, с. 316]. Як дійсна самосвідомість соціуму суспільна воля втілюється у безпосередній і свідомій діяльності кожного. У контексті цього уряд кожної держави постає як індивідуальне вираження всезагальної волі, в якій втілюється розсудок всезагальної волі. Будучи способом виявлення суспільної волі, уряд, за твердженням Г. Гегеля, виявляє волю у встановленні порядку.

Феномен державної волі Х. Ортега-і-Гассет пов'язує з функцією примусу. Однак, державний «примус – це не просто насилля, а спонукальний заклик, загальна справа». Держава насамперед – це план робіт і програма співробітництва, яка об'єднує людей для спільної справи. Держава – не спільність мови, крові, території або способу життя, у ній немає нічого матеріального, інертного, завчасно і обмеженого. «Це чистий динамізм – воля до спільної справи» [258, с. 237]. Іншими словами, саме держава як форма організації суспільства забезпечує перехід від індивідуального до суспільного воління.

Утім, іспанський філософ вказує щонайменше на два типи виявлення державного воління. Зокрема у XX ст. під маркою синдикалізму і фашизму вперше виникає в Європі тип людини, яка не бажає ні визнавати, ні доводити свою правоту, а хоче просто нав'язувати свою волю іншим. Вона внесла у сферу політики дещо якісно нове – «право не бути правим, право на сваволю» [258, с. 197]. Становлення тоталітарних держав у Європі вказаного періоду і є наочним втіленням нового типу поведінки мас, які отримали рішучість керувати суспільством за потенційної до того нездатності.

Подібна презумпція волі, будучи обраною як домінуюча вольова онтологія в політиці держави, призводить, за твердженням С. Дацюка, до знищення будь-яких смислових визначеностей у цій державі: 1) примітивізуються академічні

дисципліни й ігнорується у публічному просторі філософія, вона припиняє бути складовою суспільної свідомості, а самі філософи підлягають обструкції, висміюванню і навіть переслідуванню; 2) інтелектуали вимушені або підтримувати мейнстрім суспільної свідомості, або емігрувати (зовнішня або внутрішня еміграція); 3) діяльність засобів масової інформації стає спрямованою на стимулювання енергетики індивідуальної волі і її колективної концентрації на дуже небагатьох цілях. Хоча в політичному контексті така воля дає швидкі і формально вражаючі результати, воля як онтологія цілого суспільства засвідчує кризовий пік розвитку суспільства [88]. Якщо суспільство не справляється з цією кризою і не переходить шляхом самопожертви частини його еліти в «презумпцію визначеності», то в такому соціумі відбувається пасіонарний підйом, за яким зазвичай йде руйнування його цивілізаційних підвалин.

У свою чергу вища політична воля до співіснування якнайповніше втілена, на думку Х. Ортеги-і-Гассета, в ліберальній демократії. Це першообраз «непрямої дії», який дійшов до межі врахування прагнень ближніх. Лібералізм – це правова основа, згідно з якою влада, якою б всесильною вона не була, обмежує себе і прагне, навіть на шкоду собі, зберегти у державному моноліті простір для виживання тих, хто думає і відчуває наперекір їй, тобто наперекір силі, наперекір більшості. Лібералізм – і сьогодні варто про це нагадати – це межа великодушності; це право, за яким більшість поступається меншості, і це найбільш благородний заклик, який коли-небудь звучав на Землі. Він сповістив про рішучість миритися з ворогом, більше того – ворогом слабшим [258, с. 199]. Саме ліберальне суспільство «дозволяє встановити три рівноваги – між різними індивідуальними волями в праві, між різними індивідуальними волями і волею соціуму в суспільному договорі республіканської держави через закони і медіа, а також між волею суспільства і узагальненою волею світу в міфологічному, релігійному або науковому світогляді» [88]. У таких умовах державне воління спрямовується на забезпечення прав меншості. З іншого боку, такий спосіб політичної організації робить суспільство потенційно слабким у протистоянні з більш монололітними традиціоналістськими або авторитарними спільнотами. Яскравим прикладом

цього стала політика мультикультуралізму, насамперед щодо мусульманських спільнот, у країнах Європи у другій половині XX – на початку XXI ст.

Воля держави, допомагаючи людині реалізувати свою долю, як зауважує К. Ясперс, постає важливою рушійною силою соціальної активності. При цьому воля держави не може реалізуватись у бутті окремого індивіда. Вона виявляється лише внаслідок зміни поколінь [429, с. 338]. Державна воля може й ігнорувати суспільну дійсність на догоду позірним інтересам правлячих еліт.

У такій ситуації «воля і мислення» державних діячів відходять від «історичних завдань до простого піклування про особисте життєзабезпечення» [416, с. 504]. В історичному минулому і в сучасності відомі сотні прикладів, коли державні діячі, президенти, міністри, революційні герої й народні обранці свою волю спрямовували на банальне накопичення багатства задля комфортабельного життя.

У контексті цього, характеризуючи співвідношення між підприємцем і державним діячем, мислитель зауважує, що лише в одиниць серед підприємців «змінюється спрямованість їх волі, як і міра, з якою вони підходять до ситуації [416, с. 504]. Цей процес пов’язаний з трансформацією індивідуальної волі у суспільну. Лише тоді, коли людина припиняє сприймати своє підприємство як приватну справу, а своєю метою розглядати лише накопичення майна, вона здатна перетворитись з бізнесмена у державного діяча.

В умовах, коли державна воля відображає інтереси і потреби правлячої еліти та ігнорує інтереси більшості населення, існує цілком реальна загроза державної дезінтеграції і соціальних заворушень. У сучасних демократичних державах економічна й політична еліта змушена йти на компроміси з вимогами громадянського суспільства з метою збереження соціальної гармонії і справедливості. Поступово в таких державах було введене загальне виборче право, право на свободу слова і друку, прогресивні системи оподаткування та ін. Натомість в українському суспільстві за всі роки незалежності спостерігаємо ігнорування правлячим класом суспільно значущих потреб та інтересів у ситуації панування свавілля практично у всіх сферах суспільного життя.

У суспільстві державна воля реалізується у двох основних напрямках – як правова воля і як політична воля. Нормотворчий характер правової волі

втілюється у реалізації інтересів суб'єктів правових відносин. Соціальна цілеспрямованість права, закріплення в ньому усвідомленого інтересу і активне прагнення досягти цього інтересу певними засобами потрактовується, за твердженням О. Крижанівської, як специфічне втілення дієвої державної волі [174, с. 119]. Власне саме через право й правові норми відбувається реалізація економічних і політичних потреб та інтересів суспільства.

Базовим документом для реалізації державної правової волі є конституція, в якій затверджено основний перелік прав, свобод і обов'язків громадян. Однак, наявність демократичних конституцій зовсім не гарантує дотримання їх основних положень. Фундаментальною причиною цього є брак державної волі, волі політичних еліт і волі окремих громадян щодо дотримання основних законів. Виходячи з цього, саме якість та інтенсивність суспільної волі щодо дотримання законів є основою існування правової держави і громадянського суспільства. Красномовним прикладом цього є Великобританія, де дотепер відсутня писана конституція. Утім, державна воля в цій країні втілюється в одній з найбільш досконалих правових систем, яка регулюється прецедентним правом.

Специфічною формою державної волі є воля імперії, в якій консолідація індивідуальних воль набуває максимального рівня. Це зосередження воль відбувається через публічне смислотворення і через пріоритет держави над волею підданих. Хоча імперський устрій містить в собі певні елементи універсальності, воля імперії домінує над суспільством. Імперський устрій, на думку С. Дацюка, завжди містить в собі примус і, якщо немає кого примушувати, імперія не потрібна. Імперія у будь-який час здатна на підставі доцільності відібрати усі базові свободи у своїх громадян – на життя, на свободу, на власність [88]. Іншими словами, зосередження суспільної волі на імперському рівні відбувається через пріоритет держави і її силових структур над волею підданих.

Воля імперії концентрується переважно на досягненні територіального розширення з метою захоплення чужих природних ресурсів. Однак, подібні типи експансії засвідчили свою непродуктивність ще всередині XX ст. На початку XXI ст. в епоху постіндустріального, інформаційного суспільства, коли головним фактором ефективного розвитку стають знання та інформація, територіальна

експансія є анахронізмом, який засвідчує цивілізаційну відсталість і втрату перспектив розвитку для її суб'єктів.

Якщо колективна суспільна воля формується шляхом концентрації індивідуальних воль на деяких цілях, мотивах, переживаннях, оцінках, відношеннях, то імперський тип концентрації волі можна «здійснювати по-різному: емоційним форсуванням індивідуальних воль (стихійноволля), маніпуляцією масовою свідомістю, яка призводить до раціональної єдиноспрямованості індивідуальних воль (сліповолля) або смисловим об'єднанням воль в ідеологічному просторі єдності помислів» [88]. Концентрація імперської колективної волі може відбуватись у різних сферах – політичній, економічній, релігійній, мистецькій, однак вибір форм і способів концентрації волі залежить від конкретної історичної ситуації і стану самої імперії.

В імперії, за твердженням С. Дацюка, звуження кількості реальностей, до яких можна застосовувати волю, є звуженням свободи волі, її закріпаченням. Мірозлобіє сучасної Росії є звуженням вибору її реальностей, які виникають в світі [88]. Сьогодні Росія, на думку С. Дацюка, свідомо на рівні влади блокує цілий ряд реальностей – реальність багатоманіття християнства блокується реальністю фундаменталістського православ'я, людський світ зводиться виключно до лінгвоцентричного «русского мира», реальність чесного і договороздатного світу підміняється реальністю брехливої і підступної війни, реальність майбутнього підміняється реальністю реваншистського минулого, мережева реальність вільно структурованого суспільства придушується ієрархічною реальністю імперської держави [88]. Подібне мірозлобіє Росії виходить з її прагнення, з одного боку, вольовими зусиллями зберегти свою культурну ідентичність за допомогою проекту «русского мира», а з другого боку, цей проект штовхає її до агресивних дій щодо «захисту» російськомовного населення на суміжних територіях, будучи головним аргументом її територіальної експансії. Такий відхід від реальності, силова концентрація вольових зусиль суспільства на досягненні ефемерної імперської мрії про велич Росії вказує на цивілізаційне виснаження соціальної енергії цієї держави.

Коли сучасні російські інтелектуали говорять, що Росія хоче знову бути імперією, тому що США і ЄС теж є імперіями, то це, за слушним міркуванням С. Дацюка, є маніпулятивною брехнею – жодна з цих псевдоімперій не вводить цензуру, не здійснює територіальну експансію з приєднанням окупованих територій, не придушує свободу зібрань та свободу совісті та ін. [88].

Руйнування імперій у XX ст. та послаблення інститутів національних держав на рубежі XXI ст. актуалізувало ще один спосіб виявлення суспільної волі – мережеву волю. У нашому дослідженні мережеву волю ми розглядаємо у контексті аналізу мережевих структур в інтерпретації відомого дослідника інформаційного суспільства М. Кастельса. Під мережевими суспільними структурами він розуміє комплекс взаємопов'язаних вузлів, конкретний зміст яких залежить від характеру тієї чи іншої мережевої структури [123]. Окрім інформаційних мереж до такого типу комунікативних структур належать і мережеві глобальні фінансові потоки, котрі поряд з цінними паперами містять і спеціалізовані допоміжні фінансові центри. Маючи відкритий характер, мережеві структури можуть розширюватися вертикально і горизонтально через формування нових вузлів. Утім структура цих вузлів обов'язково має відповідати комунікаційним кодам відповідних мереж.

Мережева воля як втілення суспільної волі в епоху інформаційного суспільства має відкритий характер порівняно з імперською волею. «Якщо жорстко розмежовувати імперію і мережу, то імперія засновується на «презумпції волі», а мережа базується на «презумпції визначеності». Імперія є волею, яка продукує підкорену їй визначеність, а мережа є визначеністю, яка в собі продукує свободу волі» [88]. Мережа, за твердженням С. Дацюка, завбачує динамічне і розпорошене поєднання смислової концентрації і структурної розпорошеності згідно з вільною творчістю мережевої спільноти. Вона поділяється на мережеву економіку, мережеву політику, мережеву науку, мережеве мистецтво, соціальні мережі [88]. І лише, на перший погляд, розпорошені мережеві спільноти слабкіші у протистоянні з авторитарними і тоталітарними режимами. У перспективі саме мережеві спільноти є джерелом і рушійною силою руйнування режимів, які жорстко обмежують права і свободи громадян.

Мережа надає «найбільший рівень виявлення свободи волі, вона дозволяє позбавитись від маніпуляцій демократичних ЗМІ, економічного імперіалізму і культурного імперіалізму, статусності влади і власності» [88]. У мережевому просторі рано чи пізно нівелюється все, що заважає проходженню інформації.

Поряд з державною і мережевою волею у сучасному глобалізованому суспільстві неперeсічне значення має волевиявлення націй. Продуцентами національної волі, її повноцінними носіями є не лише індивіди, особи, особистості, а й соціальні групи і спільноти. У волі нації реалізуються консолідовані прагнення, інтереси та потреби відповідної нації. Національну волю не можна розглядати також як механічну суму вольових прагнень окремих представників нації. Слушними щодо цього є міркування Д. Донцова, що національна «воля не ідентична з сумою поодиноких воль, вона є чимось самостійним; її цілі досягаються цілими поколіннями, переростаючи цілі одиниці, родини, даного моменту» [96, с. 172]. Національна воля є «вищою волі народу, його часових потреб, завдань і обставин моменту. В стремлінні нації до зростання відіграє роль не її чисельна сила в даний момент, ні її географічне положення, лише той суб'єктивний момент, що зветься волею до розросту» [96, с. 173]. Так, велика за територією і населенням у XIX ст. Османська імперія не була здатна використати своє вигідне географічне становище і поступово занепадала. У свою чергу, набагато менша за територією Японія у 1904-1905 рр. спромоглася успішно протистояти Російській імперії, а невелика Фінляндія у 1939-1940 рр. – Радянському Союзу.

На прикладі української історії філософ виділив декілька етапів об'єктивації національної волі. На його думку, в українській історії «об'єктивація волі нації затрималася … на першім щаблі – на любові до свого краю, примітивній і наївній, що не розуміє ані потреби агресії, ані значення моменту панування (суверенності) і підчинення перших двох елементів нації (території, людності), елементові влади, без якої жодна нація не вийде з пелюшок провінції» [96, с. 54]. На другому етапі об'єктивації волі має визнаватись необхідність існування держави, як «волі від чогось», як спокійного добробуту, «землі і волі», щастя всіх, без уваги на те, хто цією державою володіє. На третьому етапі розуміння держави розширювалося на інтереси народу і на територію держави в цілому. І нарешті на четвертому етапі

об'єктивації волі «Україні призначено навіть політичну роль, але не власну, лиш як додаток, причіпку до чужої» [96, с. 54]. При цьому четвертий етап об'єктивації української національної волі припадає на засилля ідей соціалізму, коли відбувається заперечення необхідності існування нації і повне її підпорядкування якійсь вищій надорганізації. Відтак об'єктивація української національної волі у формі тривалої державності за життя Д. Донцова так і не відбулася.

Окрім етапів об'єктивації, філософ виділив і дві основні тенденції у процесі нівеляції національної волі [96, с. 20]. Перша з них реалізується в уніфікації мови, знищенні мит, встановленні миру за будь-яку ціну між народами і націями, а також у поступовій ліквідації міждержавних кордонів. Згідно з другою тенденцією, кожна нація зберігає свої особливості, однак лише настільки, наскільки це йде на користь гармонійному існуванню цілості. Обидві тенденції у різній мірі є, на думку філософа, руйнівними для утримання армії, уряду і державності загалом.

Консолідація суспільства лише на основі актуалізації національної волі здатна вкинути його у прірву виявів крайнього волюнтаризму, шовінізму й ксенофобії щодо інших етносів, націй і держав. У другій половині XX ст. у міжнародній політитиці простежується тенденція щодо переходу від концентрації національних воль до універсалізації волевиявлення людської цивілізації через міжнародні організації (ООН, НАТО, ЄС та ін.). В українських реаліях, за парадоксальним висновком С. Дацюка, українська революція 2014 р. стала своєрідним способом універсалізації націоналізму – саме в цей період відбувся рух від етнічного українського націоналізму до європейського політичного націоналізму [88]. Це дозволило перейти в Україні від консолідації національної волі до більш універсальних форм суспільного воління, адже консолідація колективної волі українського суспільства на ідеї вступу в ЄС і НАТО вказує на прагнення до універсалізації. Ця універсалізація відбувається не за імперським сценарієм, а за принципом долучення до західноєвропейської цивілізації, відкритої до динамічного розвитку й інновацій за умови збереження широкого спектру громадянських свобод.

Відкритість України до модерних способів консолідації суспільної волі засвідчує й прагнення українського суспільства щодо спрямування його соціальної активності на перетворення у різних сферах соціального буття.

Миролюбство України при цьому виявляється «в тому, що вона не боїться ризикувати: продукує революцію на Майдані, скидає корумповану і підневільну Росії центральну владу, проводить реформи і пробує подолати мірозлобіє Росії, протиставляючи свої мережеві інновації імперській архаїці Росії» [88]. Значний рівень миролюбства України засвідчує і доповідь «Актуальний стан справ в українському суспільстві» (травень 2015 р.), зроблена В. Паніотто і Н. Харченко. Згідно з нею, незважаючи на Майдан, війну, високий рівень міграції і погіршення умов життя, середнє значення індексу ксенофобії в Україні не тільки не зросло, а навіть трохи зменшилося (з 4.15 до 4.01), порівняно з 2013 роком. Щодо окремих етнічних груп, то помітно погіршилося ставлення лише до росіян і трохи покращилося ставлення до кримських татар. Зокрема у ставленні до росіян індекс ксенофобії українців зріс з 2,7 до 3,5 [375].

Належність України до «презумпції смислу» засвідчує те, що миролюбство України є наслідком широкої осмисленості її діяльності на рівні суспільства. «Якщо світ є набором смислів, то бажання миру для світу закономірне. Хто хоче миру для світу, той бачить в світі смисл. Хто не бачить в світі смислу, виносить йому вирок і розв'язує проти нього війну» [88]. Однак, війни як втілення крайньої форми соціальної активності тільки руйнують старі смисли, жодним чином не створюючи нові. Лише у період мирного співіснування людство здатне до вироблення нових смислів, які відкривають простір для його подальшого розвитку.

Провідну роль у виробленні смислів і консолідації волі нації відіграє національна аристократія. Вона, за В. Липинським, сприяє трансформації стихійної пасивної маси в націю. Перетворення пасивного несвідомого колективу «в організовану, свідому себе націю, і провід у творенні все нових організаційних форм громадського життя вже усвідомленої нації – здійснює скрізь і завжди певна активна меншість» [197, с. 185-186]. Завдяки активності національної аристократії виробляються матеріальні й духовні цінності, які згодом сприймаються пасивною більшістю нації, перетворюючи її в єдиний свідомий соціальний організм.

У різні періоди буття нації співвідношення між її активною і пасивною частиною, на думку В. Липинського, змінюється. В одні періоди активна меншість нації у процесі державотворення, неефективно використовуючи свої матеріальні й

моральні сили, слабне й дегенерується. В інші періоди пасивна більшість, кинута в процес творчості могутнім поривом старої аристократії, починає виділяти з себе нові активні аристократичні елементи, які у «щасливих» націй поповнюють своєю кількістю, своєю матеріальною і моральною силою ряди старої аристократії [197, с. 199]. У випадку, якщо не відбувається оновлення «старої» аристократії через кооптацію представників творчої меншості, такий національний і державний організм з часом деградує.

Воля нації перебуває у тісній взаємодії з державною волею. Це стосується, насамперед, національних держав, де представники титульної нації, становлячи абсолютну більшість населення (Японія, Корея, Польща та ін.), визначають основні параметри суспільного воління. Оскільки більшість держав є поліетнічними за структурою населення, у межах їх суспільного волевиявлення національні волі часто вступають у суперечність з державною волею. При цьому насильницьке насадження й домінування волі однієї нації над волею інших націй є основою поширення шовінізму й ксенофобії. Як приклад можна навести російський, сербський, румунський великодержавний шовінізм, італійський фашизм, німецький нацизм. У перспективі нав'язування волі однієї нації призводить до дезінтеграції як держави, так і суспільства.

Як і будь-яка форма суспільного воління, воля нації базується на необхідності задоволення національних потреб та інтересів. Вони пов'язані з задоволенням потреби в безпеці, праві на вільний розвиток національної духовної та матеріальної культури. Однак, нація не може розвиватися як закрита система. Поряд зі збереженням власної культури і самоствердженням своєї унікальності інтереси нації, за твердженням О. Крижанівської, потребують збагачення передовими досягненнями і досвідом інших націй, спілкування і зближення з ними [174, с. 126]. Це виходить з того, що будь-які національні надбання є невід'ємною складовою загальнолюдської культури, а все загальнолюдське існує лише у національній своєрідності.

У соціальній активності нації значну роль відіграють усвідомлені інтереси, які реалізуються у визначеній меті діяльності. Усвідомлені інтереси стають особливими феноменами соціального буття, які безпосередньо впливають на

суб'єктів вольової активності. Це допомагає нації зберігати енергію, уникаючи при цьому її використання на реалізацію випадкових, позбавлених необхідності цілей. Саме через механізми раціоналізації вольової активності енергія нації спрямовується не тільки на збереження національної ідентичності, а й стає важливим фактором суспільного прогресу.

Воля як важливий фактор суспільного розвитку постає й чинником цивілізаційного поступу. У контексті аналізу зазначеної проблематики доречно нагадати методологічний підхід, за яким розвиток суспільства протягом століть позначений зростанням впливу раціонального прагматичного начала як основи розвитку суспільного життя. При цьому рівень цивілізованості людства залежить від вольового співіснування його членів. Більше того, саму людську цивілізацію Х. Ортега-і-Гассет небезпідставно вважає «волею до існування». Люди дичавіють у стосунках тоді, коли припиняють рахуватися один з одним. Здичавіння – це процес соціального розпорошення [258, с. 199].

Слушними з огляду на це видаються й висновки, запропоновані О. Крижанівською. По-перше, у процесі цивілізаційного розвитку значно розширилося коло суб'єктів соціальної волі і можливості її інституалізації. Концентруючись спочатку у вузькому колі агентів державного управління механізми соціальної волі у XX ст. перемістились у соціальні інститути – соціальні рухи і партії, елітні групи і групи соціального представництва, засоби масової інформації. По-друге, механізми соціального волевиявлення, особливо у другій половині XX ст., отримали інтенсивний розвиток через диференціацію і спеціалізацію соціально-управлінської діяльності, розробку політичних і соціальних технологій, які дозволяють здійснити глобальні стратегічні рішення і відповідати на «виклики цивілізації» на планетарному рівні. По-третє, помітною тенденцією у розвитку суспільства стало підвищення рівня соціально-вольової регуляції. Так, ще в 30-ті роки XX ст. проявилася тенденція переходу до загальнопланетарної соціальної регуляції, коли реальним суб'єктом соціальної волі стає все людство [174, с. 159-160]. Ця тенденція найповніше виявляється не тільки у становленні наддержавних і наднаціональних політичних, економічних та фінансових структур (Ліга Націй, ООН, Організація Варшавського договору,

НАТО, ЄС, МВФ, ОПЕК та ін.), а й у потужних глобалізаційних процесах у сучасному інформаційному просторі та в системах комунікацій.

Розширення суб'єктності суспільного воління за рахунок створення наднаціональних структур має досить суперечливий характер. З одного боку, становлення Ліги Націй, ООН, ОБСЄ та інших подібних структур засвідчує прагнення людства до консолідації суспільного воління у напрямку, якщо не вирішення, то хоча б часткового пом'якшення глобальних проблем людства. А, з другого боку, і Ліга Націй після Мюнхенської угоди та радянської-фінської війни, і ООН після російсько-грузинської (2008 р.) та російсько-української (2014 р.) воєн, виказали абсолютну неспроможність концентрації колективної волі світового співтовариства щодо дотримання принципів поваги до територіальної цілісності й незалежності держав та превентивного покарання агресора. Іншими словами, воля однієї держави, йдучи всупереч з волінням більшості держав світу, досі визначає міжнародну політику на десятиліття вперед. При цьому ключовою перешкодою гармонізації міжнародних відносин є неефективність механізмів ухвалення та виконання рішень у міжнародних організаціях. Йдеться, насамперед, про право вето постійних членів Ради Безпеки ООН.

Як вже зазначалося, у контексті дослідження феномену державної волі важливого значення набуває політична воля. Безсумнівно, що саме політична воля є основою виживання не тільки окремих держав, а й людської цивілізації загалом. Особливої актуальності ця проблематика набуває для розвитку українського суспільства, де стани вольової активності змінюються тривалими станами соціальної апатії. Вольовий характер політичної активності виявляється через наявність у соціальних груп різних підходів щодо політичного устрою суспільства, необхідність вирішення актуальних суспільних проблем, наявність у різних політичних груп специфічних інтересів та прагнень їх реалізувати.

Безпосередньо політична воля реалізується у діяльності політичних партій. Якщо виходити з гегелівської тріади одиничне – особливе – загальне, то в процесі вироблення суспільної волі волевиявлення рядових членів певної політичної партії постає як одиничне. У свою чергу, воля лідерів, вождів партії реалізується як особливе, а вже внесені у програму партії положення і є втіленням суспільної

волі. Бажання й мотивація як основа вольового виміру політичної активності у діяльності політичних партій найповніше розкривається у теоретичному обґрунтуванні інтересів різних соціальних спільнот та у виробленні відповідної до них ідеології щодо визначення форм і методів політичної діяльності. Мотивація і воління мають вирішальне значення і в процесі боротьби за завоювання, утримання та використання політичної влади.

На підставі вищесказаного зауважимо, що індивідуальна і суспільна воля перебувають у стані діалектичної взаємодії. Цілком індивідуальна вольова активність за більш прискіпливого аналізу, виявляється жорстко підкореною суспільним інтересам. Індивідуальна воля вільна лише тоді, коли вона свідомо підкоряється суспільній необхідності. Воля як єдність суб'єктивного й об'єктивного містить у собі ознаки чогось непостійного і разом з тим безумовного, тісно пов'язаного з соціальною активністю. Врахування лише суб'єктивної сторони воління зводить його до сфери внутрішніх переживань. При цьому інтенціальність волі спрямовується на самого індивіда, втрачаючи соціально значущий характер.

У суспільному бутті воля формується у процесі соціалізації індивіда а її якість залежить від внутрішніх індивідуальних характеристик людини і від впливу на неї соціокультурного середовища. Становлення індивідуального і суспільного воління відбувається на основі протиставлення особистісного «Я» і групового «Ми» від «Іншого» й «Інших». Вольові аспекти індивідуальної і суспільної свідомості формуються на основі протиставлення з волею, емоціями, знаннями, переконаннями, цінностями, практичними настановами інших суб'єктів. Аналіз співвідношення індивідуальної і суспільної волі засвідчує не лише наявність спільних і відмінних характеристик, а й пряму залежність виявів суспільної волі від рівня розвитку її суб'єктів. Впровадження вольових зусиль суб'єкта на індивідуальному й суспільному рівнях прямо залежить від наявності свободи волі як необхідної умови різних форм перетворюючої діяльності.

2. 4. Свобода волі як умова соціальної активності суб'єктів суспільних перетворень

В умовах тривалих соціальних трансформацій, коли соціальна активність індивіда перебуває у стані перманентних важко прогнозованих змін, зростає значення світоглядних підходів, пов'язаних з запереченням свободи волі людини. У контексті цього важливу роль відіграє дослідження співвідношення свободи волі і необхідності як важливої передумови соціальної активності.

Хоча проблема свободи волі, маючи міждисциплінарний характер, вивчається у межах філософії, історії філософії, етики, філософії релігії, філософії права, психології, педагогіки, однак свобода волі в її співвідношенні з необхідністю як умова соціальної активності потребує ґрунтовного аналізу у соціально-філософській парадигмі. Це зумовлено тим, що дати однозначну відповідь на питання, чи існує свобода волі конкретної людини, неможливо, базуючись лише на дослідженні індивідуального буття. Це можна зробити, лише простеживши зв'язки індивіда з іншими суб'єктами соціальної активності.

У контексті дослідження феномену соціальної активності свобода волі визначається нами, як здатність людини до самовизначення своїх дій. У свою чергу, необхідність тлумачиться як відображення внутрішньо стійких, повторюваних відношень дійсності. Атрибутивною ознакою необхідності є наявність у явищі лише однієї можливості, яка у перспективі втілюється у дійсність. Необхідність зумовлюється іманентно властивими, системно повторюваними причинами процесу. На цій підставі обґрунтовується жорстка детермінованість необхідності, для якої властиві однозначність, визначеність, неминучість. У такому розумінні свобода волі постає як протилежність необхідності, зокрема у соціокультурному середовищі. Водночас діалектична єдність свободи волі і необхідності базується на тому, що рівень інтенсивності свободи волі виявляється лише в її протистоянні з необхідністю.

Щодо класифікації філософських підходів до розуміння співвідношення свободи волі і необхідності заслуговує на увагу запропонований А. Сапінгтоном поділ філософських вчень на жорсткий детермінізм, м'який детермінізм та

лібертаризм [445, p. 19-29]. Жорсткий детермінізм виходить з позиції, що людська поведінка повністю визначається факторами, які лежать поза сферою її впливу. Натомість м'який детермінізм базується на ідеї сумісності свободи волі з необхідністю. Людина, насамперед у соціальній діяльності, може вибирати, але з обмеженої кількості варіантів соціальної активності. За третім, лібертаристським підходом, джерелом соціальної активності є цілеспрямована здатність людини до напередвизначеного вибору. При цьому лібертаризм зовсім не вирішує проблему свободи волі, адже у його межах так і не пояснюється, чи завжди вибір має самостійний, позбавлений необхідності, характер.

Враховуючи це, у філософській традиції, на нашу думку, доречно виокремити три основні підходи до розуміння співвідношення свободи волі і необхідності: детерміністський, індетерміністський і синтетичний. Детермінізм пов'язаний з частковим або повним запереченням свободи волі людини у природному і соціальному середовищі. На цій основі виділяють жорсткий (крайній) і поміркований детермінізм. Детерміністський підхід до тлумачення соціальних явищ був тривалий час затребуваним у методології наукового дослідження, адже давав підстави для вивчення умов існування певної системи та прогнозування її розвитку у майбутньому. Утім, навіть у природничих науках на сучасному етапі не доведена можливість універсального детермінізму.

До позиції жорсткого детермінізму свого часу схилялися представники християнської філософії (Аврелій Августин, Мартін Лютер), які джерелом і домінантою людської свободи волі вважали Бога. Через гріхопадіння дарована Богом добра воля перетворилась в обтяжену гріховністю і випадковістю волю людини. Відтак, досягнення благодаті жодним чином не пов'язувалось зазначеними мислителями зі свободою волі і свідомим вибором людини.

У контексті жорсткого механістичного детермінізму розглядається співвідношення свободи волі й необхідності і в філософії Т. Гоббса. Свобода волі, на його думку, не містить жодних інших перешкод у сфері діяльності, окрім природи й внутрішніх якостей суб'єкта [69, с. 608]. Діяльність людини у соціальній сфері, за Т. Гоббсом, пояснюється впливом зовнішніх чинників, насамперед, рухом матеріальних часток. Відтак, висхідні причини активності

начебто перебувають поза межами тіла людини. Саме на цій підставі мислитель, заперечуючи свободу волі, обґрунтовував наявність свободи діяча.

У межах жорсткого детермінізму перебуває й філософія Б. Спінози. Згідно з нею, свободою володіє лише Бог, дії якого зумовлені внутрішньою закономірністю. У природі немає нічого випадкового, усе визначається до дії необхідністю, яка перебуває у єдності зі свободою. Людина як частина природи позбавлена свободи [354, с. 311-312]. При цьому воля є необхідною причиною, а свобода – формою прояву необхідності. Отже, необхідність мислитель розглядає як причину, що спонукає волю до діяльності. Людина ж володіє свободою настільки, наскільки здатна пристосуватись до жорсткої необхідності.

Крайнім виявом жорсткого механістичного детермінізму є дослідження Б. Скінера «По іншу сторону від свободи і гідності», за яким особистість абсолютно не відповідальна за власні вчинки, оскільки вони цілком наперед визначені зовнішніми обставинами чи вихованням [446]. При цьому, класифікуючи щось, як ваду або доброчинність, суспільство довільно визначає, що воно буде карати, а що – заохочувати.

На відміну від жорсткого детермінізму, у філософській традиції достатньо поширеною є позиція поміркованого (м'якого) детермінізму. Згідно з нею, свобода волі, реалізуючись в активності людини, залежить від сфери її застосування. У межах цього напрямку визнається залежність людини від природного середовища та її відносна свобода у соціальному середовищі. Подібний підхід сформувався ще в античній філософії, де свобода волі розглядалася не стільки як іманентний стан людської духовності, скільки як певний юридичний статус.

У давньогрецькому соціумі цінність людини визначалася через її соціальну активність, спрямовану на перетворення природної і соціальної дійсності. При цьому свобода волі осмислювалася не лише як атрибутивна ознака діяльності громадянина, а й як основа його моральної та юридичної відповідальності. З цього приводу Арістотель на початку третьої книги «Нікомахової етики» зауважував, що саме наявність доброї волі носія діяльності є основою визнання його юридичної відповідальності [18]. У випадку, якщо людина заперечує свободу волі, то й автоматично відкидає відповідальність за власні вчинки.

Важливими у контексті дослідження свободи волі й необхідності у контексті поміркованого детермінізму стали твори Фоми Аквінського. Людина, на його думку, володіє свободою волі настільки, наскільки вона вільна вибирати одне і заперечувати інше [382, с. 148]. Бог зовсім не обмежує свободи волі, оскільки діє у кожній речі згідно з її справжньою природою. Якщо у сфері природи свобода волі обмежується зовнішньою необхідністю, непідвладною людині, то внутрішні навички і пристрасті залежать цілком від вибору і свободи волі людини.

Аналізуючи фаустівський тип людини, формування якого припадає на епоху середньовіччя, О. Шпенглер зауважує, що «мати право на свободу волі – у кінцевому підсумку єдиний дар, про який молить небо фаустівська душа. Лише цей смисл мають сім готичних таїнств, які сприймались Петром Ломбардським як єдність, були затверджені в якості догмату Латеранським собором у 1215 р., а від Фоми Аквінського отримали своє обґрунтування» [416, с. 304]. Саме ці готичні таїнства супроводжують душу людини від народження і до смерті та охороняють її від диявольських сил, які прагнуть утвердитись у волі. Адже потрапити під владу диявола означає передати свою волю в його розпорядження.

Визнання наявності в бутті людини необхідності й свободи волі властиве і для філософії І. Канта. У світі явищ мислитель визнає існування необхідності й закономірностей. При цьому свобода характерна лише для «речей в собі», які мають довільну причину [117, с. 486]. Оскільки свобода як «річ у собі» не є об’єктом пізнання, у неї можна лише вірити. У совісті людини як діяльнісної вольової істоти формується думка, що будь-які акти волі, вчинки людини в емпіричному світі є необхідним наслідком передуючих їм причин. Незважаючи на це, людина відчуває себе відповідальною за власні вчинки через наявність морального закону. Свобода волі визначається моральним законом через відмову від спонукань і через обмеження схильностей, котрі йдуть врозріз з ним [117, с. 460]. Це стає можливим тому, що наш емпіричний характер як втілення чуттєвого світу водночас постає і зовнішнім явищем, в основі якого лежить інтелігібельний характер «речі в собі». У свою чергу, практична свобода є незалежністю волі від примусу чуттєвості. Людина як моральна істота, яка володіє свободою волі,

абсолютно вільна. При цьому воля в об'єктивному світі зумовлена чуттєвими мотивами, а свобода волі як елемент суб'єктивності базується на розумі.

У руслі кантівської філософії Г. Гегель називав людину, з одного боку, мислячою істотою, а з другого – воліючою. Цілеспрямована діяльність людини, за твердженням мислителя, виходить з втілення своїх ідей у зовнішній об'єктивній дійсності так, щоб свобода реалізувалась як визначений волею світ [67, с. 326]. Тим самим, свобода волі, набувши форми дійсності, втілюється у необхідності. Іншими словами, філософ заперечував зведення волі до свободи, адже воля вільна лише в собі і для нас. Натомість свободою він називав свавілля як сферу можливості реалізації вибору.

Мислитель виділив декілька сфер втілення свободи волі в об'єктивній дійсності. По-перше, свобода волі як наявне одиничне пов'язана зі сферою власності. По-друге, як рефлексивна сутність воля властива для суб'єктивної волі − моральності. По-третє, субстанційна сутність волі наявна у суб'єкті, а як абсолютність у необхідності, – у моральності сім'ї, громадянському суспільстві і в державі [67, с. 328-329]. Загалом, у філософії Г. Гегеля вчення про свободу волі тісно пов'язане з вченням не тільки про право і мораль, а й з вченням про соціальну і державну організацію. Водночас інтерпретація свободи волі німецьким мислителем у контексті раціональності співвідноситься з телеологічним принципом буття світу.

Так само, як і детерміністська традиція тлумачення свободи волі, індетерміністська філософія сформувалась ще в епоху античності. Зокрема, до крайнього індетермінізму як вчення про безпристрасну свободу належить філософія Епікура. Утім, до нас дійшли лише фрагменти його праць, за якими важко відновити цілісну картину філософії цього античного мислителя.

До філософів, які обґрунтовували можливість свободи волі, належав і Г. Лейбніц. Кожній людині, на його думку, властива не лише свобода здійснення будь-якого вчинку, а й воля як усвідомлене прагнення до дії. Воля відсутня лише там, де передумови бажання і небажання є рівнозначними [193, с. 307]. У контексті цього саме Г. Лейбніц відкинув аргумент проти свободи волі під назвою «буриданового віслюка», за яким жива істота, що перебуває під впливом рівнозначних мотивів, нездатна прийняти жодного рішення. За твердженням

філософа, у світі не існує рівнозначних мотивів, а відтак, принаймні, хоча б один з них може стати основою діяльності.

Значне місце аналіз свободи волі у контексті індетерміністичного підходу посідає і у філософії екзистенціалізму. Саме свобода волі як основа свободи людини розглядається у цьому філософському напрямку як втілення екзистенції. При цьому свобода продукує у свідомості людини тривогу, самотність, усвідомлення смертності. Якнайповніше ці ідеї розкриті Ж.-П. Сартром, який розробив оригінальний підхід до розуміння свободи волі у контексті надісторичного характеру родової сутності людини. Мислитель піддавав критиці детермінізм за те, що він став основою виправдання людиною власних негідних вчинків та уникнення відповідальності [316, с. 352-354]. Таким чином, свобода волі розглядається французьким філософом як основа відповідальності, яку людина завжди має нести за власні вчинки. В таких умовах вибір як втілення свободи волі, залежить не від зовнішньої необхідності, а від внутрішньої позиції людини, яка дозволяє іноді зовнішньому втручатись у процес вибору. Однак, незважаючи на ймовірний результат вибору, від нього самого людина не здатна відмовитись.

У контексті протистояння індетермінізму та детермінізму щодо розуміння свободи волі сформувався й синтетичний підхід, запропонований у дослідженнях А. Шопенгауера, В. Віндельбанда, М. Лоського, П. Сорокіна. У творах А. Шопенгауера воля інтерпретується як несвідома сила, непідвласна необхідності. Мислитель розглядає волю як «річ у собі», яка володіє абсолютною свободою. Оскільки індивід і особистість є явищами волі, їх діяльність детермінується законом достатньої підстави. Цим пояснюється той дивовижний факт, що кожен *a priori* вважає себе вільним, однак, *a posteriori* виявляє власну невільність і підкореність необхідності [414, с. 240-241]. Виходячи з цього, закон достатньої підстави постає загальною формою існування усіх явищ і людина має підкорятися йому в своїй діяльності.

Німецький мислитель не заперечує повністю наявність свободи волі у бутті людини. Синтез детермінізму з індетермінізмом виходить у працях А. Шопенгауера з вчення про «речі в собі» і «речі для нас» (явища). У надпросторовому і надчасовому світі існує свобода. Натомість у світі явищ все підпорядковується необхідності природи, тобто, формам часу і простору та закону причинності. Людина як єдина

істота, яка належить обом світам, є абсолютно вільною у суб'єктивному трансцендентальному світі й підкоряється жорсткій необхідності у світі явищ. Відтак, свободи немає в діяльності, утім вона є в бутті. Реальну свободу волі слід шукати не в окремих вчинках людини, а в усьому її існуванні, що виявляється у множинності та різноманітності вчинків у просторі, часі й причинності.

Синтетичний підхід до розуміння свободи волі реалізується і в працях В. Віндельбанда, який стверджував, що свобода вибору індивіда позбавлена зовнішніх детермінант, а її основою є внутрішні особистісні процеси. Як зазначалося раніше, (див. детальніше с. 111-112), у бутті волі він розрізняє три фази. На першій фазі формується особливе воління, прагнення, кожне з яких може перейти в дію. На другій фазі відбувається взаємне стримування і врівноваження прагнень на основі прийняття певного рішення. Третя фаза характеризується імпульсом волі, внаслідок якого прагнення перетворюються у відповідні тілесні дії [57, с. 520]. Окремі дії особистості, за В. Віндельбандом, є результатом життєвих умов народу, з одного боку, і спільних націленостей волі – з іншого. У контексті цього вольове життя окремої людини виявляє цілковиту аналогію з вольовим життям суспільства [57, с. 607]. У визначенні передумов вольової активності особистості беруться до уваги ті соціокультурні умови, в яких вона живе, й особливості характеру, що сформувалися в процесі соціалізації. Натомість у контексті вольової активності соціальних спільнот вирішальну роль відіграє матеріальне становище і особливості ментальності населення.

Цікавими в межах синтетичного підходу до розуміння свободи волі є й міркування російського мислителя М. Лоського. Виділяючи у філософській традиції чотири основні напрямки розуміння свободи волі (матеріалістичний детермінізм, психологічний детермінізм, супранатуралістичний детермінізм й індетермінізм), філософ пропонує власний підхід до дослідження співвідношення свободи волі і необхідності. Вважаючи, що поняття «індетермінізм» має заперечний характер, М. Лоський назвав власне вчення про свободу волі арбітризмом, маючи на увазі концепцію осмисленої індетермінованості рішень [203, с. 560]. Вона полягає в тому, що поведінка індивіда лише тоді має моральний смисл, коли не підкоряється закону необхідності, а базується на системі

цінностей. Таким чином, інтерпретація свободи волі М. Лоським базується на індетермінізмі, в якому визнається позитивний характер свободи. Сутність свободи волі виводиться мислителем з органічного світорозуміння, з конкретного ідеал-реалізму, в якому обґрунтовується існування субстанційного діяча як дійсної або потенційної особистості, яка у різній мірі володіє свободою волі.

Синтетичний характер свободи волі виходить з поділу мислителем людського тіла на індивідуальне тіло, зумовлене материзуючими силами людського Я, і колективне тіло, зумовлене діяльністю інших діячів. Індивідуальне тіло, на відміну від колективного, не руйнується навіть після смерті [203, с. 537]. Смерть є розпадом лише колективного тіла і своєрідним знеособленням нижчих субстанційних діячів.

До синтетичного підходу у розумінні свободи й необхідності тяжіють і напрацювання П. Сорокіна, пов'язані з аналізом історичної необхідності. Критикуючи фаталізм в історичному процесі, мислитель зауважує, що Мойра, Бог, доля, закон, причинність, необхідність – різні назви одного й того самого явища [342, с. 513]. На його думку, закон і причинність не можна розглядати як ідоли, перед якими слід схилятися. У дійсності, закон є зв'язком предметів, який усвідомлюється людиною через багаторазове й одноманітне повторення [342, с. 514-515]. Завдяки повторенню людина усвідомлює, що повторюються не лише умови виявлення закону, а й наслідки конкретної ситуації. Саме на цій підставі формується вчення про необхідність.

Ці тенденції не так чітко виявляються у суспільних науках. Щодо історичної необхідності П. Сорокін зауважує: «В історію… входять лише неповторювані, своєрідні одиничні факти. Тому будь-яка історична епоха є індивідуальною, будь-яка історія є ланкою індивідуальних епох, де немає тотожності між двома ланками. Античний світ – явище одиничне, як одиничні й середні віки і т. ін.» [342, с. 516-517]. Слушність позиції П. Сорокіна виходить з того, що в історичному процесі навіть під час повторюваних явищ неможливо досягнути тотожних соціокультурних умов. У суспільстві як відкритій системі, структурні елементи якої перебувають у найрізноманітніших зв'язках, на підставі минулого й теперішнього неможливо точно спрогнозувати майбутнє. За таких умов можна лише визначити ймовірні тенденції його розвитку.

У парадигмі синтетичного підходу до розуміння свободи волі перебувають і праці М. Поповича. Він розглядає людську свободу як необхідну передумову перетворення соціальної дійсності. На його думку, можна виділити декілька комунікативних передумов людської свободи: 1) публіку – соціального замовника і добровільного споживача відкритих комунікаційних продуктів та послуг в особі громадянського суспільства; 2) автономні соціально-комунікаційні інститути, вільні від державного втручання та ідеологізації; 3) ліберально-демократичне державне регулювання, яке охороняє права і свободи індивідів, груп та спільноти в цілому; 4) суб'єктів господарської діяльності, які фінансово підтримують засоби масової комунікації відкритого типу [286, с. 300]. Зауважимо, що усі з вищенаведених автором носіїв людської свободи володіють вольовим началом.

Загалом, різні підходи до визначення свободи волі в діапазоні від жорсткого детермінізму до індетермінізму визначають і різний рівень соціальної активності індивіда і соціальних груп. Вчення про жорстку детермінацію ставить активність суб'єкта у соціальному середовищі у пряму залежність від внутрішньої і зовнішньої необхідності. Детерміністське розуміння свободи волі позбавляє людину функцій соціально активної особистості. Людина розглядається як маріонетка, якою керують зовнішні сили (природа, інстинкти, Абсолют, Бог). Але, якщо свободи волі немає, а все напередвизначене, то й відсутня відповідальність людини за власну діяльність. У такому випадку свобода волі людини у соціальній реалізації особистості зводиться до мінімуму. Натомість індетерміністські й синтетичні вчення про свободу волі відкривають перед людиною горизонт для більшої самостійності у соціальному середовищі. Людина у такому випадку має сподіватись на саму себе й на взаємодію з іншими суб'єктами соціальної активності.

Відповідаючи ствердно на питання, чи існує свобода волі, ми визнаємо наявність самовизначення, автономності волі людини. Якщо відповідаємо заперечно, то відповідальність має переноситися на відповідне джерело необхідності, соціальної чи природної. Однак, якщо у сфері теоретизування таке припущення й можливе, то на практиці, зокрема в юридичній сфері, такий підхід до розуміння свободи волі і відповідальності розглядається як безпідставний. Виходячи з цього, у сфері соціального буття існує декілька царин, які на практиці

підтверджують наявність свободи волі у бутті людини. Йдеться, насамперед, про правову і моральну відповідальність. «Юридична відповідальність падає на людину як на особистість настільки, наскільки право вбачає у вільному прояві воління цієї людини причину порушення норми» [57, с. 642]. На цій підставі у сфері права людина розглядається як кінцева ланка причинного ланцюга, результатом якого є людська діяльність. Після аморального вчинку, правопорушення, злочину людина, зазвичай, не нарікає на необхідність, а картає себе, адже у кожній ситуації існує варіативність вибору, заснована на свободі волі. Міра відповідальності у різних сферах соціальної дійсності залежить від рівня безперешкодності діяльності суб'єкта активності.

Усвідомлення власної свободи волі в житті окремого індивіда варіюється залежно від віку. У період юності людина вступає у світ, сповнена переконання у можливості змінити світ, а згодом поступово починає усвідомлювати, що у соціальному бутті майже кожен її крок залежить від інших індивідів та соціальних груп у всій багатогранності їх взаємодії. Перманентно у свідомості людини формуються й сумніви щодо доцільності протистояння необхідності.

Свобода волі і необхідність по-різному реалізуються у різних сферах буттєвості людини. По-перше, у природі існують процеси, до яких людина не має жодного відношення і може бути цілком незалежна від них. По-друге, у природі наявні процеси, від яких людина перебуває у цілковитій залежності. Саме в них проявляється жорстка природна необхідність. По-третє, у природі є процеси, щодо яких людина, проявляючи власну активність, постає основним фактором їх існування. На відміну від природного середовища, у соціальній сфері будь-яка закономірність, базована на повторюваності соціокультурних явищ, не може здійснюватись поза межами вольової активності людини.

Висновки до другого розділу

Загалом, сутність та зміст волі розкриваються через її поділ на індивідуальну й суспільну складову. Індивідуальна воля реалізується у діяльності індивідів, осіб і особистостей як суб'єктів соціальної активності. Натомість суспільна воля виявляється у діяльності соціальних груп та суспільно-історичних спільнот.

Елементи суспільного воління властиві й для активності індивідів, осіб і особистостей. Суспільна воля не є простою сумою індивідуальних воль, у її змісті виявляється щось якісно нове, що відображає прагнення суб'єктів активності до досягнення суспільного блага. Однак, у змісті суспільного воління неможливо врахувати інтереси усіх громадян. В соціумі значна частина індивідуальних прагнень ігнорується, а домінуючою стає воля певної соціальної групи або держави.

Вольовий процес на індивідуальному і суспільному рівнях поділяється на три основні фази (В. Віндельбанд): перша співпадає з виникненням волінь і прагнень, кожне з яких може реалізуватись на практиці; друга фаза втілюється у взаємному стримуванні прагнень, що реалізується у конкретному рішенні; третя фаза співпадає з імпульсом волі під час втілення рішення у соціальній дійсності. На цих фазах з різною інтенсивністю відбувається виявлення таких вольових якостей, як рішучість і сміливість. Якщо для першої фази вольової активності властиві витримка, ініціативність, самостійність, цілеспрямованість, то третя фаза вольового процесу збігається з активізацією дисциплінованості, енергійності й наполегливості.

Окрім вольових якостей, у сфері суспільного буття важливу роль відіграють вольові стани, які уособлюють готовність суб'єкта активності виконувати певні завдання. Якщо на суспільному рівні набувають актуалізації лише ті компоненти індивідуальних вольових станів, які є загальними для більшості представників соціальної групи, то в межах маніпулятивних практик воля індивіда може бути нав'язана колективній волі. Вольовий характер мають стани соціальної активності, соціальної апатії та мобілізаційної готовності. Соціальна активність є специфічним вольовим станом або системною соціальною якістю, у межах якої відображається активне ставлення людини до різних сфер соціальної дійсності та виявляється рівень взаємодії індивідів, малих та великих соціальних груп та спільнот. Натомість соціальна апатія характеризується байдужістю, соціальною і психологічною пасивністю, повною або частковою втратою інтересу до перетворень. У свою чергу, стан мобілізаційної готовності втілює здатність особи виявляти максимум вольових зусиль, спрямовуючи свідомість на досягнення мети, відкинувши несприятливі аспекти виявлення емоцій.

Не всі компоненти вольових станів індивідів властиві й стану всієї групи. Максимальної актуалізації набувають ті компоненти станів, які є загальними для усієї спільноти. Так само, особистісні орієнтації, навіть значної інтенсивності, властиві лише деяким індивідам і не можуть бути зазвичай визначальними для усієї спільноти. Утім, на рівні навчання, переконання й маніпулятивних практик воля одного індивіда може цілком бути нав'язаною колективній волі.

Воля як соціальне явище постає системною якістю соціального життя індивіда, особи й особистості, соціальної спільноти і суспільства загалом. Якнайповніше вона виявляється в соціальній активності, у діяльнісному бутті людини, неможливому без регулювання взаємовідносин з іншими суб'єктами суспільного розвитку. При цьому потяг до активної перетворюючої діяльності виходить з ідеї про розвиток людства як процес невпинного пробудження людини, яка, зазвичай, перебуваючи у напівсонному стані, прокидається лише для ділової активності. Відтак рушійною силою розвитку суспільства є здатність людини здійснити діалектичне заперечення і рішуче сказати «ні» закостенілим суспільним нормам, котрі обмежують свободу людини, залишаючи її в напівдрімотному стані безпорадності й відчуття непотрібності її буття.

Індивідуальна воля виявляється у різних сферах соціальної реальності − у бутті індивіда, соціальної групи (сім'ї, роду, етносу, нації), суспільства в цілому. Однак, індивідуальне воління у сферах соціальної і природної дійсності не може бути автономним. Саме виявлення індивідуальних інтересів і потреб визначає становлення суспільної волі. У свою чергу, особа як людина, яка пройшла процес соціалізації, постає суб'єктом вольової активності у сфері морального, правового й політичного регулювання діяльності в соціумі.

Особистість як системна якість людського індивіда забезпечує його здатність бути відносно автономним вольовим та індивідуально своєрідним суб'єктом культури. Саме волевиявлення, обмежене моральними і правовими нормами і принципами, засвідчує цілісність становлення особистості. Атрибутивною якістю особистості є її самодостатність і високий рівень соціальної активності, які вказують на наявність у структурі особистості вольової націленості на активну життєву позицію. Особистісні риси суб'єкта піддаються

нівеляції, якщо його рішення є підневільними, обмеженими обставинами або сваволею інших людей. Якнайповніше вольовий характер соціальної активності виявляється у перетворюючій діяльності пасіонарної особистості.

Вольовий характер соціальної активності пасіонарних особистостей по-різному втілюється на відповідних етапах соціогенезу. Рівень їх вольової активності залежить від впливу зовнішніх і внутрішніх факторів етнічної самоорганізації. На висхідній фазі етнічної і суспільної трансгресії, виявляється високий рівень вольової активності пасіонарія у контексті актуалізації необхідності вироблення певної системи цінностей, яка відіграє важливу роль у процесі етнічної консолідації. У випадку, якщо для цього етапу характерна ціннісна фрагментарність, різновекторність, а етнос перебуває у стані нерівноваги, це зумовлює новий виток біфуркації або дезінтеграцію системи у напрямку ентропії.

Наступний, другий, рівень етногенезу співвідноситься з фазою надлому або інерційного розвитку. На цій фазі етнічної консолідації відбувається закріплення нових процедур і правил гри у конституціях, нормах, законах, котрі регулюють застосування владних повноважень. Правове закріплення відповідних норм можливе лише на основі актуалізації вольового компоненту соціальної активності пасіонарія. На останній фазі етногенезу відбувається не тільки витіснення пасіонарних особистостей, зокрема, їх фізичне усунення, а й остаточне закріплення й ретрансляція соціокультурного досвіду. Це відбувається на основі переведення індивідуальних форм воління пасіонаріїв на рівень суспільного волевиявлення.

У рабовласницькому й феодальному суспільствах носіями суспільного воління були представники правлячої політичної еліти або очільники релігійних інституцій. У період становлення капіталізму і парламентаризму до вироблення суспільного воління залучаються представники третього стану. Розширення соціальної бази воління пов’язане зі становленням класової свідомості. Володіючи співмірними економічними засобами, представники єдиного класу визначають суспільну волю, необхідну для задоволення їх потреб та інтересів. Відтак, класова воля є необхідною умовою переходу стихійної несвідомої активності на індивідуальному рівні до вироблення суспільної волі.

Соціально вмотивована вольова активність можлива лише у тому випадку, якщо індивід, особа або особистість усвідомлюють соціальну дійсність як відкритий нескінченний простір можливого. Ця можливість у соціальному середовищі супроводжується відповідальністю за долю «Іншого». Рівень відповідальності при цьому варіюється у різні епохи залежно від рівня особистісного волевиявлення. У період переходу від міфологічного типу світогляду до релігійного саме наявність індивідуальної відповідальності за вчинки вказує на наявність індивідуальної волі у процесі дотримання або порушення моральних і правових норм. Якщо в період традиційного суспільства людина може перекласти свою відповідальність на божественну волю, то у тоталітарних, або авторитарних державах індивідуальна відповідальність значною мірою перекладається на волю партії або держави. Натомість у демократичних спільнотах індивіди, особи, особистості мають брати усю повноту соціальної відповідальності на себе. Таким чином, розширення сфери суспільного воління стимулює розширення обсягу і змісту відповідальності його суб'єктів.

Соціальна активність індивіда базується на вольових актах, які підтримуються протилежними тенденціями, оскільки в суспільстві завжди простежується протистояння між індивідами, індивідами і суспільством, між окремими соціальними групами. Щодо співвідношення рівня індивідуального й суспільного воління встановлено, що у розвитку людської цивілізації відбувається чергування тривалих етапів домінування суспільного воління з періодами кардинального впливу волі окремих особистостей на суспільний розвиток. Рівень соціальної активності суб'єкта залежить від того, наскільки він охоплений внутрішньою вольовою спрямованістю на зміну соціальної дійсності. В таких умовах будь-яке вольове зусилля незмінно наштовхується на вольові зусилля інших суб'єктів соціальної активності.

За спрямованістю індивідуальна воля може бути зорієнтована на самого індивіда (рефлексивна воля), на іншого індивіда як суб'єкта соціальних відносин, на соціальну спільноту чи суспільство. У свою чергу, об'єктом націленості суспільної волі є індивіди, великі та малі соціальні групи й суспільство загалом. Суспільна воля є основою переспрямування напрямків історичного розвитку у відповідності з суспільними потребами та інтересами. Саме вольові якості

зумовлюють трансформацію стихійної активності спільноти у цілеспрямовану діяльність щодо перетворення соціальної і природної реальності.

Розвиток економічних і політичних відносин призводить до поступового розширення соціальної бази суспільного воління за рахунок демократизації й лібералізації суспільства. В таких умовах широкі верстви населення через залучення до інституцій громадянського суспільства і органів державної влади дедалі більше впливають через волевиявлення на визначення напрямків соціальної активності у політичній, економічній, релігійній та моральній сферах.

Волевиявлення індивідів і соціальних спільнот відрізняється на різних рівнях соціальної активності. На мікрорівні суб'єктами суспільного воління є особа, особистість, сім'я, навчальний та трудовий колектив. На мезорівні суспільна воля реалізується в активності громадських організацій або політичних партій, які відіграють визначальну роль як суб'єкти вироблення суспільних форм волевиявлення. На макрорівні суб'єктами суспільного воління постають соціальні верстви, класи, етноси, нації, мережеві спільноти. У свою чергу вказані рівні суспільного воління діалектично пов'язані з феноменом державної волі.

Держава як форма організації суспільства забезпечує перехід від індивідуального до суспільного воління. Однак становлення тоталітарних держав в Європі у XX ст. засвідчило здатність держави повнісню підкорювати індивідуальне воління, створюючи лише видимість впливу широких мас на вироблення суспільного воління. В державах тоталітарного і авторитарного типів державна воля нерідко набуває ознак сваволі. У випадку якщо державна воля відображає інтереси й потреби тільки правлячої еліти та ігнорує інтереси більшості населення, існує цілком реальна загроза державної дезінтеграції і соціальних заворушень. Натомість в ліберальних демократичних суспільствах державна воля спрямовується на забезпечення прав меншості. Економічна й політична еліта у сучасних демократичних державах змушена йти на компроміси з вимогами громадянського суспільства з метою збереження соціальної гармонії і справедливості. У короткій перспективі такий спосіб політичної організації робить демократичні суспільства потенційно слабкішими у протистоянні з більш монололітними традиціоналістськими або авторитарними спільнотами, однак на рівні стратегічної

перспективи впрахування прав і свобод різних суспільних верств у процесі вироблення суспільного воління є чи не єдиним способом розбудови громадянського суспільства.

Специфічною формою державної волі є воля імперії. На відміну від демократичних держав, зосередження суспільної волі на імперському рівні відбувається на основі пріоритету держави і її силових структур над волею підданих. Імперська воля як своєрідний вияв прагнення до універсалізації концентрується навколо необхідності територіального розширення з метою захоплення чужих природних ресурсів. Встановлено, що в епоху постіндустріального, інформаційного суспільства, коли головним фактором ефективного розвитку стають знання та інформація, територіальна експансія є анахронізмом, який засвідчує цивілізаційну відсталість і втрату перспектив розвитку для її суб'єктів.

На сучасному етапі розвитку найбільш перспективною є мережева модель консолідації суспільної волі, вона надає не тільки високий рівень виявлення свободи волі, а й дозволяє на індивідуальному й суспільному рівнях протистояти маніпулятивним практикам у ЗМІ, виявам економічного й культурного імперіалізму. Водночас слід визнати, що мережеві структури є й потужним засобом поширення маніпулятивних практик у різних сферах соціальної дійсності в діапазоні від насадження спотворених економічних інтересів і потреб до поширення закликів до екстремізму й тероризму. Однак різноманітність мережевих структур завбачує можливість отримати доступ до правдивої інформації. Відтак лише, на перший погляд, розпорошені мережеві спільноти слабкіші у протистоянні з авторитарними і тоталітарними державами. У перспективі саме мережеві спільноти є джерелом і рушійною силою руйнування режимів, які жорстко обмежують права і свободи громадян.

У контексті існування національних держав важливого значення набуває й національна воля. У волі нації знаходять відображенння консолідовані прагнення, інтереси та потреби відповідної нації. Провідну роль у виробленні смислів і консолідації волі нації відіграє національна аристократія, діяльність якої сприяє трансформації стихійної пасивної маси в націю. Суспільне воління нації пов'язане з необхідністю її задоволення потреби в безпеці, праві на вільний розвиток національної духовної та матеріальної культури. При цьому раціональність,

усвідомлюваність суспільних потреб та інтересів нації сприяє збереженню національної ідентичності і є важливим фактором суспільного поступу. Оскільки більшість держав є поліетнічними і мультикультурними за структурою населення, у межах їх суспільного волевиявлення національні волі можуть вступати у суперечність між собою і з державною волею в цілому.

Воля як важливий фактор суспільного розвитку є й чинником цивілізаційного поступу. У другій половині XX ст. у міжнародній політитиці простежується тенденція щодо переходу від концентрації національних воль до універсалізації волевиявлення людської цивілізації через міжнародні організації. Ця тенденція виявляється не тільки у становленні наддержавних і наднаціональних політичних, економічних та фінансових структур (Ліга Націй, ООН, Організація Варшавського договору, НАТО, ЄС, МВФ, ОПЕК та ін.), а й у потужних глобалізаційних процесах у сучасному інформаційному просторі. З одного боку, становлення Ліги Націй, ООН, ОБСЄ засвідчує прагнення людства до консолідації суспільного воління у напрямку, якщо не вирішення, то хоча б часткового пом'якшення глобальних проблем. А, з другого боку, і Ліга Націй після Мюнхенської угоди та радянської-фінської війни, і ООН після російсько-грузинської (2008 р.) та російсько-української (2014 р.) воєн, виказали цілковиту неспроможність концентрації колективної волі світового співтовариства щодо дотримання принципів поваги до територіальної цілісності й незалежності держав та превентивного покарання агресора.

У дисертаційному дослідженні розширено розуміння свободи волі як необхідної умови і фактору вироблення нових зразків соціокультурного досвіду, які у перспективі трансформуються у соціальну необхідність. Діалектичний характер свободи волі виходить з того, що вона містить у собі одночасно і відкритість суб'єкта діяльності до перетворення світу як реалізацію свободи, і спрямованість на ці перетворення як реалізацію волі. З одного боку, свобода волі може призвести до деструктивних змін у суспільстві, а з другого – саме наявність свободи воління є основою соціальної активності, спрямованої на вдосконалення життя соціуму. В умовах кардинальних соціальних перетворень свобода волі є висхідним фактором для десакралізації і відкинення віджилих зразків традиції.

РОЗДІЛ 3
СУТНІСТЬ ТА СТРУКТУРА СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ У КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА ВОЛІ

3. 1. Соціальна активність та діяльність у контексті соціально-філософської методології аналізу

У сучасному глобалізованому світі ефективні суспільні перетворення неможливі без формування високого рівня соціальної активності індивіда й суспільства загалом. Залежно від рівня соціокультурного розвитку індивід на основі вибору напрямків діяльності може реалізуватися у різних сферах соціальної буттєвості. Інтенсивність діяльності індивіда у соціальному середовищі залежить від його активності як внутрішньої спрямованості на діяльність. У контексті цього важливим є з'ясування співвідношення між поняттями активності, соціальної активності та діяльності через дефініціювання їх змісту у межах соціально-філософського аналізу.

Активність як поняття широко використовується в тих наукових напрямках, які зорієнтовані на дослідження волюнтаристського діяльнісного подолання суспільних антагонізмів і диспропорцій. До них належать біхевіоризм, марксизм, волюнтаризм. При цьому слід зауважити, що у західній науковій парадигмі відсутнє розмежування понять «активність» і «діяльність». Зокрема, в англомовній літературі слово *«activity»* вживається для позначення і активності, і діяльності. Натомість у вітчизняній науці відбулося не тільки поступове розмежування понять «активність» і «діяльність», а й вироблення похідних від нього понять – «соціальна активність», «політична активність», «моральна активність» та ін.

Реалізація поставлених у дослідженні завдань потребує звернення до визначення семантичного значення слова «активність». В українській мові воно є похідним від латинського *«aktivus»*, яке означає дію, діяння, вчинок. В англійській мові слово *«activity»* вживається у значенні і діяльності, і активності.

Пов’язаними з цими поняттями в англійській мові є поняття *act*, яке позначає дію, вчинок, *active* – активний, *actual* – дійсний, фактичний, *actuality* – дійсність, тоді як *reality* означає реальність (дійсність), а *real* вживається як прикметник «реальний» з наголосом на значенні сталості й нерухомості.

У вітчизняній науковій літературі відповідна дефініція, маючи розбіжні тлумачення, застосовується самостійно і як додаткове поняття у різних поєднаннях. На цій підставі широко використовуються поняття «фізична активність», «фізіологічна активність», «хімічна активність», «біологічна активність», «соціальна активність», «політична активність», «активність особистості», «активна життєва позиція». Як слушно зазначає А. Моїсеєв, у межах філософської парадигми можна виділити декілька підходів до тлумачення поняття «активність»: 1) активність як «універсальна, всезагальна властивість матерії, яка є мірою спрямованості діяльності»; 2) »як спонукальний стан об’єкта, що зумовлює зворотню дію на певну дію»; 3) як «здатність матеріальних об’єктів вступати у взаємодію з іншими об’єктами» [228, с. 222].

У широкому розумінні «активність властива усій різноманітності біологічних організмів. Вона супроводжує зародження і розвиток, самозбереження і самовідтворення організмів» [441, с. 132-133]. У нашому дослідженні ми виходимо з розуміння активності як якості або стану, які завбачують внутрішню спрямованість суб’єкта на перетворення об’єктивної або суб’єктивної реальності.

Методологія соціально-філософського аналізу феномена активності потребує і визначення поняття «діяльність». Зауважимо, що дослідження діяльності як іманентної властивості людини стало предметом ґрунтовного аналізу в науковій парадигмі. Однак, через обмеженість обсягу запропонованого дослідження ми звернемось лише до деяких його аспектів. В історико-філософській ретроспективі вчення про діяльність як основу суспільного буття знайшло відображення у філософії німецького Просвітництва. У працях І. Канта та Й. Фіхте людська діяльність тлумачиться як основа становлення сфери культури та основна мета суспільного буття. Важливий внесок у вчення про діяльність зробив Г. Гегель, на думку якого, суб’єкт не тільки реалізує себе у діяльності, а сама діяльність людини відтворює історію розвитку суспільства.

У соціальній філософії інтерпретація феномена діяльності базується на вченні про практику К. Маркса, про людину як символічну істоту Е. Кассірера, про життєвий світ Е. Гуссерля, про соціальну дію М. Вебера та Т. Парсонса. Незважаючи на різні підходи до розуміння цього феномена, більшість мислителів схиляються до думки, що діяльність є джерелом, рушійною силою, способом і умовою суспільного буття.

У нашому дослідженні ми виходимо з розуміння діяльності як «...форми активного ставлення людини до оточуючого її світу з метою перетворення, створення принципово нового» [348, с. 32]. Діяльність містить мету, засіб, результат і форму процесу перетворення. Атрибутивною ознакою діяльності є її усвідомленість. Залежно від сфер виявлення виділяють виробничу, матеріальну, духовну, трудову діяльність. На основі наявності чи відсутності в її змісті інноваційного начала діяльність має перетворюючий або відтворюючий характер.

У контексті аналізу співвідношення діяльності й активності, остання як іманентна властивість будь-яких природних або суспільних трансформацій постає родовим поняттям щодо соціальної активності. У радянській матеріалістичній філософії феномени активності й соціальної активності були достатньо «незручними» і тривалий час незатребуваними об’єктами пізнання. Це було зумовлено тим, що в межах діалектичного матеріалізму джерело діяльності виводилося з зовнішніх об’єктивних детермінант. Внутрішні суб’єктивні чинники людської діяльності не вкладалися у матеріалістичну картину світу, адже їх важко пояснити винятково впливом природної або соціальної необхідності. Відтак, поняття «активність», яке вказувало на іманентні внутрішні начала людської поведінки, увійшло у вітчизняну науку значно пізніше, ніж поняття «діяльність».

У радянській літературі поняття «активність» розроблялося у різних площинах. У філософському й соціологічному контекстах активність була предметом зацікавленості К. Абульханової-Славської, Є. Ануфрієва, Г. Ареф’євої, М. Берштейна, В. Біленького, О. Якуби. Атрибутивні ознаки, зміст, критерії, механізми, специфіка окремих форм активності стали, у свою чергу, предметом аналізу Т. Богданова, Т. Лапіної, В. Мордковича, О. Якуби. У вказаних дослідженнях під активністю, зазвичай, розуміється певна характеристика

діяльності, певний тип діяльності, а саме самодіяльність [186, с. 111]. У такій інтерпретації активність розглядається як характеристика ініціативної творчої діяльності особистості. Як міра інтенсивності діяльності активність розкривається у працях В. Смирнова [335, с. 112].

Важливу роль у контексті аналізу активності як основи соціальної взаємодії має введення у науковий обіг М. Бернштейном «принципу активності» [32]. Дослідник розглядав принцип активності у трьох основних аспектах: конкретно-фізіологічному, загальнобіологічному, філософському. Вказаний принцип виходить з розуміння активності як визначального фактора життєдіяльності організму. Активність протистоїть принципу реактивності, згідно з яким кожен акт-рух визначається зовнішніми стимулами. Реактивність свого часу була ґрунтовно досліджена у детерміністичній матеріалістичній філософії, психології біхевіоризму й фізіології. На відміну від феномена реактивності, принцип активності у радянській філософії тривалий час був незатребуваним об'єктом пізнання.

Під впливом згаданих тенденцій у радянській науковій літературі активність тривалий час розглядалася як невід'ємна складова діяльності. Більше того, сама діяльність пов'язувалася, починаючи з 30-х років XX ст., переважно з внутрішніми прагненнями індивіда. У цей період С. Рубінштейн, зберігши вищенаведене розуміння діяльності, здійснив спробу для характеристики вищих рівнів діяльності, насамперед мислення, ввести у науковий обіг поняття «активність». Як один із засновників суб'єктно-діяльнісного підходу у психології, дослідник визначив якісні характеристики виявлення активності у сфері буття. Людина, на його думку, включена у буття через власну перетворюючу діяльність. Цей безперервний процес складається з серії ланцюгових реакцій: кожна даність – наявне буття – підривається черговою дією, яка продукує нову даність нового наявного буття, що підважується наступними діями людини [308, с. 338]. Людина, включена в ситуацію, має щось, що виводить її за межі ситуації, в якій вона перебуває. Ця внутрішня якість і є людською активністю, яку дослідник розглядає як єдність свідомості й діяльності, коли внутрішня духовна і зовнішня практична діяльність тісно взаємопов'язані й взаємозумовлені. Загалом, активність як іманентна властивість суб'єкта тлумачиться С. Рубінштейном як внутрішня причина,

джерело діяльності. У такому розумінні людина є діяльнісною, активною істотою, творцем навколишнього середовища, суб'єктом зовнішніх і внутрішніх перетворень.

Утім, ця спроба, як зазначає російський дослідник А. Моїсеєв, загрожувала серйозно редукувати поняття «діяльність» і закріплювала за ним лише значення оперативного впливу людини на середовище. А відтак, виявилася невдалою [228, с. 225]. З цього приводу зауважимо, що з часом поняття «діяльність» було ґрунтовно розроблене О. Леонтьєвим у праці «Діяльність. Свідомість. Особистість». Як один із засновників діяльнісного підходу, він розглядав діяльність як значно ширше за обсягом поняття, порівняно з активністю [197]. Якщо активність розумілася ним як необхідна передумова діяльності, то за допомогою діяльності дослідник пояснював походження, розвиток та функціонування свідомості і, як наслідок – становлення особистості.

З огляду на це, у вітчизняній науці поняття «активність» стало зміщатися від свого первісного значення діяльності, властивого для англійської мови. Воно почало вживатися здебільшого у вузькому значенні інформаційного або енергетичного аспекту діяльності. У 70-80-х роках XX ст. у межах домінування марксистсько-ленінської філософії, поняття «активність» стало висхідним для широкого використання з пропагандистською метою дефініції «активна життєва позиція». Також у відповідну ідеологічну парадигму вкладалося і поняття «соціальна активність» як видове щодо активності. Під впливом цих тенденцій відбулося подальше семантичне зміщення використання поняття «активність». Воно дедалі більше стало диференціюватися з поняттям «діяльність», використовуючись переважно у своєму енергетичному значенні [171]. На цій підставі у науковій сфері почали активно використовуватися поняття «активна діяльність», «активна діяльність особистості», «активна участь», «активна життєва позиція».

Разом із тим, не припинилися й спроби розглядати активність як самостійне, відмінне від діяльності поняття, а також визначити відповідну сферу його використання. Власне, таке розуміння активності властиве для напрацювань А. Петровського і М. Ярошевського, на думку яких, у співвідношенні з діяльністю активність суб'єкта визначається як динамічна умова її становлення, реалізації і видозміни, як властивість її власного руху. Натомість діяльність постає як

«цілеспрямована активність, яка реалізує потреби суб'єкта» [170, с. 90]. У такому контексті активність розглядається як поняття, що відображає здатність живих істот здійснювати довільні рухи і змінюватися під впливом зовнішніх або внутрішніх стимулів, всезагальну характеристику живих істот, їх власну динаміку як джерело перетворення або підтримання життєво значущих зв'язків з середовищем. Активність значною мірою характеризується зумовленістю здійснюваних дій та специфікою внутрішнього стану суб'єкта. При цьому вона співвідноситься з діяльністю, виявляючись як її динамічна умова, як властивість її власного руху. Окрім цього, активність постає як найважливіша якість людини, здатність змінювати навколишню дійсність у відповідності з власними потребами, поглядами, цілями.

У сучасній соціально-філософській і соціально-психологічній традиції поширеним є й тлумачення активності як значної кількості змістовних феноменів, пов'язаних з мотивацією поведінки індивіда у соціальному середовищі. Саме до такої позиції схиляється К. Абульханова-Славська. Активність особистості в її інтерпретації постає єдністю відображення, втілення й реалізації зовнішніх та внутрішніх тенденцій у житті особистості. Вона є ціннісним способом моделювання, структурування і здійснення особистістю діяльності, під час якої активність набуває якостей автономної, цілісної системи функціонування в міжособистісному просторі. Активність є способом оформлення потреб у мотиваційній сфері особистості, способом репрезентації цієї потреби в світі, своєрідною «заявкою» на її здійснення [2, с. 18-19]. За твердженням дослідниці, через активність людина вирішує питання узгодженості, співмірності об'єктивних і суб'єктивних факторів діяльності. Тим самим активність постає динамічною складовою діяльності, яка реалізується ситуативно. Власне на основі поглиблення напрацювань С. Рубінштейна, К. Абульханова-Славська розглядає активність як ключове поняття у соціальній психології. Натомість діяльність тлумачиться нею як беззмістовне начало, яке наповнюється сенсом лише під впливом активності.

Таке розуміння діяльності, на думку А. Моїсеєва, має вразливі сторони, адже діяльність з самого початку активна за своєю сутністю. Вона не може бути пасивною або неактивною. У свою чергу, мотиви й цілі нерозривно пов'язані з діяльністю, яка без них просто не існує і цілком не потребує спеціального

оформлення з допомогою активності [228, с. 226]. Щоправда з такою позицією автора можна погодитись лише частково. Якщо твердження, що мотиви і цілі діалектично пов'язані з діяльністю, не викликає заперечень, то діяльність не можна вважати необхідно активною. На це вказує не тільки феномен бездіяльності, а й поширені імітаційні форми діяльності. Йдеться про діяльність, яка інспірується іншими суб'єктами на основі примусу, коли індивід здатен до певної міри ігнорувати діяльність, регулюючи її інтенсивність.

Принципова відмінність активності й діяльності полягає і в тому, що діяльність виходить з потреби у предметі, а активність – з потреби в діяльності. «Активність не лише якісно властива самій діяльності, а й структурно складноорганізована. Вона визначає діяльність (з її структурою й функціями), мотиви, цілі, спрямованість, бажання (або небажання) здійснювати діяльність» [3, с. 77]. Іншими словами, активність є рушійною силою, джерелом актуалізації в людині її прихованого потенціалу. Активність є не тільки джерелом діяльності, вона супроводжує всі етапи людської діяльності і здійснює координаційну функцію щодо реалізації прийнятих рішень.

У психологічному контексті, за твердженням В. Бехтєрєва, істотною є характеристика активності як стану і як якості, яка базується на потребах та інтересах особистості й існує як внутрішня готовність до діяльності. А також як відношення – як більш або менш енергійна самодіяльність, спрямована на перетворення різних сфер діяльності і самих її суб'єктів [35]. Активність тлумачиться у психологічних науках не тільки у її співвідношенні з діяльністю, а й як динамічна умова її становлення. У контексті цього С. Головін визначив декілька її значущих характеристик [74]. На його думку, активність обумовлена специфікою внутрішніх станів суб'єкта безпосередньо у момент дії, на відміну від реактивності, коли дії зумовлені попередньою ситуацією. Для неї властива довільність, зумовленість наявною метою суб'єкта, та надситуативність – вихід за межі висхідних цілей, на відміну від пристосовуваності як обмеження діяльності вузькими межами заданого (надситуативна активність), значна стійкість діяльності у відношенні щодо прийнятої цілі, на відміну від пасивного уподібнення предметам, з якими суб'єкт зіштовхується під час здійснення діяльності.

Розглядаючи активність як особливу форму діяльності, В. Кругліков, Є. Платонов, Ю. Шаронов також звертаються до проблеми її сутнісних характеристик. На їх думку, до атрибутивних ознак активності належить інтенсифікація основних характеристик діяльності, а також дві додаткові властивості – ініціативність та ситуативність [171]. Інтенсифікація відображає якісно-кількісні характеристики діяльності. Активність вказує на високий рівень мотивації й оволодіння суб'єктом способами і прийомами діяльності. Під ініціативністю розуміється внутрішнє спонукання до діяльності, підприємливість та їх реалізація у діяльності особистості. Наявність ініціативи вказує на вольові, творчі, психофізичні здібності особистості. Саме ініціативність є необхідною умовою виявлення активності у соціальному середовищі. Натомість ситуативність темпів, ритмів, інтенсивності активності виявляється залежно від пристосування особистості до викликів природного і соціального середовища.

Що стосується проблематики дослідження соціальної активності, то на якісно новий рівень вона вийшла у 70-80-х роках XX ст., коли видано цілу низку збірників, присвячених цій проблематиці. Одним із таких видань є «Соціальна активність спеціаліста: джерела і механізми формування» за редакцією О. Якуби (1983). У ньому соціальна активність розглядається у широкому і вузькому смислі. У першому випадку йдеться про «якість, яка відображає рівень соціальності особистості, тобто її зв'язок з соціальним цілим, готовність діяти в інтересах суспільства, глибоке сприйняття суспільних інтересів» [345, с. 5-6]. У вузькому смислі соціальна активність постає як якість особистості, яка виражає її зв'язки з певною соціальною спільнотою [345, с. 6]. У свою чергу, у роботах І. Христова, Є. Комарова, Т. Тищенко соціальна активність визначалася як «об'єктивно детерміноване суб'єктивне відношення і соціально-психологічна готовність особистості до діяльності, яка проявляється у відповідних актах поведінки і є цілеспрямованою творчою соціальною діяльністю, яка перетворює об'єктивну дійсність і саму особистість» [228, с. 228-229].

Сутнісними ознаками соціальної активності є орієнтація особистості на прагнення впливати на соціальні процеси, націленість змінювати або зберігати існуючий соціальний стан. У контексті цього заслуговує на увагу визначення

соціальної активності, запропоноване В. Коганом. Соціальна активність, на його думку, є свідомою і цілеспрямованою діяльністю особистості та її цілісно-психологічною якістю, які, будучи діалектично зумовленими, визначають і характеризують ступінь або міру персонального впливу суб'єкта на предмет, процеси та явища дійсності. Більше того, соціальна активність розглядається автором як «міра розвитку сутнісних сил соціального суб'єкта» [155, с. 27]. Виходячи з цього, діяльність інтерпретується як спосіб існування соціального суб'єкта і як реальний прояв його соціальної активності.

У російській філософії проблема соціальної активності стала предметом дослідження К. Абульханової-Славської, А. Асмолова, А. Брушлинського, Б. Вяткіна, І. Джидаряна та ін. Виходячи з позиції первісної соціальності людини, К. Абульханова-Славська обґрунтовує думку, за якою, вступаючи у систему суспільних відносин, індивід не просто адаптується до неї, а стає активно діючим членом суспільства, здатним до збереження і розвитку культурної традиції [1]. Соціальна активність у її розумінні постає ціннісним способом моделювання, структурування й здійснення діяльності. Надаючи узгодженості індивідуальній активності з соціальними нормами і формами суспільної діяльності, особистість стає суб'єктом суспільної активності.

Серед сучасних напрацювань щодо тлумачення соціальної активності заслуговує на увагу інтерпретація цього феномена А. Купрейченко. Виходячи з загальнофілософського контексту вона досліджує соціальну активність у розумінні активної ролі суб'єкта під час взаємодії з соціумом, через яку суб'єкт пізнає та перетворює соціальну реальність і самого себе [180, с. 181-182].

В українській науковій літературі проблема соціальної активності не стала предметом системного наукового аналізу. Щоправда, деякі її аспекти розкриті у працях В. Гавелі, О. Івченка, В. Татенка, М. Стадника, О. Якуби. Український дослідник В. Гавеля розглядає поняття «мотивованої соціальної активності» як відображення у сфері мислення суб'єктивного відношення і соціальної готовності, детермінованих суспільними законами, які проявляються у відповідних актах цілеспрямованої поведінки. «Соціальна мотивована активність є цілеспрямованою творчою соціальною діяльністю, яка перетворює об'єктивну дійсність і саму

особистість» [62, с. 228]. Рівень мотивованої активності у такому розумінні залежить від змісту соціальних цілей і проявляється у пізнавальній, трудовій, суспільно-політичній та інших формах.

Натомість на проблемі виявлення активності у соціальній сфері зосередив свою увагу український психолог В. Татенко. Активність як універсальна якість всього живого, на його думку, в людському вимірі набуває особливого змісту через соціальну сутність людини, яка проявляється у здатності відтворювати та освоювати суспільні відносини [364]. О. Якуба визначає соціальну активність особистості як системну соціальну якість, в якій втілюється рівень її соціальності, повнота зв'язків особистості з соціумом, рівень перетворення особистості на суб'єкта суспільних відносин [426, с. 96].

Подібну позицію поділяє й український дослідник О. Івченко, який зауважує, що напрямки соціальної активності збігаються з основними сферами суспільного життя – соціально-політичною, соціально-економічною, громадською діяльністю, сімейно-побутовою, творчою активністю тощо [112]. Погоджуючись певним чином з таким визначенням соціальної активності зазначеними авторами, слід зауважити, що під час виділення ними різних сфер активності особистості, вони довільно оперують поняттями «діяльність» й «активність» як тотожними, використовуючи при цьому декілька основ поділу для виділення різних форм активності.

Інші українські дослідники, С. Катаєв і Ж. Малахова, під соціальною активністю розуміють специфічний спосіб життєдіяльності соціального суб'єкта, що полягає у свідомій спрямованості його діяльності на перетворення соціальних умов відповідно до назрілих потреб, інтересів, цілей та ідеалів, у висуванні й реалізації соціальних ініціатив, участі у розв'язанні актуальних соціальних завдань, формуванні особистісних соціальних якостей [350, с. 19]. Соціальна активність позначена значною різноманітністю, реалізуючись в індивідуальній, груповій, масовій формах. Саме від неї залежить розширення меж індивідуальної і соціальної творчості.

Важливу роль у тлумаченні співвідношення активності, соціальної активності й діяльності мають напрацювання представників діяльнісного підходу

у межах соціальної психології. Зокрема, автори термінологічного словника «Моральний розвиток дорослої людини» дають таке визначення соціальної активності: «активність (суспільна) (лат. – *діяльнісний*) – діяльнісне відношення людини до життя суспільства, в якому вона постає як ініціативний провідник норм, принципів та ідеалів суспільства в цілому або соціальної групи. Проявляється така активність у суспільнокорисній діяльності, в участі у суспільних рухах, у руйнуванні існуючих і створенні нових форм соціального життя» [423, с. 7]. При цьому злочинна діяльність, порушення усталених норм моральності визначається авторами як антисуспільна діяльність.

У процесі з'ясування атрибутивних ознак соціальної активності важливого значення набуває аналіз відношення між активністю і діяльністю. Свого часу А. Моїсеєв виділив декілька спільних характеристик соціальної активності у її зв'язку з діяльністю. До них належать уявлення про активність як: форму діяльності, яка засвідчує сутнісну єдність понять активності і діяльності; діяльність, до якої людина виражає власне внутрішнє відношення, що відображає індивідуальний досвід людини; особистісно значущу діяльність, яка містить у собі самовираження, самоствердження людини, з одного боку, й активну та ініціативну взаємодію людини з оточуючим соціальним середовищем – з другого; діяльність, спрямовану на перетворення оточуючого світу; якість особистості, яка проявляється у внутрішній готовності до цілеспрямованої взаємодії з середовищем, до самодіяльності, яка базується на потребах й інтересах особистості та характеризується прагненням діяти, цілеспрямованістю і настійливістю, енергійністю й ініціативністю [228, с. 224-225].

Особливого значення у контексті запропонованої проблематики заслуговують і роботи О. Нікіфорова, який виділив атрибутивні ознаки діяльності у її співставленні з соціальною активністю. До них, насамперед, належить цілеспрямований характер діяльності, яка завжди спрямована на досягнення свідомо поставленої мети. Безцільна активність не є діяльністю. Якщо немає мети − немає і діяльності, з'явилась мета − починається діяльність [241, с. 296]. На відміну від діяльності, соціальна активність, на нашу думку, може мати цілком спонтанний,

позбавлений мети характер. Зокрема, це стосується соціальної активності, яка базується на інстинктивних, вольових, емоційних та інтуїтивних началах.

Атрибутивною ознакою діяльності є її продуманість. Після визначення мети людина, проектуючи діяльність, вибирає методи і способи її досягнення. «Так створюється ідеальна схема діяльності, яка виявляється, з одного боку, метою, а з другого – ситуацією, в якій перебуває діяч» [241, с. 296]. Продуманість діяльності вказує на її раціональний характер. Якщо досягнення мети засвідчує раціональний характер діяльності, то відсутність результату може вказувати на можливість виявлення в її процесі ірраціональних механізмів.

Діяльність відрізняється від соціальної активності й тим, що у ній чітко виявляється свобода волі щодо досягнення мети. За твердженням О. Нікіфорова, у випадку, якщо три найважливіші елементи діяльності – умови (ситуація), в яких ми діємо, мета і засоби її досягнення – детерміновані природною необхідністю або соціальним примусом, то діяльність є невільною [241, с. 302]. Власне діяльність, яка має цілеспрямований характер, втілює здатність людини вибирати мету, засоби та умови діяльності у визначеній системі координат. Якщо ж говорити про соціальну активність, то часто її джерела, маючи ірраціональний характер, сприяють реалізації свободи волі індивіда.

На підставі вищесказаного, доходимо висновку, що поняття «соціальна активність» є ширшим за обсягом, ніж поняття «діяльність». Насамперед, це стосується виявлення у межах соціальної активності раціональної й ірраціональної складової, тоді як діяльність постає як свідома, цілеспрямована, раціональна, соціально вмотивована активність, спрямована на перетворення світу природи і культури. У змісті поняття «діяльність» відсутня пряма акцентація на активному творчому потенціалі перетворень, здійснюваних людиною. Атрибутивні ознаки соціальної активності містять у собі й акцентацію на високому рівні інтенсивності й творчого потенціалу перетворень. Також соціальна активність вказує на високий ступінь свободи волі під час суспільних трансформацій.

Соціальна активність як втілення соціальних потреб реалізується внаслідок актуалізації індивідуальних і суспільних інтересів. Водночас соціальна активність неможлива й без мотивації. Утім мотивацію соціальної активності через її несвідомий

ірраціональний характер важко визначити. З цієї причини складно з'ясувати джерела й рушійні сили соціальної активності. Поряд з цим вольова регуляція деяких форм соціальної активності не залежить повністю від мотивації суб'єкта. Так, мотивація зовсім може не простежуватись в активності митця, який з зацікавленістю, не стежачи за часом, займається творчістю. Те саме стосується й матері, яка, не переймаючись небезпекою для себе, кидається на допомогу дитині.

Загалом принципова відмінність між соціальною активністю і діяльністю полягає в тому, що діяльність виходить з потреби у предметі, а активність – з потреби у діяльності. На відміну від активності, діяльність має цілеспрямований, цілепокладальний характер. Натомість активність може мати як цілеспрямований, раціональний, так і спонтанний, ірраціональний, позбавлений мети, характер. Таким чином, поняття «активність» і «соціальна активність» є ширшими за обсягом щодо діяльності поняттями, а відтак, і родовими щодо нього. Виходячи з цього, діяльність інтерпретується нами як спосіб існування соціального суб'єкта і як реальний прояв його соціальної активності.

3. 2. Інтенсивність, рівні та форми соціальної активності суб'єктів суспільних перетворень

У залежності від рівня соціокультурного розвитку людина на основі розмаїття напрямків діяльності може реалізуватися у різних сферах соціальної буттєвості. Інтенсивність діяльності індивіда у соціальному середовищі залежить від його активності як іманентної внутрішньої спрямованості на діяльність. У будь-якому суспільстві соціальна активність постає наслідком реалізації індивідуальних і суспільних потреб та інтересів.

Це актуалізує проблему з'ясування джерел та рушійних сил соціальної активності. Джерела та рушійні сили соціальної активності можна умовно поділити на дві групи – внутрішні й зовнішні. До внутрішніх джерел, за Є. Ануфрієвим, належать матеріальні та духовні потреби, інтереси, свідомість, рівень культури. До них належать й біологічні причини активності. Усі ці фактори перебувають у тісній взаємодії. Складну систему складають і зовнішні джерела

активності – ті умови, в яких живуть і діють люди [13, с. 223-224]. Вони стимулюють активність комплексно, діючи в одному або в декількох напрямках.

У західній філософії, зокрема у напрацюваннях В. Джемса, пропонується дещо інше розуміння джерел соціальної активності. До них мислитель зараховує емоційний підйом, розмірковування і зусилля волі [91, с. 329], які штовхають людину долати перешкоди у соціальному бутті. Щодо джерел соціальної активності цікавими є й міркування С. Сігеле. У його розумінні злість є якістю більш активною, ніж добродушність, адже клас добрих людей складають індивіди, які є швидше пасивними, ніж активними. Однак, «пасивна доброта не може впливати на натовп і керувати ним: негативні якості роблять пасивно добрих людей сліпими знаряддями тих, хто вміє домінувати. Що стосується активно добрих, то їх вплив обмежений значною кількістю труднощів. Коли вони пробують втрутитись та протистояти впливу злих, то часто наштовхуються на упереджене тлумачення своїх думок та звинувачення у боягузтві» [330, с. 26]. Якщо в натовпі однакова кількість людей з добрими і злими намірами, то останні індивіди, зазвичай, отримують гору. Саме з цієї причини активно добрі навряд чи здатні повторно виступити проти домінуючого загалу. У зв’язку з цим багато людей під час народних заворушень кричать «смерть» лише через страх. Якщо вони будуть мовчати, їх звинуватять у боягузливості. Необхідна неймовірна сила волі, щоб опиратись крайнощам натовпу [330, с. 26]. Дійсно опиратись волі натовпу набагато складніше, ніж маніпулювати нею. Ефективніше у такій ситуації переспрямувати руйнівну силу натовпу, ніж відкрито протистояти їй.

Саме охарактеризовані вище фактори визначають інтенсивність соціальної активності, адже від них залежить взаємний перехід від соціальної надактивності до соціальної пасивності. За твердженням Т. Парсонса, діяч, з одного боку, може активно домагатися об’єктів і маніпулювати ними задля досягнення власних цілей, а з другого боку – пасивно очікувати розвитку ситуації, не виявляючи інтересу до досягнення мети [261, с. 429]. Відтак, у діяльності можна виділити різні варіанти поєднання активності й пасивності. Так, діяльність може виявлятися і в пасивних зусиллях щодо уникнення загрозливої ситуації. При цьому суб’єкт може активно залучати на допомогу собі інших людей для

боротьби з небезпекою. У такому випадку соціальна пасивність є специфічною формою активності, втім її інтенсивність тяжіє до мінімуму. Як мінімальна, так і максимальна інтенсивність соціальної активності залежить від волі індивіда. Іноді набагато важче стримувати активність, яка має потенційно руйнівний характер, ніж виявляти творчу спрямованість соціальної активності.

У напрацюваннях деяких авторів обґрунтовується думка, що соціальна активність має винятково прогресивну спрямованість. Соціальною, на думку Є. Ануфрієва, може бути визнана лише та активність, яка сприяє суспільному прогресу, зорієнтована на позитивні суспільні цінності, що наповнюють життя людини високим змістом. Альтернативним поняттям, яке втілює протилежний стан суб'єкта, є антисоціальна активність або антисуспільна поведінка [13, с. 220]. Подібні ідеї характерні й для напрацювань О. Якуби. На її думку, на відміну від активної діяльності, яка за своєю спрямованістю може бути не лише корисною, а й антисуспільною, соціальна активність як якість особистості завжди має суспільнокорисний смисл [345, с. 6]. Однак, до такого розуміння соціальної активності слід висловити декілька зауважень. Дослідниця співставляє діяльність усіх потенційних суб'єктів і соціальну активність лише особистості, роблячи з цього висновок про її винятково позитивний і прогресивний характер. Поняття «соціальна активність», на наш погляд, є відносно нейтральними щодо оцінки результатів активності й не містить у собі вказівки на її результати. Соціальна активність зумовлює не лише прогресивні зміни у суспільному розвитку, вона може спрямовуватись й на збереження цілком віджилих, закостенілих форм соціального життя. Отже, соціальна активність індивідів, осіб, особистостей малих і великих соціальних груп може мати як конструктивний, так і деструктивний характер.

У різних суспільних умовах суб'єктами соціальної активності є індивіди, особи, особистості, соціальні групи, суспільство загалом. Суб'єктами соціальної активності постають також й історичні спільноти та об'єднання (сім'я, рід, клас, нація). При цьому соціальна активність реалізується через взаємодію індивіда, а в перспективі особи або особистості, з різними суспільними спільнотами. Людина як суб'єкт динамічної діяльності, на думку А. Тойнбі, усвідомлює, що її активність спрямована на шлях страждання і смерті. У відчаї вона піднімається проти долі, яка

через її ж діяння призводить її на жертовне вогнище. Внаслідок цього активність через пасивність, перемога через поразку штовхає людину до перетворень [369, с. 118]. Тому, справжнім джерелом активності ніколи не є суспільство, а окремі особи й особистості. До співзвучної позиції схилявся свого часу і Є. Ануфрієв. Саме особистість він розглядав повноцінним суб'єктом суспільних відносин, творцем дійсності й активним началом настільки, наскільки такими суб'єктами є ті спільноти, до яких вона належить [13, с. 199]. Справді, не можна не враховувати, що діяльність будь-якої спільноти залежить від активності індивідів, які в неї входять.

Серед суб'єктів соціальної активності на особливу увагу заслуговує натовп як найбільш неструктурований та аморфний суб'єкт соціальної взаємодії. У науковій літературі сформувалося декілька підходів до розуміння специфіки активності натовпу. Згідно з першим підходом (Г. Лебон, Г. Тард), натовп як суб'єкт соціальної активності характеризується у зневажливих тонах, на противагу аристократичній еліті як втіленні творчої меншості. За другим підходом (Л. Войтоловський), натовп розглядається як своєрідне «поле» реалізації соціально-психічних закономірностей соціальної активності.

Хоча в науковій парадигмі є різні підходи до визначення суб'єктів соціальної активності, останніми, на нашу думку, є індивіди, особи, особистості, соціальні спільноти та соціальні групи. На перший погляд, індивід як окремий представник людського роду не є суб'єктом соціальної активності. Однак, щоб поетапно пройти процеси соціалізації, він має цілеспрямовано й активно взаємодіяти з іншими індивідами й соціальними групами, постаючи повноцінним суб'єктом соціальної активності. У свою чергу, суб'єктом соціальної активності є особа як індивід, котрий пройшов або проходить процес соціалізації. Особа як суб'єкт соціальної активності найповніше реалізується у межах політичної, економічної, правової, моральної, релігійної активності. У сферах, де чітко виявляється необхідність інноваційної перетворюючої діяльності, суб'єктом соціальної активності постає особистість. Окрім того, суб'єктами соціальної активності є й історичні спільноти – роди, племена, етноси, народи й нації. Суб'єктами соціальної активності є й класи, суспільні верстви та страти.

У процесі суспільного розвитку розрізняють три основні рівні соціальної активності – мікро-, мезо- і макрорівень. На мікрорівні суб'єктами соціальної активності постають індивіди, особи та особистості. Саме на основі їх діяльності відбувається ретрансляція індивідуальних інтересів і потреб на суспільний рівень. Її інтенсивність залежить від рівня прав і свобод індивіда у певному соціокультурному середовищі. На мезорівні соціальна активність виявляється у діяльності малих та середніх соціальних груп (сім'я, студентська група, трудовий колектив та ін.). На цьому рівні відбувається селекція і закріплення суспільних інтересів у напрямку їх втілення на макрорівні. У свою чергу, на макрорівні відбувається остаточна консолідація суспільних інтересів і потреб та їх реалізація на практиці. На макрорівні суб'єктами соціальної активності є великі соціальні групи та соціально-історичні спільноти.

У посттоталітарних країнах, за твердженням О. Стрaдзе, найменш розвинутим є макрорівень соціальних взаємовідносин, а найбільш уразливим – мікрорівень. Саме на мікрорівні соціальні проблеми мають ставати основою консолідації соціальної активності. Однак, через низький рівень довіри у міжособистісних стосунках і нерозвинутості соціального капіталу в посттоталітарних спільнотах вони стають фактором соціального виключення групи, яка прагне проявити соціальну активність [360, с. 88]. У таких суспільствах становлення та зникнення соціальних груп і верств ініціюється «зверху». Це відбувається поза соціальною активністю на мікро- і мезорівнях, що вказує на ігнорування у таких спільнотах інтересів основної маси населення.

Виходячи з цього, соціальну активність можна умовно поділити ще на два підрівні: соціальну активність «верхів» та «низів». Перша пов'язана з активністю суспільної еліти, яка спрямована переважно на збереження досягнутих соціальних позицій і на недопущення реваншу суспільних сил, які перебувають в опозиції. Натомість з активністю «низів» пов'язана консолідація соціальної активності і переведення її з мікро- і мезорівнів на макрорівень. Однак, у посттоталітарних спільнотах відповідні тенденції спотворені. У такій ситуації соціальна довіра й соціальна відповідальність як основа суспільної взаємодії залишаються

незатребуваними. При цьому розбалансованими є безпосередні зв'язки між індивідами, малими соціальними групами й політичною елітою.

Інтенсивність соціальної активності спільноти залежить від рівня її самоорганізації й інституалізації. Саме позиція громадянського суспільства щодо основних соціальних проблем і способів їх вирішення є уособленням рівня соціальної активності. У ситуації слабкості й аморфності громадянського суспільства, що характерно для України і більшості пострадянських держав, низький рівень соціальної активності пояснюється тим, що суспільні трансформації, за переконанням більшості населення, мають відбуватися й ініціюватися «зверху». Це дозволяє перекласти відповідальність за всі невдачі на індивідуальному й суспільному рівнях на еліту. За таких умов соціальна активність не виходить з мікро- і мезорівнів на макрорівень, а політична верхівка і держава загалом починають розглядати соціальну активність на мікрорівні й мезорівні як непотрібну й небезпечну для їх стабільності.

Тривалий час в українському суспільстві соціальна активність перебувала на мікро- й мезарівнях, не справляючи значного впливу на суспільні перетворення загалом. Ці тенденції перешкоджають функціонуванню соціальних ліфтів, які мають забезпечувати вертикальний рух суб'єктів соціальної активності у суспільстві. Враховуючи це, не можна говорити про сформованість громадянського суспільства як одного з основних чинників перерозподілу й акумуляції соціальної активності у суспільному просторі й часі. В Україні за останні десятиліття відбувалося перманентне чергування станів соціальної апатії й соціальної надактивності (2001 р., 2004-2005 рр., 2013-2014 рр.). При цьому, якщо під час масових протестів у Росії 2011-2012 рр. навіть москвичі з високим рівнем освіти становили досить різнорідну соціальну масу, яка не виробила чітких соціальних і політичних гасел, то під час революційних виступів в Україні 2013-2014 рр. соціальна активність акумулювалася спочатку в гасла євроінтеграції, згодом – у лозунги повалення режиму В. Януковича і протистояння військовій агресії Росії.

Знаковою характеристикою соціальної активності у посттоталітарних спільнотах є її прив'язаність до нагальних соціальних пріоритетів. Як зазначає О. Стрaдзе, внаслідок цього для сучасного російського суспільства властивий у

певній мірі ізоляціонізм зовнішньополітичних проблем від проблем ідентифікації у світі [360, с. 91]. Ці тенденції співвідносяться з авторитарним способом державного управління, в межах якого соціальна активність не має шансів вийти за межі мікрорівня. Фактично в авторитарних державах замість соціальної комунікації, вироблення, акумуляції й ретрансляції суспільної волі індивідами чи соціальними групами держава повністю перебирає на себе функцію забезпечення матеріальними благами всіх громадян.

У сучасній науковій літературі поряд з соціальною активністю широко використовуються поняття «політична активність», «громадянська активність», «суспільна активність». Розбіжності у тлумаченні соціальної активності, а також наявність близьких до неї термінів заважає визначенню її природи та змісту. Відтак, необхідним є аналіз класифікації різних форм соціальної активності.

У радянському суспільствознавстві в якості основних форм соціальної активності виділялася трудова й суспільна форми. Поряд з цим автори збірника «Соціальна активність спеціаліста: джерела і механізми формування» пропонують виділяти ще й моральну, організаційно-управлінську активність, активність у сфері вільного часу та наукову активність [345, с. 6]. Щодо цієї класифікації слід вказати на її логічну недосконаліть, адже вона має декілька основ поділу.

Серед сучасних досліджень заслуговує на увагу класифікація соціальної активності, запропонована А. Купрейченко. Аналізуючи загалом дев’ять основних підстав для класифікації активності, дві з них дослідниця присвячує соціальним формам активності. Йдеться про виокремлення А. Купрейченко форм соціальної активності за сферою реалізації: культурно-дозвільна, освітня, професійна, сімейна, оздоровча, художньо-естетична, спортивна, політична, громадянсько-правова, економічна. До другої групи форм соціальної активності авторка відносить її типи за суб’єктом активності. На цій підставі вона розрізняє індивідуальну активність та активність у малій або великій соціальній групі [180]. Настільки широкий спектр форм соціальної активності виходить з розуміння соціальної активності як інтегральної якості, яка вказує на іманентну спрямованість людини на перетворення соціальної дійсності і взаємодію з іншими її суб’єктами.

Виходячи з методології соціально-філософського дослідження, на наш погляд, доречно розрізняти форми активності на основі їх виявлення у різних сферах соціального буття: економічна активність, політична активність, правова активність, релігійна активність, моральна активність, творча активність та ін. На підставі існування різних суб'єктів соціальної активності можна також розмежовувати соціальну активність на активність індивіда, активність особи, активність особистості, активність соціальної спільноти або соціальної групи.

В цілому соціальна активність як внутрішня якість або стан індивіда, особи, особистості, соціальної групи або спільноти спрямована на перетворення у природному і суспільному середовищі. Інтенсивність життєдіяльності суб'єкта відбувається у діапазоні від соціальної активності до соціальної апатії. Аналіз сутності соціальної активності дозволяє виділити у її структурі три основні рівні (мікро-, мезо-, макрорівні), у межах яких відбувається взаємний перехід від індивідуальних потреб та інтересів до суспільних. Водночас форми соціальної активності виокремлюються автором на основі специфіки їх виявлення у різних сферах суспільного буття (економічна активність, політична активність, правова активність, релігійна активність, моральна активність, творча активність та ін.) та на підставі наявності різних суб'єктів соціальної активності (активність індивіда, особи, особистості, малих та великих соціальних груп та спільнот).

3. 3. Соціальна апатія як форма вольової активності суб'єкта

У сучасному постіндустріальному суспільстві стан соціальної апатії властивий для значної частини його членів. Парадоксальним є те, що нівеляція і деградація індивідуальної і суспільної волі припадає якраз на другу половину XX ст., коли джерелом соціальної апатії став швидкий темп життя. Людина, не встигаючи сприйняти величезну кількість інформації, потрапляє у стан розгубленості, а з часом і байдужості. Соціальна апатія поглиблюється й через кризу релігійної, політичної й культурної самоідентифікації в умовах засилля масової культури і впровадження елементів політики мультикультуралізму.

У вітчизняній соціогуманітаристиці проблема соціальної апатії актуалізується в умовах перманентної політичної й соціально-економічної кризи, «зростання» владних структур з кримінальними елементами, посилення не тільки політичної нестабільності, а й прямої загрози територіальній цілісності та незалежності України. В українському суспільстві в умовах псевдодемократії людина дедалі більше переконується у неможливості змінити наявну соціальну дійсність та в безперспективності активної участі у громадському житті. Власне вихід зі стану соціальної апатії й віднайдення нових джерел актуалізації соціальної активності є одним з основних завдань людства на сучасному етапі.

Проблема апатії на індивідуальному і суспільному рівнях стала предметом дослідження ще в античній філософії. Зокрема, Платон розглядає апатію як здатність людини протистояти афектам, бажанням і пристрастям. У складних умовах суспільного життя в елліністично-римську епоху у стоїчній філософії (Зенон Кітіонський, Сенека, Епіктет, Марк Аврелій) апатія інтерпретувалася як провідна доброчесність і своєрідний спосіб адаптації людини до мінливої соціальної дійсності. Подібне розуміння соціальної апатії характерне й для ранньохристиянської етики. У ній апатія тлумачиться як втілення божественного осяяння, ознака святості та божественної мудрості (Філон Олександрійський).

Соціальна апатія стала предметом особливої зацікавленості у західній філософській думці ХХ ст. У її межах сформувалися різні підходи до розуміння цього феномену. Основою соціальної апатії, згідно з деякими з них, є нівеляція провідної ролі ідеології в сучасних державах та руйнування традиційних соціальних інститутів (Д. Белл, А. Камю, Ч. Міллз), проблема «щасливої апатії» як перенасичення інформацією і матеріальними благами та деструктивного впливу політичної апатії (Н. Еліазоф, Ч. Міллз), соціальної апатії як невід'ємної ознаки масового суспільства (Г. Блумер, Ж. Бодріяр, Г. Маркузе, Х. Ортега-і-Гассет). Особливої значущості у дослідженні соціальної апатії набуває й філософія психоаналізу, у межах якої обґрунтовувалася позиція ілюзорності феномену волі в соціальній активності (З. Фрейд). Саме під впливом філософії психоаналізу поняття «воля», «свобода волі», «сила волі» залишилися поза сферою наукових дискусій або вживалися як такі, що втратили актуальність. У контексті цього

Л. Фарбер та Р. Мей небезпідставно називали XX ст. епохою слабоволля й соціальної апатії, зумовленої потужними соціальними катаклізмами й війнами.

Натомість до позиції розуміння розриву між інтенціальними станами свідомості як основи соціальної апатії схилялися В. Джемс, Ф. Ніцше, Дж. Серль. Згідно з нею, людина, перебуваючи тривалий час у стані хитання та нерішучості, нездатна прийняти будь-які рішення. Як наслідок значна їх кількість постають як «рішення без зусиль». І лише у незначній кількості випадків людина усвідомлює актуалізацію вольового начала під час визначення напрямку діяльності. Надмірна раціоналізація і прагматизація під час осягнення сутності речей на основі різних інтенціальних станів призводить до соціальної апатії, адже людина усвідомлює, що нічого не здатна змінити у вічній сутності речей. У такому розумінні якщо «діонісійська людина», не потопаючи у раціональних способах пізнання, буяючи, воюючи і перетворюючи, постає носієм соціальної активності, то «аполлонівська людина», дійшовши до пізнання сутності речей, приречена на соціальну апатію.

У російській філософії феномен соціальної апатії став предметом дослідження Р. Кадиржанова, Г. Кертмана, І. Клямкіна, Т. Кутковец, Ю. Набок, В. Федотової, І. Ясавеєва, у працях яких апатія розглядається у контексті її зростання в умовах перехідних посттоталітарних суспільств та зростаючої маргіналізації соціуму. В українській соціальній філософії до дослідження вказаної проблематики зверталися В. Липинський, Д. Донцов, О. Івченко, Є. Головаха, Н. Паніна, В. Лях, В. Рябченко та ін. У напрацюваннях В. Рябченка розкривається зв’язок аномії і соціальної апатії в сучасному українському суспільстві. Натомість у дослідженнях О. Івченка аналізуються форми деструктивного активізму як основи соціальної апатії в українському суспільстві. Однак, незважаючи на значний інтерес до вказаної проблематики, взаємозалежність соціальної апатії і вольової активності індивіда й суспільства потребує прискіпливого аналізу в українській соціально-філософській парадигмі.

Аналіз зазначеної проблематики завбачує необхідність визначення поняття «соціальна апатія». У нашому дослідженні ми розглядаємо соціальну апатію як «стан особистості або соціальної групи, який характеризується цілковитою байдужістю, соціальною і психологічною пасивністю, повною або частковою

втратою інтересу до соціальної дійсності, байдужістю до процесів і явищ, які відбуваються, послабленням інтересів і спонукань до діяльності» [347]. За тривалістю вона може бути довготривалою або короткочасною. Довготривала апатія здатна переходити у стан апатичності як стійку властивість особи або соціальної групи. Стан тривалої соціальної апатії індивіда або соціальної групи притаманний авторитарним і тоталітарним спільнотам, де відбувається нівеляція й профанація основних прав і свобод громадян.

Водночас у дослідженні ми опираємось на теоретико-методологічну позицію, за якою соціальна апатія, окрім деструктивних ознак, може мати й конструктивний характер. Соціальна апатія є необхідною формою соціальної буттєвості, своєрідним способом адаптації індивіда і соціальної групи до природних і суспільних викликів. Показовим щодо цього є розвиток китайського та індійського суспільств. Існуючи на основі тисячолітнього функціонування закритої сільської общини з високим ступенем соціальної апатії щодо зовнішньої сфери, ці цивілізації збереглися протягом щонайменше трьох тисячоліть. Натомість надмірне виділення енергії під час соціальної активності часто призводить до виснаження соціального організму і занепаду суспільства.

Подібні тенденції простежуються і на індивідуальному рівні буття. З одного боку, надмірна актуалізація вольових зусиль призводить до надактивної соціальної позиції. З цього приводу прикметною є діяльність пасіонарних особистостей типу Олександра Македонського, Юлія Цезаря, Жанни д'Арк, Наполеона та ін. На відміну від більшості членів суспільства, вкинутих у стан соціальної апатії, героїчні особистості, напружуючи волю, здатні протистояти зовнішньому тиску. Для «героїчної душі», за В. Джемсом, стан або предмет також є жахливими, несприятливими, несумісними, але вона, якщо це необхідно, здатна на них дивитись, не втрачаючи самовладання [92, с. 363]. Саме в героїчній особистості світ отримує рівноцінного суперника, діяльність якого опирається на внутрішню силу волі. З другого боку, тривале перебування у стані героїзму зумовлює фізичне і духовне виснаження людини та її передчасну смерть. Тому такого типу особистості є достатньо рідкісним явищем, а основна маса людей перебуває зазвичай у стані перманентної соціальної апатії.

Подібна надмірна концентрація енергії індивіда і соціальної групи, на думку В. Липинського, з одного боку, «вичерпує енергію даної соціальної групи». Однак, з другого боку, саме значна розбіжність між образом-ідеалом і його здійсненням у реальному житті викликають зневіру і моменти слабкості [197, с. 120-121]. В обох випадках кризи волі відповідальність за неї припадає, насамперед, на самих суб'єктів соціальної активності. Причиною уникнення соціальної активності дослідник називає й схильність людини до надмірного теоретизування у процесі діяльності. Народи чи інші соціальні групи у періоди творення своїх організацій цікавляться зазвичай двома речами: зброєю і практикою, а не теорією віри [197, с. 123]. Натомість надмірна раціоналізація діяльності вказує на часи занепаду вже існуючих організацій. Тому й не дивно, що вчення про можливість побудови «ідеальних держав» та «ідеальних суспільств», які базуються начебто на об'єктивних законах розвитку суспільства, з'являються в часи занепаду «старих форм людської діяльності, витворених волею і силою попередніх поколінь».

Для більшої частини людей, за твердженням С. Сігеле, життя є низкою поступок, оскільки, не маючи сили примусити середовище пристосуватись до себе, вони змушені самі пристосовуватись до нього [330, с. 53]. Серед цієї групи існує дуже багато різних типів людей – у діапазоні від тих, які не виказують жодного спротиву зовнішньому тиску й до таких, що пристосовуються до будь-яких обставин. У такому розумінні апатія постає своєрідним способом захисту індивіда й соціальної групи. На думку американського дослідника Г. Саллівана, апатія є «чарівним засобом захисту, за допомогою якого потерпіла поразку особистість набуває спокою» [448, p. 184]. Певним чином погоджуючись з позицією Г. Саллівана, Р. Мей констатує, що апатія, на противагу «нормальній» шизоїдній установці, нівелює здатність людини до самозахисту і виживання [222, с. 17]. Апатія не тільки засвідчує нівеляцію почуттів, а й уособлює небажання брати на себе відповідальність за будь-які прояви соціальної активності.

Нівеляція суспільної й індивідуальної відповідальності у перспективі призводить людину до неможливості прийняти будь-яке рішення. На індивідуальному рівні людина, яка усвідомлює власну нездатність протистояти потужним державним апаратам, транснаціональним компаніям, всеосяжним

комп'ютерним технологіям тощо, утверджується у переконанні свого безсилля. Якщо порівнювати психологічний стан і світоглядні орієнтації сучасної людини і людини, яка жила лише у вузькому просторі роду, племені, держави, то виявляється, що в другому випадку індивід був впевненим у своїх силах, адже простір його потенційної перетворюючої діяльності був досить обмеженим, а, відтак, і надія на успіх більш ймовірнісною. Натомість перед сучасною людиною відкривається величезний природний, соціальний і віртуальний простір буттєвості, в якому легко загубитись. В такій ситуації відсутність соціальної активності, небажання приймати рішення стає нормою існування людини у перенасиченому інформацією і подіями глобалізованому світі.

На індивідуальному і суспільному рівнях воля співвідноситься з іншими духовними феноменами, зокрема з любов'ю. Так, у фундаментальній праці Р. Мея «Любов і воля» обґрунтовується позиція, що у соціальному просторі феномен любові є своєрідним способом підкорення більш сильними членами сім'ї слабших [222, с. 2]. При цьому прямою протилежністю любові, за Р. Меєм, є зовсім не ненависть, а апатія. Безпосередньою протилежністю волі є не нерішучість, а відстороненість, небажання брати участь у важливих подіях [222, с. 14]. Взаємопов'язаність волі й любові виходять з того, що обидва феномени вказують на здатність людини не просто виходити у зовнішній світ, а й протистояти йому, впливати на нього та на інших людей шляхом навіювання або харизматичного впливу. При цьому проблематичність вольових зусиль полягає в тому, що в сучасному суспільстві мова йде вже не про те, щоб щось вирішити і втілити це в життя, а про те, щоб вирішити, як прийняти рішення. За такого підходу під сумнів ставиться сама наявність волі в людини.

Як слушно стверджував, Х. Ортега-і-Гассет, XX ст. було епохою, яка почувала себе здатною досягнути чого завгодно, але не знала чого саме. Вона володіла усім, але лише не собою, вона заблукала у власному добробуті [258, с. 185]. У цьому світі було більше знань, більше технологій, однак найактуальніші проблеми людства залишилися і в ньому нерозв'язаними. Для позначення такого стану суспільної свідомості цілком прийнятними є слова, сказані регентом про малолітнього Людовика XV: «Наявні всі таланти, окрім одного – вміння ними користуватися».

У такій ситуації змінюються і вольові орієнтації особистості. «У попередні століття людина хотіла стати тим, кого вважали взірцем, – героєм, увіковіченим історією, романтичною фігурою, опоетизованою митцями, або праведником, якого канонізує засвоєна нами мораль» [259, с. 61]. В епоху постіндустріального суспільства воля більшості людей спрямована на те, щоб стати підприємцем. Якщо ідеалом попередніх століть була «людина дії», герой-перетворювач, то в сучасному суспільстві людина хоче, ставши бізнесменом і досягнувши багатства, лише відпочивати.

Тривогу щодо напрямків власної буттєвості людина позірно прагне заглушити переконаністю в тому, що наша техногенна прагматична цивілізація рухається до встановлення «раю на Землі». Як стверджує Р. Мей, саме з цієї причини «час за часом нам обіцяють (у рекламних роликах) щоденне щастя, розповідають про величезну силу, яку дають нам комп'ютери, масові засоби зв'язку, нове століття електроніки..., кібернетика, гарантований дохід, мистецтво для кожного, нові і все більш дивовижні форми автоматизованої освіти, ЛСД, який розширює кордони розуму і вивільняє величезний потенціал, ... хімічні технології, які замінять особистість, створення штучних органів, котрі замінять зношені серця і нирки, відкриття способів попередження нервової втоми, з тим, щоб жити майже вічно, і до нескінченності» [222, с. 101]. У такій ситуації людина стає об'єктом маніпуляції і не зовсім розуміє, чи вона є «обраною», чи просто жертвою маніпуляції.

У зв'язку з цим, джерелом соціальної апатії у сучасному європейському суспільстві Х. Ортега-і-Гассет називає панування в ньому масової людини, яка не рахується ні з ким, окрім себе, допоки не примусить необхідність. Натомість, потужна людина, внутрішньо неповторна, потребує чогось більшого і вищого, ніж вона сама, постійно порівнює себе з ним і слугує йому за власною волею [258, с. 193]. Саме інертність, соціальна апатичність стала для Х. Ортеги-і-Гассета критерієм належності людини до маси. «Чим довше існуєш, тим більше переконуєшся, що більшості недоступне жодне зусилля, окрім вимушеної реакції на зовнішню необхідність» [258, с. 194]. Тому такі рідкісні на нашому шляху і такі пам'ятні ті, хто виявився здатний на самовільне і щедре зусилля. У повсякденному житті людина масового типу в захваті від себе. Якщо вона

зіштовхується з перешкодами, то вину за власні нещастя перекладає на усіх, окрім себе. Натомість активна діяльнісна людина вимоглива, насамперед, до себе й усвідомлює власну відповідальність і перед суспільством, і перед собою.

Загалом у постіндустріальному суспільстві соціальна апатія співвідноситься з ситуацією світоглядного розриву між минулим і теперішнім. Свого часу стан суспільства, в якому загальновизнані цінності, норми, соціальні й моральні імперативи як універсальні регулятори соціальної поведінки відкидаються, а замість них ще не стверджуються нові, отримав назву аномії (Е. Дюркгейм). У таких умовах відбувається стихійне звернення до усталених зразків соціокультурного досвіду, що не тільки підштовхує суспільство до стану стагнації, а й часто продукує в ньому «ностальгію» за часами переслідувань і репресій. І якщо в суспільстві не відбувається ефективної модернізації й реформування, то воно дедалі глибше впадає у стан аномії і соціальної апатії.

У стані аномії індивіди й соціальні спільноти поступово звикають до репресій, насилля, утисків, переслідувань. Більше того, без подібної соціальної організації вони вже не уявляють власного майбутнього, поступово втрачаючи індивідуальну волю та ініціативу до будь-яких перетворень, стаючи пасивними гвинтиками тоталітарної системи. При цьому «завдяки зростаючій індиферентності й безсиллю громадян, роль урядів у перспективі обов’язково має зростати» [187, с. 251]. У зв’язку з цим, очільники держави не тільки визначають суспільну волю й дух ініціативи, а й мають жорстко контролювати усі сфери суспільного життя. Як засвідчує розвиток радянської командної системи управління, зокрема у галузі економіки, така стратегія є згубною для розвитку суспільства, яке приречене на стагнацію у майбутньому.

Не тільки у тоталітарних, а й у посттоталітарних спільнотах аномія у суспільному житті є доволі поширеним явищем. Так, в українському суспільстві значна частина населення є деморалізованою перманентними і неефективними псевдореформами у різних сферах соціального буття. Саме з цієї причини частина вітчизняного електорату постійно голосувала за політичні сили, які тяжіють до радянського минулого. Натомість іншу групу громадян, які «впевнені у власних можливостях змінити за нової моделі суспільства своє життя на краще і прагнуть

рухатись вперед, після переконання у нездатності досягти цього демократичними засобами, тягне на екстремізм, пошук справедливого авторитету, який би швидко навів порядок і запровадив так довгоочікувану соціальну справедливість і рівність» [312]. Подібні світоглядні орієнтації в посттоталітарних суспільствах визначають його готовність до сприйняття авторитарних методів управління.

Тим більше, що в сучасному українському суспільстві такі пов'язані з волею людські чесноти, як рішучість, працелюбність, терплячість жорстко обмежуються соціальним оточенням, а відверто аморальна поведінка − кар'єризм, непотизм, корупційні дії − заохочуються. Це призводить до втрати людиною світоглядних орієнтацій та накопичення відчуття соціальної несправедливості й безправності як визначальних джерел соціальної апатії. Зауважимо, що нездатність суспільства до ефективного виходу зі стану соціальної апатії за основну причину має неузгодженість соціально схвалених цілей і засобів їх досягнення.

Зважаючи на складне економічне становище в Україні та фактичну відсутність правової держави, соціальна апатія в українському суспільстві досягла достатньо високого рівня. Свідченням цього є результати опитувань «Готовність населення України до участі в акціях соціального протесту» Київського міжнародного інституту соціології (КМІС) від 9-20 листопада 2013 р. На запитання стосовно того, в яких акціях соціального протесту опитані особисто готові взяти участь, 56 % зазначили, що не готові брати участь у будь-яких акціях масового протесту, 22 % не могли дати певної відповіді, і лише 22 % відповіли, що готові брати участь у певних акціях протесту, зокрема: 13,4 % – у зборі підписів під колективними відозвами, вимогами, закликами, 12,3 % – у санкціонованих мітингах і демонстраціях, 4,5 % – у страйках, 3,4 % – у несанкціонованих мітингах і демонстраціях, 2,8 % – у бойкоті (відмовах виконання) рішень адміністрації, органів влади, 2,3 % – у загрозах страйком, 1,7 % – у пікетуванні державних установ, 0,6 % – у голодуванні, 0,5 % – у захопленні будівель, 0,4 % – у створенні незалежних від владних структур збройних формувань [78]. Фактично лише 18 % населення були готові до активних дій щодо зміни власного соціального становища, і лише 1 % населення готовий до збройної позалегітимної боротьби за зміну політичного режиму.

Ситуація в Україні кардинально змінилася наприкінці 2013 – початку 2014 років, коли внаслідок жорстокого побиття студентів рівень протестних настроїв значно підвищився і став зіставним з рівнем останніх місяців 2004 року.

Рівень протестних настроїв серед громадян України, які живуть на заході, півдні, сході та у центрі нашої країни у відповідний період дещо відрізнявся. В Україні найбільша частка громадян готових брати участь у акціях соціальних протестів, – 28,5 %, – як і найменша частка неготових до участі у будь-яких протестах – 47,8 %, зафіксовані у Західному регіоні. Статистично не відрізняються між собою частки опитаних, які повідомили про свої протестні наміри у центральному і південному регіонах – їх 22,2 % та 21,4 %, відповідно. Але частка неготових до участі у будь-яких протестах у центральному регіоні статистично значуще менша, ніж у південному – 57,5 % проти 63,8 %. Найнижчий рівень протестних намірів було зафіксовано у східному регіоні – лише 16,7 % готових брати участь хоча б у одній формі протесту з перерахованих. Хоча частка неготових до участі у будь-яких протестах в цьому регіоні (52,4 %) статистично не більша, ніж на заході, і менша, ніж у центральному і в південному [78].

Значна кількість громадян, неготових брати участь хоча б в одній формі протесту, й посилення соціальної апатії у відповідний період в українському суспільстві пов’язане з тим, що юридично задекларовані в законодавстві цілі, відповідні інтересам і потребам більшості громадян, нівелюються, а на практиці втілюються глибоко приватні й меркантильні прагнення правлячої верхівки. За таких умов посилюється й соціальна аномія, що призводить безумовно «до тотальної дезорієнтації, деморалізації, дезінтеграції суспільства…, коли влада живе за своїми неписаними правилами, а народ повинен жити за законами» [312]. Відтак, у широких суспільних верствах продукується незадоволеність життям, що ствою умови для актуалізації насильства в соціумі. Між апатією і насильством існує нерозривний зв’язок, адже насильство, у свою чергу, продукує соціальну апатію.

Зазначені тенденції посилюються й тим, що в країні за останні роки знизився рівень відчуття щастя в населення. Так, за даними опитування Київського міжнародного інституту соціології 21-30 травня 2013 р. в Україні останніми роками простежується поступове падіння відчуття щастя. Якщо в

2011 р. щасливими себе почували 63 % опитаних українців, в 2012 – 53 %, а в 2013 – 56 % (на 3 % збільшилася кількість щасливих, але на 3% збільшилася й кількість нещасливих) [93]. При цьому відмінність між регіонами незначна і пояснюється різницею у віковому, освітньому рівні та різним співвідношенням міського і сільського населення. Найбільш щасливими регіонами України, за даними опитування, є Західний (58 %) та Центральний (57 %), а найменш – Південний (53 %); натомість у Східному регіоні кількість щасливих людей складає 55 %. Найбільш щасливими є молоді люди 18-29 років (71 %); серед представників вікової групи 30-39 років рівень щастя становить 68 %, 40-49 – 52 %, 50-59 – 49 %, 60-69 – 43 %. Найнижчий рівень щастя зафіксовано у літніх людей – 40% [93].

Соціальна апатія в українському суспільстві супроводжується деструктивними штучними формами соціальної активності. У контексті цього український дослідник О. Івченко виділяє такі форми неадекватної соціальної активності: брудно-гендлярський активізм, політиканство, показово-релігійний активізм [112]. Не зовсім погоджуючись з назвами деяких із зазначених форм, насамперед, з поняттям «брудно-гендлярський активізм», вважаємо за доцільне детальніше проаналізувати означені форми неадекватної соціальної активності в сучасному українському суспільстві.

Якщо говорити про показово-релігійний активізм як форму неадекватної соціальної активності, то вона в українському суспільстві є досить поширеною. Це засвідчують результати соціологічного опитування Інституту соціальної та політичної психології АПН України «Ставлення громадян до релігії та до поширення «нетрадиційних релігій» (опитано 2000 респондентів з усіх регіонів України) [53]. За його результатами, половина респондентів заявила, що вважає себе релігійною людиною, 1/3 – не визначилася, 1/5 – відповіла негативно. Майже 63 % прихильників релігії в Україні є прибічниками православ'я, при цьому більшість з них вважають себе прихильниками православ'я без належності до певної церкви або патріархату.

Показово-релігійний активізм виявляється, передусім, у діяльності УПЦ Московського патріархату, яка активно організовує святкування річниць, пов'язаних з Хрещенням Русі, продукує політично забарвлені «хресні ходи», привезення мощів святих і «подорожі» з ними територією України. Подібні

тенденції характерні й для інших християнських конфесій. Так, у діяльності протестантських спільнот релігійний активізм простежується у нав'язливій місіонерській діяльності та показній благочинності.

Політиканство як форма деструктивного соціального активізму втілюється у діяльності безпринципних політичних діячів, використанні нечесних засобів для досягнення особистісних цілей, демагогії, інтриганстві, авантюризмі, ігноруванні інтересів широких мас [370]. Якщо охарактеризувати роки незалежності, то діяльність більшості українських політиків можна класифікувати як відповідну означеному типу соціальної активності. У перспективі політиканство є однією з провідних причин соціальної апатії, особливо у суспільствах посттоталітарного перехідного типу (див. детальніше п. 5. 3).

У випадку, якщо індивіда або соціальну групу, які перебувають у стані соціальної апатії, перемістити у більш сприятливе середовище, вони здатні повернутись у стан відносної соціальної гармонії. Якщо ж суб'єктів соціальної апатії помістити у більш деструктивне середовище, то від девіантної вони переходять до відверто злочинної поведінки, що чітко простежується на територіях, тимчасово окупованих проросійськими сепаратистами на сході України.

Ці тенденції Р. Мей пояснює тим, що коли слабнуть почуття і набирає силу апатія, коли людина не може впливати на іншу або по-справжньому зачепити її за живе, тоді вибухає насилля, – як демонічна потреба в контакті, страшна сила, яка рветься до цього контакту найбільш очевидним шляхом з усіх можливих [222, с. 33]. Така поведінка хоч і засуджується, однак її суб'єкт постає активним об'єктом суспільної взаємодії. При цьому «відчуття, що тебе активно ненавидять, надає таке саме задоволення, як і відчуття, що тебе активно люблять» [222, с. 15]. Як механізм виходу зі стану соціальної апатії така поведінка долає цілком нестерпну ситуацію анонімності й самотності.

Соціальна активність індивіда і суспільства має різний рівень інтенсивності. Відсутність соціальної активності, небажання приймати рішення стає певним чином формою існування більшості людей у сучасному глобалізованому світі. Більшість людей переконані, що саме соціальна пасивність відповідає їх інтересам. Джерелами соціальної апатії є стан відчуття постійної небезпеки, коли

єдиний процес буттєвості людини перетворюється на окремі фрагменти, які з різних сторін продукують у її свідомості стан постійної тривоги.

У науковій парадигмі склалися різні концептуальні підходи до тлумачення передумов соціальної апатії. Один з них репрезентований напрацюваннями К. Ясперса. Людина, на його думку, не беручи активної участі в суспільній діяльності, має певний зиск від казуальних умов власного існування [429, с. 341]. Постійно зіштовхуючись з вольовими зусиллями інших та вважаючи їх несправедливими, людина старається не виявляти власну соціальну активність. Такий індивід володіє послабленим почуттям соціальної відповідальності. В іншому випадку «люди сліпо кидаються у політичне воління. Вони незадоволені своїм існуванням і звинувачують обставини, в яких шукають єдину причину невдач, замість того, щоб шукати її в самих собі» [429, с. 342]. Незважаючи на те, що ці індивіди не володіють повною картиною соціальної дійсності, однак вони послідовно здійснюють суспільні трансформації, вдаючись іноді до крайніх форм фанатизму або впадаючи у стан соціальної апатії.

У межах дослідження історичного процесу одним з прикладів тлумачення співвідношення соціальної активності й соціальної апатії є концепція «виклику-відповіді» А. Тойнбі. Мислитель зазначає, що у деяких випадках виклики перед соціумом вирізняються крайньою жорстокістю. Утім, ці випадки об’єднує одна особливість, яка пом’якшує жорстокість випробування – вони пов’язані лише з природним середовищем [369, с. 175]. Натомість у соціальному середовищі виклики продукують соціальні антагонізми, які можуть мати й конструктивний спосіб вирішення. При цьому соціальна активність етносу, згідно з цією концепцією, є реакцією на зовнішню або внутрішню загрозу. Етнос, щоб вижити, має дати адекватну відповідь на виклики. Відсутність викликів означає брак стимулів до розвитку, внаслідок чого етнос потрапляє у перманентний стан соціальної апатії.

Щодо співвідношення джерел та передумов соціальної апатії і вольової активності цікавими є й міркування Л. Гумільова. Соціальна активність, на його думку, виявляється через пасіонарний імпульс [83, с. 257]. Імпульс пасіонарності буває настільки потужним, що його носії – пасіонарії – нездатні передбачити наслідки своєї діяльності, яка може мати, як конструктивний, так і деструктивний

характер. У випадку руйнівного деструктивного впливу діяльності пасіонарія на розвиток суспільства, саме його активність стає безпосереднім джерелом соціальної апатії на індивідуальному і несуспільному рівнях (див. детальніше п. 2. 2).

Якщо А. Тойнбі та Л. Гумільов розглядають соціальну апатію на мезо- та макрорівні існування соціуму, то Дж. Серль концентрує увагу на соціальній апатії особистості. Він пов'язує стан акразії (слабкості волі) у соціальній сфері з формуванням різновекторних мотивів діяльності. У такій ситуації особистість нездатна раціонально вибрати напрям діяльності. Слабкість волі як форма соціальної апатії, на думку Дж. Серля, є всезагальною формою ірраціональності й природним наслідком розриву між різними формами інтенціальності. У цей момент формується багато варіантів діяльності, відкритих для людини [327, с. 39]. Незалежно від того, наскільки раціонально особистість визначає передумови діяльності, часто вона неспроможна до активності, оскільки має занадто багато варіантів розвитку ситуації.

Певної значущості у контексті дослідження вольової активності особистості набуває й проблема співвідношення між слабкістю волі й самообманом. Спільним у них є прагнення уникнути активності. Однак, передумови цього різні в обох випадках. Для слабкості волі характерне раціональне визнання необхідності здійснення певного типу діяльності, утім у мотивації індивіда домінує небажання щось робити. Натомість для самообману характерне заміщення раціональних передумов соціальної активності протилежними аргументами. При цьому індивід або соціальна група справді вірить у необхідність уникнення дії.

Враховуючи вищесказане, можна виділити декілька передумов соціальної апатії на суспільному й індивідуальному рівнях. На суспільному рівні доречно виокремити такі передумови соціальної апатії. По-перше, суспільство може перебувати у стані глибокої соціальної апатії через виснаження внутрішніх матеріальних і духовних ресурсів. Прикладом такого типу розвитку подій є відновлення монархічного реакційного режиму у Франції внаслідок її окупації і Віденського конгресу у 1815 р. після двох десятиліть соціальних заворушень та загарбницьких воєн. По-друге, суспільна воля може бути нездатною до мобілізації через брак ефективної провідної верстви. Подібна ситуація склалася в Україні грудні 2013 –

2014 рр., коли в країні не знайшлося лідерів, які змогли б спрямувати в ефективне русло суспільних реформ індивідуальну волю мільйонів громадян. По-третє, нездатність до актуалізації суспільної волі простежується і тоді, коли країна піддається непомірному зовнішньому тиску, завоюванню й окупації. Власне у такій ситуації опинилось багато держав, які свого часу зникли з політичної карти світу.

На індивідуальному рівні однією з головних причин соціальної апатії є перенасичення людини надмірним споживанням матеріальних і духовних благ, або, іншими словами, перенасичення «щастям». Причиною зростання рівня соціальної апатії є й надмірна технізація і технологізація індивідуального та суспільного буття. Ще однією передумовою соціальної апатії є перенасичення індивіда величезним потоком інформації, під впливом чого людина впадає у стан тривоги і розгубленості. Внаслідок цього в неї формується відчуття постійної небезпеки, коли єдиний процес її буттєвості розпадається на фрагменти. Передумовою соціальної апатії у сучасному соціумі є й упевненість людини у безперспективності протистояння не тільки тиску держави, а й транснаціональних компаній.

Якщо говорити про українське суспільство, то тут основою соціальної апатії є розчарування політиками, втома від «проплачених політичних акцій», загроза переслідування з боку влади або кримінальних елементів. Причиною соціальної пасивності в Україні є й низький рівень доходів більшості громадян, неможливість підвищити свій соціальний статус через соціальні ліфти внаслідок засилля патерналізму й непотизму, відсутність авторитетних політичних сил та лідерів, які б мали високий рівень суспільної довіри.

В цілому повноцінний імпульс суспільним перетворенням дає суголосний вияв вольової активності окремих індивідів і соціальних спільнот. Однак, у сучасному соціумі відсутність соціальної активності, небажання приймати рішення стали нормою існування людини. Соціальна апатія як стан особи і соціальної спільноти характеризується байдужістю, соціальною і психологічною пасивністю, втратою інтересу до соціальної дійсності. Передумовами актуалізації соціальної апатії в сучасному суспільстві є виснаження внутрішніх матеріальних і духовних ресурсів соціуму, брак ефективної провідної верстви як суб’єкта перетворень, непомірний зовнішній тиск на соціум. Наростання соціальної апатії

пов’язане й з перенасиченням сучасної людини матеріальними і духовними благами, величезним потоком інформації, з яким людина нездатна справитись. В українському суспільстві стан соціальної апатії поглиблюється не тільки низькими матеріальними доходами більшості громадян України, а й розчаруванням політиками та загрозою внутрішній і зовнішній безпеці країни.

3. 4. Вольовий характер соціальної деструктивності на індивідуальному і суспільному рівнях

Розвиток постіндустріального глобалізованого суспільства засвідчує перманентну зміну станів соціальної апатії й соціальної активності. Доволі часто ці процеси супроводжуються потужними соціальними катаклізмами – заколотами, революціями, громадянськими війнами, війнами за перерозподіл ресурсів та світове домінування, які у своїй сукупності є проявами деструктивної поведінки.

Дослідження соціальної деструктивності потребує уточнення змісту таких понять, як «соціальна активність», «доброякісна агресія», «злоякісна агресія». Як уже зазначалося, соціальна активність розглядається нами як системна соціальна якість, у межах якої відображається не лише активне ставлення людини до суспільства, а й визначається рівень взаємодії індивідів та соціальних груп як суб’єктів суспільних відносин. Поряд з позитивною спрямованістю соціальна активність може набувати деструктивного руйнівного характеру.

Під соціальною деструктивністю ми розуміємо специфічно людську націленість на абсолютне панування над іншими індивідами чи соціальними групами, бажання руйнувати усталені соціальні зв’язки та взаємовідносини. Феномен деструктивності як складової соціальної активності людини аналізується у межах цілого комплексу наук. Якщо предметом розгляду дослідника стають інстинкти, воління, бажання, емоції як ірраціональна основа соціальної активності, то дуже часто він потрапляє у сферу психології. Коли ж активність аналізується крізь призму взаємодії між індивідом, малими та великими соціальними групами, ця проблематика стає предметом дослідження і соціології, і

соціальної філософії. При цьому межі між зазначеними дисциплінами щодо аналізу соціальної активності й соціальної деструктивності є досить умовними.

Більшість наукових досліджень, які стосуються аналізу деструктивної складової соціальної активності, з'явилася у XX ст. Їх об'єднує спроба встановити взаємозалежність між ірраціональними джерелами і соціальними виявами людської активності. У науковій літературі сформувалося п'ять основних підходів щодо визначення чинників деструктивності, зокрема соціальної. Так, у роботах «К. Лоренца, Р. Арді, Д. Морріса, І. Ейбл-Ейбесфельда обґрунтовується думка, що агресивна поведінка людей, яка проявляється у війнах, злочинах, особистій дратівливості та інших типах деструктивної і садистської поведінки, має філогенетичне коріння» [387, с. 13]. Найповніше цей підхід розкривається у межах інстинктивістської і рефлексологічної психосоціологій, зокрема у працях У. Мак-Дугалла, В. Троттера, В. Томаса і Т. Веблена. Названі автори виходять з позиції, що соціальна деструктивність запрограмована в людині, пов'язана з вродженими інстинктами, які очікують свого часу і місця, щоб втілитись у відповідних формах діяльності. Соціальна деструктивність у формі соціальних заворушень, повстань, воєн пояснюється цими мислителями через «войовничий» або «стадний» інстинкт, а інститути шлюбу і сім'ї – через статевий і батьківський інстинкти.

Співзвучною до інстинктивістського підходу є психоаналітична соціальна філософія З. Фрейда та його послідовників [385], які соціальну активність людини пов'язують з несвідомими ірраціональними чинниками – інстинктами (лібідо та інстинктом самозбереження). Людину вони розуміли, насамперед, як біологічну істоту з вродженою здатністю до агресії, а відтак і до соціальної деструктивності. Культура в такій інтерпретації розглядалась як своєрідний чинник блокування інстинктивно зумовленої агресивності людини. Мало не всі соціокультурні феномени, від моралі й до самого суспільства, прихильники психоаналізу виводили з інстинктів.

Певне місце інтерпретація соціальної деструктивності людини посідає і в напрацюваннях представників біхевіоризму (А. Бентлі, Дж. Селіоні, Б. Скіннер, Дж. Лундберг, М. Кун), які розглядали біологічні прагнення, рефлекси й інстинкти як фактор соціальної активності. Однак, на відміну від інстинктивізму й психоаналізу, біхевіористи зосереджувались переважно на об'єктивістському

зовнішньому спостереженні за діями людей без врахування суб'єктивних факторів їх діяльності. Важливе значення у розумінні позиції біхевіористів, на думку Дж. Тернера, мало міркування про те, що зовсім не потрібно проникати у «чорну скриньку» людського мислення, оскільки цілком припустимим і бажаним є вивчення явної поведінки людини як реакції на стимули у навколишньому середовищі [366, с. 285]. Хоча ця позиція не сприймалася усіма біхевіористами, саме вона визначила лінію досліджень Б. Скіннера, праці якого здійснили вирішальний вплив на соціологічну теорію обміну.

Радикальний біхевіоризм базується на припущенні, що неможливо довести існування свідомості (intelligence) іншої людини, оскільки цей факт не піддається верифікації. Як зазначає А. Шюц, засновники біхевіоризму ставили собі за мету пояснити реальну людську діяльність у світі. Але слабкість цього підходу полягає в тому, що соціальна дійсність заміщається біхевіористами вигаданим світом: адекватними для соціальних наук проголошуються методологічні принципи, які, хоча й виявились ефективними в інших сферах, все-таки неприйнятні у сфері інтерсуб'єктивності [417, с. 98]. Хибно інтерпретуючи відкриття І. Павлова, особливо у сфері умовних рефлексів (які І. Павлов називав «фізіологією нервової системи», але жодним чином не психологією або соціологією), крайні біхевіористи, на думку П. Сорокіна, сприйняли вивчення фізіології нервової системи за психологію та соціологію і опинились перед нездоланними перешкодами на шляху пояснення й інтерпретації соціальних явищ у термінах цієї біологічної дисципліни [343, с. 182]. Якщо у сфері фізіології напрацювання І. Павлова та К. Лешлі були плідними, то у межах соціології, і тим більше соціальної філософії, їх висновки виявилися марними і не сприяли дослідженню сутності більшості соціокультурних феноменів.

Загалом, у межах біхевіоризму предметом дослідження стала не людина, не джерела і рушійні сили її соціальної активності, а власне поведінка людини, зокрема у соціальному середовищі. У цьому випадку «наука про душу», за твердженням Е. Фромма, перетворилась на науку про маніпулювання поведінкою – тварини і людини. Біхевіористів не цікавлять об'єктивно-суб'єктивні, зокрема ірраціональні, мотиви соціальної активності, їх увага зосереджена на класифікації типів поведінки й визначенні її соціальних стимулів.

До четвертої групи підходів щодо розуміння соціальної активності можна віднести значну кількість «інтроспективних досліджень, в яких здійснено аналіз соціокультурних реалій через емоції, почуття, афекти, бажання, ідеї, інтереси, настанови» [343, с. 185]. Вивчаючи соціальні прояви цих психологічних змінних і пов'язуючи їх з соціальними умовами, інтроспективний напрямок у соціології (Г. Тард, В. Парето, Г. Лебон, Л. Ворд, Г. Раценхофер, Ч. Еллвуд, В. Самнер, А. Келлер, В. Томас, Ф. Знанецький, Л. Петражицький) призвів до напрацювання значної кількості робіт, які збагатили розуміння різних аспектів соціальної активності через такі соціокультурні феномени, як ізоляція, контакт, конфлікт, змагання, війна, адаптація, кооперація, панування, підкорення, акультурація, соціальний контроль та ін.

У контексті дослідження деструктивності як складової соціальної активності людини особливого значення набувають праці Е. Фромма, які репрезентують п'ятий підхід до розуміння соціальної деструктивності. На думку дослідника, інстинктивістська концепція розуміння соціальної деструктивності позбавляє людину від нелегкого завдання аналізу причин зростання деструктивності в суспільстві і необхідності вироблення засобів для її нівеляції. Для вирішення цього непростого завдання Е. Фромм пропонує розрізняти два основні види агресії [387, с. 16]. Перший вид є спільним для людини і для тварин – це філогенетично закладений імпульс до атаки (або втечі) в ситуації, коли виникає загроза життю. Це оборонна, «доброякісна агресія», яка слугує справі виживання індивіда і роду. Вона має біологічні форми і прояви, припиняючись, коли зникає небезпека. Другий вид репрезентує «злоякісна агресія» – деструктивність і жорстокість, властиві лише людині і практично відсутні в інших ссавців. Вона не має філогенетичної програми і не слугує необхідності біологічного пристосування.

Вивчення поведінки тварин засвідчує, що хоча ссавці – особливо примати – демонструють значний ступінь захисної агресії, вони не є ані мучителями, ані вбивцями. Якби людина була наділена лише біологічною пристосувальною агресією, яка споріднює її з тваринними предками, то вона, за твердженням Е. Фромма, була б порівняно миролюбною істотою. Але людина відрізняється від тварин саме тим, що вона вбивця. Це єдиний представник приматів, який без очевидних біологічних і економічних причин катує і вбиває своїх

співплемінників, відчуваючи при цьому задоволення [387, с. 17]. Це якраз і є втіленням біологічно аномальної і філогенетично незапрограмованої «злоякісної» агресії, яка є справжньою проблемою і небезпекою для виживання людського роду. Визначення сутності і умов виникнення такої деструктивної агресії якраз і є основною метою дослідження Е. Фромма.

Розрізнення доброякісно-захисної і злоякісно-деструктивної агресії вимагає, на думку Е. Фромма, ще більш ґрунтовної диференціації двох категорій – інстинкту і характеру, тобто, розмежування між природними потягами, джерелом яких є фізіологічні потреби, і специфічно людськими пристрастями, які містяться в характері. За твердженням мислителя, «характер – це «друга натура» людини, заміна її слаборозвинених інстинктів. Людські пристрасті відповідають екзистенційним потребам людини, які визначаються специфічними умовами людського існування» [387, с. 18]. Іншими словами, інстинкти є відповіддю на фізіологічні потреби людини. Натомість пристрасті, джерелом яких є характер (потреба в любові, ніжності, свободі, руйнуванні, садизм, мазохізм, бажання власності і влади), – це відповідь на специфічно людські екзистенційні потреби. Хоча екзистенційні потреби однакові для всіх людей, індивіди і соціальні спільноти відрізняються з огляду на домінуючі пристрасті. Що візьме верх в людині – любов або пристрасть до руйнування – значною мірою залежить від соціальних умов. Загалом такий підхід до пояснення пристрастей Е. Фромм, на противагу фрейдівському фізіологічному принципу, називає еволюційним соціобіологічним принципом історизму.

Свого часу З. Фрейд значно розширив застосування поняття сексуальності (лібідо) настільки, що більшість людських пристрастей, за винятком інстинкту самозбереження, він розглядав як форму прояву одного-єдиного інстинкту продовження роду: «Любов, ненависть, жадібність, примхи, ревнощі, жорстокість і ніжність виявились насильно втиснутими у тісні межі теоретичної схеми, де отримали обґрунтування або як сублімація, або як реалізація сексуальності» [387, с. 21-22].

Однак, з таким розумінням соціальної активності важко погодитись. Якби діяльність людини була обмежена лише інстинктами, це унеможливило б деструктивну форму людської агресивності. Натомість саме «послаблена» інстинктивність уможливила виявлення свободи волі в діяльності людини, яка самостійно

вирішує, чинити їй добро чи зло. Як своєрідна форма компенсації послабленої інстинктивності та механізм виживання у суспільстві формується система моральних правил та настанов. Але, якщо інстинкти закладаються генетично, то становлення моральних цінностей відбувається у процесі соціалізації. Утім, навіть засвоївши основні моральні настанови («не вбий», «не вкради» та ін.), людина на підставі власного воління вирішує дотримуватись їх чи порушувати.

Доречно зауважити, що на другому етапі своєї творчості З. Фрейд відійшов від думки, що життя людини визначають лише два основні інстинкти – голод і сексуальність. У цей період мислитель вважав, що основні чинники активності людини проявляються через «інстинкт життя» та «інстинкт смерті», які є основою фізіологічного виживання. У контексті цього Е. Фромм наголошував на необхідності розмежування інстинктів і таких важливих людських пристрастей, як прагнення до любові і свободи, тяжіння до руйнування, бажання катувати, підкоряти собі іншого і панувати над ним. Відтак, інстинкти, за Е. Фроммом, постають як суто біологічні фактори, тоді як пристрасті і потяги, джерелом яких є характер людини, розглядаються як біосоціальні історичні фактори. Саме вони визначають основу людської зацікавленості життям та впливають на формування не лише снів, фантазій, мрій, а й визначають націленість людини на розвиток власного духовного світу у сферах міфології, релігії, мистецтва, літератури.

Активність людини є основною ознакою її біологічної і соціальної буттєвості. Поза діяльнісною націленістю на перетворення людина нездатна існувати тривалий час. І чи не тому серед найстрашніших покарань у всі часи було покарання примусовою бездіяльністю або монотонною, безперспективною і позбавленою творчого імпульсу працею. Саме пристрасті активізують людину, запалюють її дух, роблячи її життя повноцінним. З цього приводу П. Гольбах зазначав, що «людина, позбавлена бажань і пристрастей, перестає бути людиною» [75, с. 327-350]. Критикуючи усталене у релігійно зорієнтованому суспільстві переконання про гріховність бажань і волінь, мислитель зазначав, що пристрасті і бажання властиві людині від природи, що забороняти їй любити і бажати дорівнює прагненню позбавити її власної сутності, що активність є життям і що вимагати від нас ненависті і зневаги до самих себе – означає позбавити нас

наймогутнішого прагнення до доброчесності. Більше того, людей не можна зробити щасливими, погасивши в них пристрасті, для цього слід спрямувати ці пристрасті на предмети, дійсно корисні самій людині та оточуючим її людям.

Бездіяльне, позбавлене мети існування зумовлює непрогнозовану соціальну агресивність індивіда і суспільства загалом. Людина, як стверджує Е. Фромм, потребує драматизму в житті і переживаннях, і якщо на вищому рівні своїх досягнень вона не знаходить задоволення, то сама витворює для себе драму руйнування [387, с. 23]. Власне цим пояснюється, на перший погляд, незрозуміла підтримка широкими масами населення пошуку ворогів всередині соціуму, переслідування інакомислячих, початку загарбницьких воєн або насильницьких переворотів всередині самої держави. Ці події дають людині, якщо не шанс на вихід із закостенілого соціального існування, то хоча б надію на емоційне переживання можливості кардинальної зміни свого життя.

Щодо причин надмірної соціальної активності, і як наслідок гіперагресивності людини, наведемо слушну думку Е. Фромма, який пояснював гіперагресивність людини не більш високим потенціалом агресії, а тим, що умови, які викликають агресію в людському суспільстві, зустрічаються значно частіше, ніж у тварин у природному середовищі [387, с. 254]. Дійсно протягом тисячоліть, змінивши умови природного існування у напрямку зростання щільності населення, урбанізації, технізації і в підсумку становлення постіндустріального суспільства у другій половині XX – XXI ст., людина стала агресивнішою саме в урбанізованому суспільстві. Це зумовлює прагнення людини до тимчасового або й тривалого усамітнення від суспільства у природному середовищі. Утім, є й інша сторона зростання соціальної агресивності. Саме в умовах тісної соціальної взаємодії людина здатна до високого ступеня соціальної активності й самореалізації.

Віддаючи належне поясненню злоякісної агресивності людини через наявність деструктивних соціальних факторів, Е. Фромм визнавав і факт того, що людина часто поводить себе деструктивно навіть у ситуації відносної соціальної гармонії, зокрема в умовах відсутності загрози перенаселення. Жорстокість може викликати й відчуття справжнього задоволення в людині. В історичному минулому не рідкісними є факти, які засвідчують, що «пристрасна спрага крові»

може охоплювати величезні маси людей. Індивіди й цілі соціальні спільноти «з нетерпінням очікують ситуації, яка дозволяє розрядити свою деструктивну енергію, а якщо такої немає, вони штучно створюють її» [387, с. 254].

У зв'язку з цим, на пам'ять приходять не лише привселюдні людські жертвоприношення Мезоамерики, а й публічні страти злочинців у країнах Європи впритул до початку XX ст., стихійні соціальні заворушення і війни. Своєрідною формою розрядки соціальної агресивності постають і середньовічні карнавали з їх протистоянням хаосу і порядку, профанного і сакрального. Навіть найжорстокіші й руйнівні соціальні катаклізми не завжди зумовлювали лише відчуття вихолощеності й розчарування. Часто вони розглядалися своєрідним рубежем між старим і новим, коли виникала надія, що на «попелищі» руйнування старого суспільства можна очікувати побудови чогось якісно нового.

Е. Фромм вказував на ще одну ознаку мотивації соціальної активності людини. Йдеться про відмінність у мотивації агресивності людини і тварини. Тварина сприймає як загрозу лише явну небезпеку, яка існує в даний момент. Людина ж, володіючи здатністю до передбачення і фантазією, реагує не лише на безпосередню загрозу, а й на можливу небезпеку в майбутньому, на своє уявлення про можливість загрози [387, с. 267]. З огляду на це, у захищеному впорядкованому соціальному середовищі, людина найчастіше відповідає агресивною реакцією на суб'єктивне прогнозування ситуації. Часто ця реакція вражає неспівмірністю і жорстокістю.

Однак мотивація відповіді на небезпеку через передбачення, прогнозування й фантазію несповна відображає соціальну активність людини. Адже людина ще й дозволяє маніпулювати собою. Вона здатна побачити небезпеку навіть там, де у дійсності її немає. З цього приводу Е. Фромм зазначає, що лише в людини можна викликати захисну реакцію через «промивання» мізків [387, с. 268]. Багато в чому мистецтво влади визначається через її здатність переконувати і маніпулювати індивідами для досягнення певної мети. Достатньо часто для досягнення ефекту маніпуляції суспільною волею влада тотально контролює інформаційний простір, використовуючи пропаганду, яка нівелює критичність мислення.

Людина, подібно до тварини, виявляє захисну агресію тоді, коли якийсь фактор загрожує її вітальним інтересам. Утім, часто людина виказує й неспівмірну

злоякісну агресію. У філософській літературі сформувався підхід, за яким причиною цього є специфічна характеристика буттєвості людини, її відірваність від певного природного ареалу (М. Шелер, Г. Плеснер, Е. Фромм). Йдеться, за висловом Г. Плеснера, про «ексцентричність» людини. Якщо життя тварини центричне, прив'язане до власного тіла і середовища, то життя людини ексцентричне. Саме здатність людини піднестись над своїм тілом, своєрідна дистанційованість між людиною і світом, дозволяє їй бути не лише органічною частиною світу. Активна перетворююча діяльність допомогла людині вийти за межі вузької екологічної ніші й освоїти природне середовище у діапазоні від арктичного до пустельного клімату. З огляду на це, розширюється сфера вітальних інтересів людини. Тому й не лише безпосередня загроза фізичному виживанню людини, а й соціальні загрози стають детермінантами формування «доброякісної» або «злоякісної» агресивності.

Висновки до третього розділу

Аналіз природи і сутності соціальної активності дозволив константувати, що на відміну від західної філософської традиції, де відсутнє розмежування понять «активність» і «діяльність», у радянській і пострадянській філософській традиції відбулася демаркація смислової сфери їх застосування. У зв'язку з відображенням єдиної сфери соціальної дійсності поняття «активність» і «діяльність» тривалий час вживалися як тотожні або активність вважалася невід'ємною складовою діяльності. У радянській науковій парадигмі, починаючи з 30-х рр. XX ст., поняття «активність» почало використовуватись для позначення внутрішнього джерела та рушійної сили діяльності. Натомість у працях радянських авторів 60-70-х рр. XX ст. активність тлумачилась у значенні енергетичного аспекту діяльності, що втілилося у поширенні з ідеологічною метою понять «активна діяльність», «активна діяльність особистості», «активна життєва позиція», «соціальна активність».

У контексті вирішення проблеми родово-видового відношення між поняттями «соціальна активність» і «діяльність» у науковій літературі сформувалося два основні підходи. Згідно з першим підходом (К. Абульханова-Славська, В. Коган, Є. Комаров, Т. Тищенко, І. Христова) поняття «активність» в цілому, й «соціальна

активність» зокрема, визначається через родове до нього поняття «діяльність». В межах другого підходу діяльність визначається через активність і соціальну активність як родові щодо нього поняття (В. Андрущенко, Л. Губерський, М. Михальченко, А. Петровський, С. Смирнов, М. Ярошевський). У свою чергу в науковій літературі сформувався й підхід, за яким соціальна активність розглядається як якість особистості, що базується на потребах та інтересах, та як іманентна націленість суб'єкта на перетворення світу (О. Якуба, О. Івченко, В. Татенко).

Істотні необхідні ознаки соціальної активності виходять з того, що діяльність виходить з потреби у предметі, а активність – з потреби у діяльності. Водночас для активності властива довільність, ініціативність та ситуативність. На відміну від активності, діяльність має цілеспрямований, цілепокладальний характер. Активність в цілому, й соціальна активність зокрема, можуть мати як цілеспрямований, раціональний, так і спонтанний, ірраціональний, позбавлений мети характер. Якщо діяльність детермінована природною або соціальною необхідністю, то в активності виявляється вищий ступінь свободи волі щодо шляхів і методів досягнення поставленої мети. Таким чином, поняття «активність» і «соціальна активність» є ширшими за обсягом щодо діяльності, а відтак, і родовими щодо нього. На підставі цього, діяльність інтерпретується нами як спосіб існування соціального суб'єкта і як реальний прояв його соціальної активності. Натомість соціальна активність визначається у дослідженні як внутрішня якість або стан індивіда, особи, особистості, соціальної спільноти, спрямована на перетворення у природному і суспільному середовищі.

У дослідженні розширено розуміння життєдіяльності суб'єкта, інтенсивність якої рухається у діапазоні від соціальної активності до соціальної апатії. До внутрішніх джерел соціальної активності належать матеріальні та духовні потреби, інтереси, свідомість, рівень розвитку суб'єкта соціальної активності, розмірковування, емоції, вольові зусилля, а до зовнішніх – природні та соціальні умови існування суб'єкта. Суб'єктами соціальної активності є індивід, особа, особистість, соціальні спільноти та соціальні групи, історичні спільноти та об'єднання (сім'я, рід, клас, нація), суспільство в цілому.

На основі аналізу структури соціальної активності дисертантом виділено її три основні рівні (мікро-, мезо-, макрорівні), у межах яких відбувається взаємний перехід від індивідуальних потреб та інтересів до суспільних. Розкрито дискретність цього переходу у посттоталітарних спільнотах, де суспільний розвиток відбувається на основі волюнтаристських маніпуляцій правлячою верхівкою індивідуальними й суспільними інтересами. Форми соціальної активності виокремлюються на основі специфіки їх виявлення у різних сферах суспільного буття (економічна, політична, правова, релігійна, моральна, творча активність та ін.) та на підставі наявності різних суб'єктів соціальної активності (активність індивіда, особи, особистості, малих та великих соціальних груп та спільнот).

Потужний імпульс суспільним перетворенням дає суголосний вияв вольової активності окремих індивідів і соціальних спільнот. Однак, у сучасному світі відсутність соціальної активності, небажання приймати рішення стали нормою існування людини. Соціальна апатія як стан особи і соціальної спільноти характеризується байдужістю, соціальною і психологічною пасивністю, втратою інтересу до соціальної дійсності. Окрім ознак деструктивності соціальна апатія може мати й конструктивний характер, оскільки вона є своєрідним способом адаптації особи і соціальної спільноти до природних і соціальних викликів.

На суспільному рівні передумовами соціальної апатії є виснаження матеріальних і духовних ресурсів соціуму, брак ефективної провідної верстви як суб'єкта перетворень, непомірний зовнішній тиск на соціум. На індивідуальному рівні в постіндустріальному суспільстві наростання соціальної апатії пов'язане з перенасиченням сучасної людини матеріальними і духовними благами, величезним потоком інформації, з яким людина нездатна справитись, впадаючи у стан тривоги. В українському суспільстві стан соціальної апатії поглиблюється не тільки низькими матеріальними доходами більшості громадян України, а й розчаруванням політиками та загрозою внутрішній і зовнішній стабільності.

Аналіз проблеми співвідношення соціальної активності і деструктивності дозволив виокремити декілька концептуальних підходів до її розв'язання. Так, у межах інстинктивістського і психоаналітичного підходів констатується, що соціальна деструктивність генетично запрограмована в людині, вона пов'язана з

вродженими інстинктами, які очікують свого місця і часу, щоб втілитись у відповідні події. Натомість представники біхевіоризму зводили проблему агресивності людини до аналізу типів і стимулів її поведінки у соціальному середовищі. Прихильники інтроспективних досліджень аналізували соціальну деструктивність через призму таких феноменів як ізоляція, контакт, конфлікт, змагання, війна, адаптація, кооперація, панування, підкорення, акультурація, соціальний контроль. Новим етапом в осмисленні соціальної деструктивності стали праці Е. Фромма, в яких основою деструктивності людини у соціальному середовищі постають не вроджені інстинкти, а потужні соціокультурні зміни середовища, що призвели до зростання щільності населення, урбанізації, технізації і в підсумку становлення постіндустріального суспільства.

На основі аналізу співвідношення соціальної активності і соціальної деструктивності встановлено, що людина здатна поряд з захисною агресією, коли якийсь фактор загрожує її вітальним інтересам, виявляти неспівмірну подразникам злоякісну агресію. Причиною цього стала специфічна характеристика буттєвості людини, її відірваність від певного природного ареалу (М. Шелер, Г. Плеснер, Е. Фромм), «ексцентричність» людини (Г. Плеснер). Якщо життя тварини центричне, прив’язане до власного тіла і середовища, то життя людини ексцентричне. Саме здатність людини піднестись над своїм тілом, своєрідна дистанційованість між людиною і світом, дозволяє їй бути не лише органічною частиною світу. Активна перетворююча діяльність допомогла людині вийти за межі вузької екологічної ніші й освоїти природне середовище у діапазоні від арктичного до пустельного клімату. З огляду на це, розширилася сфера вітальних інтересів людини. Відтак, не лише безпосередня загроза фізичному виживанню людини, а й ймовірні соціальні загрози стають детермінантами формування «доброякісної» і «злоякісної» агресивності людини. Водночас надмірн деструктивна агресивність людини часто продукується за допомогою маніпулятивних практик з боку суб’єктів пере спрямування соціальної активності. Важливу роль у цьому процесі відіграють раціональні й ірраціональні чинники вольової активності суб’єкта як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях.

РОЗДІЛ 4
СПІВВІДНОШЕННЯ РАЦІОНАЛЬНОГО Й ІРРАЦІОНАЛЬНОГО У СТРУКТУРІ ВОЛЬОВОЇ АКТИВНОСТІ ІНДИВІДА І СУСПІЛЬСТВА

4. 1. Раціональне у структурі вольової активності суб'єкта у процесі суспільної взаємодії

Актуалізація дослідження проблеми раціональності на початку третього тисячоліття зумовлена значним рівнем її теоретичної і практичної значущості. Це пов'язане з наростанням глобальних екологічних катаклізмів внаслідок тотального домінування техногенної цивілізації, заснованої на раціоналістичних світоглядних засадах. Людство дедалі більше переконується у тому, що орієнтація винятково на технологічний прогрес, який супроводжується підкоренням природної сфери буття людини, може мати руйнівний характер для майбутнього.

Більше того, розвиток технічної раціональності «не тільки не зумовив зростання людської свободи, а й утілився у створенні системи механізмів, які, маючи власну логіку функціонування, відчужені від людини і протистоять її свободі» [294, с. 4]. Це відчуження посилюється невиваженим упровадженням раціонального начала у соціальному житті, що супроводжується ерозією культурних смислів і втратою особистісної ідентичності. Це при тому, що відповідальність за негативні наслідки технологічного прогресу за умови уникнення критики глибинних світоглядних засад раціоналістичного світогляду, зазвичай, покладається лише на його практичні аспекти.

У світовій філософській традиції раціональність як засадничий принцип буття людини знайшла відображення у працях К.-О. Апеля, М. Вебера, Е. Гуссерля, Н. Лумана, Дж. Серля, М. Гайдеггера, К. Ясперса. Значний внесок в осмислення раціональності здійснили й радянські дослідники Н. Автономова, П. Копнін, В. Лекторський. Водночас проблема типологізації раціональності була розкрита у дослідженнях В. Гайденко, П. Гайденко, Т. Ойзермана, В. Стьопіна, В. Швирьова. У свою чергу проблематика співвідношення

раціональності і свободи діяльності знайшла відображення у розвідках О. Нікіфорова, О. Черткової, В. Поруса. Особливої уваги заслуговують й праці російської дослідниці Н. Мудрагей, в яких розкрито співвідношення раціонального й ірраціонального у процесі пізнання дійсності.

У сучасній науковій парадигмі під впливом світоглядної кризи й самі уявлення про раціональність зазнають трансформації. Йдеться, насамперед, про дослідження різних типів раціональності у межах співвідношення знання і науки, віри й науки. На відміну від традиційного підходу в умовах сучасності «раціональність постає як метараціональність, яка необхідно містить у собі критично-рефлексивну установку щодо власних засновків» [408, с. 171]. Тепер раціональність зосереджується не тільки на пізнавальній сфері, вона постає як метараціональність, яка співвідноситься як зі сферою емоційних, вольових складових свідомості, так і входить у царину ціннісних передумов соціокультурного буття. З огляду на це, дослідження співвідношення між раціональним і вольовим началом соціальної активності є важливою складовою соціально-філософського аналізу.

У контексті дослідження заявленої проблематики важливого значення набуває визначення поняття «раціонального». У гносеологічному аспекті під раціональним розуміється дещо логічне, теоретично обґрунтоване, яке має систематизований характер. Натомість в онтологічному аспекті, як зазначає Н. Мудрагей, раціональне є предметом, явищем, дією, в основі якої лежить закон, правило, порядок, цілевідповідність [234, с. 87]. Якщо явище позиціонується як раціональне, то його можна описати за допомогою понятійно-категоріального апарату. Отримане знання про раціонально зумовлене явище може бути ретрансльоване у соціокультурному часі й просторі. Іншими словами, раціоналізована проблема − це вже вирішена проблема.

Щодо визначення межі раціоналізації у науковій літературі існує щонайменше два основні підходи. Згідно з першим, «ірраціональне є таким, що цілком може бути раціоналізованим» [234, с. 88]. У контексті цього ірраціональними є всі об’єкти пізнання, які спочатку постають як невідоме або непізнане. У процесі раціоналізації суб’єкт пізнання, використовуючи вольові зусилля, трансформує ірраціональне у логічне, зрозуміле, впорядковане.

Прихильники раціоналістичної філософії (Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Гегель), як найбільш послідовні представники цього підходу, були переконані у можливості через пізнання осягнути сутність явищ. У такому розумінні будь-яке явище можна раціоналізувати, послуговуючись поняттями, судженнями, умовиводами.

Згідно з другим підходом, раціональними засобами неможливо зрозуміти сутність окремих предметів і світу в цілому. Саме з такою позицією співвідносяться напрацювання А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, за якими не всі процеси і явища у світі можна раціоналізувати. Утім, окремі його аспекти піддаються раціоналізації, адже світ певним чином раціональний, у ньому на підставі жорсткої необхідності діє закон достатньої підстави або причинності.

Дослідження проблеми співвідношення раціонального і вольового компонентів соціальної активності має глибоке коріння. Починаючи з античності, простежується тенденція виведення волі й вольових станів зі сфери мислення. В античній філософії феномен раціональності розглядається через поняття «логос» у давньогрецькій традиції та поняття «раціо» − у давньоримській. Вже у філософії Сократа наявні спроби раціоналізації знання через визначення понять, які розглядаються мислителем як основа досягнення доброчесного життя у руслі концепції «етичного раціоналізму». У діалозі «Кратіл» Платон вкладає у вуста Сократа тлумачення деяких слів, серед яких і поняття волі. Воля (*βουλή*) у його інтерпретації співвідноситься з польотом стріли (*βολή*), волінням, бажанням (*βούλεσθαι*), означаючи націленість і пораду (*βουλεύεσθαι*). Воля і воління таким чином асоціюється з феноменом «стрільби», у свою чергу «безвольність» ототожнюється з нещастям, коли хтось начебто не досягнув своєї цілі [269, с. 474]. У цьому фрагменті маємо чи не перше етимологічне співставлення слів «воля», «воління», «бажання» у давньогрецькій мові. Прикметною при цьому є спорідненість слова «воля» і «політ стріли», що безпосередньо вказує на націленість волі на щось, на наявність у вольовому акті ознак цілеспрямованості й цілевідповідності. Поряд з цим, близькість слів «воля» і «бажання» засвідчують пов’язаність вольового процесу з реалізацією або запереченням прагнень людини.

Традиція зв’язку волі людини з її бажаннями була продовжена у філософії Платона, який стверджував, що людині «слід бажати і молитися не про те, щоб все

відбувалося згідно з нашою волею, а швидше, щоб воля слідувала нашому розумінню, отже, і державі, і кожному з нас слід молитися і піклуватися про те, щоб володіти розумом» [270, с. 170]. Таким чином, мислитель обґрунтовує позицію, за якою воління на індивідуальному і суспільному рівнях мають підпорядковуватися розуму. Джерела людських пороків він виводить «з поганих властивостей тіла і невдалого виховання» [269, с. 580]. Більше того, філософ наголошує, що вади людини оволодівають нею всупереч її добрій волі.

Раціональність у тлумаченні Арістотеля виходить з обґрунтування у праці «Метафізика» взаємозв'язку трьох понять: мета, благо, розум. Зауважимо, що зазначена грецьким філософом тріада засвідчує наявність цілеспрямованості і цілевідповідності не тільки як основи раціонального сприйняття дійсності, а й вольової активності індивіда і соціальної спільноти.

Зацікавленість проблематикою співвідношення раціонального і вольового начал набуває нового звучання в епоху середньовіччя у контексті вирішення проблеми свободи волі. У зв'язку з цим неперecічного значення набуває аналіз співвідношення розуму і волі, розуму і свободи волі у праці Фоми Аквінського «Сума теології» [382, с. 134-136], в якій воля розглядається як розумна сила, як розумне бажання. Досліджуючи взаємозалежність волі і розуму, мислитель виходить з їх відносності. На його думку, любов до Бога як втілення свободи волі є достойнішою, порівняно з пізнанням Бога у сфері розуму. Водночас у контексті порівняння волі як абсолютного начала і розуму як особистісного начала, воля є рушійною силою розуму. Воля й розум доповнюють одне одного : розум мислить бажання волі, а воля бажає, щоб мислив розум. Натомість у сфері абсолютного розум передує волі як рушійна сила передує рухомому, і активне − пасивному.

Тенденція до розуміння волі як складової сфери розуму характерна для раціоналістичної та емпіричної філософії Нового часу. Так, цілком, заперечуючи несвідомі ірраціональні мотиви людської діяльності, Б. Спіноза розглядав волю як специфічне прагнення людини, завдяки якому душа стверджує або заперечує, що є істинним, а що хибним. У контексті цього він доводить, що свобода є свідомим підкоренням пізнаній необхідності [354, с. 32-36]. Виходячи з ототожнення волі і розуму, мислитель розглядав волю як ідею, абстракцію, властиву сфері розуму. У

свідомості воля як раціональне сприйняття зовнішньої детермінації проявляється як добровільне рішення суб'єкта діяльності.

З раціоналістичною пізнавальною установкою пов'язане й характерне для епохи Просвітництва посилення соціально-диференціюючої функції культури. Як зауважує російська дослідниця Н. Смирнова, її когнітивний ідеал − універсальна соціальна концепція − ідеологічна сублімація просвіченої свідомості, протиставленої темній свідомості маси [337, с. 207]. Соціальна раціоналістична просвітницька концепція виходить не тільки з заперечення ірраціональної несвідомої сили суспільної свідомості, а й з критики розсудку як здорового глузду. Натомість розум розглядається у такій традиції як втілення істини.

Безпосереднє введення феномену волі у сферу розуму, насамперед, практичного, властиве для філософії І. Канта. Поняття «раціональне» вживається ним у контексті поділу знання у сфері суб'єктивності на історичне й раціональне. «Історичне знання є *cognitio ex datis*, а раціональне є *cognitio ex principiis*» [118, с. 608]. За твердженням мислителя, «розум є здатністю, яка дає нам принципи апріорного знання» [118, с. 54]. Раціоналізація у розумінні здобуття чистих апріорних знань, на його думку, відбувається за допомогою розсудку і розуму. І. Кант прямо пов'язує розум і волю у бутті людини, стверджуючи, що тільки розумна істота має волю або здатність вчиняти згідно з уявленням про закони або принципи.

Воля розглядається мислителем як практичний розум. Виведення будь-якого вчинку людини з законів вказує на розум як їх джерело. Оскільки розум необхідно визначає волю, то вона є здатністю вибирати лише те, що розум, незалежно від схильностей, визнає практично необхідним. Якщо через суб'єктивні умови (мотиви) розум недостатньо визначає волю, то вчинки, визначені як об'єктивно необхідні постають як суб'єктивно випадкові. Такий тип волі збігається, за І. Кантом, з примусом. У сфері практичного розуму об'єктивний принцип примусового характеру «постає велінням (розуму), формула якого називається імперативом» [120, с. 185]. На цій підставі, раціоналізація вольових засад соціальної активності індивіда пов'язується мислителем з категоричним імперативом. Одним із способів раціоналізації знання німецький

філософ називає систематизацію. Систематичне цілісне пізнання вже за ознакою систематичності відноситься ним до наукового.

У контексті дослідження волі як втілення Абсолютного духу особливої уваги заслуговують праці Г. Гегеля. На думку мислителя, дух, який усвідомлює себе вільним і розкриває свою сутність через визначення і мету, є розумною волею. У свою чергу, як абстрактна ідея він існує у безпосередній волі як наявна сторона буття розуму [67, с. 324]. Ідея, таким чином, проявляється лише у кінцевій волі як діяльності, здатна до саморозвитку власного змісту як наявного буття.

Натомість введення у сферу раціонального бажань-прагнень як втілення волі мислитель пов'язує з діяльністю розсудку. Це відбувається через абстрагування, під час якого розсудок відокремлює істотне від неістотного [67, с. 309]. Недарма того, хто переслідує істотну мету, називають людиною розсудку. За відсутності розсудку неможлива врівноваженість характеру як основа утримання індивідуальної сутності. Утім розсудок може й абсолютизувати одну з ознак, надаючи їй статусу всезагальності. У такий спосіб він втрачає атрибутивну ознаку раціональності – здатність виділяти у явищах істотне.

На межі раціоналістичної й ірраціоналістичної традиції щодо тлумачення співвідношення вольового і раціонального начал соціальної активності стоять напрацювання Й. Фіхте. Ґрунтуючись на ідеях І. Канта, філософ розглядав волю як практичний розум. Не лише інтелект визначається волею, а й діяльність за своє начало має морально-вольові засади. Окрім цього, німецький мислитель розглядав волю як основу уморозуміння і споглядання [381, с. 561]. Тлумачення Й. Фіхте волі як основи уморозуміння й споглядання та як кінцевої визначеної мети діяльності вказує на її раціональний характер.

Поділяючи світ на духовний і чуттєвий, філософ розглядав волю діяльнісним і живим елементом духовного світу, а рух − рушійною силою чуттєвого світу. Людська воля таким чином охоплює обидва світи [381, с. 682]. Іншими словами, діяльність людини відбувається на двох рівнях: у духовній сфері людина панує через чисту волю, а в сфері чуттєвого досвіду виявляє власну діяльність, в якій вирішальну роль відіграє воля, а не розум. «Якщо ж розвивається розум, а воля залишається знехтуваною, то виникає лише готовність

мудрувати й розмірковувати в абсолютній пустоті» [381, с. 653]. Діяльнісне «Я», за твердженням мислителя, найповніше втілюється у сфері практичного розуму, в якій завдяки власній волі змінює не лише зовнішні умови існування, а й саму себе. Відсутність діяльності або пасивність розглядається мислителем як зло, що втілюється через такі вади, як боягузтво, брехню та лінощі. На противагу цьому, діяльність тлумачиться ним як добро, метою якого є формування «Я» як самоцілі.

Вчення Й. Фіхте справило значний вплив на становлення філософії волюнтаризму. Однак, між розумінням волі Й. Фіхте і А. Шопенгауером є суттєва відмінність. Й. Фіхте розглядає волю як мету для самої себе, як прагнення подолати власні чуттєві пристрасті і схильності, тоді як А. Шопенгауер акцентує увагу на здатності волі задовольняти бажання і пристрасті індивіда або соціальної спільноти.

Значну увагу присвятив А. Шопенгауер й дослідженню процесу становлення раціонального у свідомості. За його твердженням, з появою розуму з'явилася обдуманість, яка дозволяє пізнавати майбутнє і минуле. Внаслідок цього у людини формується здатність до міркування, піклування, продуманої діяльності, в результаті чого відбувається усвідомлення рішень власної волі. У процесі раціонального сприйняття дійсності, на думку мислителя, формується лише видимість дійсності, на основі чого остаточно втрачається первинна непогрішність у несвідомих діях волі [414, с. 274]. Таким чином, раціональні міркування підміняють первинні способи сприйняття дійсності, на підставі чого у діяльності індивіда або спільноти з'являється хвилювання і невпевненість, а відтак, і можливість схибити всупереч адекватній об'єктивації волі.

Незважаючи на потенційну спотвореність раціонального сприйняття світу, А. Шопенгауер вказує на важливість розуму у повсякденному житті людини. Саме здатність пізнавати світ, проникати у сутність речей, використовуючи раціональні способи пізнання дійсності, відрізняє людину від інших істот. Людина як одна з ланок об'єктивації сліпої волі у природі, послуговуючись пізнанням, здатна піднятися над собою. Отже, розум як засіб реалізації волі виконує інструментальну роль − він має забезпечити виживання людського роду.

У філософії Ф. Ніцше раціональне розглядається крізь призму співвідношення діонісійського та аполлонівського начал у культурі, окреслених мислителем у праці «Народження трагедії з духу музики». Життєвий процес розглядається ним як невпинна боротьба діонісійського (невпорядкованого, вольового, екстатичного, ірраціонального) та аполлонівського (впорядкованого, інтелектуального, розумного, теоретичного) начал. Домінування аполлонівського начала у культурі вказує на виродження і слабкість сучасної для мислителя людини. Досліджуючи епоху античності, Ф. Ніцше зазначав, що властива їй гармонія розуму і краси сформувалась через задіяння волі, яка лише після цього осмислювалась і виправдовувалась розумом. Саме життя філософ розглядав як постійну боротьбу і становлення. У такому контексті воля є не тільки рушійною силою фізичних процесів, а й «волею до влади» у соціальному середовищі. Не розум та істина, а саме життя і воля до життя є вищою цінністю для людини. Відтак, розум є лише своєрідним засобом, інструментом соціального життя.

Надмірна раціоналізація діяльності, за твердженням Ф. Ніцше, шкідлива для ефективної діяльності людини, адже порівняно з тим, хто має на своїй стороні традицію і не потребує обґрунтування своєї поведінки, вільний розум слабкий у діяльності, оскільки він знає занадто багато мотивів і має невпевнену, недосвідчену руку [246, с. 595-596]. Мислитель вказує на ще одну з небезпек раціонального осмислення дійсності. Йдеться про те, що «пізнання вбиває дію, для дії необхідне покривало ілюзії…» [247, с. 82]. Це пов’язане з тим, що спроби осягнення сутності певного явища призводять до соціальної апатії, адже на певному етапі раціонального пізнання людина усвідомлює, що нічого не здатна змінити у вічному плині речей. У такому розумінні «діонісійська людина», не потопаючи у раціональних способах пізнання дійсності, буяючи, воюючи і перетворюючи, постає носієм стихійної соціальної активності. Натомість «аполлонівська людина», дійшовши до пізнання сутності речей, поступово впадає у стан соціальної апатії.

У контексті дослідження співвідношення розуму і волі в соціальній активності важливе значення має концепція «творчої еволюції» А. Бергсона. Творча еволюція, за твердженням філософа, якнайповніше втілюється у феномені життя, алогічному за своєю природою. При цьому межі цілевідповідності і

раціональності надто вузькі для життя у його цілісності [30, с. 224]. Якщо життя виходить з волі, то діяльність людини базується на розумних засадах з ознаками інерції та автоматизму. Джерело волі мислитель виводить з вищого воління, адже всі «малі акти волі складають «порядок волі» [30, с. 232]. Це пов'язується з тим, що наша воля об'єктивується у кожному з довільних волінь, тобто перебуває над сукупністю елементарних волінь як одне вище воління. При цьому саме творчий порив сприяє переходу від застиглих пасивних форм буття до творення активних вищих форм.

Наш розум, за А. Бергсоном, невиліковно самовпевнений, оскільки вважає, що володіє усіма сутнісними елементами пізнання істини − внутрішніми чи набутими [30, с. 78]. Навіть, зізнаючись у неможливості пізнання об'єкта, розум вважає, що він лише не знає, під яку з попередніх категорій підпадає новий об'єкт. Виділяючи два основні способи пізнання − інтелект та еволюцію − А. Бергсон зазначав, що справжня поведінка людини є поведінкою волі, яка, не копіюючи інтелект, залишається сама собою, еволюціонує, доходить шляхом поступового дозрівання до таких дій, які інтелект розкладає на елементи поняття, ніколи остаточно не досягаючи мети [30, с. 78]. Виходячи з цього, можна зробити висновок, що мислитель вважає волю основою діяльності людини, яка черпається безпосередньо з інтуїції, оскільки розум, переводячи усі явища в поняття, на шляху діяльності ніколи не досягає мети. При цьому жодна з категорій мислення − єдність, множинність, механічна причинність, розумна цілевідповідність − не може бути буквально застосована до явищ життя [30, с. 34]. Отже, феномен життя, важливим атрибутом якого є вольовий імпульс, не можна пояснити раціональними засобами, адже мислення за моделлю причина-наслідок завбачує повторюваність, яка вказує на відсутність життя. Загалом, розум в інтерпретації А. Бергсона прагне звести життя (діяльність) людини до існування незмінних інертних форм. У межах інтелекту пізнання відбувається через стандартизацію і спрощення. Інтелект, подібно Медузі Горгоні, змертвлює життя, пізнати яке можна лише на інтуїтивному рівні.

У кінці XIX − першій половині XX ст. проблема раціональності стала предметом зацікавленості М. Вебера, Е. Гуссерля, П. Фейєрабенда, М. Гайдеггера,

К. Ясперса. Саме їх праці визначили напрямок розуміння раціональності як формотворчого принципу діяльності людини у сфері природи й культури.

Особливої значущості у контексті дослідження співвідношення раціонального і вольового начала у соціальній активності набула праця Дж. Серля «Раціональність в дії», в якій мислитель значну увагу присвятив дослідженню слабкості волі (акразії). Критика класичної моделі раціональності здійснюється мислителем на основі виділення її шести основних положень. Згідно з першим положенням, раціональні дії обов'язково обумовлені переконаннями і бажаннями [327, с. 22]. У такому розумінні саме переконання і бажання є одночасно і причинами, і основою діяльності людини. Раціональність таким чином координує переконання і бажання з метою їх утримання у сфері здорового глузду. На противагу цьому Дж. Серль наводить власні аргументи, за якими переконаннями або бажаннями викликані якраз не раціональні дії, а ірраціональні [327, с. 26]. Для обґрунтування цього положення мислитель наводить приклад вибору кандидата під час голосування. Людина вибирає, розглядаючи різні альтернативи, оскільки не знає раціонально кращої з них. Більше того, вибір у цій ситуації з'являється лише тоді, коли індивід усвідомлює, що сума його знань, переконань і бажань ще недостатня для безпосереднього рішення. Відтак, будь-яка ситуація вибору постає як початково нераціональна або ірраціональна. При цьому, щоб здійснити раціонально вмотивований вибір, людина має володіти свободою волі для вибору найбільш оптимального рішення.

Друге положення класичної моделі раціональності Дж. Серль виводить з розуміння правил як своєрідної межі між раціональним й ірраціональним мисленням і поведінкою. У гносеологічній парадигмі завданням теоретичного пізнання є виявлення прихованих правил раціональності, деякими з яких більшість людей послуговуються несвідомо. Скажімо, вони можуть говорити англійською, не знаючи правил граматики, або говорити прозою, не знаючи, що говорять прозою [327, с. 23]. На підставі цього дослідник робить висновок, що структура інтенціальних станів і конструктивних правил мовних актів у дійсності містить у собі вимоги раціональності [327, с. 33]. Отже, раціональність не завжди є наслідком слідування певній системі правил і норм, вона може засвоюватись і несвідомо. Такий тип засвоєння раціональних правил характерний для засвоєння

рідної мови. Натомість, вивчаючи чужу мову, ми послуговуємося вольовими зусиллями задля засвоєння раціонально усвідомлених її правил і норм.

Згідно з третім положенням, у класичній моделі раціональність розглядається як особлива пізнавальна здатність [327, с. 23]. Цей підхід свого часу був започаткований Арістотелем і його численними послідовниками. Саме раціональність і мова розглядалися ними як атрибутивні ознаки людини, які відрізняють її від тварин. Раціональність, на думку Дж. Серля, не є окремою ознакою людини, оскільки не існує особливої здатності до раціональності, відмінної від здатності до мови, мислення, сприйняття та інших форм інтенціальності [327, с. 33]. За твердженням дослідника, раціональність є лише там, де є можливість ірраціональності. Не можна опанувати раціональність або ірраціональність лише на основі безпосередніх, неосмислених вражень [327, с. 38]. Раціональність й ірраціональність з'являються лише там, де є розрив, де одних інтенціальних явищ недостатньо для отримання результату. У таких випадках людина має вирішити, що вона збирається зробити у певній ситуації.

Згідно з четвертим положенням, людина всупереч раціональності часто виявляє слабкість волі у процесі діяльності. Якраз слабкість волі, за Дж. Серлем, завжди була і залишається проблемою класичної моделі, в якій акразія розуміється як дещо дивне і незрозуміле [327, с. 24]. Підкреслимо, що за «класичною моделлю» раціональності випадки слабкості волі розглядаються як неможливі. Це пов'язане з таким міркуванням: якщо передумови чогось раціональні і каузальні, то дія обов'язково має відбутися. Якщо ж людина, виявляючи слабкість волі, не діє відповідно до ситуації, то за цією моделлю раціональності обґрунтовується відповідь, що початково були встановлені хибні засновки.

На противагу цим аргументам Дж. Серль доводить, що слабкість волі (акразія) є всезагальною природною формою ірраціональності, закономірним наслідком розриву між різними формами інтенціальності. Слабкість волі з'являється тому, що в момент розриву між ними формується значна кількість варіантів, відкритих для людини [327, с. 39]. Відтак, незалежно від того, наскільки людина досконало раціонально формує передумови власної діяльності, вона може виявляти слабкість волі у цій ситуації. Це пов'язане з наявністю значної кількості варіантів поведінки

у будь-який момент життя індивіда. У певний момент суб'єкт діяльності нездатен зробити остаточний вибір, залишаючись у стані апатії. Оскільки людина, володіючи свободою волі, має багато варіантів вибору, то у більшості ситуацій акразія як екзистенційне і соціальне явище завжди супроводжує буття людини.

За п'ятим положенням класичної моделі раціональності, раціоналізація діяльності у сфері практичного розуму має розпочинатися з опису висхідних цілей, основних бажань, прагнень і намірів діючого суб'єкта. Теза про те, що не існує, незалежних від бажань, засад діяльності, є серцевиною «класичної моделі» [327, с. 25]. Виходячи з цього, раціональна діяльність має обов'язково виходити з чіткого усвідомлення власних бажань. Відтак, соціальна активність у різних сферах має адекватно відповідати бажанням і цінностям суб'єкта. Всупереч цій позиції Дж. Серль доводить, що існують незалежні від бажань розумні засади діяльності [327, с. 41]. Невідповідність п'ятого положення засадничим принципам класичної раціональності полягає в тому, що висхідні позиції раціональності виводяться з іманентної, часто ірраціональної, властивості людської суб'єктивності − здатності бажати.

За шостим положенням, раціональність ефективна лише тоді, коли висхідні бажання суб'єкта взаємно несуперечливі. Це положення Дж. Серль вважає принципово помилковим, адже у реальному житті розмірковування головним чином стосуються вибору певного набору переваг для реалізації [237, с. 44]. Наявність вже упорядкованого переліку переваг вказує на раціональне їх осмислення. Відтак, сам цей перелік не може бути передумовою бажань і прагнень.

Загалом, у межах класичної моделі раціональність розуміється як константа культури, здатна не тільки пояснювати основні аспекти існування людини у природному й соціальному просторі, а й визначити стратегію людської діяльності у майбутньому. Утім, як зауважує російський дослідник В. Швирьов, і в філософії науки, і в соціальній філософії простежується чітка тенденція утвердження плюралізму типів раціональності, за якої раціональність зводиться до технології приватних, замкнених у собі, парадигм людської життєдіяльності [408, с. 32]. Зрозуміло, такий підхід до розуміння раціональності виходить за межі класичного підходу.

Класичний тип раціональності, за твердженням В. Стьопіна, концентрує увагу лише на об'єкті і виносить за дужки усе те, що стосується суб'єкта і засобів діяльності [355, с. 635]. Натомість у межах некласичного підходу до розуміння раціональності об'єкт завжди розглядається у його зв'язку з засобами та операціями діяльності, що є основою отримання істинного знання. Більше того, об'єкт пізнання розглядається у контексті соціокультурних умов його існування. Отже, у некласичному типі раціональності обґрунтовується положення про культурно-історичну зумовленість свідомості. Водночас у ньому враховуються й суб'єктивні чинники впливу на процес пізнання, насамперед, вплив вольових факторів на пізнавальну діяльність.

Окрім класичного і некласичного типів раціональності, у науковій літературі виділяють ще й постнекласичний тип. Так, В. Стьопін пов'язує постнекласичну раціональність із залежністю знання про об'єкт з ціннісно-цільовими структурами діяльності [359, с. 635]. Серед ціннісних вимірів постнекласичної раціональності особливої значущості набуває визначення етичної і правової відповідальності суб'єкта пізнання за його результати. При цьому будь-яка відповідальність невід'ємно пов'язана зі свободою волі суб'єкта соціальної активності.

Будь-які типи людської життєдіяльності, пов'язані не тільки з виявленням раціональних засад вольової активності індивіда і соціальних груп у суспільстві, а й з поділом раціональності на «відкритий» і «закритий» типи. «Якщо діяльність спрямована на перетворення всередині простору, висхідними координатами якого постають задані передумови, то ми говоримо про «закриту» раціональність» [407, с. 16]. Раціональна діяльність у такій системі завбачує вироблення нових зв'язків між елементами концептуальної системи, виявлення потенційно закладеного у ній змісту, отримання за її допомогою передбачень. Все це відбувається у межах усталених норм та принципів. Дотримання парадигми «закритої» раціональності потребує від суб'єкта актуалізації вольових зусиль у напрямку цілевідповідності діяльності, в межах якої відбувається пошук її оптимальних засобів.

«Відкрита» ж раціональність містить установку на вихід за межі фіксованої системи висхідних пізнавальних координат, за межі жорстких конструкцій» [407, с. 16]. Відтак, необхідною умовою відкритого типу раціональності є вольовим чином зумовлена установка на критичний аналіз висхідних засад певного типу

соціальної активності. Саме відкрита раціональність пов’язана з феноменом творчості і виробленням інноваційних підходів до діяльності.

В раціонально інтерпретованій картині світу, за твердженням С. Дацюка, необумовленої волі не існує. Існує воля, умови якої ми не змогли розпізнати. При цьому під обумовленістю розуміються не тільки причини виникнення вольової активності, обставини, події, емоції, переживання і думки, які передують появі волі, а й власне цілеспрямована націленість волі [88]. В такій інтерпретації свобода волі є обумовленою прагненням до свободи, адже без цього прагнення воля проявляється лише як сваволя. У свою чергу «воля до влади» невільна від влади, а воля до істини залежить від істини.

Саме на основі осмисленості дослідник здійснює поділ волі на «добру волю» і «злу волю». «Добра воля» в його інтерпретації завжди осмислена, вона не завбачує хаосу знищення і руйнувань, вона тісно пов’язана з таким перетворенням світу, яке призводить до його вдосконалення [88]. При цьому свобода такої волі забезпечується тим, наскільки адекватними і повними є уявлення людини про світ у безпосередній взаємодії її волі з зовнішніми щодо неї реальностями.

Осмисленість, раціональність волі, на думку С. Дацюка, дозволяє її розрізняти лише всередині «презумпції визначеності», оскільки в межах «презумпції волі» її аналізувати неможливо, оскільки немає умов для її визначення і розмежування [88]. Частково погоджуючись з думкою автора, що всередині «презумпції волі» різні волі також не можна об’єднувати, оскільки начебто нічим не обумовлена воля не може слугувати жодній цілі, а отже, не може бути поєднана за цією ознакою з іншою волею. Нагадаємо, що тоталітарні волюнтаристські режими колективно використовували якраз несвідомі ірраціональні начала волі для досягнення цілком реальних прагматичних цілей.

«Презумпція визначеності» реалізується в інтерпретації С. Дацюка в таких раціональних формах виявлення волі як загальноволля і смисловолля. Під загальноволлям дослідник розуміє суспільну волю, яка є предметом не права, а загального смислу, загальної ідеології, суспільного договору, республіки [88]. Ірраціональна сваволя здатна поглинатися загальноволлям, лише якщо виникаючі конфлікти не врівноважуються у праві, а вирішуються шляхом осмислення.

Натомість під смисловоллям дослідник розуміє осмислену волю, тобто волю, засновану на тій чи іншій ситуації відношення позиції волі і деякої реальності, в яку вона спрямована [88]. Філософська сутність цих воле-реальнісних ситуацій полягає в тому, що воля є конструктивним елементом смислу. Поза смислом у конструктивному уявленні волі не існує.

Як вже зазначалося, у межах класичного підходу до розуміння раціональності наявне ігнорування позараціональних форм відображення дійсності (інтуїції, волі, емоцій, пристрастей). Якщо й припускається існування зазначених форм відображення дійсності, то вони набувають атрибутивних ознак раціональності. Насамперед, йдеться про надання ознак раціональності інтелектуальній інтуїції. Натомість у сучасному метараціональному підході щодо розуміння раціональності зазначені форми відображення суб'єктивності розглядаються як рівнозначні щодо раціональності способи пізнання не лише природної, а й соціальної дійсності.

Якщо в межах класичного традиційного підходу до раціональності істинність знання має обов'язково базуватися на ґрунтовній емпіричній базі або логічній довершеності доведень, то згідно з сучасним підходом «суб'єкт раціональної свідомості не може і не має перекладати відповідальність на авторитет деякої зовнішньої щодо нього когнітивної інстанції» [408, с. 172]. Тому суб'єкт пізнавальної діяльності має виходити за межі усталеної парадигми раціональних рішень і пропонувати інноваційні, часто гіпотетичні, рішення.

У зв'язку з цим виявляється ще один аспект відмінності класичного і сучасного підходу до розуміння раціональності. Йдеться про те, що, починаючи від античності, раціональне протиставлялося усьому творчому, вільному, ризикованому. Чи не вперше ця проблематика була піднята Ф. Ніцше у його вченні про діонісійське й аполлонівське начала в культурі. Згідно з посткласичним підходом до розуміння раціонального, відбувається усвідомлення необхідності свободи творчості, ризику й ініціативи у різних сферах соціальної активності, зокрема у сфері пізнавальної діяльності.

Найвиразніше відмінність між традиційним і сучасним підходом до осмислення раціональності втілюється у їх ставленні до сфери соціального. За традиційним підходом, обґрунтовується абстрагування раціонального пізнання

від контексту соціальної дійсності. Натомість у сучасній науковій парадигмі аналіз раціонального пізнання має обов'язково здійснюватися у контексті соціальної діяльності, зорієнтованої так чи інакше на позицію Іншого [408, с. 172].

Незважаючи на позірну прив'язаність раціонального лише до сфери пізнання, воно максимально втілюється у соціальній активності. Раціональною соціальною активністю, згідно з класичною парадигмою раціоналізму вважається успішне вирішення наявних завдань у межах соціально зумовленої детермінації. Виходячи з цього, раціональна активність пов'язується зі здатністю індивіда чи соціальної групи до адаптації і функціонування у соціальному середовищі.

Саме у контексті дослідження соціальної активності розкривається проблема визначення співвідношення раціонального і вольового у діяльності індивіда і соціальної групи. На перший погляд, раціональна діяльність невільна, а вільна діяльність − нераціональна. Раціональна діяльність, на думку О. Нікіфорова, не цілком залежить від волі й бажання діючого суб'єкта, вона визначається і зовнішніми щодо суб'єкта умовами, природною або соціальною необхідністю [241, с. 306]. На цій підставі робиться, на наш погляд, невиправданий висновок, що раціональна діяльність не надає можливостей для самовираження суб'єкта, адже, начебто, раціонально діючі індивіди вчинятимуть однаково, не вносячи у діяльність нічого особистісного. У межах раціональної оцінки діяльності відбувається її співставлення зі стандартами і нормами раціональності. У такій інтерпретації раціональна діяльність розглядається як позбавлена свободи виявлення волі.

З таким трактуванням волі можна погодитись лише частково, оскільки індивід у рівній мірі має виявляти волю як під час слідування за раціонально напрацьованими методами діяльності, так і під час вироблення новаторських часто ірраціональних підходів до діяльності. Поряд з цим, для виявлення волі у процесі втілення інноваційних результатів діяльності необхідний високий рівень виявлення волі через супротив і закостенілість соціального середовища. При цьому протистояння раціональності й свободи волі найвиразніше виявляється у сфері творчості. Вільною ми вважаємо лише ту активність, яка залежить від бажання і волі її суб'єкта. Якщо діяльність здійснюється через необхідність або примус, вона втрачає ознаки свободи.

Соціальна активність людини якнайповніше втілюється у діяльності особистості, яка здатна виявити свою унікальність лише у вільній діяльності, зазвичай ірраціонального характеру. Ірраціональна діяльність у житті людини іноді має більшу значущість для особистості, ніж раціональна. У такому розумінні вільна діяльність є не тільки втіленням справжньої повноти життя, а й уособленням унікального способу існування особистості. На основі співставлення творчої активності особистості і раціональності, виявляється, що якщо людина все життя діяла за правилами, нормами і стандартами, як це роблять мільйони інших індивідів, вона нічим від них не відрізняється, уподібнюючись запрограмованому алгоритму. Для виходу за межі усталених традицій, для вияву творчих інтенцій необхідна активна концентрація вольових зусиль самої особистості.

У вільному суспільстві, як зауважує С. Дацюк, різні волі проектуються в різні реальності, які обрані як смисли життя для кожної індивідуальної волі. З метою узгодження різних воль особистостей, вони проектуються в одну реальність як інтерсуб'єктивну ситуацію деякого загального для колективу смислу [87, с. 89]. Схема волераціональнісної взаємодії у демократичному суспільстві вписується у ситуацію максимальної осмисленості, тобто осмисленого індивідуального життя серед осмисленого життя інших [87, с. 90]. Такий смисл для різних позицій волі, продовжує дослідник, може бути і в тоталітарному суспільстві. Однак, у тоталітарних спільнотах, на нашу думку, простежується обмеженість осмисленості вольової активності, а відтак і відкриваються широкі можливості для маніпуляції індивідуальною і суспільною волею.

Аналізуючи межі раціональності, М. Розов зазначає, що людина, діючи раціонально, має бути здатною зафіксувати мету своєї діяльності і вказати способи її досягнення [302, с. 46]. Тобто, її діяльність свідомо цілеспрямована і реалізується в межах визначених технологічних (методичних, логічних) або методологічних правил. Раціональна поведінка або раціональне мислення також має відповідати цим вимогам.

Отже, атрибутивною ознакою раціональної складової вольової активності є її цілевідповідність, яка відображає не лише конкретну мету діяльності, зокрема в соціальній сфері, а й визначає саму програму її втілення в життя. При цьому

раціоналізація соціальної активності постає як своєрідна ретроспекція зазначеного процесу, під час якої відбувається визначення того, чи відповідає діяльність критерію розумності. Мова йде про те, що «співвідношення цілевідповідності й розумності значною мірою відображає різні етапи раціональної діяльності людини» [391].

Підкреслимо, що означені властивості цілевідповідності притаманні як для раціональності, так і для вольової активності. У сфері раціональності цілевідповідність вказує на ефективність обраного шляху досягнення цілі, а відтак відповідає на питання, чи діяльність відповідає правилам і нормам. Натомість у вольовому акті визначення цілі відіграє засадничу роль у контексті можливості реалізації бажання чи необхідності. При цьому так само, як і процес раціонально зумовленого пізнання, вольовий процес має ознаки інтенціальності.

За таких умов свобода соціальної активності часто є нераціональною щодо засобів і методів досягнення результату, однак цілком раціональною щодо заявленої мети. Це пов’язане з тим, що засоби і методи досягнення мети так чи інакше мають раціональний характер. Проте, ініціатива, початок самостійного акту вибору в процесі інноваційного осмислення дійсності часто має ірраціональну природу. Як зазначає О. Нікіфоров, вільний поет, художник, ремісник діє, зазвичай, всупереч усталеним канонам. Часто у нього нічого не виходить. Але одного разу йому вдається створити щось нове − прекрасне або корисне, що виправдовує їх діяльність, робить її раціональною і фундаментальною [241, с. 311]. Отже, раціональність й ірраціональність у соціальній активності діалектично пов’язані. Раціональна діяльність здатна набувати ознак ірраціональності, а ірраціональна активність, осмислюючись через поняття, судження й умовиводи, набуває рис раціональності.

За певних соціальних умов раціоналізація соціальної дійсності сприяє відчуженню індивіда (особистості) від суспільства, адже ідеальні конструкції, витворені раціональною свідомістю, часто зводяться державною ідеологією в ранг догми і безапеляційно втілюються у соціальну практику. Утім, у соціальному житті раціональна поведінка переважно асоціюється з адаптацією індивіда або соціальної спільноти до певних соціальних умов та стратегією вирішення проблем.

З’ясування співвідношення раціонального і вольового у контексті дослідження соціальної активності вимагає вирішення щонайменше двох питань: «Чи існує воля поза раціональністю?» та «Чи існує розум поза волею?» На перше питання слід відповісти ствердно, адже існує «воля до життя», властива фактично усім живим організмам. Найбільш рельєфно вона реалізується в інстинкті виживання. Окрім цього, у природному і соціальному середовищі простежується «воля до влади» як втілення націленості живих істот, зокрема людини, на домінування над «іншим». У цілому, воля як інтегральна властивість усіх живих організмів визначає ступінь їх біологічної або соціальної активності.

Відповідаючи на друге запитання, слід відмітити, що людина мислить, послуговуючись поняттями, судженнями, умовиводами, не докладаючи, зазвичай, до цього жодних усвідомлених вольових зусиль. Тому, з одного боку, розум може існувати незалежно від волі, а з другого боку, поставивши собі за мету на рівні раціональності розв’язати проблему, індивід актуалізує у свідомості вольові ресурси для її вирішення. Таким чином, людина як біосоціальна істота поєднує вольові й раціональні начала, що реалізуються якнайповніше у її соціальній активності. У такому розумінні «воля є практичним розумом» (І. Кант, Й. Фіхте), який дозволяє людині унормувати сферу її соціальної буттєвості.

Загалом, у тлумаченні співвідношення розуму і волі у соціальній активності у філософській літературі можна виділити два основні підходи: класичний і некласичний. У межах класичного підходу обгрунтовано позицію, згідно з якою воля і вольові стани виводяться зі сфери розуму. У соціальній сфері воля тлумачиться як практичний розум, як основа вироблення і впровадження моральних імперативів, що є джерелом регуляції соціальної активності. Некласичний підхід до тлумачення співвідношення розуму й волі в соціальній активності ґрунтується на тезі, що воля є онтологічною основою існування світу, джерелом як біологічної, так і соціальної активності. За некласичним підходом сутність світу залишається непізнаваною для раціонального способу сприйняття. Окремі аспекти існування світу все-таки піддаються раціоналізації, адже у ньому на підставі жорсткої необхідності діє закон достатньої підстави. Основним

критерієм раціональності діяльності є цілевідповідність, результати якої виявляються вже після завершення відповідного акту соціальної активності.

4. 2. Ірраціональне у структурі індивідуального і суспільного воління в умовах трансформації сучасного соціуму

Ірраціональне співіснує з раціональним з самого початку людського існування як самостійна, самодостатня складова буття. Воно жодним чином не є продуктом песимістичної філософії другої половини XIX – початку XX ст. Тривале домінування у західній філософії раціоналістичного підходу є закономірними етапом розвитку осмислення різних сфер буттєвості світу. Людина, вийшовши зі сфери природи, мала спочатку сприйняти, осмислити й зрозуміти на основі раціоналізації своє існування у світі.

Виходячи з цього, сучасний комфортний раціональний європейський світ з усією повнотою матеріальних благ є результатом впливу раціоналістичного типу світогляду на розвиток суспільства. Але «облаштувавши світ навколо себе, сучасна людина раптом виявила внутрішню порожнечу, відсутність сенсу життя, тобто того, що В. Франкл назвав «екзистенціальним вакуумом» [68]. Подальший інтенсивний розвиток людини у напрямку не тільки технізації й технологізації буття, а й ускладнення соціальної сфери зумовив звернення до осмислення ірраціональних пластів буттєвості людини. При цьому дослідження ірраціональних засад волі як основи соціальної активності у сучасному суспільстві дозволяє, якщо не вирішити означені завдання, то хоча б наблизитися до їх розуміння, проектуючи ймовірні напрямки їх розвитку.

Актуалізація дослідження феномену ірраціонального відбувається, за твердженням Г. Маркузе, і під впливом панування в сучасному світі «ірраціональності репресивної раціональності» [220, с. 8]. Саме вона – як результат прямого неконтрольованого науково-технологічного впливу людини на природу – є джерелом екологічної кризи і загрози термоядерної катастрофи. Зазначені факти вимагають не лише переосмислення поняття «раціональність», а й пошуку нових засад взаємодії раціонального з ірраціональним.

Ірраціоналізм, як зауважує російська дослідниця О. Кускарова, виник не як елемент, ознака, сторона якогось філософського вчення, а як цілісна, стрункa й завершена система, основою якої є нове розуміння світу і людського буття [181, с. 123]. Ірраціоналістичний підхід до розуміння співвідношення в системі «людина-світ» виходить з проголошення основою їх існування волі, інстинктів, творчого імпульсу, які лежать поза межами розуму. Поширення ірраціоналістичних тенденцій у філософії пов'язане з розчаруванням інтелектуалів у можливості встановлення царства справедливості і розуму після Французької буржуазної революції. Це розчарування поглибилося і зневірою у можливості гуманістичного впливу на розвиток суспільства науково-технічного прогресу у західноєвропейських країнах. Новітні технології принесли не лише зростання комфортабельності життя пересічної людини, а й неймовірні загрози її життю.

У першій половині XX ст. раціоналістичний оптимізм щодо можливості досягнення істини в напрямку розкриття сутності речей змінився значним рівнем скептицизму щодо оцінки розсудку й розуму. При цьому одним із факторів становлення ірраціоналізму стала методологічна неспроможність пояснити соціальну активність індивіда лише раціональними засобами. У межах філософії й психології вже у другій половині XIX ст. було зроблено висновок, що соціальна активність як індивідів, так і соціальних груп часто базується на вирішальному впливі нераціональних факторів: волі, емоцій, інстинктів, творчого імпульсу, інтуїції. Це дало підстави М. Михайловському, Г. Лебону, К. Попперу, С. Сігеле, Н. Смелзеру, Г. Тарду, З. Фрейду, К. Юнгу акцентувати увагу на домінуванні ірраціонального начала у поведінці великих соціальних спільнот.

У контексті визначення методологічних підходів до осмислення соціальної активності заслуговує на увагу й позиція В. Будза. Він зазначає, що у соціально-філософських та антропологічних концепціях досі домінує класична раціоналістична парадигма, яка сформувалась під впливом платонівсько-арістотелівської та неоплатонівської християнської традицій. В їх межах було обґрунтовано жорстку онтологічну опозицію душі й тіла, яка переноситься на соціальний вимір [47, с. 12]. На цій підставі відбувається чітке розмежування

духовного й тілесного та демаркація ірраціональних і раціональних чинників соціального буття людини за умови тотального домінування останніх.

Незважаючи на домінування раціональних факторів у сучасному суспільстві, ірраціональні примордіальні чинники «ніколи неможливо буде витіснити із суспільного буття, яким би воно не було раціоналізованим, оскільки вони є апріорними формами людської комунікації, які будуть залишатись завжди за будь-яких раціональних принципів суспільної організації» [47, с. 13]. Це зумовлено тим, що природа людини у всі часи залишається фактично незмінною, балансуючи на межі раціонального й ірраціонального. У зв'язку з цим, і соціальне буття розкривається через різний рівень співвідношення раціональних та ірраціональних чинників у процесі самоорганізації соціуму.

У науковій літературі окреслюють низку ірраціональних чинників, які є рушійною силою суспільної взаємодії. Так, українська дослідниця В. Фомічова називає ірраціональними щодо соціальної поведінки афективні рутинно-традиційні компоненти та несвідомі психічні явища. На цій підставі вона виокремлює три рівні ірраціональних явищ: 1) соціальні почуття, вольові імпульси, масові настрої, колективні та індивідуальні переживання; 2) стереотипи, традиції, звичаї тощо; 3) несвідомі психічні явища (прадавні міфологічні мотиви, образи-символи сталих рис буття народу тощо) [383, с. 95]. У соціальній поведінці, на її думку, вирішальну роль відіграє емоційно-вольова сфера (соціальні почуття, настрої тощо) та архетипи колективного несвідомого. При цьому ірраціональність вольової активності індивіда й соціальної спільнот виявляється, насамперед, в тому, що в ній не простежується феномен цілевідповідності.

На особливу увагу заслуговує звернення до аналізу першої групи ірраціональних явищ, оскільки саме у сфері соціальних почуттів, масових настроїв, колективних та індивідуальних переживань найвиразніше виявляється ірраціональне вольове начало соціальної активності. Водночас у дослідженні ми виходимо з ідеї заперечення ототожнення волюнтаристських ірраціональних чинників виключно зі свавіллям у соціальній сфері. У порівнянні з класичним філософським раціоналізмом, який протягом декількох століть був смисловою основою наукової західної парадигми, ірраціоналізм на сучасному етапі навряд чи

претендує на подібну роль. Через незавершеність свого розвитку і суперечливий характер деяких положень ірраціоналізм не може у повній мірі стати єдиною парадигмою для подальшого розвитку людства. Однак, його положення можуть слугувати основою для формування нової, некласичної парадигми розвитку сучасного суспільства, яка виходить з необхідності синтезу раціонального й ірраціонального як основи вироблення нових світоглядних орієнтирів.

Інтерес до дослідження феномену ірраціонального формується ще в епоху античності. Так, проблематика співвідношення ірраціонального й вольового у контексті соціальної активності піднімається у творах Платона. У діалозі «Федр» і в праці «Держава» мислитель описує розумну і нерозумну душі у формі двох запряжених коней, керованих розумом-візником. За допомогою однієї частини душі людина здатна розмірковувати. Це «розумне начало душі». Другу форму душі, через яку людина закохується, відчуває голод, спрагу і буває охоплена іншими прагненнями, ми називаємо «началом розумним і прагнучим, близьким до будь-якого задоволення і насолод» [268, с. 798]. Ірраціональні вияви людської душі, за Платоном, постають перешкодами, дисфункціями у логіці існування як окремої людини, так і соціальної системи. Утім, філософ не виключав і позитивного впливу несвідомої частини душі. Він виявляється в існуванні «світлих» прагнень, про які свідчать «справжні задоволення», що переживаються людиною у процесі реалізації моральних моделей поведінки у суспільстві [268, с. 798]. Загалом, ірраціональне розуміється мислителем як важливий фактор поведінки індивіда й соціальної спільноти.

Зацікавленість проблематикою ірраціонального простежується і в творах Плотіна. Перебуваючи під впливом раціональної традиції, філософ звертається до аналізу феномена волі. У контексті цього він піднімає питання, чи базуються душевні пориви, які перебувають під впливом серця і прагнень, на феномені свободи. При цьому філософ стверджує, що якщо воління пов’язувати з серцем і бажанням, то його слід надавати і дітям, і диким тваринам, і психічно хворим, і тим, хто перебуває під впливом наркотичного зілля або фантазій [276, с. 223]. Перебуваючи у парадигмі раціоналістичного розуміння волі, Плотін вказує на можливість ірраціональних проявів волі у сфері почуттів, бажань, інстинктів, порубіжних станів, пов’язаних зі сферою несвідомого.

Наступний етап у розумінні співвідношення ірраціонального й вольового припадає на філософію епохи середньовіччя. Так, інтерпретація феномена волі у працях одного з чільних представників апологетики Тертуліана концентрується навколо проблеми походження блага і гріхів. Оскільки воля, за твердженням мислителя, є основою діяльності, то виникає питання, чи підлягає покаранню людина за нездійснений злочинний задум? Даючи відповідь, Тертуліан доводить, що сама воля карається і її не вибачає невдача під час здійснення [367, с. 309]. Виходячи з цього, «Бог забороняє нам і гріхи волі». У процесі гріхопадіння душа, хоча й відчуваючи небезпеку забороненого, безрозсудно вдається під впливом волі до гріха [367, с. 310]. У такому розумінні воля як основа людської гріховності перебуває поза межами розсудку й розуму, а відтак, має ірраціональний характер.

У контексті вирішення проблеми свободи волі розглядається феномен волі у християнській патристиці. Зокрема, Аврелій Августин вважає джерелом і домінантою людської свободи волі Бога. Через гріхопадіння дарована Богом «добра» воля перетворилась в обтяжену гріховністю волю людини. У праці «Про свободу волі» мислитель ставить питання, навіщо Бог дарував людині свободу волі, адже без неї людина не змогла б грішити. Відповідаючи на це питання, філософ зауважує, що людина володіє свободою волі, щоб мати можливість вчиняти правильно, а не грішити [5]. Свободу волі Августин пов’язує з відповідальністю за гріхи, адже те, що не зроблене добровільно, не може бути ні гріхом, ні праведним вчинком. За таких обставин ні покарання, ні нагорода не можуть розглядатися як справедливі.

Загалом, християнство, виходячи з парадоксальної, але надзвичайно важливої тези: «у великій мудрості – велика журба, хто додає знання, додає страждання» (Проп. 1,18), поставало в опозиції до раціоналістичної традиції. При цьому не холодний розум розглядається володарем людини, а її внутрішні переживання, страждання і почуття є основою наближення до Бога. «Не знаю, а вірую, не розум, а віра, не зовнішнє, а внутрішнє, не плоть, а дух роблять людину людиною. Такими новими, але вже вистражданими ідеями відкрилося християнство світу. «Вірую, тому що абсурдно», вірую у вище добро, справедливість, людинолюбство, милосердя, співчуття, навіть якщо безглуздо, нерозумно, марно в це вірити. Ірраціоналізм християнства врятував і просвітив світ і окрему

людину» [68]. Саме у християнській філософії було відкрито внутрішній духовний світ людини, в якому безперестанно йде боротьба добра зі злом. На основі феномена віри людина прагне орієнтуватися на вдосконалення власної душі. При цьому перед людиною, обдарованою свободою волі, завжди стоїть вибір: орієнтуватись на душу чи йти за прагненнями тіла. Неабияку роль у цьому виборі відіграє воля людини, яка, несучи важкий хрест страждань, має залишатись на стороні добра.

Значний внесок у розвиток розуміння співвідношення ірраціонального й вольового здійснили представники німецького Просвітництва. Так, виходячи з принципів раціоналізму й панлогізму, Г. Гегель зазначає, що «людина має один-єдиний розум у почутті, волі й мисленні» [67, с. 314-315]. Ідеї, які належать мислячому духу – бог, право, моральність – є також і предметом почуттів. Вони мають ширший зміст, порівняно з розумністю, як такі, що втілюють особливий тип суб'єктивності, як дещо нестійке й випадкове. Почуття як втілення сфери ірраціонального мають, за твердженням філософа, підпорядкуватися мислячому об'єктивному духу. Таким чином, відбувається переведення сутнісних форм існування зі сфери ірраціонального в раціональне. Найбільш рельєфно вчення Г. Гегеля про ірраціональні начала виявляється у розумінні ним феномена держави.

Становлення ірраціоналізму як потужного філософського напрямку пов'язане з напрацюваннями С. К'єркегора. Данський мислитель не лише відкрив ірраціональний підхід до розуміння світу і людини, а й певним чином повернув індивіда в лоно філософії. Саме у творах С. К'єркегора відбувається акцентація на тому, що основним завданням людини є виховання і вдосконалення власної особистості. При цьому «для Я немає ніякого становлення, якщо воно невільне» [184, с. 385]. Саме свобода дозволяє людині вийти зі стану гріховності, який, по суті, є «відсутністю свідомої волі» [126, с. 270]. Лише на основі свободи волі людина стає самостійною субстанцією, яка розвивається у певному напрямку залежно від вибору. Всупереч раціоналістичній традиції основою віри мислитель вважає не знання, а волю людини. Саме воля здатна допомогти людині звільнитися від всезагальних законів розвитку, обґрунтованих свого часу Г. Гегелем.

Непересічне значення для становлення філософії ірраціоналізму має й волюнтаризм А. Шопенгауера. У контексті ірраціоналістичного сприйняття дійсності

філософ акцентує увагу на здатності волі задовольняти бажання і пристрасті індивіда, адже свідома раціональна воля не здатна витворити світ з усіма його трагедіями, жахами і стражданнями. Лише «темна», «похмура», «сліпа» несвідома воля могла створити життя, обтяжене вічною турботою, страхом і нужденністю. За А. Шопенгауером, людина виходить з-під влади волі завдяки власній здатності пізнавати сутність і смисл буття. Наскільки б ірраціональним не був світ, його можна пізнати через три основні шляхи – мистецтво, містику й філософію.

У зв'язку з цим мислитель присвятив значну увагу й дослідженню переходу від ірраціонального до раціонального. З появою розуму з'явилася здатність до розмірковування і усвідомлення рішень власної волі [414, с. 274]. А. Шопенгауер, не заперечуючи важливість розуму у буденному житті і вказуючи, що саме послуговуючись раціональним способом пізнання, доводить, що людина як одна з ланок «сліпої волі» здатна піднятися над собою. Утім, у процесі раціонального сприйняття реальності формується лише видимість дійсності і втрачається первинна непогрішність у несвідомих діях волі, на підставі чого у діяльності з'являється не тільки невпевненість, а й можливість схибити всупереч адекватній об'єктивації волі.

У філософії Ф. Ніцше ірраціональне досліджується через призму співвідношення діонісійського та аполлонівського начал. Воля як ірраціональне начало в інтерпретації мислителя постає не тільки рушійною силою фізичних процесів, а й «волею до влади» у соціальному середовищі. При цьому не розум, а життя і «воля до життя» є вищими цінностями для людини. Інстинктивне ірраціональне начало Ф. Ніцше вбачає й у феномені моралі. Це пов'язане з тим, що в моралі приховані три сили: інстинкт стада проти сильних і незалежних; інстинкт страждаючих і невдах проти щасливих; інстинкт посередностей проти обдарованих [244, с. 172]. Мислитель, вживаючи поняття «політичні інстинкти» стверджує, що в сучасному світі «інстинкти занепаду стали панами над інстинктами підйому», а «воля до нічого стала панувати над волею до життя» [244, с. 233]. Власне через «волю до життя» і «волю до влади» людина виявляє внутрішню (екзистенційну) сутність. Натомість все, набуте у суспільстві, постає як штучне, таке, що спотворює іманентність людини.

У контексті дослідження ірраціонального начала у вольовій активності суб'єкта певної значущості набуває вчення про творчу еволюцію А. Бергсона. Творча еволюція, маючи ірраціональний характер, якнайповніше втілюється у феномені життя. «Межі цілевідповідності надто вузькі для життя у його цілісності» [30, с. 224]. Якщо інстинкт, на думку А. Бергсона, постає вродженим знанням про речі, то інтелект розглядається як здатність створювати штучні знаряддя [30, с. 162]. Містячи вроджене знання, інстинкти мають потенційний несвідомий характер. Натомість діяльність людини, маючи ознаки інерції та автоматизму, базується на раціональних засадах. На відміну від цілеспрямованої діяльності, життєві імпульси базуються на вольових засадах, а відтак, можуть мати ірраціональний характер.

Важливим етапом у тлумаченні співвідношення феноменів волі й ірраціонального стала філософія психоаналізу. У ній проблема ірраціонального розглядається у контексті існування «темної і сліпої волі» до деструктивності. У працях З. Фрейда соціальна активність виводиться з неусвідомлених ірраціональних факторів – інстинктів (лібідо та інстинкту самозбереження) [385]. У межах психоаналізу людина розуміється, насамперед, як біологічна істота, для якої властива внутрішня потреба в агресії. Культура у такому контексті розглядається як фактор блокування інстинктивно зумовленої агресивності людини.

Підірвавши певним чином довіру до розуму й волі як основи діяльності людини, З. Фрейд, за влучним висловлюванням Р. Мея, сформував «новий образ людини», вже не керуючої, а керованої [222, с. 99]. Якщо людина керується несвідомими ірраціональними чинниками (інстинктами, бажаннями, прагненнями), будучи невільною у своїй діяльності, то чи можна від неї вимагати відповідальності.

Таким чином, через надмірну акцентацію уваги на ірраціональних началах діяльності людини напрацювання З. Фрейда сприяли поширенню соціальної апатії й безвідповідальності у сучасному світі. Теоретико-методологічні засади фрейдизму, з одного боку, сприяли розкриттю важливих пластів психіки людини, а з другого − людина у сфері соціального буття почала розглядати себе безвольним продуктом нездоланної сили психічних прагнень. Відповідні тенденції посилювалися і завдяки поширенню марксистської філософії, в межах

якої фактично нівелювалася воля людини на догоду економічним факторам як засадничим для суспільного розвитку.

Дещо інший підхід у тлумаченні співвідношення ірраціонального й вольового начала у соціальній активності властивий для філософії К. Юнга. У ній обґрунтовується позиція, що через ірраціональне можна сприймати і пізнавати дійсність, оскільки через несвідоме можна зрозуміти ситуацію не гірше, ніж через свідомість [424]. Особливої уваги при цьому набувають прадавні архетипи як носії колективного несвідомого, які визначають мотиви поведінки, впливаючи на різні соціальні групи, цілі народи й цивілізації. У випадку, якщо відбувається значний розрив між раціональним й ірраціональним, свідомим і несвідомим, простежується розбалансування свідомості індивіда.

Загалом, у західній філософській традиції виокремлення раціональної й ірраціональної складової вольового характеру соціальної активності пов’язане з поділом філософії на класичну і некласичну. Хоча такий поділ є досить умовним, однак, у його межах відбувається виділення низки протилежних ознак. Для класичної філософії характерна акцентація на наявності апріорних форм знання, співставленні розвитку людської цивілізації з технологічним прогресом науки й техніки, пошуку універсальних методів пізнання світу, сцієнтичному оптимізмі, раціоналізмі, панлогізмі. У межах некласичної філософії обґрунтовується відносність різних форм і схем пізнання, важливість інтуїтивного способу пізнання, заперечення можливості пізнання сутності речей, агностицизм, песимізм у контексті відношення до світу. При цьому джерелами для дослідження різних типів ірраціоналізму в некласичній філософській традиції є напрацювання Ж. Батая, А. Бергсона, М. Бердяєва, Ф. Гваттарі, Ж. Делеза, Ж. Дерріди, А. Камю, С. К’єркегора, Ю. Крістевої, Ж. Лакана, М. Лоського, Ф. Ніцше, С. Франка, З. Фрейда, Л. Шестова, А. Шопенгауера, К. Юнга.

На відміну від західної філософії, у радянській філософії до дослідження феномену ірраціонального зверталися досить рідко. Ірраціональне потрактовувалось переважно як «хвороба» Заходу, як закономірний наслідок розвитку «загниваючого» капіталістичного суспільства. Якнайповніше подібна проблематика знайшла відображення у напрацюваннях Т. Ойзермана. Певну роль у розробці

співвідношення раціонального й ірраціонального належить П. Копніну. Підсумком відповідної тенденції став збірник «Раціональне й ірраціональне в сучасній буржуазній свідомості», в якому було зроблено не лише спроби визначення цих понять, а й з'ясування співвідношення раціонального та ірраціонального у західній філософії. Вищезазначені підходи були узагальнені у напрацюваннях Ю. Давидова, котрий, запропонувавши типологію західного ірраціоналізму, не зміг її узагальнити у конструктивних висновках щодо розвитку цього філософського напрямку.

Певний внесок в осмислення співвідношення раціонального й ірраціонального у радянський період здійснила Н. Автономова, за твердженням якої ірраціональне містить в собі не тільки традиційне чуттєве (до-раціональне), а й розумне (над-раціональне). У працях дослідниці не тільки визначені загальні параметри розвитку філософії ірраціоналізму, а виокремлені три основні її етапи [6, с. 50]. Перший етап пов'язується з XIX ст., коли ірраціоналізм перебував на периферії філософської парадигми, другий – припадає на злам століть і першу половину XX ст., коли ірраціональне набуває рис незалежності і протистоїть раціональному, третій – припадає на другу половину XX ст. і збігається з «раціоналізацією ірраціонального» у розумінні розширення смислу самих раціональних понять.

Проблематика співвідношення раціонального й ірраціонального стала предметом значної зацікавленості у сучасній російській філософії. На основі досліджень П. Гайденко, П. Гуревича, І. Касавіна, В. Катасонова, В. Лекторського, Н. Мудрагей, М. Розова, В. Швирьова та ін. було видано низку праць [110], в яких ірраціональне розглядається на основі його співвідношення з раціональним через взаємозалежність «закритої» і «відкритої» раціональності та проблеми визначення межі раціональності.

В українській філософії феномен ірраціонального знайшов відображення у дослідженнях А. Бичко, В. Будза, В. Бурлачука, О. Гасяка, В. Ільїна, В. Ляха, В. Липинського, В. Мельника, В. Мудракова та ін. Так, В. Липинський зазначав, що раціоналістичними способами розв'язувати ірраціональні проблеми, зокрема проблеми волі й сили, неможливо [197, с. 115]. При цьому мислитель вказував і на роль волі у взаємному переході від раціонального до ірраціонального начала у процесі виявлення соціальної активності. Раціональні «закони логіки, закони діалектики тільки тоді можуть набути творчої сили, коли слугують не самі собі, а

тому ірраціональному, нелогічному, стихійному хотінню, з якого родиться все життя» [197, с. 115]. В. Липинський на підставі цього зробив висновок, що пізнання умов, за яких виявляється ірраціональне суб'єктивне воління, згодом перетворюючись в таку ж суб'єктивну, але вже свідому і активну волю, є набагато кориснішим об'єктом пізнання, ніж визначення раціональних об'єктивних законів соціального розвитку.

Аналізуючи різні періоди та форми виявлення ірраціоналістичного сприйняття дійсності В. Ільїн у праці «Апологія ірраціонального. Філософія для тебе», стверджує, що ірраціоналізм, подібно містиці, не володіє мовою, здатною передавати внутрішній стан індивіда, тому раціоналізм, поряд із скептицизмом, знову й знову стверджує себе у пізнанні [113, с. 34]. У свою чергу, О. Гасяк, В. Мудраков основну увагу зосередили на аналізі взаємозв'язку раціонального й ірраціонального у контексті пошуку їх синтезу в широкому соціокультурному контексті розвитку знання. Особливої уваги у контексті дослідження співвідношення ірраціональних і вольових начал соціальної активності заслуговує й праця В. Будза «Раціональні та ірраціональні чинники суспільної онтології» [47], в якій обґрунтовується єдність раціональних та ірраціональних чинників у суспільному бутті.

Процес співвідношення раціональних та ірраціональних чинників у науковому пізнанні на прикладі творчості Б. Паскаля та Г. Сковороди, критерії раціональності як способу доцільної діяльності, важливість інтуїтивного ірраціонального у сфері пізнання проаналізовано у дослідженнях В. Мельника [223, с. 7]. Натомість у працях А. Глушака аналізується співвідношення раціонального й ірраціонального у структурі філософського дискурсу. Розвиток історії філософії, на його думку, відбувається як чергування в історії людської думки раціональних й ірраціональних світоглядних парадигм [68].

Наявність двох смислів ірраціонального обґрунтовується у працях Н. Мудрагей. У першому випадку ірраціональне тлумачиться як таке, що може бути раціоналізованим [233, с. 54]. У такому розумінні всі об'єкти пізнання спочатку є нераціональними, непізнаними. У процесі пізнання суб'єкт поступово переводить його в усвідомлене, логічно впорядковане знання. Хоча у вітчизняній традиції такий феномен і отримав назву «ірраціональне» через додавання суфіксу -

ір, правильніше було б називати його «інфраціональним», «недораціональним» (Анрі де Любак) або «ще-не-раціональним» (Н. Мудрагей).

Водночас, за твердженням Н. Мудрагей, ірраціональним може бути й таке, що в принципі не є пізнаваним і не піддається раціоналізації [234, с. 89]. Зауважимо, що визнання наявності принципово непізнаваного ірраціонального заводить дослідника у глухий кут. У такому випадку слід визнати, що існують об'єкти пізнання, котрі ніколи не будуть досліджені. Але, такі міркування суперечать людській пізнавальній природі, спрямованій на подолання перешкод у пізнанні і поступову раціоналізацію результатів пізнання будь-якого об'єкта. Гадаємо, що більш доречним є розуміння першого смислу ірраціонального як принципово пізнаваного. При цьому слід враховувати і наявність явищ, які досить важко піддаються раціоналізації. До таких феноменів традиційно зараховують інстинкти, емоції, вольові процеси, інтуїцію.

У контексті визначення методологічних засад дослідження заслуговує на увагу й виділення Н. Мудрагей негативної і позитивної тенденцій у розвитку ірраціонального і раціонального. Згідно з негативною тенденцією, ірраціональне взаємодіє з раціональним. Натомість згідно з позитивною тенденцією, ірраціональне абсолютно протиставляється раціональному і володіє власним змістом [232, с. 117-118]. На необхідності уникнення догматичного раціоналізму й догматичного ірраціоналізму наголошує й інша російська дослідниця О. Кускарова, яка зазначає, що єдність раціонального й ірраціонального має визначати істинний шлях пізнання [181, с. 125]. Більше того, раціональне й ірраціональне обумовлюють саму можливість існування одне одного. Загалом, у розумінні ірраціонального продуктивним є підхід, за яким у пізнавальних процесах відбувається певна взаємодія між раціональним й ірраціональним. Саме таку позицію свого часу обстоювали Б. Рассел, Е. Фромм, М. Фуко, К.-Г. Юнг, К. Ясперс.

Водночас зауважимо, що домінування раціональної або ірраціональної проблематики у різній мірі властиве для різних періодів розвитку філософської парадигми. З цього приводу слушною є позиція А. Глушака, за якою антична філософія була переважно космоцентричною і спиралася на розум в осмисленні світу. Середньовічна філософія, маючи теоцентричний характер і базуючись на

феномені віри, була швидше ірраціональною, аніж раціональною. Натомість антропоцентрична епоха Відродження й наукоцентрична філософія Нового часу знову пестували і культивували розум людини. У свою чергу, некласична філософія XIX – XX ст. виступила проти претензій розуму бути єдиним критерієм істини [68]. При цьому слід враховувати, що навіть у напрацюваннях Г. Гегеля, як вершині новоєвропейського раціоналізму, простежуються елементи ірраціоналізму.

У контексті визначення методологічних підходів до з'ясування ірраціонального начала вольових процесів, заслуговує на увагу класифікація типів ірраціоналізму, запропонована російським дослідником О. Ляпустіним. Виходячи зі специфіки переходу від способу осягнення раціонального і способу його вираження, дослідник виділяє такі типи філософського ірраціоналізму: екзистенційний, інтуїтивістський і художньо-поетичний [206]. За основу цієї типології автором взято проблемний критерій, який завбачує виявлення домінуючої проблеми, що стоїть біля витоків певного типу ірраціоналізму. Так, для екзистенційного й інтуїтивістського типів ірраціоналізму загальною є проблема осягнення ірраціонального.

В екзистенційному ірраціоналізмі (Ж.-П. Сартр, А. Камю) обґрунтовується думка, що пізнання ірраціональних засад існування світу відбувається у стані глибоких психологічних потрясінь (страх, жах, тривога, нудьга), в результаті чого перед людиною відкривається абсурд як кінцева і єдина істина про світ. Абсурд, відповідно до філософських вчень А. Камю і Ж.-П. Сартра, містить в собі два начала: людину, поведінка якої цілком підкорена раціональному прагненню логічно оформити світ, наділивши його ієрархічною структурою, і сам світ, котрий в принципі жодною структурою не володіє і не має в собі жодного смислу. При цьому Ж.-П. Сартр наголошує на неможливості відокремлення раціонального від ірраціонального, заявляючи, що як буття-для-себе (людина), так і буття-в-собі (світ), за своєю сутністю є абстракціями, які не володіють реальним існуванням.

В інтуїтивістському типі ірраціоналізму обґрунтовується роль інтуїції як найважливішої пізнавальної ознаки людини. Цей підхід протистоїть класичному розумінню інтуїції як складової людського розсудку. О. Ляпустін виділяє такі три форми інтуїтивістського ірраціоналізму [206]. Перша – представлена філософією А. Бергсона, в якій розроблено вчення про чуттєву інтуїцію як форму певної

інстинктивної здатності людини. Натомість російські інтуїтивісти (М. Лоський, С. Франк), долаючи «бергсонізм», підміняють чуттєву інтуїцію містичною, спрямованою на досягнення вищих засад буття – Світового начала, Абсолютного буття. Загалом, у цьому типі інтуїтивізму обґрунтовується синтез знання і буття, інтуїції й інтелекту, ірраціонального й раціонального. У свою чергу, у працях М. Бердяєва через протиставлення раціонального й ірраціонального обґрунтовується третій варіант інтуїтивного ірраціоналізму, де інтуїція розглядається не стільки у пізнавальному смислі, скільки у її відношенні до творчості.

Якщо основою виокремлення екзистенційного й інтуїтивістського типів ірраціоналізму слугувала проблема пізнання ірраціонального, то для художньо-поетичного типу основоположною проблемою стала проблема вираження ірраціонального через актуалізацію феномена мови. При цьому «нова» мова має відмовитися від традиційної зосередженості на логічній структурі, ставши ірраціональною. Ці ідеї знайшли відображення у «деконструкції традиційної мови» Ж. Дерріди, у концепції «поетичної мови» М. Фуко та Ю. Крістевої.

Сприймаючи основні положення запропонованої О. Ляпустіним класифікації, поряд з екзистенційною, інтуїтивістською і художньо-поетичною формою ірраціоналізму, на нашу думку, доречно виділити ще й волюнтаристську форму. Виокремлення вольового начала як однієї зі складових ірраціонального збігається зі становленням філософії ірраціоналізму у XIX ст. Як вже зазначалося, вперше термін «волюнтаризм» був використаний 1883 року Ф. Тьоннісом у роботі «Спільність і суспільство» для позначення провідної ролі вольових імпульсів як основи конструктивного розвитку суспільства.

Загалом, становлення філософії ірраціоналізму призвело до того, що суб’єкт соціальної активності, який втратив поступово в раціоналістичній парадигмі усі свої атрибути, окрім мислення, починає поволі згадувати і повертати втрачене. Під впливом філософії ірраціоналізму, як зазначає В. Будз, поступово суб’єктові соціальної активності повертають волю (А. Шопенгауер), відчай і страх (С. К’єркегор), творчий порив і життєвий імпульс (Ф. Ніцше і А. Бергсон), тривогу (М. Гайдеґґер). Суб’єкт власне стає людиною, і тому тут робиться акцент не на її пізнавальних здатностях, а на її екзистенції, існуванні, яке неможливе без

трансценденції (К. Ясперс), бо інакше людина залишається закинутою в буття (Ж.-П. Сартр) і відчуває себе на межі абсурду (А. Камю) [47].

Слушність цієї позиції підтверджує й Н. Мудрагей. Вона називає крайнє протиставлення раціонального ірраціональному нефілософським, адже як немає єдиного без множинного, буття без небуття, лівого без правого, дня без ночі, чоловічого без жіночого, так і немає філософії раціонального без ірраціонального [233, с. 53]. Свідоме заперечення або відкидання ірраціонального на догоду раціональному призводить не просто до вироблення хибних теоретичних світоглядних засад розвитку суспільства, а й має непрогнозовані практичні наслідки (надмірну технізацію й технологізацію цивілізації, екологічні проблеми, знецінення ролі всього живого, дегуманізацію суспільства).

Стверджуючи протилежне, у теоретичній сфері можна просто «заборонити» ірраціональне, проголосивши увесь світ раціональним, а відтак і пізнаваним, як це було зроблено у радянській філософії. Незважаючи на це, феномен ірраціонального в соціальній активності індивіда і суспільства загалом не зникає зі сфери буття людини. Рано чи пізно ірраціональне обов'язково виявляється у конструктивних чи деструктивних соціальних проявах. До конструктивних проявів ірраціонального начала у соціальній дійсності належить сфера творчості. Ірраціональне тісно пов'язане з творчістю як сферою об'єктивації соціальної активності індивіда і соціальної групи. Воно є джерелом, звідки людина черпає знову й знову нові ідеї як основу інноваційної діяльності у різних сферах соціального буття.

Якщо раціоналізація знання вказує на рух до вирішення певної проблеми, то ірраціональне є втіленням проблематичності об'єкта дослідження, своєрідним висхідним станом його допізнаваності. Зазвичай творець йде неторованими шляхами, розвінчуючи авторитети і довіряючи лише своїй інтуїції. Серед сотень невдалих спроб він рано чи пізно створює щось якісно нове. А відтак, його попередні, на перший погляд, ірраціональні дії, реалізуються у раціональному фундаментальному результаті. Хоча перетворююча діяльність іноді й загрожує існуванню соціуму, вона є чи не єдиним способом його виживання. Без неї суспільство закостеніло б, повторюючи усталені зразки соціокультурного досвіду.

Деструктивні ірраціональні вияви вольового начала соціальної активності проявляються у соціальних заворушеннях. У процесі розвитку людської цивілізації перманентно відбуваються соціальні катаклізми у формі народних рухів, повстань, революцій, які здійснюються, зазвичай, стихійно. В них беруть участь широкі маси населення, котрі з захопленням сприймають не стільки раціонально осмислені та вмотивовані заклики, скільки цілком ірраціональні, часто зовсім абсурдні ідеї. Прагнення пояснити ці події лише раціонально на основі визначення закономірних наслідків певних причин наштовхується на серйозні перешкоди, адже у таких міркуваннях не враховується явище випадковості.

У вітчизняній науковій літературі проблема виявлення ірраціональних засад виявлення волі у соціальному середовищі не набула значного поширення. Чи не єдиним винятком у контексті цього є праці українського дослідника С. Дацюка, який виділяє серед несвідомих форм волі стихійноволля (сваволю) і сліповолля (дуроволля). Стихійноволля (сваволя) тлумачиться ним як стихійний прояв волі, зумовлений короткотривалою емоцією (або її короткочасним посиленням), поривом, імпульсом, раптовим осяянням, умовиводом, інсайтом, довірою до міфу, а також езотеричною або магічною дією, дуже часто розглядається всередині «презумпції волі» [88]. Стихійні вияви волі людини дослідник асоціює з проявами волі у тварин, які залежні від інстинктів або хвороб.

У свою чергу сліповолля (дуроволля), в його інтерпретації охоплює «сліпі» прояви волі, коли воля проявляється під впливом прихованих сил, інстинктів, підсвідомих інтенцій або зовнішніх навіювань [88]. Цю форму волі С. Дацюк розглядає як таку, що лежить між «презумпцією волі» і «презумпцією осмисленості». На відміну від сліповолля, сваволя у рівній мірі може належати і до сфери «презумпції волі», і до «презумпції осмисленості». Іншими словами, сваволя втілює індивідуальну, відмінну від інших волю, яка часто перебуває у конфлікті з іншими волями [88]. Водночас сваволя може набувати й форм дуроволля або ж містити ознаки індивідуально обмеженого смисловолля.

Періоди домінування раціональнальних осмислених факторів у діяльності індивіда або соціальної спільноти припадають на час стабільного функціонування суспільства, коли соціум діє на основі свідомого наслідування усталених зразків

соціокультурного досвіду. У кризові періоди актуалізуються ірраціональні начала у соціальній поведінці індивідів (емоції, воління, інтуїція, творчий імпульс). У такі періоди достатньо легко маніпулювати окремими людьми і цілими спільнотами, переорієнтовуючи їх діяльність у деструктивному напрямку. Саме чергування раціонального або ірраціонального начала у розвитку суспільства дає йому можливість пристосуватись до мінливих умов трансформації дійсності. У широкому розумінні виявлення соціальної активності супроводжується своєрідними імпульсами ірраціонального в раціоналізованому морі суспільного буття.

Ефективність розвитку будь-якого суспільства у значній мірі залежить від його здатності переводити ірраціональні чинники вольової активності в осмислені раціональні форми волевиявлення. Якщо звернутись до реалій сьогодення, то зазначені тенденції чітко простежується у розвитку сучасного українського суспільства. Йдеться насамперед про події 2013-2014 рр., пов'язані зі стихійними заворушеннями після скасування підписання Угоди про асоціацію з України з Євросоюзом. З одного боку, масовий протест після побиття студентів на Євромайдані містить ознаки ірраціональних стихійних заворушень.

Зокрема, до визнання стихійного характеру соціальних протестів під час Майдану 2013-2014 рр. схиляється українська дослідниця І. Бекешкіна. На її думку, Майдан-2013 виник стихійно як реакція громадян на жорстоке побиття студентів – цей мотив був головним і для опитаних на Майдані-мітингу, і на стаціонарному Майдані-таборі та Майдані-січі. Значущими також були такі мотиви, як відмова Віктора Януковича від підписання Угоди про асоціацію з Євросоюзом, прагнення змінити владу в Україні та прагнення змінити життя в Україні. А от заклики лідерів опозиції на жодному етапі розвитку Майдану не мали істотного значення [27, с. 308]. Зауважимо, що, саме відсутність безпосередньої взаємозумовленості волевиявлення більшості громадян і опозиційних лідерів політичних партій засвідчує відсутність ретрансляції індивідуальної волі громадян на суспільний рівень, що прямо вказує на стихійний ірраціональний характер соціальних виступів.

На стихійний характер консолідації громадян на Майдані вказує і те, що більшість приїжджих на Майдан-2013, як засвідчили соцопитування, приїхали

«самотужки», привезених «організовано» на Майдані-таборі було 24 % (12 % – партіями, а 12 % – громадськими організаціями), на Майдані-січі «організованих» було ще менше: 3 % були привезені партіями, 14 % – громадськими організаціями. Серед учасників і Майдану-табору, і Майдану-січі абсолютна більшість не належали до жодної з партійних чи громадських організацій» [27, с. 308]. Така відсутність взаємозв'язку між інституалізованими осередками політичної і громадянської активності та волевиявленням більшості протестувальників на Майдані й визначили безперспективність перемовин опозиційних лідерів з представниками офіційної влади.

З іншого боку, як стверджує С. Дацюк, Майдан лише на першому етапі розвитку виглядав як сваволя. Однак зі зростанням агресивності влади проти українського суспільства, події на Майдані набували все більш осмисленого характеру. Усі наступні події – вигнання кривавого президента, переобрання Президента і парламенту, розпочаті реформи – жодним чином стихійноволлям назвати не можна [88]. З цією позицією дослідника важко не погодитись, адже навіть ті елементи стихійноволля під час подій на Майдані (наприклад, абсолютно необґрунтоване захоплення «майданівцями» приміщень облдержадміністрацій в 2014 р., зокрема й тих, які вже підтримали Майдан), були з великою ймовірністю інспіровані російськими спецслужбами, які й досі прагнуть переконати Захід у непрогнозованості волевиявлення українців. Про значний рівень осмисленості й раціональності вольової активності українців свідчить і Майдан 2004-2005 рр., коли під час мільйонних протестів не було розбито жодної вітрини в Києві.

Більше того, війна на Сході України 2014-2015 рр., на думку С. Дацюка, здійснила, як це не дивно, благотворний вплив на пробудження смисловолля у мешканців регіону. Дивним чином війна Росії проти України призвела до зменшення рівня стихійноволля в ній. Все, що породжується стихійними емоціями – націоналізм, русофобія, анархізм – у процесі війни з Росією в Україні почало зменшуватися. Розпіарені в російських ЗМІ «правий сектор» і партія «Свобода» не тільки не збільшили кількість своїх прихильників, а, навпаки, – жодна з цих партій не змогла показати соціологічно значущого результату ні на

президентських, ні на парламентських виборах [88]. Однак ці факти жодним чином не знаходять відображення у російському інформаційному просторі. В ньому досі насаджується думка про стихійний руйнівний характер волевиявлення українців. Про жодні позитивні зміни в Україні російські пропагандисти не можуть говорити, адже це вступає в суперечність з імперською переконаністю, що консолідована воля широких мас населення не може бути джерелом прогресивних суспільних перетворень.

Вольові ірраціональні чинники є важливим механізмом регулювання соціальної активності як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях. Невиправданим при цьому є протиставлення емоційної й вольової сфери соціальної активності. Це пов'язане з тим, що існують випадки, коли сила волі нівелюється сильними чуттєвими афектами. Водночас людина здатна підкоряти навіть найсильніші власні емоції вольовим актам. Незважаючи на пов'язаність цих феноменів, їх не слід ототожнювати. З цього приводу К. Корнілов, критикуючи західну психологію, слушно зазначав, що пояснювати вольові процеси лише почуттями не можна. Вони є одним зі стимулів волі, однак зводити вольову діяльність людини лише до переживаних почуттів недоцільно [166]. Поряд з цим дослідник акцентував увагу на тому, що інтелект без задіяння почуттів практично не може впливати на волю.

Більше того, єдність духовного і тілесного, раціонального й ірраціонального втілюється сповна саме у сфері емоційно-вольових станів. Ці феномени, як слушно зауважує В. Будз, завжди мають подвійну природу, бо тісно пов'язані з тілесністю людини, оскільки виявляються у формі соматичних реакцій. З іншого боку, світоглядно-ідеологічні раціональні схеми та ідеї впливають на формування системи афективно-вольових станів психіки, бо соціалізуючись у певний світогляд, людина приймає основні шляхи, типи та форми обмеження тілесних афектів [47, с. 15]. У такому розумінні раціональне домінує над тілесним, переспрямовуючи бажання і прагнення у такі імперативні якості, як воля, відповідальність і обов'язок.

Воля і вольові стани у такому контексті постають важливим фактором, який поєднує раціональні й ірраціональні начала в соціальному бутті. «Якщо вести мову про прогрес людства, то основним критерієм прогресу повинні бути системи позитивних афективно-вольових станів психіки. ... Однак, в історії світової

цивілізації прогресують не самі почуття, а світоглядні принципи, які наголошують на важливості гуманізму, альтруїзму, солідарності, толерантності» [47, с. 15]. Іншими словами, в історичній перспективі прогресують не типи соціальних почуттів як відносно сталі форми індивідуальної і суспільної свідомості, а певні теоретичні конструкції у сприйнятті, розумінні і функціонуванні світоглядних орієнтацій, ідеалів, переконань, цінностей.

Дещо інший підхід щодо тлумачення феномена ірраціонального у вольовій активності індивіда і суспільства властивий для роботи російської дослідниці О. Олійник, яка визначає ірраціональні фактори соціальної поведінки як комплекс архетипів, традицій, стереотипів, соціальних почуттів, котрі ефективно впливають у процесі діяльності як на її мотиви, так і на постановку мети і засобів її досягнення [254, с. 9]. Саме від різного рівня співвідношення раціональних й ірраціональних факторів залежить динаміка і стабільність розвитку суспільства.

Особливої уваги при цьому заслуговує дослідження ірраціональних засад соціальних почуттів. У відповідності зі світоглядними орієнтаціями у кожному суспільстві формується певна система соціальних почуттів. Це відбувається на основі актуалізації одних почуттів і пригнічення інших. Зокрема, у періоди захисних воєн відбувається актуалізація почуття патріотизму й національної гідності. У такій ситуації, за твердженням В. Будза, людина у формі свідомості має вагомий важіль впливу на власну тілесність, зокрема ірраціональні чинники своєї активності, оскільки дух може суттєво обмежувати соматичні прояви людини, йдучи проти людської природи та її потреб [47, с. 16]. Утім, у ситуації крайньої необхідності інстинктивне ірраціональне начало в соціальних почуттях може переважати світоглядні орієнтації, моральні норми й правила, які функціонують у соціумі. За деяких обставин жодні світоглядні переконання не можуть стримати ірраціональну природу людини.

У стабільному стані емоції (радість, натхнення, злість) як носії ірраціонального начала стимулюють соціальну активність. У цій ситуації задіяння вольових якостей не потрібне, а висока працездатність людини «досягається за рахунок гіперкомпенсаторної мобілізації енергетичних ресурсів. Однак, такий спосіб регуляції неекономний, адже вона завжди містить небезпеку перевтоми» [108, с. 130]. Натомість за умови деструктивного впливу емоційної складової на соціальну

активність, сила волі здійснює функцію компенсації і нівеляції дезінтегруючого впливу пристрастей. Поряд з цим вольові механізми актуалізують соціальну активність під час втоми або соціальної апатії. В таких умовах задіюється така вольова якість, як терплячість. Проте, в умовах надмірної терплячості індивід чи навіть соціальна група можуть бути вкинуті у стан соціальної дезінтеграції.

Виявлення ірраціонального начала у функціонуванні суспільної волі може мати як конструктивний характер (революція «Мейдзі-і-сін» в Японії, рух за зрівняння прав чорношкірого населення на чолі з Мартіном Лютером Кінгом, «оксамитові революції» у країнах Центральної Європи, революційні події в Україні 2004 та 2013-2014 рр.), так і деструктивний характер (якобінський терор після революції у Франції 1789 р., жовтневий переворот в Росії 1917 р., прихід до влади нацистів у 1933 р., режим Пол Пота в Камбоджі та інші). Однак, незважаючи на якісну спрямованість ірраціональної складової суспільної волі, її акумуляція у свідомості широких верств населення засвідчує глибоку необхідність суспільних перетворень, яка межує з ситуацією загрози виживанню певного соціального організму. Суспільна воля, зокрема в її ірраціональних формах, актуалізується у переломні етапи розвитку суспільства. В ситуації нездатності до ефективної мобілізації власної суспільної волі соціум приречений на загибель.

Зазначені переконання формуються на основі сучасного соціального міфу як складової неоміфології. Будь-який міф, зокрема сучасний, є продуктом розвитку колективного несвідомого. Однак неоміфологія є не тільки результатом чиєїсь цілеспрямованої творчості, а й часто стає складовою суспільної ідеології. Неоміфологія базується на ірраціональних феноменах, зокрема соціальних почуттях. Новітня суспільна міфологія тісно зрощується з вказаними соціальними почуттями і переживаннями. На основі експлуатації й маніпуляції соціальними почуттями стає можливим вплив на волю індивіда і суспільства загалом.

За визначенням Н. Соболєвої, соціальні почуття як культурно-історична форма реального стану духовного життя суспільства є різновидом духовних утворень, які становлять соціально-психічний аспект свідомості конкретного суспільства на певному етапі його розвитку, відрізняючись від інших видів свідомості суспільства за способом відображення й функціонування [339, с. 3].

Соціальні почуття при цьому не лише є відображенням індивідуальної й суспільної свідомості, а й безпосереднім фактором впливу на соціальну активність.

Соціальні почуття як фактор соціальної активності стали предметом дослідження Е. Дюркгейма, Г. Зіммеля, Ч. Кулі, Г. Лебона, В. Мак-Дугалла, Дж. Морено, В. Парето, Ф. Теніса, А. Сміта, Д. Юма та ін. Саме у соціальних почуттях виявляються інстинкти. Так, В. Мак-Дугалл визначив інстинкт як спадкову або вроджену психофізичну схильність, яка наділяє її носія здатністю сприймати відомі об'єкти, звертаючи на них увагу, відчувати особливе чуттєве збудження під час сприйняття такого об'єкта та здійснювати особливі акти, відчуваючи імпульс до них [207, с. 21]. У структурі інстинктів автор виділяє декілька компонентів – афективний, вольовий і когнітивний. Водночас він виокремив сім пар взаємозумовлених інстинктів та емоцій, а саме: інстинкт боротьби, якому відповідають страх і гнів; інстинкт утечі, пов'язаний із почуттям самозбереження; інстинкт продовження роду, що передбачає ревнощі та жіночу слабкість; інстинкт надбання і почуття власності; інстинкт творення і почуття творчості; стадний інстинкт і почуття належності, які, реалізуючись у поведінці, продукують усі суспільні відносини та інститути. Незважаючи на спірність деяких положень В. Мак-Дугалла, його заслугою є введення у науковий дискурс, зокрема соціологічний, соціальних почуттів як ірраціональних емоційно-чуттєвих прагнень, які стають основою соціальної активності. Звертаючись до дослідження суспільної (групової) волі, дослідник значну увагу зосередив на аналізі таких вольових якостей, як цілеспрямованість, організованість, результативність.

Підкреслимо, що у психології почуття розглядаються як стійкі емоційні ставлення людини до явищ дійсності, що відображають значення цих явищ для суб'єкта у зв'язку з його потребами і мотивами. При цьому одне й те саме почуття може викликати кардинально різні емоції у різних суб'єктів соціальної активності. Якщо говорити про соціальні почуття, то вони відображають емоційне ставлення людини до різних сфер і форм соціальної дійсності.

У цьому контексті соціальні почуття постають ірраціональною формою усвідомлення соціальними суб'єктами своїх потреб та інтересів. Феноменологічно, на думку Н. Соболєвої, вони становлять елемент соціальної психіки, а

функціонально є складовою ціннісно-нормативної системи регуляції соціальної поведінки [339, с. 26]. Кожен соціальний організм на основі переведення власного суб'єктивного ставлення до суспільних процесів і явищ, відносин та інституцій зі сфери світосприйняття до світорозуміння формує власні вольові форми активності щодо перетворення соціальної дійсності.

З методологічної точки зору аналіз співвідношення вольових аспектів у функціонуванні соціальних почуттів як важливої складової суспільної свідомості відкриває можливість спрогнозувати ймовірні напрямки суспільних трансформацій, визначити їх потенційну інтенсивність та виявити такі соціально-психологічні механізми соціальної активності, як зараження, інерційність, реактивність.

У науковій літературі виділяють три основні рівні (способи) соціальної зумовленості емоційного життя: 1) емоції, що визначаються суспільною ґенезою психіки людини; 2) почуття як вияв діалектичного зв'язку особистості й суспільства (відносини); 3) соціальні почуття як вагомі стани емоційного життя колективних суб'єктів, що відображають конкретно-історичні умови життєдіяльності [339, с. 38].

Щодо класифікації почуттів, зокрема соціальних, заслуговують на увагу напрацювання Б. Додонова. Дослідник виділяє такі комплекси почуттів: 1) альтруїстичні почуття, зумовлювані потребою сприяти, допомагати іншим людям, опікуватися ними; 2) комунікативні почуття, що виникають внаслідок потреби у спілкуванні; 3) глористичні почуття, пов'язані з потребою самоствердження, перебувати на вершині слави, «пожинати лаври»; 4) праксичні почуття, тобто переживання, зумовлені певною діяльністю, успішністю або марністю цієї діяльності, труднощами у її здійсненні; 5) пугнічні почуття, що виникають із потреби долати небезпеки, боротися з труднощами; 6) романтичні почуття, зумовлювані потягом до надзвичайного, таємничого, очікуванням якихось неординарних подій; 7) гностичні почуття, пов'язані з набуттям та впорядкуванням знань; 8) естетичні почуття, тобто ті, що відображають потребу в гармонії світу, а також гармонії людини зі своїм оточенням; 9) гедоністичні почуття, зумовлені потребою досягнення душевного і тілесного комфорту; 10) акізітивні почуття, ґрунтовані на інтересі до накопичення й колекціонування

речей, що перевищує практичну потребу в них [95, с. 21-33]. Усі з вищезазначених почуттів дослідник тлумачить як соціальні.

Позиція Б. Додонова суперечить ідеям Н. Соболєвої, яка зауважує, що критерій «соціальності» почуттів має бути іншим: соціальні почуття є відображенням суспільного устрою, соціальних явищ і процесів; вони є прямим наслідком взаємодії суспільних груп, структур, інститутів [339, с. 43]. Так, почуття патріотизму сформувалося з появою національних держав, до цього існувала відданість своєму роду, племені, клану, громаді.

Під впливом певної світоглядної парадигми, людина не просто виявляє власні соціальні почуття, вона трансформує їх. У свідомості, на думку В. Будза, людина має активізувати «позитивні афективно-вольові стани» [47, с. 15]. Утім, у соціальному бутті людини позитивні афективно-вольові стани тісно пов’язані з негативними.

Саме різноманітні поєднання негативних і позитивних афектів та почуттів визначають зміст соціокультурного буття людини. При цьому на ірраціональному рівні людина володіє усією повнотою афективно-вольових станів. Власне вони постають джерелом значних соціальних зрушень під час соціальних катаклізмів. Соціальні почуття надають можливість індивіду або спільноті давати відповіді на різноманітні соціальні й природні виклики. Слушними з цього приводу є міркування А. Камю, який у праці «Бунтівна людина» розглядав соціальні почуття як важливий фактор соціальних заворушень [116, с. 127]. Бунт не відбувається, якщо в бунтівника відсутнє відчуття власної правоти, натомість впевненість у справедливості своїх вимог штовхає людину до актуалізації вольових зусиль щодо досягнення мети.

Масове почуття ненависті, яке супроводжує соціальні заворушення, зокрема революції, не можна пояснити лише індивідуальним незадоволенням. Зазвичай, воно формується на основі почуття соціальної несправедливості, яке передається й через феномен зараження. У зв’язку з цим, актуалізувати вольову активність індивіда і спільноти можна, підживлюючи позитивні (радість, ейфорія, щастя, подяка, умиротворення та ін.) або негативні (гнів, злість, страх, ненависть, агресія та ін.) за модальністю почуття. У суспільному просторі сучасної України переважають негативні за модальністю соціально зумовлені почуття: страх, стурбованість, тривожність, занепокоєність у майбутньому.

Саме негативні за модальністю соціальні почуття стали основним мотивом ескалації соціальних протестів на Євромайдані. Безпосередньо в емоційній площині соціальних протестів на Майдані-2013 можна виділити дві основні хвилі активності. Першу з них українська дослідниця О. Злобіна пов'язує з відмовою від підписання асоціації, яка набула максимального вияву у виході на Майдан 24 листопада. Вона, хоча й містила протестний потенціал, була виявом прагнення захистити власну гідність, власні очікування щодо покращення у майбутньому [100, с. 315-316]. Натомість друга хвиля емоційної активності була спричинена подіями 1 грудня 2013 р. і була пов'язана з обуренням після жорстокого побиття студентів-протестувальників на Майдані. Це в свою чергу ще більше посилило відчуття соціальної несправедливості і штовхнуло населення до більш активних стихійних неконвенційних форм соціального спротиву.

Активізація протестних настроїв в українському суспільстві в означений період безпосередньо пов'язана з виявом високого рівня соціального цинізму в середовищі правлячої верхівки. Більше того, під впливом зміцнення владних повноважень В. Януковича, за твердженням Є. Головахи, відвертий цинізм правлячого клану зумовив підвищенням рівня масового цинізму в українському суспільстві. І надії на позитивні інституціональні зміни автоматично відкладаються на довгі роки, враховуючи і узурпацію владних повноважень президентською командою, і її налаштованість на перемогу у наступних виборах будь-якими засобами [73, с. 52].

Саме протистояння поширенню соціального цинізму й соціальної аномії стало одним з лейтмотивів виникнення Євромайдану. Невипадково ініціаторами й найактивнішими учасниками Євромайдану були представники тих соціально-демографічних груп, які мали найнижчі рівні соціального цинізму. «Так згідно з опитуванням часників 7-8 грудня 2013 року, проведеним Фондом «Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва» та Київським міжнародним інститутом соціології на Євромайдані переважали кияни і люди з вищою освітою. Серед представників різних регіонів України найчисельнішою групою були мешканці Західної України. Серед цих груп спостерігався найнижчий рівень соціального цинізму порівняно з представниками відповідних соціально-демографічних категорій населення: якщо

середнє значення індексу цинізму по Україні становило 9,6, то у киян – 8,3, у людей з вищою освітою – 9,4, у мешканців Заходу України – 9,0» [73, с. 52-53].

Якісний рівень емоційних почуттів у сучасному українському суспільстві красномовно засвідчують соціологічні дослідження Інституту соціології НАН України, ініційовані Є. Головахою та Н. Паніною. Так, найбільш поширеними у 2010 р. для 19,7 % представників українського соціуму були відчуття безвиході, для 24,1 % – відчуття протистояння, для 35, 7 % – відчуття убогості, для 52,5 % – відчуття безладу. Неспівмірними на цьому тлі є позитивні відчуття. Серед них найбільший відсоток набрали відчуття перспективи (11,9 %) та відчуття свободи (7,7 %) [298, с. 622]. Якщо говорити про наступні роки розвитку українського суспільства, то у 2013-2015 роках відчуття перспективи й свободи дещо знизилося в умовах глибокої соціально-політичної кризи та агресії з боку Росії.

Якщо говорити про соціально зумовлені почуття, то й тут ситуація не набагато краща. На 2010 р. 29,1 % українців відчували тривогу за майбутнє, 17,1 % – розгубленість, 16,4 % – страх, 13,3 % – безвихідність. Чи не єдиною позитивною тенденцією у цьому контексті постає почуття надії, яке відчували 56,4 % респондентів та оптимізму, властивого для 25,1 % опитаних. При цьому почуття радості в українському суспільстві характерне для 3,1 % опитаних та задоволення – для 3,3 % [298, с. 622].

Про рівень задоволеності життям свідчить й наступний показник. На питання «Яке з наведених суджень найбільш точно характеризує Ваше життя?», 59,9 % респондентів відповіли «живу як дозволяють обставини, живу як прийдеться», а 20,7 % – «моє життя є безперервною боротьбою за виживання» [298, с. 623]. Отже, щонайменше 80 % респондентів вказують на фактичну незадоволеність своїм життя. Натомість про «щасливе і комфортне життя» говорять тільки 4,5 % опитаних, а про вільне і творче життя – 7,4 % [298, с. 623].

Якщо говорити про динаміку соціальних почуттів, то чи не єдиним позитивним почуттям у суспільній свідомості сучасної України є почуття надії, яке відчували 52 % респондентів у 1999 р. і 53 % – у 2001 р. [339, с. 45], і, як вже зазначалося, 56,4 %. у 2010 р. У широкому сенсі надія постає як форма переживання часу. Вона стверджує сенс майбутнього для людини, втілюючи віру в досяжність

мети і спростовуючи песимістичні уявлення про марність людських зусиль на життєвому шляху. Надія як віра в майбутнє стає рятівним символом виживання людини в сучасних умовах, що визначають нашу непросту й драматичну епоху.

Дещо осібно у цьому контексті стоїть відчуття щастя. Як це не парадоксально звучить, незважаючи на усі проблеми і негаразди, більшість жителів України не втрачають оптимізму. Так, згідно з опитуванням Київського міжнародного інституту соціології, у травні 2015 року щасливими себе відчували 57 % жителів України, 22 % почувалися частково щасливими, частково ні, і 17 % – нещасливими або радше нещасливими [315]. Якщо звернутися до динаміки відчуття щастя в українському суспільстві, то у 2014 році відчувалося деяке зростання відчуття щастя (60 %) порівняно з 2012 роком (57 %) [315]. Така динаміка пов'язана з надією значної частини населення на покращення ситуації на основі активізації в українському суспільстві модернізаційних і євроінтеграційних процесів.

За роки незалежності в українському суспільстві відбулися зміни у змісті більшості соціальних почуттів. З одного боку, змінилася інтерпретація почуттів патріотизму, національної гідності, соціальної справедливості, а з другого – простежується домінування негативних соціальних відчуттів на рівні індивідуальної та суспільної свідомості. Вони стають джерелом потужного соціального незадоволення. У такій ситуації маніпуляція вольовими засобами соціальними почуттями може стати основою для потужних соціальних катаклізмів. Окрім інтенсифікації соціальних почуттів, спрямованих на процес національного самовизначення і розбудови новітньої української держави, відбувається акумуляція протестних настроїв щодо соціальної, зокрема майнової несправедливості. Актуалізація емоційно-вольової сфери з домінуванням ірраціонального начала здатна «здетонувати» у будь-який, навіть у найбільш неочікуваний момент.

Вирішальну роль при цьому відіграє соціальна міфологія, яка співвідноситься з феноменом імперативності вольової активності. Ця імперативність реалізується в діяльності харизматичного лідера у сфері витворення модерної соціальної міфології, пов'язаної з прагненням активізувати, вселити надію, переконати, змусити й навіть налякати Іншого з метою придушення його вольової активності.

Тому й не дивно, що культ харизматичного вождя якнайширше втілюється у тоталітарних режимах. Під впливом фашистської, нацистської й комуністичної ідеологій сформувалися цілі пантеони героїв-вождів.

Одним з факторів маніпуляції соціальними почуттями є неоміфологема «світової змови» та «ножа в спину». З цього приводу нагадаємо використання нацистськими ідеологами міфологеми про те, що у період Першої світової війни німецька армія майже перемогла держави Антанти, і лише революція в Німеччині 1918 р. призвела до ганебних для країни наслідків Версальського договору. У подібного типу ідеологемах завжди є концепт існування «чужої злої волі», через яку й начебто відбувається поширення несправедливості. Такий тип діяльності оцінюється як підлий, позбавлений гідності. На цій підставі виправданим у суспільній свідомості розглядається будь-яке покарання кривдника.

Якраз послуговуючись харизматичністю деякі політики (В. Ленін, Л. Троцький, Б. Муссоліні, А. Гітлер та ін.) досить легко маніпулювали волею як індивідів, так і соціальних груп. Особливої значущості при цьому набуває харизматичність відомих діячів минулого. Так, особливе пошанування пасіонарних особистостей у деяких суспільствах набувало культових форм (Будда, Заратустра, Магомет, Олександр Македонський, Юлій Цезар, Август).

Загалом, якщо для класичної філософії властива акцентація на наявності апріорних форм знання, співставленні розвитку людської цивілізації з технологічним прогресом науки й техніки, пошуку універсальних методів пізнання світу, сцієнтичному оптимізмі, раціоналізмі, панлогізмі, то в межах некласичної філософії обґрунтовується відносність різних форм і схем пізнання, важливість інтуїтивного способу пізнання, заперечення можливості пізнання сутності речей, агностицизм, песимізм у контексті відношення до світу.

В ірраціоналістичній традиції розум і раціональне пізнання розглядаються як засоби для орієнтації людини у буденному просторі буття. При цьому вони зовсім нездатні розкрити сутність окремих явищ і світу загалом. Щодо співвідношення раціонального й ірраціонального у соціальний активності індивіда і соціальної групи, слід підкреслити їх діалектичну єдність, адже ірраціональне прямує до раціоналізації, і раціональне здатне набувати ірраціонального характеру.

В умовах кардинальних соціальних трансформацій, коли суб'єкти соціальної активності мають дати «відповідь» на серйозні зовнішні та внутрішні загрози, нестандартні ірраціональні методи соціальних перетворень дають можливість соціуму на стабілізацію. Реформування соціальної системи неможливе без вільної ірраціонально спрямованої діяльності, завдяки якій виникає практично все нове, в іншому випадку ми мали б існування закостенілих традиційних соціальних утворень. Інноваційна діяльність оцінюється переважно, як ірраціональна, така, що суперечить сталій традиції, в якій узагальнено досвід минулих поколінь.

Деструктивні ірраціональні вияви вольового начала соціальної активності виявляються у соціальних заворушеннях, які перманентно відбуваються у формі народних рухів, повстань, революцій, що часто мають стихійний характер. Найбільш повно ірраціональне у суспільному бутті виявляється у соціальних почуттях як втіленні емоційного ставлення людини до явищ дійсності.

4. 3. Ірраціональні засади маніпуляції індивідуальною і суспільною волею у процесі розвитку суспільства

Інтенсивний розвиток людства у напрямку не тільки технологізації буття, а й ускладнення соціальної сфери зумовив звернення до дослідження ірраціональних пластів буттєвості людини. Інтерес до зазначеної проблематики пов'язаний з деструктивними проявами маніпуляції вольовою активністю індивіда і соціальної групи, які активно використовуються сучасними державними і недержавними інституціями. Саме відповідні практики призвели до становлення і розвитку тоталітарних режимів, що стали винуватцями масових репресій і соціальних катаклізмів у XX столітті. Дослідження цієї проблематики дозволить якщо не вирішити означені проблеми, то хоча б наблизитися до розуміння ймовірних напрямків їх розвитку.

У кризові перехідні періоди актуалізуються ірраціональні начала у соціальній поведінці (емоції, воління, інтуїція, творчий імпульс). У такі періоди досить легко маніпулювати індивідом і соціальною групою, переорієнтовуючи їх діяльність у деструктивному напрямку. При цьому саме чергування раціонального

й ірраціонального начал у розвитку суспільства дає йому можливість пристосуватись до мінливих умов під час трансформації соціальної дійсності.

У запропонованому дослідженні особлива увага буде зосереджена на аналізі групи ірраціональних явищ, до складу яких входять соціальні почуття, масові настрої, колективні та індивідуальні переживання. Про важливість соціальних почуттів в актуалізації соціальної активності говорив А. Камю. Прагнення до бунту виявляється, на його думку, і в рішучому протесті проти будь-якого втручання, яке сприймається як нестерпне, і в смутній переконаності бунтівника у своїй добрій волі, в тому, що він «має право це робити». Бунт ніколи не відбувається, якщо в бунтівника немає відчуття власної правоти [116, с. 127]. Такі міркування мають засвідчити, що в людині є щось «вартісне», що потребує захисту. Пригноблювачам така людина протиставляє власне право терпіти гніт лише до тієї межі, яку вона встановила.

На державному рівні ірраціональні елементи волевиявлення часто пов’язані з прагненням до реваншу за отримані в минулому поразки. Ці травми, за твердженням С. Дацюка, виявились емоційно невідболілими, до кінця невистражданими. Саме вони створюють вольову стихію, якою вміло користується влада [88]. Оскільки істеричне стихійновілля короткострокове за своїм проявами, концентрація такої волі не може переслідувати довгострокові цілі. При цьому економічний і силовий примус, відмова від долучення до культурної однорідності й смислового узагальнення, відбувається внаслідок інтелектуальної поразки владної еліти в умовах потужних соціальних викликів.

Якщо стихійновілля є наслідком минулого, то сліповолля є наслідком безпрецедентного контролю масової свідомості зі сторони влади у теперішньому щодо обмеження усвідомленого сприйняття майбутнього [88]. Основним методом введення суспільства у стан сліповолля є маніпуляція інформацією у засобах масової інформації, яка продукує не тільки ненависть до реальних і віртуальних ворогів, а й підозри і недовіру до всього світу.

У ситуації гострої кризи інстинктивне ірраціональне начало у соціальних почуттях може переважати світоглядні орієнтації, переконання, моральні норми та правила, які функціонують у соціумі. При цьому маніпулятивні практики щодо спотворення суспільної волі базуються на хибних засновках, вибір яких у свою

чергу може бути свідомим або несвідомим. Свідченням такого типу маніпуляцій С. Дацюк називає спотворення волевиявлення сучасного російського суспільства. Воно виходить з ідеї, що Росія начебто має право придушувати сепаратизм чеченців, однак Україна жодним чином не має права придушувати сепаратизм росіян. Логіка цього дуроволля така – росіяни мають право на сепаратизм в іншій країні, а чеченці не мають права на сепаратизм в Росії; росіяни можуть придушувати сепаратизм на своїй території, а українці не мають права придушувати сепаратизм на своїй території [88]. Пояснити такий рівень вибірковості міркувань можна лише на основі ірраціонального проголошення росіян на рівні соціальних почуттів вищим імперським народом, який начебто має право на виявлення власної сваволі.

Актуалізація ірраціонального начала в соціальних почуттях якнайповніше виявляється в активності широких мас народу. В сучасному суспільстві ці тенденції посилюються переведенням переживання соціальних почуттів у сферу віртуальної реальності. Безперечною ознакою «віртуалізації» суспільної свідомості сучасного суспільства, за слушним твердженням українського дослідника Д. Свириденка, є заміщення реальних соціальних процесів певними штучними моделями, їх символічними формами тощо. При цьому слід проводити чітку «демаркаційну лінію», аби уникнути враження щодо спроби дослідників підмінювати іманентну здатність людської свідомості до абстрактного мислення у поняттях, категоріях, моделях, тобто необхідною передумовою до освоєння дійсності, сучасним заангажованим її аналогом [320, с. 201]. У широкому контексті віртуалізацію соціального простору можна визначити як «процес розвитку глобальних комп'ютерних мереж, переводу у кіберпростір людської діяльності та, в кінцевому результаті, підміну соціальної реальності віртуальною» [320, с. 202].

Віртуалізація переживання соціальних почуттів людиною в Інтернет-мережі створює ілюзію її долученості до певної групи однодумців у протистоянні з опонентами. Така ситуація нагадує перебування індивіда у натовпі, де завдяки чисельності він поступово усвідомлює нездоланність власної сили. «Це штовхає його до настільки інстинктивних дій, які ніколи не виявляються на індивідуальному рівні» [187, с. 135-136]. Індивід при цьому втрачає свої

особистісні риси, поступово розчиняючись у натовпі. Він може не обмежувати ірраціональні інстинктивні прагнення через власну анонімність у натовпі. Це призводить до нівеляції індивідуальної відповідальності за вчинки та поступове послаблення вольових прагнень індивіда і підкорення їх суспільній волі. Однак, нівеляція індивідуальної волі на користь суспільної притаманна не всім індивідам. В умовах ірраціональної активності натовпу воля вождя часто стає основним джерелом вироблення і маніпуляції суспільною волею.

Окрім самого факту перебування у натовпі, важливим чинником маніпуляції вольовими якостями індивіда є феномен зараження. Ще Г. Лебон відніс його до ірраціональних явищ, які важко піддаються процесу пізнання. Зараження можна легко виявити, утім доволі складно пояснити через його належність до гіпнотичних станів [187, с. 136]. Перебуваючи у натовпі, індивід легко сприймає чужі ідеї, приносячи в жертву особистісні інтереси. У випадку, якщо зараження «чужими» ідеями відбувається на рівні несвідомого, то й нівеляція індивідуального воління може мати прихований для самого індивіда характер. В той же час індивід може переймати чужі ідеї й прагнення цілком свідомо. У такому випадку не можна говорити ні про зараження, ні про нівеляцію особистісної волі. Навпаки, подібна пожертва власними інтересами вимагає актуалізації індивідуальних вольових прагнень.

Зараження як фактор нівеляції індивідуальної волі й нав’язування суспільної волі базується на феномені навіювання, в межах якого індивід або соціальна спільнота можуть бути введені у стан, коли втрачається здатність до усвідомлення себе як суб’єкта вольової активності. Такі процеси притаманні, насамперед, для тоталітарних суспільств. У таких спільнотах, на думку А. Камю, інакомислячі постають як єретики, яких потрібно або навертати в істинну віру через проповідь чи пропаганду, або винищувати. В результаті людина як така зникає: будучи членом партії, вона перетворюється у знаряддя фюрера. Ірраціональний порив спрямований тепер лише на придушення в людині того, що заважає їй стати простим гвинтиком у механізмі тотального контролю [116, с. 260]. В таких умовах індивід не тільки легко підкоряється наказам суб’єкта маніпуляції, а й здійснює вчинки, які суперечать його ідеалам і переконанням. «Свідома особистість загіпнотизованого зникає, так само, як воля і розсудок,

почуття і думки керуються волею гіпнотизера» [187, с. 136]. Відтак, об'єкт навіювання потрапляє у стан залежності від волі «Іншого».

Виходячи з цього, сутнісними ознаками ірраціональних чинників маніпуляції індивідуальною і суспільною волею є нівеляція свідомого суб'єкта соціальної активності, домінування несвідомих ірраціональних чинників соціальної активності, спрямування бажань, прагнень, почуттів та ідей на досягнення цілей суб'єкта навіювання та маніпуляції, прагнення якнайшвидше втілити на практиці ці бажання. Останнє пов'язане з тим, що феномен навіювання є короткотривалим явищем. Об'єкти маніпуляції можуть доволі швидко позбавлятись ілюзій і в такому стані стають небезпечними для самого маніпулятора. Можлива й довготривала маніпуляція волею індивіда й соціальної групи. Такий тип маніпуляції поведінкою індивіда властивий для тоталітарних сект. У його процесі використовується довготермінове навіювання через ізоляцію адептів секти від «зовнішнього світу» й перманентне їх введення у стани навіюваності через повторення відповідних молитов та інших практик.

З огляду на це, повторення усталених зразків соціокультурного досвіду постає ефективним засобом маніпуляції індивідуальною і суспільною волею. Відхід від означених зразків у процесі маніпуляції суспільною волею має бути поміркованим. Як стверджує Г. Лебон, саме з цієї причини люди, які випереджають свою епоху, можуть не мати на неї жодного впливу [187, с. 199]. Водночас саме через явища свідомого чи несвідомого зараження та повторення певних взірців соціокультурного досвіду люди однієї епохи, однієї країни, однієї релігійної традиції, які ніколи не взаємодіяли між собою, демонструють значну подібність в ідеях, концепціях та інших результатах діяльності.

Тривале повторення зразків інформації призводить до спотворення індивідуальної й суспільної волі. Незалежно від підтримки чи заперечення інформації її повторення завжди впливає на свідомість людини. Згідно з твердженням С. Кара-Мурзи, той, хто дивиться телеекран і здесяток разів дивиться одне й те саме повідомлення, піддається маніпуляції навіть тоді, коли щоразу висловлює обурення [121, с. 232]. Цим пояснюється феномен «дратівливої реклами», внаслідок якої людина на емоційному рівні надовго запам'ятовує

запропоновану інформацію. Задіяння емоційної кладової у процесі маніпуляції індивідуальною й суспільною волею пояснюється тим, що інформація не підкріплена емоційною пам'яттю швидко втрачається.

Ефективність маніпулятивних практик посилюється в сучасному суспільстві й вдосконаленням технологічної бази маніпулятора. Телебачення у контексті цього постає найбільш ефективним засобом маніпуляції індивідуальною і суспільною волею. Воно, на думку С. Кара-Мурзи, оперуючи одночасно текстом, музикою і образами, володіє виключно високою, магічною здатністю концентрувати, розсіювати і переключати увагу глядача [121, с. 254]. Небезпека телебачення як засобу маніпуляції посилюється, на нашу думку, й тим, що сучасна людина практично увесь свій вільний час перебуває під його впливом, використовуючи телевізор як своєрідний інформаційний фон. В таких умовах на рівні свідомості людина начебто не слухає рекламу або пропаганду, однак на несвідомому рівні цей інформаційний потік завжди впливає на її свідомість.

З огляду на це цілком виправданим є запровадження українським урядом обмежень в ретрансляції російськими пропагандистськими каналами свого інформаційного контенту в умовах фактичної російсько-української війни в 2014-2016 рр. Ця практика набуває ще більшої актуальності у контексті оприлюднення Київським міжнародним інститутом соціології у березні 2015 р. результатів моніторингу індексу результативності російської пропаганди (РРП). При цьому під результативністю російської пропаганди на території України розумілася поширеність підтримки головних тез російської пропаганди населенням України. Ядром такої пропаганди є такий «квазілогічний ланцюжок: *майдан був організований американцями разом з націоналістами → в результаті майдану до влади прийшли націоналісти, які загрожують російськомовному населенню України → Крим і Схід України були в небезпеці → Крим вдалося захистити, включивши його до складу Росії, а Схід повстав і хоче незалежності і гарантій безпеки → націоналісти, що незаконно прийшли до влади, почали війну зі своїм народом*» [114].

Згідно з цим опитуванням найбільш суттєві відмінності в зараженості російській пропаганді пов'язані з регіоном проживання респондентів. Найбільш

низький рівень зараженості російській пропаганді в Західному регіоні (індекс РРП = 12) та в Центральному регіоні (РРП = 19). Набагато вище значення індексу в Південному регіоні (РРП = 32). У Східному регіоні значення індексу в 4 рази вище, ніж у Західному (РРП = 48) [114]. З огляду на це, саме виважена інформаційна політика української влади у Південному і Східному регіонах має були основою зміцнення обороноздатності української держави.

Зауважимо, що свого часу Г. Лебон до основних механізмів поширення суспільних вірувань відносив ствердження, повторення, зараження [187, с. 200]. Однак, ці механізми використовуються не тільки для поширення знань, переконань і вірувань, а й у маніпулятивних практиках індивідуальною й суспільною волею. Нагадаємо з цього приводу маніпуляцію волею римського суспільства Катоном Старшим, який протягом багатьох років закінчував свої промови в сенаті висловлюванням «Карфаген має бути зруйнований».

Зазначені механізми найбільшої сили набувають за умови харизматичності суб'єкта маніпуляції. Харизматичність у науковій літературі так само має давню традицію дослідження. Отримавши свого часу назву «чарівності» (Г. Лебон), харизматичність як ознака соціальної активності може базуватися на цілком протилежних почуттях, як-от захопленні кимось чи страхом перед ним. За М. Вебером, типовим носієм харизми свого часу був пророк, який досконало володів здатністю до емоційної проповіді. Сутнісною ознакою харизматичності є її безпосередній вплив на інших суб'єктів соціальної активності. Якщо харизматичного політика на деякий час вилучити зі сфери безпосереднього впливу на маси, то він втрачає унікальність свого впливу.

Важливою ознакою феномена харизми, за твердженням В. Бурлачука, є її особистісний характер. Вона не може бути передана у спадок, на відміну від авторитету. У цьому смислі харизма подібна аурі [48, с. 252]. Якщо авторитет може передаватися у формі традиції наступникам правителя у межах династичної форми управління, то харизма, маючи індивідуальний характер, може протистояти не тільки конкретним зразкам соціокультурного досвіду, а й раціональним його началам. При цьому провідною ознакою харизматичної форми маніпуляції волею іншого є здатність одних людей до переконання і схильність інших до навіюваності.

Ця схильність до навіюваності пов'язана з практикою розгортання вольового наміру. Відповідні психотехніки впливу на індивідуальну і суспільну свідомість були обґрунтовані у працях О. Бахтіярова. Основною умовою впровадження цих психотехнік є досягнення «стану пробудження волі». На думку дослідника, людина може керувати своєю і чужою свідомістю й поведінкою, присвоюючи нові назви раніше невизначеним і неусвідомленим переживанням. Більше того, чіткість імен або назв операцій, що дозволяють перетворювати одні імена на інші, дозволяють сформувати нові психічні реальності і переносити їх у культуру, створюючи нові можливості для управління психічними процесами [24, с. 29]. Подібні психотехніки дозволяють маніпулювати чужою свідомістю. Нові імена і правила їх взаємного перетворення дозволяють включити індивідуальну і суспільну свідомість завдяки актуалізації вольових зусиль до досягнення передбачуваного результату.

Маніпулятивний механізм присвоєння імені «Іншого» як спосіб маніпуляції індивідуальною і суспільною волею активно використовується у сучасному інформаційному просторі. Красномовним втіленням такої маніпулятивної практики є метаморфоза найменування українців у сучасних російських засобах масової інформації. Буквально за декілька тижнів найменування українців як «братнього народу», яке вживалося щонайменше декілька десятиліть, було усюди замінене на «фашистів» або «бандерівців». Натомість окупаційні російські війська у Криму і на Донбасі почали розглядатися «ввічливими людьми».

Механізм присвоєння імені «Іншого» у російському інформаційному просторі втілилося в широкій експлуатації «мови вітчизняної війни». Йдеться про використання у ЗМІ мовних штампів «масові розстріли», «українські фашисти», «київські каратели», «геноцид російськомовного населення» та ін. Така пропаганда, за твердженням Л. Гудкова, робила неможливою ідентифікацію російського обивателя з «нелюдьми» (фашисти – не люди), руйнувала саму можливість передрозуміння, а відтак сформувала апріорну ворожу установку, блокуючи подальшу комунікацію. Цей бар'єр – «свої / чужі» – у соціальному контексті більш важливий, ніж власне ідеологічні і партійні погляди і розбіжності, які поділяють не більше 35-40 % населення [82, с. 81]. Якщо протистояння на рівні ідеологічних і партійних розбіжностей охоплює лише частину населення, то

вольовий стан мобілізаційної готовності через протистояння «свій / чужий» охоплює практично все населення держави.

Іншим важливим механізмом маніпуляції вольовою активністю О. Бахтіяров умовно називає маніпуляцією через «поле уваги». Поле уваги будь-якої людини володіє певним обсягом. Якщо увага заповнена декількома фігурами, то все інше розчиняється на їх тлі. Те, що потрапило в поле уваги, перетворюється у модель Всього. У таких умовах у психіці усі інші явища поступово відходять на задній план [24, с. 29]. Отже, для маніпуляції індивідуальною і суспільною волею активно використовується переведення одного з інформаційних приводів у центр «поля уваги». Це робиться з метою переорієнтації суспільної уваги з більш нагальних проблем, які слід «приховати» від соціуму.

Цей механізм маніпуляції волею на індивідуальному й суспільному рівнях був широко відпрацьований вже у Міністерстві народної освіти і пропаганди нацистської Німеччини на чолі з Й. Геббельсом. Так маніпуляція з «полем уваги» використовувалася нацистами під час «підстрахування брехливих повідомлень правдивими». Така інформація засвоювалася достатньо легко не тільки «підготовленою» внутрішньою аудиторією німецького суспільства, а й певними колами антигітлерівської коаліції. Про це свідчать непоодинокі голоси симпатиків нацистів у Франції, Великобританії, які закликати «зрозуміти інтереси Гітлера».

С. Кара-Мурза наводить приклад створення нацистами пропагандистського фільму про їх «радісну» зустріч на окупованих територіях. З цією метою жителям окупованого краснодарського краю було оголошено, що через місто проведуть колону радянських полонених і їм можна буде передати продукти. Зібралася велика кількість жителів з корзинками, повними продуктів. Замість полонених через натовп провезли машини з німецькими солдатами і як наслідок зняли фільм про радушну «зустріч» [121, с. 295]. У сучасних засобах масової інформації цей механізм використовується набагато ефективніше. Задля досягнення потрібного ефекту поєднання правдивої і спотвореної інформації використовується нарізка з сюжетів про різні військові конфлікти для ілюстрації «злочинів» певного режиму.

Одним з різновидів цього механізму маніпуляції індивідуальною і суспільною волею є продукування віртуальних, відірваних від реальності

сюжетів. Воно відбувається, за твердженням С. Кара-Мурзи через актуалізацію в інформаційних ресурсах «образів кровопролиття і загибелі людей, особливо загибелі невинних» [121, с. 244]. Такі образи активно використовувалися в інформаційній війні проти України в російських засобах масової інформації в 2014-2015 рр. Маються на увазі сюжети про «розіп'ятого хлопчика», «кров православних немовлят», «двох рабів для карателів» та ін. Саме поєднання емоційної складової пропаганди з її перманентним повторенням дозволило швидко витворити в російських ЗМІ образ українців як «кровожерливого ворога».

Вище зазначені техніки маніпуляції розпочинаються з виділення вольового наміру. За твердженням О. Бахтіярова, вольовий намір поєднує у собі вільний та необумовлений сторонніми причинами вибір мети, спрямовані зусилля щодо її досягнення і збереження цих умов за будь-яких зовнішніх умов і стимулів. Вольовий намір постає не тільки, як спрямованість волі на досягнення певного результату, а й як особливий смисл, який підлягає вольовому розгортанню [121, с. 30]. При цьому дослідник акцентує увагу на прив'язаності вольового наміру до особистісної внутрішньої активності суб'єкта вольової діяльності і його незалежності від зовнішніх стимулів. Утім, цей висновок є достатньо сумнівним, адже абсолютна відстороненість суб'єкта від зовнішніх стимулів неможлива за умови його перебування у соціальному і природному середовищі.

Метою вищезазначених маніпулятивних практик є не стільки ізоляція певних груп виборців, скільки забезпечення формальної участі у виборах якомога більшої кількості громадян. Натомість результати їх волевиявлення є заздалегідь прогнозованими. Завдяки інформаційно-політичному тиску та психологічному впливу на свідомість громадян, за твердженням Л. Кучми, відбувається формування їх політичних уявлень та переконань, які згодом проявляються за допомогою спотвореної, відфільтрованої інформації. У такому випадку йдеться про політичне маніпулювання як поєднання низького рівня поінформованості (в тому числі й завдяки спотвореній інформації) з високою вірогідністю участі у виборах [183, с. 111]. Поширення спотвореної інформації в таких умовах може перетворитись у цілу індустрію маніпулювання індивідуальною чи суспільною свідомістю. В інформаційному середовищі актуалізуються певні соціальні почуття

та відповідні картини соціальної дійсності. Все це подається не задля досягнення суспільного блага, а для того, щоб на підсвідомому рівні примусити людину зробити висновки у потрібному напрямку.

Ризики впливу маніпулятивних технологій в сучасному українському суспільстві посилюються й на фоні швидкого поширення інформаційних технологій. Свідченням цього є кількісне зростання Інтернет-користувачів в Україні в 2014 р. Як зауважує українська дослідниця Н. Бойко, у 2014 році в нашій державі простежувалося невпинне та активне поширення інформаційно-комунікаційних технологій, навіть незважаючи на кризову ситуацію в країні. Сьогодні вже близько 60 % населення активно користуються Інтернетом. Найрішучіший крок у збільшенні інтернет-користувачів у цьому році зробило село. Понад 45 % мешканців сільської місцевості у 2014 році були користувачами мережі (у 2013 р. таких було 26,9 %) [39, с. 164]. Зауважимо, що Інтернет-технології дозволяють користувачам, з одного боку, отримувати швидку й різноманітну за джерелами походження інформації. З другого боку, саме вони стають джерелом поширення спотвореної пропагандою і цілком неправдивої інформації.

Перебуваючи у соціальному середовищі, людина не просто виявляє почуття, вона поступово їх трансформує. Як вже зазначалося, у соціальному бутті позитивні афективно-вольові стани людини тісно пов’язані з негативними. Саме різноманітні поєднання негативних і позитивних афектів та почуттів визначають зміст соціокультурного буття людини. На ірраціональному рівні індивід володіє усією повнотою афективно-вольових станів. Вони не тільки стають джерелом соціальних зрушень, а й дають можливість індивіду і суспільству давати відповіді на різноманітні соціальні й природні виклики, що загрожують їх існуванню.

Масове почуття ненависті, яке супроводжує соціальні заворушення не можна пояснити лише індивідуальним незадоволенням. Зазвичай, воно формується на основі почуття соціальної несправедливості, яке передається через феномен зараження. У зв’язку з цим, актуалізувати вольову активність індивіда і спільноти можна через посилення позитивних (радість, ейфорія, захоплення) або негативних (злість, страх, ненависть та ін.) за модальністю почуттів.

Загалом, у соціальній активності періоди домінування раціонального й ірраціонального чергуються, що дає можливість соціальному організму пристосуватися до мінливих умов трансформації соціальної дійсності. При цьому соціальна активність індивіда виявляється як своєрідні імпульси ірраціонального, зокрема вольового, у раціональному морі суспільного буття.

Якість індивідуальної і суспільної волі людей, які підпадають під потужний маніпулятивних вплив пропаганди, є низькою через її зовнішню привнесеність. Вона як легко сприймається, так і за умови зникнення суб'єкта навіювання легко зникає, відкриваючи шлях для розчарування і зневіри у розпіарених ідеалах або кумирах. У свою чергу індивідуальна і суспільна воля, яка базується на усвідомлених, раціональних чинниках, поєднується на глибинному рівні з ідеалами, цінностями і переконаннями індивіда або соціальної спільноти. Трансформація такого типу волі на індивідуальному і суспільному рівні можлива лише за умови докладання значних зусиль на протязі тривалого періоду часу.

Ірраціональний характер у соціальному бутті найвиразніше виявляється у соціальних почуттях, які можуть мати як позитивний, так і негативний характер. Якщо в періоди соціальних катаклізмів інстинктивні ірраціональні начала в соціальних почуттях домінують над усвідомленими світоглядними орієнтаціями і переконаннями, то в процесі стабільного розвитку суспільства емоції індивіда (радість, натхнення, гнів, злість) як носії ірраціонального начала стимулюють соціальну активність. У таких умовах не відбувається задіяння вольових якостей. Натомість у періоди соціальних катаклізмів і деструкції емоційної складової соціальної активності, сила волі здійснює функцію компенсації і нівеляції дезінтегруючого впливу пристрастей.

Маніпуляція індивідуальною і суспільною волею відбувається на основі актуалізації одних соціальних почуттів і пригніченні інших. Зв'язок між соціальними почуттями і вольовою основою соціальної активності розкривається на основі переведення суб'єктивного ставлення до певних суспільних процесів і явищ зі сфери світосприйняття до світорозуміння. В таких умовах основними засобами маніпуляції індивідуальною і суспільною волею є механізми ствердження, повторення і зараження. Ірраціональний характер маніпуляції індивідуальною і суспільною волею простежується в нівеляції свідомого суб'єкта

соціальної активності, спрямуванні бажань, прагнень, почуттів та ідей на досягнення цілей суб'єкта навіювання, прагненні якнайшвидше втілити на практиці зазначені бажання, що пов'язане з короткотривалістю маніпулятивного впливу.

Висновки до четвертого розділу

У тлумаченні співвідношення раціонального й вольового начала в соціальній активності у філософській літературі можна виділити два основні підходи: класичний і некласичний. Класичний підхід сформувався у межах раціоналістичної традиції на основі творів Сократа, Платона, Арістотеля, Фоми Аквінського, Б. Спінози, І. Канта, Г. Гегеля, Й. Фіхте, а некласичний − на основі ірраціоналістичної філософії (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, А. Бергсон, З. Фрейд). У межах класичного підходу обгрунтовано позицію, згідно з якою воля і вольові стани виводяться зі сфери розуму. Соціальна активність індивіда і соціальної групи пов'язується з феноменом свободи волі, де воля розглядається як розумна сила, розумне бажання. При цьому відбувається акцентація на зв'язку вольових і раціональних станів з необхідністю досягнення мети, а відтак з феноменом цілеспрямованості і цілевідповідності. Воля тлумачиться в такій інтерпретації як практичний розум, як основа вироблення і впровадження моральних імперативів, що є джерелом регуляції соціальної активності. Соціальна раціоналістична концепція виходить не тільки з заперечення ірраціональної несвідомої сили суспільної свідомості, а й з критики розсудку як здорового глузду. Розум розглядається у такій традиції як втілення критерію істинності пізнання.

Некласичний підхід до тлумачення співвідношення розуму й волі в соціальній активності ґрунтується на тезі, що воля є онтологічною основою існування світу. У такому розумінні воля є джерелом як біологічної, так і соціальної активності. Згідно з некласичним підходом сутність світу залишається непізнаваною для раціонального способу сприйняття. Щоправда, окремі аспекти існування світу піддаються раціоналізації, адже у ньому на підставі жорсткої необхідності діє закон достатньої підстави (причинності). Хоча через раціональне пізнання відбувається усвідомлення рішень власної волі людини, саме внаслідок

раціоналізації втрачається первинна непогрішність у несвідомих діях волі. У контексті цього в некласичному підході обґрунтовуються два основні начала в культурі: діонісійське (екстатичне, вольове, несвідоме) та аполлонівське (впорядковане, розумне, раціональне) начало. І саме творчий порив сприяє переходу від застиглих пасивних форм до формування активних вищих форм буття. У межах некласичного підходу обґрунтовується позиція, що чим повнішим є раціональне пізнання дійсності, тим більше мотивів діяльності відкриваються перед індивідом, що зумовлює його тяжіння до соціальної апатії.

Зв'язок раціонального і вольового у соціальній активності простежується у феномені цілевідповідності. Критерієм раціональності є цілевідповідність, результати якої виявляються вже після завершення відповідного акту соціальної активності. Якщо у сфері раціональності цілевідповідність вказує на ефективність обраного шляху досягнення цілі, тобто засвідчує відповідність діяльності правилам і нормам, то у вольовій активності цілевідповідність відіграє засадничу роль щодо можливості реалізації бажання на практиці.

У свою чергу, у тлумаченні співвідношення між ірраціональним й вольовим у соціальній активності можна виділити декілька концептуальних підходів. До першого з них належить інтерпретація співвідношення ірраціонального і волі в соціальній активності в античній традиції. У працях Платона й Плотіна обґрунтовується виведення ірраціонального начала у вольовій активності людини з феномена розуму. При цьому вольове ірраціональне начало розуміється як таке, що має як конструктивні, так і деструктивні вияви. Другий концептуальний підхід до інтерпретації ірраціонального і вольового у соціальній активності сформувався у християнській апологетиці і патристиці. В її межах (Квінт Тертуліан, Аврелій Августин та ін.) воля індивіда як ірраціональне начало, з одного боку, пов'язується з бажаннями і тілесними прагненнями людини як основою її гріховності, а з другого – воля загалом і свобода волі зокрема інтерпретується як необхідна умова добровільного іманентного прагнення людини до досягнення божественної благодаті.

Третій підхід щодо тлумачення ірраціональної складової у вольовій активності індивіда і соціальної групи склався на основі напрацювань мислителів німецького Просвітництва. У його межах обґрунтовується ірраціональна основа соціальної

активності в органічній єдності волі уряду й волі народу (Г. Гегель). Водночас воля як рушійна сила чуттєвого світу постає основою суспільно значущої діяльності людини (Й. Фіхте). Четвертим концептуальним підходом до розуміння співвідношення ірраціонального і вольового начала в соціальній активності є некласична ірраціоналістична філософія XIX – початку XX ст. У ній відбувається поступове повернення соціальному суб'єкту феноменів віри, волі, інстинктів, життя, творчого пориву як важливих чинників його буттєвості. В ірраціоналізмі обґрунтовується розуміння волі як основи віри у вищу божественну сутність (С. К'єркегор), волі як джерела життя в усій повноті його турбот, страхів і нужденності (А. Шопенгауер), «волі до життя» і «волі до влади» як рушійної сили фізичних і соціальних процесів (Ф. Ніцше), інстинктів як домінанти вольової активності (З. Фрейд), творчого імпульсу як втілення вольової життєвої сили індивіда (А. Бергсон).

Загалом, якщо для класичної філософії властива акцентація на наявності апріорних форм знання, співставленні розвитку людської цивілізації з технологічним прогресом науки й техніки, пошуку універсальних методів пізнання світу, сцієнтичному оптимізмі, раціоналізмі, панлогізмі, то в межах некласичної філософії обґрунтовується відносність різних форм і схем пізнання, важливість інтуїтивного способу пізнання, заперечення можливості пізнання сутності речей, агностицизм, песимізм у контексті відношення до світу.

Фактично і в раціоналізмі, і в ірраціоналізмі визнається наявність ірраціональних феноменів. Однак, виходячи з позиції раціоналізму обґрунтовується позиція, що все ірраціональне рано чи пізно стає об'єктом пізнання і переводиться у сферу усвідомленого й раціонально впорядкованого. Натомість в ірраціоналістичній традиції розум і раціональне пізнання розглядаються як засоби для орієнтації людини у буденному просторі буття. При цьому вони зовсім нездатні розкрити сутність окремих явищ і світу загалом, котрий, по своїй суті, ірраціональний. Щодо співвідношення раціонального й ірраціонального у соціальний активності індивіда і соціальної групи, слід підкреслити їх діалектичну єдність, адже ірраціональне прямує до раціоналізації, і раціональне здатне набувати ірраціонального характеру.

Ірраціональність вольової активності індивіда і соціальної спільноти виявляється у відсутності в ній цілевідповідності. Мета та засоби такого типу соціальної активності можуть цілком не усвідомлюватися суб'єктом. В умовах кардинальних соціальних трансформацій, коли суб'єкти соціальної активності мають дати «відповідь» на серйозні зовнішні та внутрішні загрози, нестандартні ірраціональні методи соціальних перетворень дають можливість соціуму на стабілізацію. При цьому реформування соціальної системи неможливе без вільної ірраціонально спрямованої діяльності, завдяки якій виникає практично все нове, в іншому випадку ми мали б існування закостенілих традиційних соціальних утворень. Інноваційна діяльність оцінюється переважно як ірраціональна, як така, що суперечить сталій традиції, в якій узагальнено досвід минулих поколінь.

У межах ірраціонального соціальна активність може мати інстинктивний характер. Елементи ірраціонального простежуються у зразках минулого соціокультурного досвіду, міфологічних символах та образах, традиційних соціальних стереотипах. Сфера ірраціонального пов'язана з «волею до життя» і «волею до влади». У свою чергу, вони співвідносяться з інстинктом розмноження та інстинктом домінування. Деструктивні ірраціональні вияви вольового начала соціальної активності виявляються у соціальних заворушеннях, які перманентно відбуваються у формі народних рухів, повстань, революцій, що часто мають стихійний характер. У їх процесі від різного рівня співвідношення раціональних й ірраціональних факторів залежить динаміка розвитку суспільства. Найбільш повно ірраціональне у суспільному бутті виявляється у соціальних почуттях як втіленні емоційного ставлення людини до явищ дійсності, що відображає значення цих явищ для суб'єкта у зв'язку з його потребами і мотивами.

За різних обставин одне й те саме почуття може викликати кардинально різні емоції у різних суб'єктів соціальної активності. Соціальні заворушення не відбуваються, якщо їх суб'єкти не мають відчуття власної правоти. Натомість впевненість у справедливості своїх вимог штовхає людину до актуалізації вольових зусиль щодо досягнення соціальної справедливості. При цьому досягнення індивідуальних або колективних соціальних цілей тісно пов'язане з

процесом експлуатації й маніпуляції соціальними почуттями, що дає можливість впливати як на волю індивіда, так і на волю соціальної спільноти.

У процесі соціальної активності періоди домінування раціонального й ірраціонального чергуються, що дає можливість соціальному організму пристосуватися до мінливих умов трансформації соціальної дійсності. У широкому розумінні соціальна активність виявляється як своєрідні імпульси ірраціонального, зокрема вольового, у раціональному морі суспільного буття.

Встановлено, що якість індивідуальної і суспільної волі людей, які підпадають під потужний маніпулятивних вплив пропаганди, є низькою через її зовнішню привнесеність. Вона як легко сприймається, так і за умови зникнення суб'єкта навіювання легко зникає, відкриваючи шлях для розчарування і зневіри у розпіарених ідеалах або кумирах. Натомість індивідуальна і суспільна воля, яка базується на усвідомлених раціональних чинниках, поєднується на глибинному рівні з ідеалами, цінностями і переконаннями індивіда або соціальної спільноти.

Ірраціональний характер у соціальному бутті найвиразніше виявляється у соціальних почуттях, які можуть мати як позитивний, так і негативний характер. Якщо в періоди соціальних катаклізмів інстинктивні ірраціональні начала в соціальних почуттях домінують над усвідомленими світоглядними орієнтаціями, то в стабільному суспільстві емоції індивіда (радість, натхнення, гнів, злість) як носії ірраціонального начала стимулюють соціальну активність. У таких умовах не відбувається задіяння вольових якостей. Натомість у періоди соціальних катаклізмів і деструкції емоційної складової соціальної активності, сила волі здійснює функцію компенсації і нівеляції дезінтегруючого впливу пристрастей.

Загалом маніпуляція індивідуальною і суспільною волею відбувається на основі актуалізації одних соціальних почуттів і пригнічення інших. При цьому зв'язок між соціальними почуттями і вольовою основою соціальної активності розкривається на основі переведення суб'єктивного ставлення до певних суспільних процесів і явищ зі сфери світосприйняття до світорозуміння. Маніпулятивні практики вольовою складовою соціальної активності якнайповніше виявляються у діяльності натовпу, в якому нівелюється індивідуальна воля й відповідальність за вчинки. Воля харизматичного лідера в

таких умовах не тільки підкорює собі індивідуальну волю інших людей, а й стає основою вироблення основних напрямків суспільного воління.

Маніпуляції індивідуальною і суспільною волею відбуваються через механізми ствердження, повторення і зараження. Феномен ствердження реалізується у насадженні в інформаційному просторі певних переконань. Їх закріплення у суспільній свідомості відбувається через довготривале повторення у засобах масової інформації, кіноіндустрії, інтернеті. Внаслідок поширення вказаних переконань і соціальних почуттів в інформаційному просторі відбувається зараження спотвореною інформацією значної кількості індивідів і соціальних спільнот. Ефективність маніпулятивних механізмів ствердження, повторення і зараження зростає під впливом навіювання, внаслідок якого індивід або соціальна спільнота втрачають здатність до усвідомлення себе як суб'єкта вольової активності. При цьому об'єкт навіювання потрапляє у стан цілковитої залежності від волі «Іншого». Маніпулятивні практики індивідуальною і суспільною волею пов'язані з феноменом харизматичності через здатність одних індивідів до переконання і схильність інших до навіюваності.

Схильність до навіюваності пов'язана з механізмом розгортання вольового наміру. Цей тип маніпулятивних практик індивідуальною і суспільною волею розкривається через механізми «присвоєння імені іншого» та зміни «поля уваги». Присвоєння нових імен дозволяє включити індивідуальну і суспільну волю у процес досягнення мети, необхідної маніпулятору через актуалізацію вольових зусиль. Для маніпуляції суспільною волею у засобах масової інформації використовується й переведення одного з інформаційних приводів у центр «поля уваги». Це робиться з метою переорієнтації суспільної уваги з більш нагальних проблем, які слід «приховати» від соціуму, до другорядних.

Сутнісними ознаками ірраціональних чинників маніпуляції індивідуальною і суспільною волею є нівеляція свідомого суб'єкта соціальної активності, спрямування бажань, прагнень, почуттів та ідей на досягнення цілей суб'єкта навіювання та маніпуляції, прагнення якнайшвидше втілити на практиці ці бажання, що пов'язане з короткотривалістю навіювання.

РОЗДІЛ 5
ВОЛЬОВА ПРИРОДА ВЗАЄМОДІЇ СУБ'ЄКТІВ СУСПІЛЬНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ У РІЗНИХ СФЕРАХ СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ

5. 1. Експлікація вольової активності індивіда і соціальних спільнот у сфері моралі

У процесі розвитку цивілізації моральна відповідальність як зворотна сторона свободи волі має універсальний вплив на різні сфери соціальної активності на індивідуальному і суспільному рівнях. Селекція, закріплення, ретрансляція моральних настанов як соціокультурних феноменів можливі лише за наявності вольової активності, носієм якої є індивід або соціальна спільнота. У свою чергу, суспільна воля у сфері моралі не може уповні реалізуватись у бутті окремого індивіда, вона виявляється лише за умови зміни поколінь.

Важливе значення для осмислення сутності, структури волі, її взаємозв'язку зі сферою моралі мають праці І. Канта, Г. Гегеля, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, В. Віндельбанда. Утім, у цих дослідженнях співвідношення морального і вольового у діяльності розглядається переважно на індивідуальному рівні. У вітчизняній літературі, зокрема радянського періоду, феномен волі у його співвідношенні з моральністю досліджувався переважно у сфері психології, де сформувався підхід, за яким воля розглядалася як неподільна якість (К. Корнілов, К. Платонов). У контексті цього неперечне значення мають праці М. Бріхцина, П. Гоноболіна, О. Іващенка, С. Рубінштейна, П. Рудика, В. Селіванова та ін., в яких розкривається співвідношення вольового і морального компонентів поведінки людини. Певним чином вони були узагальнені в праці Є. Ільїна «Психологія волі» [108].

У філософській і психологічній літературі зацікавленість дослідників зосереджувалася переважно на вивченні морального через визначення сутності, структури волі і вольових якостей на рівні буття індивіда. Натомість вивчення співвідношення морального і вольового у контексті дослідження соціальної активності потребує більш ґрунтовного соціально-філософського аналізу.

Розкриття цієї проблематики неможливе без з'ясування змісту поняття «мораль». Під мораллю ми розуміємо «поняття, посередництвом якого у мисленнєвому і практичному досвіді людей виділяються звичаї, закони, вчинки, характери, які виражають вищі цінності і належність, через які людина виявляє себе як розумна, самостійна і вільна істота» [14, с. 275]. Етимологічно слово «мораль» походить від лат. *moralitas*, яке вперше використовується у роботах Амвросія Медіоланського. У свою чергу, *moralitas* є похідним від *moralis*, уведеного в обіг римським мислителем Цицероном. Обидва поняття є похідними від *mos*, у мн. *mores* – «традиція», «звичай», «народний звичай», «воля», «закон», «властивість»; пізніше – «норов-характер» [14, с. 275]. Отже, у латинській мові слово *mos (moris)* безпосередньо пов'язане зі звичаєм, законом, волею, що засвідчує онтологічну присутність у цьому феномені вольової складової.

Співвідношення морального і вольового стало предметом дослідження І. Канта, на думку якого, у практичному законі розум визначає волю безпосередньо, а не через відчуття задоволення або незадоволення [117, с. 410-412]. Тобто, будь-яка гетерономія довільного вибору не продукує жодних обов'язків, а протистоїть моральності волі. Добро або зло, за твердженням І. Канта, завжди вказує на відношення до волі. До того ж воля не визначається безпосередньо суб'єктом, а є своєрідною його здатністю застосовувати правило розуму як спонукальну причину вчинку [117, с. 445]. З огляду на це, моральна градація на добро або зло стосується вчинків індивіда у межах соціальної активності, а не його сутності. Добрим або злим називається лише спосіб діяльності, максима волі, а не індивід як суб'єкт соціальної активності.

Поділяючи волю на правову, моральну і релігійну, Г. Гегель стверджує, що кожна з них має власний зміст та власне поняття [67, с. 321-322]. Моральний обов'язок для суб'єкта, на думку філософа, є одночасно і правом його суб'єктивної волі, що втілюється у відповідному способі мислення. Специфіка сфери моральності реалізується через внутрішнє визначення волі (способом міркування, намірами), які мають наявне буття лише у сфері суб'єктивного обов'язку. Констатуючи наявність свободи волі у сфері власності як одиничного буття і як рефлексії у межах суб'єктивної волі, Г. Гегель зазначає, що свобода волі

втілюється і як субстанційна воля – відповідна своєму поняттю дійсність у суб'єкті і тотальність у необхідності. Йдеться про моральність у сім'ї, у громадянському суспільстві і в державі [67, с. 328-329]. Залежно від того, в якій мірі ці визначення виявляються як бажання, суб'єктивна воля може бути і моральною свободою. Діяльнісне виявлення волі постає як вчинок, у зовнішньому втіленні якого простежується те, чого воля прагнула.

Аналізуючи співвідношення моралі і права, А. Шопенгауер стверджує, що право як частина моралі стосується безпосередньо діяльності. Поряд з цим виявлення волі становить сутність моралі [414, с. 440]. Тверда рішучість (Wille) здійснити неправовий вчинок, нівельований лише зовнішньою силою, за його твердженням, нічим не відрізняється від справді здійсненого неправа. У сфері моралі така спрямованість індивіда отримує цілком негативну моральну оцінку. Моральність людини визначається сферою воління. Було б дуже погано, на думку мислителя, якби основне у людському житті – її вічна етична цінність – залежала б від випадку, а саме від догматів, віровчення, філософем. Догмати цінні для моральності лише тоді, коли вже добра людина знаходить у них формулу, яка допомагає їй у розумі задовільнитись фіктивним звітом про свої неегоїстичні дії [414, с. 464].

Шлях позбавлення страждання у цьому світі А. Шопенгауер вбачає у пізнанні сутності речей в собі. На цій основі воля змінюється і людина переходить від доброчинності до аскези. Їй недостатньо любити інших, у неї формується відраза до власної сутності, до «волі до життя» як основи цього світу [414, с. 474]. Отже, людина у сфері моральності, виявляючи власну волю, припиняє щось хотіти, остерігається прив'язувати свою волю до чого-небудь, прагне утвердити в собі стриманість до усіх речей.

Дещо іншу позицію щодо оцінки сфери моралі у її співвідношенні з вольовою сферою обстоює Ф. Ніцше. Він зводить значущість моральних цінностей у суспільному житті до досягнення «волі до влади». Усі доброчесності, за твердженням мислителя, є суто фізіологічними станами, а найголовніші з органічних функцій, які відчуваються як необхідні й добрі – співчуття і любов до людства як певний ступінь розвитку статевого потягу, справедливість як розвинений інстинкт помсти, доброчесність як задоволення від спротиву – постають як воля до

влади [245, с. 164]. Більше того, Ф. Ніцше відзначав, що у бутті людини немає моральних явищ, а є лише їх моральна інтерпретація.

Ф. Ніцше чи не вперше в історії філософської думки поставив питання, чию «волю до влади» репрезентує мораль. Даючи відповідь на нього, мислитель зауважував, що спільним в історії Європи з часів Сократа є спроба забезпечити за моральними цінностями панування над усіма іншими видами цінностей. Фактично моральні цінності стали суддями не тільки життя, а й пізнання, мистецтв, державних і суспільних прагнень [245, с. 171]. У цьому проявляється наявність у моральних цінностях «волі до влади», яка протягом тисячоліть розкривається у різних формах соціального досвіду та взаємодії.

У протистоянні з прагненням до життя мораль, за Ф. Ніцше, може бути шкідливою для вітальності, зокрема через її прагнення нівелювати насолоди життям і облагородити процес пізнання. Але, з іншого боку, мислитель визначає й аспекти корисності моралі. По-перше, мораль є надзвичайно корисною для суспільства як принцип збереження великих груп шляхом підкорення їх членів сильнішому. По-друге, мораль як принцип уникнення внутрішніх небезпек з боку пристрастей, корисна для «середньої людини». По-третє, мораль як принцип відмежування від загрозливої для життя глибокої нужденності корисна для «стражденних». По-четверте, мораль як принцип, спрямований проти небезпечних поривів з боку «могутніх», корисна й для «принижених» [245, с. 168]. Тому саме мораль допомогла людині свого часу досягнути влади над природою і певної влади над собою. Загалом, мислитель не відкидає необхідність дотримання моральних цінностей. Проте, у людському житті вони мають виконувати лише прикладну роль, забезпечуючи виживання людського виду.

Впровадження моральних цінностей, за Ф. Ніцше, неможливе винятково на основі дотримання доброчесності. Часто «перемога морального ідеалу досягається за допомогою таких само аморальних засобів, як будь-яка перемога: насиллям, брехнею, наклепом, несправедливістю» [245, с. 187]. Більше того, впровадження навіть найбільш справедливих моральних настанов і норм потребує актуалізації «волі до влади» як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях.

Враховуючи вищезазначені підходи до інтерпретації співвідношення вольового й морального начала у соціальній активності, зауважимо, що мораль постає як специфічна сфера соціальної активності, для якої характерна єдність об'єктивної соціальної необхідності та суб'єктивно зорієнтованої свободи волі індивіда або соціальної групи. Незважаючи на те, що моральні цінності формуються через соціальний примус, конкретна моральна поведінка індивіда або соціальної спільноти базується на їх автономії духу і свободі волі.

Моральні вимоги і моральні цінності, маючи загальнозначущий суспільний характер, з одного боку, не повинні залежати від волі окремих членів соціуму, а з другого – у процесі уконституювання моральних цінностей і вимог необхідна воля індивіда або соціальної спільноти як ініціаторів їх упровадження. Наразі має бути задіяна й суспільна воля як втілення консенсусу щодо їх сприйняття у сфері суспільної свідомості.

Вольовий характер морального життя якнайповніше втілюється у процесі конституювання нових моральних імперативів. Свого часу В. Віндельбанд зазначав, що проблема причинності морального воління і як наслідок моральна або аморальна поведінка відходять на другий план в етиці, оскільки провідного значення в ній набуває осмислення наслідків застосування або незастосування моральних імперативів [57, с. 637]. Чим новіші й слабші моральні норми, тим сильнішим у свідомості людини є відчуття насилля над власними бажаннями. Лише «людина з розвиненою моральною свідомістю припиняє відчувати вплив моральних мотивів як дещо стороннє» [57, с. 576]. Отже, тільки через вольове зусилля суб'єкт соціальної активності приймає у горизонт власної духовності певне моральне переконання, усвідомлює його як соціально необхідне. Відтак, воно втрачає статус зовнішньої необхідності.

Імперативний спосіб формулювання моральних правил («не вбий», «не вкради») вказує на соціальний контроль за поведінкою індивіда. Утім імперативність моралі втілюється і в тому, що вона має радше спонукальний, ніж заборонний характер. Порушення моральних норм і правил, зазвичай, безпосередньо не загрожує фізичними санкціями або обмеженням свободи волі. Виходячи з дозволеності або недозволенності різних форм діяльності, у

свідомості індивіда актуалізується необхідність самообмеження і взаємообмеження, що постає безпосереднім втіленням феномена воління. Водночас, для дотримання певного морального імперативу необхідною є не лише суспільна воля, а й індивідуальна воля, яка актуалізується у сфері совісті.

Між вольовими і моральними компонентами соціальної активності є й відмінності, які стосуються характеру їх впливу на різні сфери буттєвості людини. Порівняно з мораллю, воля постає більш універсальним феноменом, адже вона уповні простежується як у сфері природної біологічної активності індивіда («воля до життя»), так і в сфері соціальної активності. Що стосується моралі, то вона має всезагальний характер у соціальній сфері, постаючи як своєрідна компенсація ослаблених інстинктів людини. Разом з тим, навіть засвоївши основні моральні настанови, людина має свободу волі або виконувати їх, або порушувати.

Отже, доходимо висновку, що моралі й моральності на індивідуальному й суспільному рівнях поза волею не існує. Натомість воля поза моральністю і без моральності цілком можлива, адже вольова активність може бути й аморальною. Воля не визначає і сутності моралі, постаючи засадничим механізмом вироблення, селекції, поширення, інституалізації, закріплення моральних норм і цінностей.

У контексті дослідження моралі й волі у структурі соціальної активності важливого значення набуває визначення співвідношення їх елементів. Для цього звернемося до структури вольового процесу. Як вже зазначалося (див. детальніше с. 111-112), актуальною до нашого часу залишається класифікація структурних етапів вольового процесу, запропонована В. Віндельбандом. Згідно з нею, воля поділяється на три основні фази. На першій фазі формується особливе воління, прагнення, кожне з яких може трансформуватись у дію. На другій фазі відбувається взаємне стримування і врівноваження прагнень на основі прийняття певного рішення. Третя фаза характеризується імпульсом волі, внаслідок якого прагнення перетворюються у відповідні тілесні дії. Першу фазу ми називаємо фазою воління, другу – фазою вибору (обговорення), третю – фазою діяльності [57, с. 520]. Вольовий імпульс властивий не тільки для третьої фази функціонування волі, а й для першої фази вольового процесу, на якому відбувається актуалізація й усвідомлення необхідності вольової діяльності. На

другій фазі відбувається вибір конкретного рішення і відповідно на третій – простежується втілення вольового рішення у сфері практики.

Якщо співставити структуру волі і моралі, то виявляється, що перша фаза вольового імпульсу і друга фаза вольового вибору співвідносяться з моральною свідомістю, в межах якої відбувається актуалізація моральних імперативів. Тоді як третя фаза вольової діяльності співвідноситься з фазою моральної практики, яка втілюється у відповідній формі діяльності, вчинках і поведінці.

Спільним у співвідношенні моралі й волі є й те, що вони поділяються на індивідуальну і суспільну форми. Воля, виявляючись у відмінних структурних компонентах моралі, по-різному реалізується у моральній свідомості і в моральній практиці (моральності). Поряд з цим у суспільній моральній свідомості виділяють моральні вимоги (норми і принципи), моральні цінності й моральний ідеал. Вольовий компонент найбільш повно втілюється у моральних вимогах (моральному обов'язку) і моральних цінностях (моральних мотивах і ціннісних орієнтаціях особистості, почутті сумління, честі й гідності).

Вольовий характер має і моральна практика (моральність), яка є втіленням індивідуально-групових виявів поведінки, стосунків, діяльності, орієнтованих на найвищі універсальні цінності. Діяльність набуває морального характеру лише через виявлення вольових зусиль щодо дотримання моральних імперативів. Моральна практика втілюється у моральній діяльності і моральних відносинах, які, окрім мисленнєвих, почуттєвих, мають і вольові компоненти. Моральна діяльність торкається відносин з іншими людьми, що регулюються моральними нормами, впровадження й утримання яких залежить від вольової активності.

У контексті аналізу співвідношення вольового і морального компонентів соціальної активності доречно звернутись до порівняння їх функцій. У науковій літературі виділяють цілу низку функцій моралі: регулятивну, оцінювально-імперативну, комунікативну, пізнавальну, виховну, світоглядну, орієнтуючу. Деякі з них корелюються з вольовими функціями. Регулятивна як одна з провідних функцій моралі виходить з того, що мораль через упровадження правил, приписів, норм сприяє впорядкуванню і стабільному функціонуванню суспільства. Як зазначає Г. Апресян, у різних контрактурних концепціях моралі

(софісти, Епікур, Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Ролз) моральна регуляція як система вимог і заборон постає як система взаємних зобов'язань, які люди як громадяни беруть на себе з метою підтримання цілісності соціуму і справедливого задоволення інтересів кожного [14, с. 277]. У такому контексті мораль має конвенціональний варіативний характер.

У регулятивній функції моралі поряд з політичними, правовими механізмами важливу роль відіграє вольовий. Вольовий, морально вмотивований, механізм регуляції поведінки втілюється у протиставленні належного (ідеального) існуючому, обґрунтуванні максимальних вимог перед індивідом (при цьому слід зауважити, що абсолютне досягнення вимог, як і абсолютної істини неможливе), акцентації на внутрішніх переконаннях особистості та громадській думці.

Значну роль вольовий компонент відіграє й у комунікативній функції моралі. Це пояснюється тим, що моральність як соціальна практика виявляється найвиразніше у взаємовідносинах між людьми. Вольовий компонент дозволяє утримати взаємодію між індивідами та соціальними спільнотами у системі загальнолюдських моральних цінностей. Натомість виховна функція моралі пов'язана з вольовою сферою через ретрансляцію соціокультурного досвіду, формуючи уявлення про добро і зло, справедливість і несправедливість, гідність і честь, практичні навички взаємодії індивідів і суспільства. Утім, воля не визначає безпосередньо моральність чи аморальність людської поведінки. Вона є лише необхідною умовою, своєрідним механізмом засвоєння моральних цінностей.

У контексті дослідження співвідношення моралі й волі у сфері соціальної активності постають питання: чи є межа між моральними і вольовими якостями особистості? Чи усі вольові якості моральні? Принагідно зазначимо, що вони не вирішені повністю ні у філософській, ні у психологічній літературі. Для вирішення цієї проблеми слід розглянути проблему класифікації вольових якостей. Вольова якість є відносно стійкою ознакою поведінки людини, яка характеризується не тільки спрямованістю на перетворення, а й забезпечує векторну орієнтацію іманентних станів свідомості на об'єктивовану екстеріорну мету і концентрацію зусиль на її досягнення.

Свого часу радянський дослідник Ф. Гоноболін поділив вольові якості на дві групи, пов'язані з активізацією і сповільненням психічних процесів. До першої групи належать рішучість, сміливість, настійливість, самостійність, а до другої – стійкість, витривалість, терпіння, дисциплінованість і організованість [76]. Утім, сам автор зауважує, що неможливо вольові якості чітко розподілити на дві групи залежно від домінування процесів збудження і сповільнення. Іноді, сповільнюючи одні дії, людина виявляє активність в інших. Насамперед, це стосується дисциплінованості й організованості.

Позиції щодо розмежування вольових якостей на основі динаміки процесів збудження і сповільнення дотримувався і В. Селіванов. Він поділив вольові якості на ті, що викликають, посилюють, пришвидшують активність, і на ті, які послаблюють або сповільнюють її. До першої групи належать ініціативність, рішучість, сміливість, енергійність, хоробрість, до другої – витримка, стійкість, терплячість. Дослідник також розмежовував вольові якості на позитивні й негативні. Позитивні якості особистості позначаються такими термінами, як цілеспрямованість, ініціативність, самостійність, принциповість, енергійність, настійливість, впевненість, мужність, витривалість, терплячість, критичність, діловитість, хоробрість. Негативні якості позначаються цими ж термінами, але з часткою «не» або «без» – нерішучість, недисциплінованість, нестриманість, безініціативність, безпринципність, а також спеціальними термінами (лінощі, впертість, боягузтво, малодушність, імпульсивність, пасивність) [321, с. 132].

Як критерій волі розглядав вольові якості В. Іванніков. Найважливішими серед них він називав енергійність, витримку, настійливість, терплячість, сміливість, рішучість та ін. Відсутність цих якостей традиційно розглядається як показник слабкості волі [102, с. 78]. Однак, окремі вольові якості не завжди пов'язані одна з одною: наявність однієї якості не зумовлює необхідного виявлення інших якостей.

У свою чергу, класифікація вольових якостей М. Бріхцина виходить з опису основних ланок управління і регуляції індивідуальної і групової діяльності. Дослідник виділяє такі ланки управління і регуляції і відповідні їм вольові якості: 1) ініціація діяльності (вибір мети, отримання завдання і її розуміння): ініціативність, ретельність; 2) планування процесу діяльності: незалежність,

передбачливість, вправність, обачливість; 3) підготовка зовнішніх умов і внутрішніх передумов: самостійність; ґрунтовність; 4) організація керуючих і виконавчих ланок (самоорганізація): самовладність, діловитість; 5) взаємодія з зовнішнім і внутрішнім середовищем: витривалість, поміркованість; 6) комплексна обробка інформації та процес прийняття рішень: розсудливість, сміливість, рішучість; 7) комунікація між керівними ланками: усвідомлюваність, принциповість; 8) координація взаємодії керуючих ланок: цілеспрямованість, старанність; 9) регулювання виконавчих ланок діяльності: енергійність, старанність; 10) контроль за процесом виконання завдання (наближення до мети) і уточнення плану: настійливість, гнучкість; 11) заключна оцінка процесу і результатів діяльності: відповідальність [44, с. 137]. Загалом, вольові якості постають як індивідуальні риси особистості. Це пояснюється тим, що вольові якості є відносно стабільними й індивідуальними і виявляються лише під час цілеспрямованої дії індивіда на зовнішнє середовище, на внутрішні процеси й стани, на самого себе.

Так само і моральні якості людини виявляються під час її взаємодії з іншими індивідами або спільнотами. При цьому моральні якості розглядаються нами як відносно стійкі ознаки поведінки людини, які простежуються в її типових вчинках, що відповідають критеріям добра (чесноти, доброчесності) чи суперечать їм (моральні вади). Моральні якості формуються після того, як моральна вимога перетворюється на самовимогу і входить у горизонт духовності людини. У філософській парадигмі відсутня універсальна класифікація моральних якостей. Це пояснюється наявністю значної кількості концепцій сутності добра і зла (абсолютистська, релятивістська та ін.) як основи виокремлення моральних якостей. З огляду на це, більшість дослідників ігнорують цю проблему.

У зв’язку з цим, заслуговує на увагу класифікація моральних якостей, запропонована свого часу Арістотелем. За твердженням мислителя, одні чесноти ми називаємо мисленнєвими, а інші – моральними. Так, мудрість, кмітливість і розсудливість є мисленнєвими чеснотами, а щедрість і помірність – моральними [18, с. 77]. Грецький мислитель виділив одинадцять моральних якостей людини (чеснот), а саме: мужність, помірність (у насолодах), щедрість,

пишність (розкішність), великодушність, лагідність, правдивість, товариськість, люб’язність, справедливість, нечестолюбство.

Якщо співвідносити ці моральні якості з вольовими, то виявляється, що сумісними у контексті єдності моральних і вольових ознак серед них постають мужність, помірність, правдивість, справедливість, нечестолюбство. Виходячи з цього, можна стверджувати, що тільки деякі моральні якості можуть бути вольовими, і навпаки. У контексті зазначеного моральні і вольові якості можуть мати різні джерела актуалізації. Так, мужність як вольова якість, за твердженням Арістотеля, визначається різними причинами: у діапазоні від прагнення до честі, від бажання уникнути ганьби або покарання, до ярості, гніву або почуття помсти. Справжнім джерелом мужності мислитель небезпідставно називає моральні переконання людини. Наявність або відсутність моральної основи поведінки пояснює те, що найманці втікають з поля бою через сильну небезпеку, а патріоти гинуть на полі бою, не маючи жодної надії на перемогу.

Підсумовуючи, зауважимо, що мораль і воля постають важливими сферами виявлення соціальної активності. Якщо моралі й моральності поза волею не існує, то воля як важливий чинник актуалізації соціальної активності може бути й аморальною. Більше того, воля не визначає сутності моралі, постаючи необхідною умовою засвоєння моральних цінностей. Тільки через вольове зусилля особистість приймає у горизонт власної духовності моральні переконання, усвідомлюючи їх як соціальну необхідність. Встановлено, що діалектична єдність вольового і морального компонентів соціальної активності виходить з того, що перша фаза вольового імпульсу і друга фаза вольового вибору співвідноситься з моральною свідомістю, в межах якої відбувається актуалізація моральних імперативів. Третя фаза вольової діяльності асоціюється з фазою моральної практики.

5. 2. Вольовий характер правової активності суб’єктів суспільних перетворень

В умовах тривалих соціальних трансформацій в епоху глобалізації, коли соціальна активність індивіда перебуває у стані перманентних непрогнозованих

змін, зростає вплив світоглядних підходів, пов'язаних з дотриманням прав і свобод громадянина. Права і свободи неможливо реалізувати без високого рівня вольової активності індивіда і суспільства у правовій сфері. Правові настанови, будучи зразком поведінки людини, безпосередньо впливають на її свідомість. У соціальному середовищі саме правові й моральні норми впливають на регулювання вольової поведінки індивіда і соціальної групи, а в перспективі – й на всі можливі типи суспільних відносин.

Фактично у «праві немає такого питання, яке б так чи інакше не торкалося проблем волі людини» [127, с. 19]. Воля є відправною точкою, ключовим моментом розуміння будь-якої проблеми у правовій сфері. У контексті цього важливу роль відіграє з'ясування сутності виявлення вольових засад правової активності суб'єктів соціальної взаємодії.

Проблематика співвідношення правових і вольових засад соціальної активності, маючи міждисциплінарний характер, вивчається у межах філософії, історії філософії, соціальної філософії, права, філософії права, логіки, етики, психології. У філософській традиції співвідношення вольового й правового начал розглядається у працях Платона, Арістотеля, Т. Гоббса, Ж.-Ж. Руссо, Г. Гегеля, Л. Фейєрбаха, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, В. Віндельбанда. В юридичній сфері феномен волі також має значну історію дослідження. Зокрема, розробка проблеми волі у громадянському праві, недійсності угод з вадами волі, правосуб'єктності юридичної особи, способів волевиявлення здійснювалася у працях М. Агаркова, С. Братуся, А. Венедиктова, Д. Генкіна, О. Загоровського, О. Іоффе, Д. Керімова, О. Крижанівської, В. Овдієнко, В. Ойгензіхта, В. Райхера, Ф. Савіньї, В. Сорокіна, Ф. Хейфеца, В. Шахматова. У сучасній українській науковій парадигмі до проблематики виявлення специфіки волі у правовій сфері зверталися В. Грищук, О. Коваленко, О. Костенка, І. Спасибо-Фатєєва.

У контексті аналізу вольового характеру правової активності особи і суспільства загалом особливої уваги заслуговує праця В. Ойгензіхта «Воля і волевиявлення (Нариси теорії, філософії і психології права)» (1983). У зазначеному дослідженні автор здійснює ґрунтовний аналіз понять «воля», «волевиявлення», їх співвідношення, проблеми правильності волевиявлення. Воля визначається

В. Ойгензіхтом як єдиний психічний регулятивний процес, властивостями якого є свідомість і активність [252, с. 3]. Свідомість, у свою чергу, «забезпечує постановку конкретної мети, але сама поведінка, з точки зору психічного регулювання імпульсується не свідомістю, а волею» [252, с. 21]. Хоча законодавство України й інших пострадянських держав не тільки змінилося за останні десятиліття, а й значно зросла роль вольового елементу в громадянських правовідносинах, на теоретичному рівні осмислення волі та волевиявлення у розвитку правової сфери згадана праця В. Ойгензіхта не втратила актуальності до нашого часу.

Важливою складовою проблематики виявлення волі у правовій активності є з'ясування співвідношення волі суб'єкта та його відповідальності за прийняті рішення і здійснені вчинки. Як філософська категорія відповідальність стала предметом ґрунтовного дослідження у філософії М. Вебера, Г. Йонаса, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, М. Хайдеггера. Особливої уваги при цьому заслуговують дослідження Г. Йонаса, який розглядав відповідальність як основний моральний імператив майбутнього в умовах становлення і розвитку техногенного глобалізованого суспільства. У вітчизняній науковій літературі різні аспекти відповідальності, зокрема правової, досліджували А. Єрмоленко, В. Грищук, Г. Матвеєв, С. Кондаков. Виходячи з позиції зазначених авторів, відповідальність розглядається як специфічна форма зв'язку між індивідом і суспільством, у якій, з одного боку, виявляється система вимог суспільства до його членів (моральні й правові цінності та норми як втілення соціальної необхідності), а з другого – вказується на усвідомленні людиною своїх обов'язків перед суспільством.

Певні аспекти дослідження правової і вольової складової активності піднімаються ще в античній традиції у творах Платона. У праці «Держава» мислитель зауважує, що люди в суспільстві справедливі через безсилля творити несправедливість, а не за доброю волею. Це найбільш чітко виявляється тоді, коли подумки дати цілковиту волю будь-якій людині – як справедливій, так і несправедливій – творити все, що їй завгодно [269, с. 144]. Отже, справедлива людина поводить себе так само, як і несправедлива. Причиною цього є її схильність до користолюбства. І лише за допомогою закону та права людину примушують дотримуватись належної міри у поведінці.

Новим етапом у тлумаченні вольових засад правової активності у філософській традиції стала філософія Нового часу. Зокрема, у праці «Про свободу і необхідність» Т. Гоббс пов'язує феномен волі з законами держави. Необхідність дії, на думку мислителя, не визначає несправедливість законів, які забороняють її, натомість саме воля порушити закон робить діяльність несправедливою. Виходячи з цього, у правовій сфері воля розглядається провідною передумовою діяльності людини [69, с. 591]. На цій підставі навіть необхідна, але заборонена дія, підпадає під покарання, якщо вона вчинена добровільно. Злочинців карають не тому, що вони зробили неправильний вибір, а за те, що він шкідливий і суперечить інтересам та благу інших людей. Таким чином, у працях мислителя обґрунтовується превентивний характер правових норм і законів як втілення вольового вияву індивідуальної і суспільної волі.

Саме з волею Т. Гоббс пов'язує гріховність і протизаконність діяльності людини. Коли суддя розглядає протизаконний вчинок, визначаючи, чи є він гріхом, чи ні, він не шукає зазвичай глибинних причин злочинної дії, а розглядає лише волю того, хто її вчинив [69, с. 597]. При цьому філософ прямо співвідносить волю у правовій сфері з необхідністю. Оскільки кожне бажання людини, кожен вольовий акт мають необхідну причину, будь-яка добровільна дія є вимушеною.

Проблематика співвідношення суспільного договору й суспільної волі піднімається і в творах Ж.-Ж. Руссо. Аналізуючи суспільні та державні інтереси, мислитель доводив, що, уклавши суспільний договір і створивши державу, люди надали їй право виражати їх спільну волю. У контексті цього обґрунтовується необхідність для громадян підкоритись загальній волі [311, с. 164]. У працях французького філософа обґрунтовується відмінність між сукупною індивідуальною волею і суспільною волею. Воля всіх, як слушно стверджує мислитель, може бути не тільки егоїстичною, а й заляканою і підкупленою. Більше того, у практичному житті суспільна воля підміняється волевиявленням більшості, часто спотвореним маніпуляціями владної меншості.

У межах філософії німецького Просвітництва І. Кант обґрунтовує зв'язок суб'єктного й об'єктного начала волі з феноменом примусу. У випадку, якщо розум недостатньо визначає волю, якщо воля підкорена суб'єктивним умовам

(мотивам), які не завжди узгоджуються з об'єктивними, то визнані об'єктивно необхідними вчинки є суб'єктивно випадковими. Така воля є примусом [120, с. 185]. У контексті вивчення феномена волі мислитель тлумачить і явище відповідальності. На його думку, якщо людина «у моральному сенсі може бути доброю і злою, то вона сама себе має зробити такою. І те, й інше має бути результатом її волевиявлення» [119, с. 29-30]. В іншому випадку будь-який проступок і правопорушення не могли б бути поставлені їй у провину. Отже, саме волевиявлення у моральній і правовій сфері мислитель вважає основою правової відповідальності.

Тлумачення співвідношення правових і вольових аспектів соціальної активності у напрацюваннях Г. Гегеля концентрується навколо вирішення проблеми свободи волі. Як вже зазначалося, в «Енциклопедії філософських наук» мислитель виділив декілька втілень свободи волі: а) як наявне одиничне буття свобода волі пов'язана з власністю; б) як рефлексована воля вона має наявне буття у моральності; с) як субстанційна воля, як відповідна своєму поняттю дійсність у суб'єкті і тотальність у необхідності, – у моральності в сім'ї, у громадянському суспільстві і в державі. Ще однією сферою втілення свободи волі філософ називає сферу права [67, с. 328-329]. Однак, філософ розуміє її не стільки як сферу органічного юридичного права, а як право, яке охоплює наявне буття в усіх втіленнях свободи.

Як зазначає Т. Павлова, таке розуміння права Г. Гегелем яскраво демонструє зв'язок особистої свободи і суспільної, адже розвиток свободи волі є можливим лише у суспільстві і разом з ним [260]. Дослідниця акцентує увагу на тому, що в інтерпретації Г. Гегеля право є проявом волі тільки за умови, якщо особлива воля особи є узгодженою з загальною. Це гармонійне узгодження у своєму універсальному прояві і є правом [260]. Якщо ж особиста одинична воля особи вступає у суперечність з універсумом, до неї застосовуються покарання у формі правових санкцій. Загалом, право у гегелівській концепції є втіленням усвідомленого необхідного прояву свободи волі.

Право у розумінні Г. Гегеля постає і як обов'язок. Будь-яке наявне буття є правом лише на основі вільної субстанційної волі як основи розрізнення прав і обов'язків людини. У такому розумінні моральне зобов'язання для суб'єкта є й правом його суб'єктивної волі, його міркуванням. У свою чергу, специфіка сфери

моральності визначається внутрішнім визначенням волі (способом міркування, намірами і прагненнями), які втілюються у сфері суб'єктивного обов'язку.

У творах Й. Фіхте вольовий характер правової активності розглядається у контексті протиставлення права і моралі. Мораль є індивідуальним явищем, яке охоплює зовнішні й внутрішні вияви у діяльності людини. Саме в індивіді «має проявитись справжня причинність морального закону» [381, с. 523]. На відміну від моралі, право з'являється внаслідок соціалізації як результат суспільного життя, результат впливу на людину зовнішніх чинників. При цьому «воля робить неможливим постійне самовизначення моральності», закріплючи у ній все «включене в себе раніше на віки вічні» [381, с. 528]. Мораль діє в основному через внутрішній примус, а право через зовнішній. Якщо в ідеалі люди стануть високоморальними, то право як втілення зовнішнього примусу, на думку Й. Фіхте, стане непотрібним. По суті, право у розумінні філософа є уособленням недостатньої розумності людини. Хоча всі люди володіють розумом, не всі з них виявляють волю керуватись його принципами. Чим менш цивілізованим є суспільство, тим більш авторитарним і жорстоким є його право.

Проблематика співвідношення свободи волі й права піднімається у праці Л. Фейєрбаха «Про спіритуалізм і матеріалізм, особливо у їх ставленні до свободи волі». Тлумачення мислителем волі у її співвідношенні з мораллю і правом виходить з його розуміння співвідношення добра і зла. Воля, вільна від примусу фізичного і психічного, від примусу люті, яка позбавляє волі й розуму, разом з тим є волею, вільною від нещастя і зла. Моральна воля – це така воля, що не хоче заподіяти зла, оскільки не хоче сама його терпіти. Тільки воля, яка не терпить зла, тільки прагнення до щастя є моральним законом і совістю, що має утримувати людину від зла [380, с. 332-240]. Фактично мислитель описує сутність «доброї волі». Все поза цими ознаками він відносить до «злої волі», яка є основою правопорушень і злочинів.

У контексті співвідношення правових і вольових засад індивідуальної і суспільної активності А. Шопенгауер основну увагу зосередив на специфіці виявлення карного права у соціальному бутті. Право держави на покарання базується, на його думку, на позитивному законі, згідно з яким покарання вже визначене задовго до здійснення злочину. Позитивний закон слід розглядати як

санкціонований і визнаний усіма громадянами країни. Його виконувати зобов'язані всі члени суспільства. При цьому безпосередньою метою покарання є дотримання цього закону як договору [414, с. 445]. Справжньою метою закону, за твердженням А. Шопенгауера, є залякування індивіда з метою убезпечення суспільства від неправових дій. Іншими словами, закон і його виконання звернені по суті в майбутнє, а не в минуле. Таким чином, філософ акцентує увагу на превентивному характері законів та інших правових норм. Для суспільства злочинець і його «зла воля» постають своєрідним засобом дотримання закону, а правова активність у контексті вироблення нових законів і правових норм має запобіжний характер для функціонування суспільства.

Аналізуючи раціональну складову активності людини, В. Віндельбанд пов'язує свободу волі людини з юридичною відповідальністю. У соціальній дійсності, на його думку, існують дві основні сфери, які засвідчують онтологічну наявність свободи волі: сфери моральності та права. У межах юридичної відповідальності на людину покладаються певні норми і заборони та обґрунтовується відповідальність за їх порушення. «І юридична відповідальність падає на людину як на особистість настільки, наскільки право вбачає у вільному прояві воління цієї людини причину порушення норми» [57, с. 642]. Виходячи з цього, саме через відповідальність у сфері права людина постає як кінцева ланка причинного ланцюга, результатом якого є соціальна активність.

Якщо говорити про радянську традицію тлумачення волі у правовій сфері, то в ній вольова активність розглядалася як усвідомлена цілеспрямована діяльність, здійснювана за власним рішенням або бажанням людини. У такому визначенні (а воно фактично збігається з дефініцією вольової діяльності, наведеною у працях С. Рубінштейна), «фактично відсутня відмінність між вольовою дією і довільною» [102, с. 75]. При цьому протилежністю вольової активності є вимушені, несвідомі дії суб'єкта правової відповідальності.

Важливе значення в інтерпретації волі мають і дослідження вже згаданого В. Ойгензіхта, в яких автор акцентує увагу на функції психічного регулювання. Воля як механізм психічного регулювання поведінки полягає у детермінованому або в мотивованому бажанні досягнення поставленої мети, у виборі рішення,

розробці шляхів, засобів та застосування зусиль для їх здійснення [248, с. 24]. Зведення вольового начала лише до мотивованого бажання, на нашу думку, значно збіднює цей феномен. Тим більше неприйнятною у межах соціально-філософського аналізу є акцентація на волі лише як складовій психіки, адже вона виявляється і в діяльності свідомості людини загалом. На підставі цього доцільно говорити про інтегральний характер волі у сфері природної і соціальної буттєвості людини.

У пострадянській науковій літературі визначення вольової складової права рухалося у напрямку еволюції розуміння волі як суто класового явища до тлумачення державної волі, а згодом й до соціальної волі. У цьому контексті заслуговує на увагу позиція Д. Керімова, який визначає право як «вольову систему принципів, норм і дій, що склалася історично, й зумовлену суспільними відносинами». Зазначена система принципів регулює ці відносини з метою становлення суспільного правопорядку, який забезпечується різними засобами, зокрема й державним примусом [124, с. 355]. Дослідник акцентує увагу на діяльнісній складовій вольової активності.

Проблема співвідношення феномена волі у контексті його розмежування з поняттям «сутність права» піднімається у праці російського дослідника В. Сорокіна. Це розмежування пов’язується автором з проблематичністю ідентифікації змісту поняття «загальна воля». Апеляція до деякої суспільної думки завжди ілюзорна і часто приховує волевиявлення нечисленної соціальної групи (наприклад, дисидентської інтелігенції). Більше того, воля не може розглядатися як сутність права, адже, саме вона, на думку автора, розкриває (хоча й частково) причини виникнення права, тобто загальні щодо нього формальні й процедурні фактори [341]. Зазначимо, що, підхід, за яким загальна воля як основа формулювання законів, прямо втілюється у суспільній думці, є достатньо спрощеним. Зазвичай, у суспільстві існує не консолідована колективна воля, а низка приватних, часто суперечливих, думок. Формалізована суспільна воля постає результатом інтелектуальної діяльності провідної верстви. Завершальним етапом інституалізації суспільної волі є впровадження її положень у формі юридичних законів, обов’язкових для виконання усіма громадянами.

У сучасній українській науці заслуговує на увагу дискусійне визначення поняття «волі», запропоноване в «Юридичній енциклопедії», в якій зазначений феномен тлумачиться як соціально зумовлений стан психічного регулювання поведінки суб'єкта, що ґрунтується на його прагненні й здатності до свідомого вибору мети діяльності, шляхів і засобів її досягнення [425, с. 516]. Вищенаведене визначення волі, за слушним зауваженням О. Коваленка, у спрощеній формі відображає сутність поглядів філософів і психологів на феномен волі, маючи юридичний відбиток. Про це свідчать ключові слова визначення – «стан», «поведінка» та ін., а також максимальна окресленість, категоричність та гострість формулювання. Однак, у цьому визначенні не врахована вкрай важлива ціннісна складова волі, що відображає позитивну значущість цієї категорії як для особистості, так і для суспільства загалом [127, с. 22]. Утім, з цією позицією О. Коваленка важко погодитись, адже у правовій сфері на індивідуальному й суспільному рівнях воля може мати як конструктивний, так і деструктивний характер. Тому навряд чи доречно говорити про винятково позитивну значущість цього феномена як атрибутивної ознаки волі.

Фактично О. Коваленко схиляється до діяльнісного підходу до визначення поняття «воля». На його думку, найбільш вдалим визначенням волі є те, що відображає її значення у діяльності та постійному русі для окремої людини та суспільства загалом. Воля – це рушійна сила, яка веде людину до мети [127, с. 23].

У контексті мотиваційної функції волі дає її визначення І. Спасибо. Внутрішня воля, за твердженням авторки, полягає у формуванні мотиву, уявленні про правову мету правочину, прагненні її досягнення, обранні способу для цього. Процес становлення волі людини, спрямований на вчинення правочину, проходить три стадії: виникнення потреби та усвідомлення способів її задоволення, вибір способу задоволення потреби, прийняття рішення про вчинення правочину [352, с. 23]. У правовій сфері суб'єктом воління є фізична особа. Якщо ж це юридична особа, то суб'єктом воління у такому контексті є й її представницькі органи. На рівні держави суспільну волю реалізують відповідні державні органи та органи місцевого самоврядування. При цьому важливим фактором вольового регулювання на державному рівні є система покарання.

Свого часу до зазначеної проблематики звертався й Ф. Ніцше. На його думку, у сучасному для мислителя суспільстві «бунтівника не карають, його придушують». Незважаючи на те, що він може бути жалюгідною і нікчемною людиною, сам бунт у жодному випадку не заслуговує зневаги, адже протистояння суспільству зовсім не нівелює цінність людини і не є принизливим. «Бувають випадки, коли бунтівника слід було б шанувати, оскільки він відчуває в нашому суспільстві те, проти чого необхідна війна, і пробуджує нас від дрімоти» [243, с. 403-404]. У такому випадку злочинець не заслуговує на зневагу. Він, у кращому випадку, ризикує своїм життям, честю і свободою. Тобто, зловмисник є вольовою людиною, здатною протистояти суспільству. У свою чергу, сучасне суспільство закриває перед ним практично всі можливості встановити перемир'я з соціумом.

Протилежна практика була у карному праві стародавнього світу – мається на увазі відкупна сила покарання, яке мало «очисний» характер для майбутнього людини. Після його відбуття людина розглядалася суспільством гідною поваги. Однак, «якщо у стародавньому праві покарання очищує, то в сучасному світі воно заплямовує» [243, с. 405]. Фактично у модерному суспільстві на рівні буденної і суспільної свідомості покарання прирікає людину на ізоляцію навіть більше за сам злочин. У випадку, якщо злочин не доведений, формально людина не піддається обструкції, натомість після покарання за злочин або правопорушення людина розглядається як потенційний ворог суспільства.

Теоретичні засади різних форм покарання у сфері права тісно пов'язані з феноменом індивідуальної і суспільної відповідальності. Як вже зазначалося, свобода волі і необхідність, а відтак і відповідальність, по-різному реалізуються у різних сферах буттєвості людини. На відміну від природного середовища, у соціальній сфері будь-яка закономірність, базована на повторюваності соціокультурних явищ, не може здійснюватись поза межами вольової активності людини. У просторі певної соціокультурної традиції вироблені норми і правила є критеріями необхідності, яка передбачає зразковий варіант соціальної поведінки. В умовах кардинальних соціальних перетворень свобода волі є висхідним фактором для десакралізації і відкинення віджилих зразків традиції, зокрема у правовій сфері. На їх місці формуються нові форми соціокультурного досвіду, які з часом набувають статусу

традиції. На підставі цього людина несе відповідальність, як за руйнування зразків попередньої традиції, так і за формування нових.

У зв'язку з цим, аналіз правової форми відповідальності багато в чому базується на дослідженні свободи волі людини. У межах філософського аналізу зазначеної проблематики заслуговує на увагу вчення про наявність в людини своєрідної «злої волі» як потягу до творення зла (Платон, З. Фрейд, К. Ясперс). До подібної позиції свого часу схилявся і М. Бердяєв. Не можна, на його думку, відповідальність за страждання і зло покладати на інших, на зовнішні сили, на владу, на соціальну нерівність, на ті чи інші класи: наша гріховність і наше творче безсилля продукують погану владу і соціальну несправедливість, і ніщо не покращується від однієї зовнішньої зміни влади і умов життя. Соціальна несправедливість не тому погана, що від неї страждають люди, а тому, що вона засвідчує існування «злої волі», джерелом якої є гріх. І завданням світової історії є перемога над «злою волею» у світі, над джерелом зла, а не механічне встановлення щастя [31, с. 189-190]. Іншими словами, людину не можна примусово лише через зміну і вдосконалення зовнішніх умов її існування зробити щасливою. Досягнення справедливості й соціальної відповідальності можливе через внутрішнє вдосконалення людини і задіяння її «доброї волі».

Звертаючись до напрацювань вітчизняних дослідників щодо тлумачення феномену соціальної, зокрема правової відповідальності, слід відмітити праці А. Єрмоленка, В. Канке, Л. Корецької, К. Новикова, О. Плахотного, О. Радченко, Л. Хижняка. Відповідальність розглядається в них як здатність індивіда, володіючи волею і свідомістю, цілеспрямовано здійснювати вибір діяльності, прагнучи при цьому передбачити ймовірні, зокрема правові, результати власної активності. Також заслуговує на увагу визначення поняття відповідальності, запропоноване українським дослідником В. Грищуком. Соціальна відповідальність у його інтерпретації постає як соціально-нормативне явище, що втілює добровільне та свідоме виконання й дотримання суб'єктами суспільних відносин, приписів, соціальних норм, а у випадку їх порушення – застосування до порушника заходів впливу, передбачених цими нормами [80, с. 137]. Соціальна відповідальність виявляється практично у всіх сферах функціонування суспільства. При цьому на

індивідуальному рівні становлення соціальної відповідальності збігається з основними етапами соціалізації особи.

Особа і особистість лише за наявності свідомої волі є суб'єктами правової відповідальності. Вони несуть відповідальність перед іншими людьми і суспільством за власний вибір, який порівнюється з суспільними вимогами. Відтак, свобода реалізації волі є необхідною умовою набуття відповідальності. У контексті цього О. Плахотний зазначає, що специфіка волі як практичної сторони людської свідомості полягає в тому, що вона є втіленням відносної самостійної і суб'єктивної відповідальності особистості [275, с. 76]. Саме рівень розвитку волі та її моральна націленість є критеріями перетворення індивіда в особистість, у відповідального суб'єкта суспільних перетворень. Водночас особистість, володіючи активно вибірковим ставленням до дійсності, повсякденно визначає власний моральний і правовий вибір.

Сутнісна визначеність відповідальності розкривається через її атрибутивні ознаки. У структурі відповідальності людини М. Гайдеггер виділяє п'ять основних ознак: генералізованість, особистісність, диференційованість, усвідомленість, абсолютність [393, с. 213]. Через процес генералізованості людина відповідає за наслідки власних вчинків або ж тих, з якими вона пов'язала свою діяльність мимоволі або несвідомо. Особистісність вказує на відповідальність винятково за наслідки особистих дій і вчинків. Натомість диференційованість відповідальності розглядається мислителем як відповідальність людини за будь-який передбачуваний наслідок власних дій і вчинків, незалежно від того, свідомо вчинені вони чи ні. Усвідомленість відповідальності виходить зі значення, якого людина надає тим зовнішнім обставинам, які впливають різною мірою на наслідки її дій і вчинків. Абсолютність відповідальності вказує на відповідальність людини не тільки за наслідки своїх дій та вчинків, а й за процес їх вчинення.

Окрім атрибутивних ознак відповідальності важливого значення під час аналізу вольової основи правової активності набуває визначення її форм та видів. У межах філософської, соціально-філософської, соціологічної та політологічної парадигм осмислення феномена соціальної відповідальності, ще не вироблено

усталеного розуміння її критеріїв поділу на види й форми. Соціальну відповідальність, на думку В. Грищука, найбільш доцільно класифікувати за двома критеріями: а) за видами соціальних норм; б) за сутнісним змістом відповідальності [80, с. 141]. У залежності від видів соціальних норм соціальна відповідальність поділяється автором на моральну, релігійну, дисциплінарну, політичну, правову. Найчастіше соціальна відповідальність буває комбінованою: моральною і дисциплінарною, моральною і політичною, моральною і правовою. За сутнісним змістом соціальна відповідальність розмежовується на позитивну й негативну. Під позитивною (перспективною) соціальною відповідальністю слід розуміти добровільне і свідоме використання, виконання, дотримання суб'єктами суспільних відносин соціальних норм. Натомість під негативною (ретроспективною) соціальною відповідальністю розуміється застосування до порушника соціальних норм заходів впливу, передбачених цими нормами.

Окрім визначення основних форм соціальної відповідальності та виявлення її специфіки у правовій сфері нагальною є проблема виділення її стадій. На думку С. Кондакова, соціальна відповідальність проходить шість етапів: перший етап співпадає з виникнення об'єктивної потреби певної поведінки особи; другий етап збігається з усвідомленням необхідності певної поведінки на рівні побутової і теоретичної свідомості; третій етап припадає на усвідомлення необхідності поведінки, яке перетворюється на соціальний імператив, коли суспільство висуває перед собою політичні, правові, моральні вимоги; четвертий етап співпадає з усвідомленням особою (соціумом) своєї соціальної відповідальності; п'ятий етап передбачає втілення соціальної відповідальності в актах конкретної поведінки; шостий етап припадає на суспільну оцінку поведінки особи з позиції її соціальної відповідальності, корекції поведінки особи в інтересах суспільства, а у випадку необхідності – застосування до особи заохочувальних чи каральних заходів, передбачених соціальними нормами [162, с. 37].

У свою чергу, В. Грищук стверджує, що, виходячи з концепції нормативного регулювання суспільних відносин, доречно виділяти три основні стадії соціальної відповідальності: виникнення, реалізацію і припинення. Відповідальність виникає у момент вчинення особою аморального, суспільно

шкідливого чи небезпечного вчинку [80, с. 124-125]. Актуалізація відповідальності розпочинається внаслідок виявлення факту порушення соціальних норм та правил. Така соціальна відповідальність може реалізуватися через моральні й юридичні санкції.

Припинення соціальної відповідальності також залежить від її юридичного статусу. У випадку, коли наявний лише моральний осуд, він припиняється зі згасанням обструкції його об'єкта на суспільному рівні. Натомість юридична форма соціальної відповідальності формально завершується із закінченням терміну адміністративного або карного покарання. Специфічною формою припинення соціальної відповідальності є смерть особи, яка вчинила порушення соціальних норм.

Саме феномен відповідальності, зокрема юридичної, є наріжним каменем відповіді на питання: чи існує свобода волі? Відповідаючи ствердно на це питання, ми маємо визнати наявність самовизначення, автономності свободи волі людини. Якщо відповісти заперечно, то відповідальність має переноситися на певне джерело необхідності, соціальної чи природної. Однак, якщо у сфері теоретизування таке припущення й можливе, то на практиці, зокрема в юридичній сфері таке розуміння свободи волі і відповідальності є безпідставним.

Виходячи з цього, у сфері соціального буття існує декілька царин, які безпосередньо підтверджують наявність свободи волі. Йдеться, насамперед, про правову і моральну відповідальність. «Юридична відповідальність падає на людину як на особистість настільки, наскільки право вбачає у вільному прояві воління цієї людини причину порушення норми» [57, с. 642]. У сфері права людина розглядається як кінцева ланка причинного ланцюга, результатом якого є її діяльність.

Відповідальність як виявлення свободи волі людини залежить від відповідного рівня знань. Слушною у контексті цього є думка В. Віндельбанда про те, що не можна знайти людину, яка могла б передбачити всі наслідки своєї діяльності. Зазвичай, ми виходимо з думки, що людина володіє середніми розумовими здібностями, і саме від них залежить міра її свободи вибору. Це і постає юридичним критерієм обговорення питання про осудність людини. Ми ні від кого не вимагаємо, щоб він був генієм, але ми не можемо припустити, щоб людина була надто нерозумною, щоб порушувати юридичні приписи [57, с. 564]. Відтак,

відповідальність людини виходить з того, наскільки вона використовує знання, якими вона потенційно мала б володіти за рівнем розвитку.

Після аморального вчинку, правопорушення, злочину людина, зазвичай, не нарікає на необхідність, а картає себе, адже у кожній ситуації існує варіативність вибору рішення, заснованого на свободі волі. Отже, існує пряма залежність між мірою свободи волі і відповідальністю. Чим ширшою є сфера виявлення свободи волі, тим ширшою є й соціальна відповідальність за наслідки діяльності. Найповніше ця залежність втілюється у правах і обов'язках вищих державних осіб. Їх міра відповідальності поширюється на усі сфери і рівні соціальної буттєвості держави. Рівень відповідальності, зокрема правової, вказує й на соціальну зрілість людини. Міра відповідальності у різних сферах соціальної дійсності залежить й від рівня безперешкодності діяльності суб'єкта соціальної активності. У зв'язку з цим, свобода волі містить у собі одночасно і відкритість суб'єкта до перетворення світу як реалізацію свободи, і спрямованість на ці перетворення як реалізацію волі.

Діалектична єдність між соціальною відповідальністю і свободою особистості полягає в тому, що рівень відповідальності визначається ступенем свободи людини, яка вчинила той чи інший вчинок, зокрема у правовій сфері. Іншими словами, свобода волі зумовлює соціальну відповідальність, яка, у свою чергу, визначає нормативно-правові межі свободи. Зазначена діалектична єдність втілюється в акті вибору, коли особа на основі волі здійснює вибір щодо подальшої діяльності, відкидаючи інші ймовірні напрямки. Саме в регулюючій функції волі втілюється соціальна активність людини, її самостійність і здатність взяти на себе відповідальність. Власне такі вольові якості як сміливість, рішучість, цілеспрямованість, здатність власні інтереси узгодити з суспільними, здатність пожертвувати своїми інтересами заради соціуму постають основою становлення особистості як відповідального суб'єкта соціальної активності.

Вольовий характер правових відносин пов'язаний не тільки з феноменом відповідальності, а й з таким соціальним явищем, як ризик. Часто саме ризик є основою соціальної активності людини, зокрема в критичній ситуації. В таких умовах формується взаємозалежність невизначеність-ризик-вибір. При цьому вибір альтернативних рішень, на думку В. Ойгензіхта, може призвести до

невигідного розв'язання ситуації, ймовірність якої не виключена. У цьому й полягає ризик. І чим більшою є невизначеність, тим більший ризик [252, с. 133]. Зазвичай, людина за нормального розвитку ситуації прораховує й усвідомлює ймовірні наслідки вибору. Використовуючи такі вольові якості, як рішучість, цілеспрямованість, настійливість, терплячість, суб'єкт соціальної активності в ситуації ризику здійснює вибір певного рішення. Однак, у соціальному середовищі велика ймовірність випадковості, що й зумовлює посилення соціальних ризиків. Ризик може втілюватись і в тому, що людина усвідомлює можливість випадкових негативних наслідків власної соціальної активності.

У процесі волевиявлення важливого значення набуває проблема вад волі. До них належить волевиявлення суб'єкта правової активності в умовах загрози, обману, насильства, омани. Вплив вад волі відбувається не стільки на процес волевиявлення, скільки на суб'єктивну волю особи. Тому вади волі формуються як у випадку її неправильного формування, так і в ситуації невідповідності волевиявлення внутрішній волі. Якщо волевиявлення зумовлене неправильно сформованою волею, закон не дає переваги волевиявленню. У контексті цього В. Ойгензіхт зауважує, що слід говорити не про єдність волі і волевиявлення, а про відповідність або невідповідність волевиявлення вольовому наміру, про те, засноване воно на вільному вольовому рішенні чи ні, виходить воно з правильного психічного регулювання чи ні [252, с. 209]. Виходячи з цього, у правовій сфері відсутній принцип відповідності волевиявлення волі, а натомість функціонує принцип відповідності рішення намірові. Окрім цього, у правовій сфері існують ситуації, які паралізують волю, перетворюючи суб'єкта у знаряддя реалізації волі іншої людини. У такій ситуації ми не можемо говорити про волевиявлення суб'єкта. Радше він є об'єктом маніпуляції, позбавленим власного волевиявлення.

Вольова активність у правовій сфері може виявлятися і в феномені бездіяльності. Бездіяльність, аналогічна діяльності, є об'єктивованою ззовні волею або «цілеспрямованим і вольовим утриманням від певної діяльності» [221, с. 20-21; с. 26; с. 122]. Бездіяльність також є результатом усвідомлення і вольового регулювання, які впливають на вибір варіантів поведінки. У цьому випадку бездіяльність, зокрема у соціальній сфері, постає

результатом вольової націленості індивіда уникати певного типу діяльності. Бездіяльність і соціальна апатія у правовій сфері можуть бути пов'язані з наявністю в індивіда багатьох варіантів вирішення ситуації. Подібна ситуація дискретного вибору є достатньо поширеною. До того ж вибір визначається не лише мотивами та потребами, а й можливостями. У свою чергу, обмеження потреб у соціальній сфері може бути компенсованим збільшенням можливостей. У процесі правового прийняття рішення міститься не лише неоднозначність ймовірних результатів діяльності, а й свідома цілеспрямована мета соціальної активності. При цьому, як вже зазначалося, актуалізується здатність особи йти на відвертий ризик і невизначеність у досягненні мети.

Воля, яка реалізується у законодавстві, відрізняється від ймовірних варіантів рішення, що були відкинуті під час вольового процесу нормотворчості. У контексті цього В. Ойгензіхт зазначає, що «керуватися слід не волею закону, а волею законодавця, в якому втілена державна воля» [252, с. 89]. Власне саме у цьому напрямку розкривається марксистське положення про роль волі законодавця у формулюванні закону, у процесі застосування якого враховуються не мотиви законодавця, а детермінація його волі, що проявилася в законі.

Роль законодавця у соціальній цілеспрямованості права виявляється в усвідомленні суспільного інтересу й прагненні досягнути його через державну волю. Державна воля реалізується у двох основних напрямках: як політична й правова воля. Політична воля ретранслюється у правову волю шляхом впровадження певних конституційних норм через механізми референдумів. У широкому розумінні референдум із затвердження конституції перетворюється у своєрідний плебісцит щодо підтримки особи або інституції, яка її запропонувала. Як зазначає В. Сорокін, в історичному минулому відомі випадки підтримки громадянами вочевидь антинародних конституцій (наприклад, Конституції Греції 1969 р.). Окрім того, сутність правових норм ніколи не може бути незмінною константою через динамізм волі, яка, будучи абстрагованою від духовно-культурних цінностей, часто уподібнюється свавіллю [341]. Саме на основі таких механізмів відбувається й ретрансляція індивідуальної волі на суспільний рівень.

Нормотворчий характер властивий для правової волі, яка завжди має цільове призначення. У правовій сфері мета втілює реалізацію інтересів і потреб суб'єктів правовідносин. Власне через право й правові норми відбувається реалізація економічних і політичних потреб та інтересів суспільства. Наскільки швидко у відповідності з державною волею, з нормотворчим вольовим процесом формуються правові норми і закони, настільки адекватно в них відображені суспільні інтереси.

Державна воля, хоча й відображає суб'єктивні прагнення соціальних груп, не може повністю співпадати з інтересами й потребами правлячої еліти. Ігнорування інтересів більшості населення призводить у перспективі до соціальної дезінтеграції і соціальних заворушень, а в перспективі до правового безладу. Тому воля держави має враховувати інтереси і потреби більшості населення. У сучасних демократичних державах економічна й політична еліти свого часу змушені були піти на компроміси з вимогами громадянського суспільства з метою збереження соціальної гармонії і соціальної справедливості. Поступово в цих державах було введене загальне виборче право, право на свободу слова і друку, прогресивні системи оподаткування та ін. Натомість у більшості пострадянських суспільств за роки незалежності простежується ігнорування суспільно значущих інтересів за умови панування свавілля практично у всіх сферах державної організації.

Базовим документом для реалізації державної волі у правовій сфері є конституція, в якій затверджується основний перелік прав і обов'язків громадян. Однак, доволі часто, зокрема в українському суспільстві, за наявності однієї з найдемократичніших конституцій у світі, маємо недотримання чільних її положень. Провідною причиною такої ситуації є брак державної волі щодо дотримання основних законів.

Загалом, у правовій сфері воля виявляється не тільки у сфері вироблення правових норм і приписів, а й у сфері регуляції поведінки особи і соціальної групи. При цьому державна воля як одна з форм суспільної волі втілюється у регулюванні дій щодо реалізації права. Державна воля реалізується у двох основних напрямках – як політична воля і як правова воля. Встановлено, що діалектична єдність між соціальною відповідальністю і свободою волі полягає в тому, що рівень правової відповідальності визначається ступенем свободи

людини, яка вчинила той чи інший вчинок. Після аморального вчинку, правопорушення, злочину людина, зазвичай, не нарікає на необхідність, а картає себе, адже у кожній ситуації існує варіативність вибору рішення, заснована на свободі волі. Чим більшою є сфера виявлення свободи волі, тим ширшою є й соціальна, зокрема правова відповідальність за наслідки діяльності.

5. 3. Вольові засади політичної активності соціальних суб'єктів

Політична активність, спрямована на задоволення політичних потреб та інтересів кожного громадянина і суспільства загалом, є засадничим фактором для розвитку соціуму. Вона є умовою і специфічним механізмом ретрансляції з індивідуального рівня інтересів і потреб більшості населення на суспільний рівень. Політична активність реалізується через участь громадян у діяльності громадських організацій, політичних партій, органів місцевого та державного управління. Однак вона навіть у найбільш демократичних суспільствах, зазвичай, вичерпується участю у виборах. У міжвиборчий період більшість громадян позбавлені реального впливу на прийняття і впровадження політичних рішень.

Високий рівень цілеспрямованої політичної активності й здатність її суб'єктів усвідомлювати свій громадянський обов'язок є основою функціонування держави як форми організації суспільства. У широкому розумінні політичну активність слід «вважати засобом захисту та обстоювання прав та інтересів громадян» [183, с. 110]. Однак, в українських реаліях громадяни не вбачають у політичній активності ефективного механізму реалізації власної волі та не завжди можуть розібратись у політичній ситуації, раціонально обґрунтовуючи свою позицію. У таких умовах більшість громадян не здатні брати на себе відповідальність за результати власного політичного вибору.

Актуальність дослідження політичної активності зумовила значний інтерес до означеної проблематики в науковій літературі, однак, у процесі її аналізу основна увага зосереджена на дослідженні суб'єктів, масштабів, інтенсивності й механізмів політичної активності та її впливу на різні сфери суспільного життя. Зокрема, політологічний аспект виявлення політичної активності розкривається у

працях І. Білоконя, А. Дегтярьової, Г. Дилігенського, М. Дмитрієвої, Л. Мілбрайта, Д. Ольшанського, О. Скнар, О. Шестопал. У межах соціологічної науки політична активність стала предметом зацікавленості К. Абульханової-Славської, Г. Бєлицької, А. Брушлинського, В. Жукова, Н. Смелзера. Натомість ціннісно-мотиваційні аспекти політичної активності розкриті у працях О. Балакірєва, М. Довгопол, О. Петрунько. Незважаючи на значну кількість досліджень, присвячених аналізу змісту та структури політичної активності, її вольовий аспект тривалий час залишався поза увагою дослідників у сфері соціальної філософії.

Дослідження вольового характеру політичної активності на індивідуальному й суспільному рівнях зумовлює необхідність визначення змісту поняття «політична активність». У науковій літературі знаходимо багато авторських визначень цього терміну. Перші спроби визначення змісту політичної активності припадають ще на кінець XIX ст. Так, М. Вебер розглядав політичну активність як сукупність елементарних політичних дій (акцій), кожна з яких співвідноситься з діями інших людей і орієнтується на них [55, с. 602]. Охоплюючи значний обсяг політичних явищ, таке визначення акцентує увагу на індивідуальному рівні виявлення політичної активності і залишає поза увагою участь у ній соціальних спільнот і соціальних груп.

Достатньо затребуваним є визначення політичної активності російського політолога А. Дегтярьова, який під цим поняттям розуміє «всі види і засоби впливу політичного суб'єкта на об'єктивний світ та інших суб'єктів політики. Різноманітність політичної активності проявляється в її різних формах, у «розпредметненні» влади тих, хто керує, і у впливі на тих, ким розпоряджаються» [346, с. 284]. Суб'єктний підхід до дефініції змісту поняття «політична активність» використовує й інший російський дослідник, психолог Д. Ольшанський. Під політичною активністю він розуміє діяльність політичних груп або індивідів, пов'язану з формулюванням і вираженням власних потреб та інтересів, з прагненням змінити існуючий політичний або соціально-економічний лад і відповідні політичні інститути [255, с. 21].

В українській науковій традиції до дослідження політичної активності зверталася І. Білоус, Н. Дембіцька, А. Лісневська. Так, Н. Дембицька під

політичною активністю розуміє функціональний прояв особистості у політичній діяльності, яка упорядковується самим суб'єктом. Стаючи суб'єктом владних відносин, особистість вибудовує власну систему політичних дій, структуруючи її у відповідності до вимог політичної системи і власної політичної культури [90, с. 145-158]. Натомість І. Білоус, визначає політичну активність як складне психічне утворення, яке базується на потребах, інтересах особистості та реалізується у системі цільових настанов, ціннісних орієнтацій, що існують як внутрішня готовність до дії та регулюють індивідуальну поведінку. Водночас автор виділяє у політичній активності два рівні: орієнтаційно-ціннісний (внутрішній), який, у свою чергу, є підґрунтям для поведінкового (зовнішнього) рівня [36].

Згідно з «Політологічним енциклопедичним словником» за редакцією Ю. Шемшученка, політична активність – це одна з форм суспільної активності, діяльність соціальних суб'єктів, яка має на меті впливати на прийняття політичних рішень, здійснення своїх інтересів [283, с. 22]. Політична активність визначається авторами словника через феномен діяльності, специфічна сутність якої полягає у сукупності дій окремих індивідів і великих соціальних груп (класів, партій, суспільних організацій тощо), спрямованих на реалізацію їх політичних інтересів, насамперед, завоювання, утримання і використання влади [283, с. 22]. При цьому політична діяльність характеризується свідомими діями, цілеспрямованістю, задоволенням політичних інтересів, постаючи однією з найважливіших умов існування суспільства. Політична активність має два основні рівні. Політична участь, як нижчий рівень політичної діяльності, реалізується через вибори, мітинги, збори, маніфестації, голодування, альтернативні рухи, страйки та ін. Другий – вищий рівень політичної діяльності – охоплює професійну політичну діяльність, яку здійснюють члени уряду, депутати парламенту, керівники партій та рухів.

Заслуговує на увагу й визначення політичної активності, запропоноване Л. Кияшко у монографії «Політична участь молоді сучасної України: психологічні чинники активізації». Під політичною активністю дослідниця розуміє інтенсивність участі суб'єкта у політичному процесі загалом, а також у межах окремих форм політичної діяльності. На індивідуальному рівні політична активність тлумачиться нею як сукупність тих форм життєдіяльності окремої

особи, в яких виявляються її прагнення брати активну участь у політичних процесах, обстоювати свої політичні права та інтереси [282, с. 16-17]. Фактично Л. Кияшко розглядає політичну активність в її енергетичному розумінні лише як міру інтенсивності політичної участі, політичної діяльності та політичної поведінки.

Дещо іншої позиції дотримується М. Мирош, яка зауважує, що таке різноманіття наукових дефініцій політичної активності обумовлюється тим, що на сьогодні у політологічних та соціологічних дослідженнях поряд із цим терміном вживаються категорії політичної діяльності, політичної участі, політичної поведінки. У контексті цього вона пропонує вважати поняття «політичної активності» ширшим за обсягом щодо інших наведених понять. Політична активність, враховуючи особливості політичної культури, політичного виховання особи (групи, організації) визначає модель політичної поведінки, яка на практиці проявляється через різні форми політичної участі, політичної діяльності й політичного функціонування. На цій підставі дослідниця пропонує визначення політичної активності як форми суспільної активності, що «являє собою систему поглядів, уявлень, установок, ідеологій, знань щодо політичного життя в країні, та реалізується через певні форми політичної поведінки з метою задоволення власних і суспільних потреб та досягнення певних цілей» [225, с. 159].

На основі аналізу наукових джерел А. Лісневська запропонувала виділити в науковій літературі два основні підходи до розуміння феномена політичної активності. Відповідно до першого підходу, категорію «політична активність» слід розглядати як родову, більш загальну щодо категорій «політична діяльність» і «політична поведінка». Кожна з цих категорій відображає лише окремі ознаки політичної активності. За другим підходом, феномен політичної активності можна визначити як динамічну характеристику політичної діяльності (політичної поведінки) особистості. Інакше кажучи, рівень політичної активності відображає не стільки якісну характеристику суспільно-політичних вчинків людини (ціннісні орієнтації, ідеологія), скільки кількісну (зацікавленість та частота участі у суспільно-політичних заходах) [198, с. 18]. А. Лісневська, стверджуючи, що складність феномена політичної активності не дозволяє остаточно визначити його сутність, схиляється до другої, з запропонованих, позиції її тлумачення.

Однак, з розумінням політичної активності лише як рівня інтенсивності діяльності важко погодитись, адже поняття «політична активність» є значно ширшим за обсягом, порівняно з політичною діяльністю, політичною участю та політичною поведінкою. На відміну від політичної діяльності, яка має усвідомлений цілеспрямований характер, політична активність охоплює широкий спектр політичних явищ, які містять раціональні й ірраціональні способи перетворення дійсності. На цій підставі політична активність розглядається нами як форма соціальної активності, спрямована на формування, збереження, селекцію і ретрансляцію політичних цінностей та задоволення політичних потреб на індивідуальному і суспільному рівнях.

Враховуючи вищесказане, суб'єктами політичної активності є соціальні спільноти й соціальні групи, державні й недержавні організації, особи, які беруть участь у постановці і вирішенні політичних проблем. Важливу роль як суб'єкти політичної активності відіграють й політичні партії як організації, які поєднують людей за спільністю політичних інтересів і переконань з метою реалізації їх політичних інтересів. Щоправда, існує суттєва розбіжність у визначенні суб'єктів політичної активності у демократичних, авторитарних і тоталітарних суспільствах.

Якщо у демократичних спільнотах від політичної активності окремих громадян через механізми функціонування політичних партій або громадських організацій залежить визначення основних напрямків розвитку держави і суспільства, то в авторитарних і тоталітарних державах політична активність на мікрорівні інспірується державними органами задля легалізації власних волюнтаристських рішень. У таких суспільствах політична активність набуває ознак імітації. При цьому можуть існувати цілком інституалізовані об'єднання, в яких начебто знаходить своє відображення воля більшості громадян держави. Водночас і в демократичних, і в тоталітарних суспільствах політична активність розглядається як атрибутивна ознака можливості досягнення політичної стабільності через легальні способи політичної діяльності.

Дослідження вольової специфіки політичної активності вимагає звернення й до проблеми долученості громадян України до суспільного життя. Відомий український дослідник Є. Головаха виділив шість основних рівнів долученості

громадян нашої держави до суспільного життя: шостий (найвищий) рівень співвідноситься з активністю *харизматичних лідерів* політичних рухів, які нараховують декілька десятих відсотка від загальної чисельності дорослих громадян держави; п'ятий рівень співпадає з діяльністю *політичних функціонерів*, яких в Україні чимало; четвертий рівень охоплює активність *суспільно-політичних діячів*, котрих у нас практично немає, адже до цієї категорії має належати інтелектуальна еліта суспільства, що намагається упроваджувати суспільні цінності та критично ставитися до держави; третій рівень співвідноситься з активністю *членів політичних організацій та партій*, кількість яких в Україні складає 2-3 %; другий рівень співвідноситься з діяльністю членів різноманітних неполітичних громадських організацій, відсоток яких в українському суспільстві мізерний; перший рівень політичної активності співпадає з діяльністю обивателів, звичайних громадян, які не цікавляться політикою та фактично не мають жодних важелів впливу на неї, таких, за даними соціологів, в Україні 87% [73, с. 16-17]. Враховуючи це, в українському суспільстві простежується дисбаланс щодо суб'єктів політичної активності. Левова частка громадян фактично усунута від впливу на політичні рішення. Безпосередніми суб'єктами політичної активності в Україні є партійні функціонери, лідери політико-олігархічних кланів, які маніпулюють волевиявленням мільйонів громадян.

Кардинально змінився рівень інтенсивності соціальної активності в українському суспільстві під час Євромайдану, який розпочався в листопаді 2013 р. На протязі 2014 року в українському соціумі був досить високий рівень соціальної активності. Згідно з даними опитувань, проведених Київським міжнародним інститутом соціології, у грудні 2014 року, порівняно із початком року рівень готовності до участі у акціях протесту значимо не змінився: у лютому 2014 року у акціях протесту були готові брати участь 42,2 % дорослих жителів України, у грудні частка таких людей становила 43,3 % [7]. Загалом до участі в акціях протесту високою мірою були готові і чоловіки, і жінки, люди усіх вікових категорій (окрім літніх людей старших 70 років), мешканці міст і сіл. Загальний рівень готовності до участі в акціях протесту зростав разом із рівнем освіти.

У цей період також відбувся поступовий перехід від протестних форм політичної активності до активності, пов’язаної з необхідністю захисту української держави від агресії з боку Росії. Ці тенденції якнайповніше проявилися у формуванні добровольчих збройних загонів та у волонтерському русі, спрямованому на допомогу армії та біженцям з окупованих територій. Про високий рівень активності спротиву іноземній збройній інтервенції населення України засвідчує опитування Київського міжнародного інституту соціології, результати якого оприлюднені у вересні 2015 року. Так на запитання «Яким діям Ви б надали перевагу в умовах іноземної збройної інтервенції у Ваше місто чи село?» 23,8 % респондентів обрали варіант чинити збройний опір, 28,6 % – опиратися шляхом участі в акціях громадянського опору (демонстраціях, протестах, маршах, бойкотах, страйках, громадській непокорі), 11 % – виїхати у більш безпечний регіон України, 3,2 % – виїхати за кордон, 13,1 % – нічого не робити, 18,4 % – не визначилися зі своєю думкою, 1,9 % – відмовилися відповісти [97]. Зауважимо, що готовність 24 % населення взяти в руки зброю для захисту України є достатньо високим показником, адже слід враховувати, що більше як 50 % відсотків населення України становлять жінки, також значну частину населення становлять діти і люди похилого віку.

Водночас у 2015 р. політична активність громадян України перейшля переважно у конвенційне русло. Свідченням цього є дані опитування Київського міжнародного інституту соціології у вересні 2015 року, які показали достатньо високий рівень виборчої активності громадян держави. Зокрема, лише 14,2 % з них заявили, що не будуть брати участь у ймовірних виборах до Верховної Ради України [349]. Дещо знизився рівень політичної активності громадян у лютому 2016 року, свідченням чого є небажання брати участь у виборах до Верховної Ради України 26,4 % громадян держави [299]. Таке зниження активності у політичній сфері пов’язане із «втомою» громадян від військового конфлікту на Сході України та розчарування через неоднозначність і повільність темпів проведення реформ.

Щодо масовості участі громадян у політичній активності в науковій літературі сформувалося два основні підходи. Так, у межах першого підходу (Ж.-Ж. Руссо,

Дж. Міль, Б. Барбер, К. Пейтмен) обґрунтовується позиція необхідності залучення якнайбільшої кількості громадян до політичної активності. Натомість прихильники демократичного елітизму (Е. Берк, Ж. де Местр, Х. Ортега-і-Гассет, Й. Шумпетер) надмірне розширення суб'єктів політичної активності вважали загрозою існуванню парламентаризму. На їх думку, слід обмежити прийняття політичних рішень лише тими, хто більш обізнаний і може свідомо підтримувати демократичні цінності. Небезпеку гіпердемократії у XX ст. Х. Ортега-і-Гассет пояснював тим, що у суспільному житті Європи уся влада перейшла до мас. Але маси не можуть управляти навіть власною долею, не кажучи вже про ціле суспільство [258]. Однак, у суспільно-політичних реаліях XXI ст. мова не може йти про обмеження загального виборчого права. Натомість перед політичною системою постає нагальна необхідність підвищення політичної культури громадян, акцентації на їх безпосередній відповідальності за свій політичний вибір.

У контексті цього існує досить суперечливий зв'язок між політичною активністю громадян та ефективністю діяльності політичних систем. Різке збільшення кількості громадян і соціальних груп, залучених до політичної діяльності, що проявляється у зростанні кількості партій та масових рухів, у політизації етнічних груп, страйках, політичних демонстраціях, з одного боку, як стверджують Л. Гозман та О. Шестопал, призводить до зниження ефективності функціонування політичної системи і навіть може паралізувати її. З другого боку, політична активність допомагає підвищенню ефективності діяльності політичної системи, якщо вона проявляється в інституційних формах, регулюється правовими та політичними нормами [71, с. 195]. В обох випадках зростання політичної активності свідчить про нестабільність політичної системи, невідповідність основних принципів її функціонування потребам та інтересам більшості населення.

У науковій літературі виділяють низку критеріїв політичної активності, яка базується на аналізі компонентів політичної культури. Зокрема, у дослідженні Є. Єгорової і Г. Євдокимової виокремлюються такі критерії політичної активності: 1) рівень сформованості суспільно-політичних понять, уявлень, що свідчать про ступінь усвідомленості політичної активності (показниками цього рівня є світогляд людини, її ціннісні орієнтації); 2) ступінь оволодіння знаннями,

вміннями та навичками, які є необхідними компонентами у структурі політичної активності (показники цього рівня – система знань, рівень сформованості навчально-пізнавальних, організаційних, комунікативних вмінь тощо); 3) рівень розвитку мотивації політичної активності, ступінь її відповідності інтересам суспільства (показниками цього рівня є ставлення особистості до різних аспектів її життєдіяльності, до інших людей, до суспільства); 4) рівень розвитку самодіяльності, ініціативності, відповідальності (показниками цього рівня є здатність особи до самостійності, вміння планувати свою діяльність, діяти відповідно з планом, ініціативність, наполегливість, здатність до самооцінки та самоконтролю) [98, с. 29-30]. Утім, до запропонованої класифікації слід висловити декілька зауважень. По-перше, у межах першого критерію політичної активності спочатку доречніше говорити про уявлення як форму мислення, а вже згодом про поняття. По-друге, незрозумілою є основа виділення критеріїв у вказаній класифікації. У першому критерії говориться про світогляд як форму теоретичної свідомості, у другому критерії йдеться про знання, вміння та навички, у третьому – про мотивацію, а в четвертому – про рівень розвитку самодіяльності й ініціативності. Усі ці поняття належать до різних рядів загальності понять.

Дещо інші критерії (параметри) політичної активності виділяє С. Грабовська. До них належать: 1) соціально-політична свідомість (вміння чітко мотивувати свою політичну діяльність, здійснювати вибір, приймати рішення тощо); 2) духовна зрілість (наявність у людини чітких політичних та моральних орієнтирів, спрямованості, інтересів, ідеалів); 3) емоційна зрілість (здатність не тільки свідомо аналізувати свої переживання, а й вміння керувати своїми почуттями); 4) соціальний інтелект (засіб соціальної адаптації, накопичення й аналізу соціально-політичних знань, вирішення завдань тощо) [79, с. 20-29]. Поряд з цим, дослідниця поділяє параметри політичної активності на об’єктивні (поведінкові) та суб’єктивні (ментальні). Утім, і до цієї класифікації параметрів політичної активності слід висловити декілька зауважень. Знову ж таки, у ній наявні щонайменше три основи поділу: по-перше, маються на увазі вказівки на свідомість як універсальну людську якість, по-друге, у поділі наявна вказівка на духовну і емоційну зрілість (це при тому, що обидва види зрілості співвідносяться

як сумісні перехресні поняття), по-третє, ще однією основою поділу є соціальний інтелект, який є складовою свідомості.

На основі врахування вищевказаних компонентів політичної активності, на нашу думку, у її структурі поряд зі сферою знань, світоглядно-ціннісних орієнтацій, умінь, навичок, практичних настанов, емоцій, основну роль відіграє вольова складова. Саме вона дозволяє реалізувати ініціативність, відповідальність, рівень самодіяльності суб'єкта політичної активності. Навіть за умови володіння широким спектром знань і навичок, людина позбавлена вольових якостей (рішучості, мужності, відваги, самовідданості, відчайдушності та ін.), приречена на невдачу у політичній діяльності.

На підставі широкого спектру виявлення у соціальній дійсності політична активність поділяється на багато форм. Так, М. Мирош пропонує виокремити такі форми політично вмотивованої активності: за суб'єктом політичної активності виділяють політичну активність індивідів та політичну активність мас (політичних партій, груп за інтересами, груп тиску); за організованістю – усвідомлену (цілеспрямовану), ситуативну, стихійну політичну активність; за видом прояву виокремлюють міжнародну (дипломатичну, громадську), суспільну (регіональну, місцеву, колективну), особистісну (відставка, голодування, абсентеїзм та ін.) політичну активність; за інтенсивністю – активну й пасивну; за формами прояву політична активність поділяється на: відсутність політичної активності як такої (недорозвиненість політичної активності), первинні форми (політичні думки, ідеї, обізнаність з політичною ситуацією, читання політичної літератури, перегляд політичних програм, відвідування політичних сайтів та ін.), середні форми (участь у виборах, у референдумах, плебісцитах, участь у передвиборчих кампаніях, допомога політичним особам), вищі форми (участь у мітингах, страйках, акціях, бунтах, демонстраціях, ходах, участь у політичних партіях, рухах, групах за інтересами, професійна політична діяльність); за часом існування політична активність поділяється на постійну (тривалу), затяжну (періодичну), тимчасову; за напруженістю – на динамічну (радикальну), помірковану, формальну; за суспільним резонансом – на резонансну і локальну [225, с. 162].

У свою чергу, співвідношення активність-пасивність взяв за основу для виокремлення форм політичної активності політичний психолог Б. Мар'єнко. Він розглядав політичну активність як континуум, на одному з полюсів якого фігурує політична пасивність (абсентеїзм виборців, політична іммобільність), а на протилежному – політична гіперактивність та екстремізм (від участі у пікетуваннях, страйках до терористичних дій і громадянської війни) [221, с. 81-82]. У контексті цього двома провідними проблемами сучасного суспільного устрою є, за твердженням Д. Аптера, неучасть або надмірна участь громадян у політичному житті. Надмірна активність громадян може обеззброювати політичних діячів, дезорганізувати систему влади й зробити суспільство надбанням войовничини, яка приходить до влади «під час відновлення дисципліни й порядку». Неучасть громадян у політиці може потурати егоїстичним амбіціям окремих політиків і загрожує надмірним посиленням ролі апарату влади [430, p. 48].

Для позначення відсутності політичної активності у науковій літературі використовують поняття «абсентеїзм» (від лат. *absentia* – відсутність). Серед тих, хто не бере участі в політиці, є дві групи – «непохитно аполітичні та ті, хто тимчасово з різних причин відсторонився від участі, тобто залежно від ситуації: або бере участь, або не бере» [282, с. 29-30]. Причини абсентеїзму базуються як на основі політичного і соціального благополуччя, так і на політичній апатії, спричиненій втратою довіри до політиків і державної влади загалом. Високий рівень абсентеїзму засвідчує кризу певної політичної системи. У деяких випадках абсентеїзм вимагає від суб'єкта значних вольових зусиль. Незважаючи на позірну апатичність прихильників абсентеїзму, у тоталітарних спільнотах за умови мобілізаційного типу політичної активності виявлення небажання брати участь в імітованій активності вимагає значних вольових зусиль.

На основі врахування рівня усвідомлюваності Л. Мілбрайт поділяє політичну активність на автономну та мобілізаційну [443, с. 15]. Якщо політична активність визначається тиском зовнішніх обставин (адміністративним або партійним контролем) і базується на спотворенні чи викривленні політичних інтересів і потреб, то вона характеризується як мобілізаційна. Такий тип політичної активності співвідноситься з вольовим станом мобілізаційної готовності. Попри

короткотривалість, такий тип політичної активності базується на адміністративній дисципліні і страху перед покаранням. Він досить часто використовується авторитарними і тоталітарними режимами, адже дозволяє імітувати видимість підтримки населенням влади або вождя, певного національного проекту або загарбання чужої території. Мобілізаційний тип політичної активності базується не стільки на переконанні населення, скільки на сваволі у сфері політичної дійсності. Саме ці характеристики дозволяють такий тип політичної активності назвати квазіактивністю.

У свою чергу, автономна політична активність розглядається як результат відносно вільного і переважно раціонального сприйняття політичної дійсності суб'єктом. Це зовсім не означає, що особа або соціальна спільнота як суб'єкти політичної активності не піддаються маніпулятивним практикам індивідуальною і суспільною волею у засобах масової інформації. Однак, суб'єкт політичної активності вирішує, чи дослухатись до ЗМІ, чи ігнорувати їх.

У контексті виявлення вольових засад політичної активності заслуговує на увагу її поділ на конвенційну (легітимну) і неконвенційну (нелегітимну) форми [280, с. 155-156]. У першому випадку йдеться про «діяльність офіційних політиків – від президента до лідера первинного осередку зареєстрованої партії. Сюди входить і активність легальної опозиції та санкціонована активність громадян. У другому випадку активність включає політичну діяльність «непримиренної опозиції» (наприклад, терористичних організацій на кшталт «червоних бригад») [281, с. 32]. Основою виявлення політичної активності на конвенційному і неконвенційному рівнях є особистісні якості індивіда, його сильні вольові якості, холеричний або сангвінічний тип темпераменту.

Конвенційні форми політичної активності узгоджуються з закріпленими, насамперед, у правовій системі правилами і нормами. При цьому рівень інтенсивності конвенційних форм політичної активності рухається у діапазоні від абсентеїзму до участі у політичних організаціях. Найпоширенішою формою конвенційної активності є участь у виборах як найпростішій формі ретрансляції індивідуального політичного волевиявлення на суспільний рівень. Участь у формах політичної активності широких мас населення убезпечує політичну

систему від непрогнозованих проявів стихійної деструктивної активності. Участь у політичному волевиявленні покладає на виборця й певний рівень відповідальності за прийняті обраними політиками рішення.

Вольовий характер політичної активності найбільш повно виявляється у діяльності політичних партій. Як вже відзначалося, бажання й мотивація як основа вольового виміру політичної активності у діяльності політичних партій розкривається у теоретичному обґрунтуванні інтересів різних соціальних спільнот та у виробленні відповідної до них ідеології щодо визначення форм і методів політичної діяльності. Мотивація і воління мають вирішальне значення і в процесі боротьби за завоювання, утримання та використання політичної влади.

У контексті виявлення вольового начала у сфері політичної активності цілком слушними є міркування О. Шпенглера про домінування політичної волі над економічними інтересами. Незважаючи на періоди тривалого домінування економіки «меч отримує перемогу над грошима, воля до панування знову підкоряє волю до здобичі» [416, с. 538]. Події 2013-2014 рр. в Україні якраз і засвідчують, що потенційна «воля до влади» однієї єдиної людини може цілком нехтувати економічними інтересами не лише власної країни, а й світової спільноти загалом. Більше того, прагнення до досягнення лише економічного благополуччя не може бути єдиною метою державної політики і тим більше національною ідеєю. У протилежному випадку ми отримаємо благополучну державу, утім потенційну жертву для держав-агресорів.

Вольовий характер має і здійснення пропаганди з метою обґрунтування й популяризації вироблених партією програмових засад вирішення актуальних суспільних проблем. Саме в сектах і партіях, як відзначає С. Московічі, домінуюча воля може легко утвердитися і поширитися у всі куточки суспільства, до того ж найбільш короткими й надійними шляхами [231, с. 213]. За таких умов мімікрія в лавах рядових партійців набуває значного поширення, а накази, які надходять з центру, виконуються з більшою обов’язковістю, якщо діяльність партійної організації будується на раціональних прагматичних засадах.

Подібні тенденції поширені у партіях вождистського типу, в яких воля лідера визначає практично усі сфери діяльності організації. При цьому механізмами впровадження індивідуальної волі вождя стають «грандіозні

церемонії, постійні зібрання, демонстрація сили і віри, проекти на майбутнє, схвалювані всіма, а будь-яке урочисте об'єднання сил і підкорення колективній волі витворює драматичну атмосферу екзальтації» [231, с. 29]. Виділяючись з людської маси, у такий спосіб вождь зачаровує її своїм образом, придушує й залякує. В очах натовпу він постає істотою, яка дає масі «своє ім'я, своє обличчя і свою активну волю». У свою чергу, у демократичних спільнотах регуляція вольового впливу політичних партій є більш складним і суперечливим процесом.

На відміну від конвенційних, неконвенційні форми політичної активності виходять за «межі чинних правил і варіюються між «м'якими» (підписання петицій, участь у санкціонованих мітингах і страйках), «жорсткими» або й протизаконними (захоплення приміщень, погроми, нищення майна, голодування, прояви екстремізму) політичними діями. Вони передбачають використання неінституціоналізованих норм і методів боротьби» [443, с. 15]. Неконвенційні форми політичної активності поділяються, у свою чергу, на ненасильницькі й насильницькі види.

Якщо говорити детальніше про ненасильницькі види політичної активності, то найбільшої уваги тут заслуговує «громадська непокора». Вона втілюється у несанкціонованих мітингах і маршах протестів, пікетах, сидячих страйках й самоприковуванні протестувальників до певних об'єктів інфраструктури, перекритті доріг, в окремих випадках – у несплаті податків та припиненні ділової активності. У новітній історії можна навести щонайменше два промовисті взірці відповідної тактики. Йдеться про боротьбу ненасильницькими способами за здобуття незалежності Індії на чолі з М. Ганді, одним з найяскравіших моментів якої став «Соляний похід» (1930) проти державної соляної монополії та рух за розширення громадянських прав чорношкірого населення у США у 60-х рр. XX ст., очолюваний М. Л. Кінгом.

Одним з різновидів такого типу неконвенційної політичної активності, що отримав розвиток у XXI ст., стала модель ненасильницького опору «через технології оранжевих революцій або революцій постмодерну. Ця політична технологія пропонує молоді поставитися до політики як до гри, веселого та цікавого заходу» [225, с. 161]. Утім, подібні типи політичної гіперактивності за умови втручання провокаторів і спецслужб можуть набувати насильницького

характеру. Участь у такого типу революціях посилюється задіяністю її прихильників у мережевій формі комунікації. Деякі дослідники (М. Гранноветер, Е. Гідденс, Р. Коллінз, М. Манн та ін.) навіть запропонували говорити про становлення моделі «мережевої форми політичної активності» в Інтернеті: у соціальних мережах, в інтернет-блогах, в інтернет-ЗМІ, на інтернет-форумах та ін.

Мережової форми соціальної комунікації набуває у XXI столітті і міграційна активність населення багатьох регіонів планети. Мережеві форми комунікації у сотні разів пришвидшують ефективність міграційних процесів. Тим більше, що в цей період стало остаточно зрозумілим, що побудувати «рай на Землі» для окремо взятого «золотого мільярда» або для населення окремо взятої країни (Саудівської Аравії, ОАЕ, Катару та ін.) неможливо. Населення суміжних країн завжди буде претендувати на перерозподіл матеріальних багатств більш заможних сусідів. Ці тенденції ще більше посилюються через нерозвинутість багатьох країн Африки, Азії, Латинської Америки, для яких властиві несприятливі кліматичні умови, політична нестабільність, високий рівень народжуваності, хронічна бідність значної частини населення. В умовах постіндустріального суспільства населення цих країн легко переспрямувати на «освоєння» більш благополучних територій.

Міграційна криза в Європі 2014-2015 рр. зумовлена й ілюзорною надією вихідців з бідних або зруйнованих громадянськими конфліктами країн Північної Африки і Близького Сходу на долучення до благополучного життя європейських країн «золотого мільярду». Саме про це свідчать дослідження міграційних процесів Європейською Комісією на початку 2000-х рр. Згідно з їх результатами, лише 15 % з легальних мігрантів прибували в ЄС з метою працевлаштування. Переважна більшість іммігрантів прибули в Європейський Союз як біженці, в пошуках гуманітарного захисту або для возз'єднання сімей [447]. Подібна спрямованість міграційних процесів жодним чином не вирішує проблему старіння населення в країнах ЄС та дефіциту робочої сили на ринку праці, адже більшість з новоприбулих в країну стають реципієнтами державних пенсійних фондів і систем соціального захисту.

Насьогодні у країнах Західної Європи «населення іммігрантського походження становить доволі значну й постійно зростаючу частку. У різних

країнах Європи їх кількість становить від 12 до 20 %» [371]. Тенденція до стихійного зростання кількості іммігрантів поглибилася після нової хвилі міграції через балканські країни в 2014-2015 рр. За оцінками різних експертів у найближчі роки лише з мусульманських країн Північної Африки і Близького Сходу можлива еміграція від двох до десяти мільйонів чоловік. Хоча перший удар міграційної хвилі і надалі припадатиме на Туреччину, Італію, Грецію, Болгарію та Угорщину, тисячі «новітніх» іммігрантів за пункт остаточного призначення називають країни з високим ступенем соціально-економічного розвитку – Німеччину, Великобританію, Бельгію, Нідерланди, Францію та країни Скандинавії.

У короткостроковій перспективі політика європейських країн щодо обмеження міграційної кризи 2014-2015 рр. через Раду Безпеки ООН виявилася неефективною. Це проявилося під час розробки спеціальної резолюції Ради Безпеки щодо регламентації захоплення та знищення суден контрабандистів, які перевозять нелегальних іммігрантів, морську блокаду та проведення наземних операцій і висадку десантів проти контрабандистів. Однак розробка і винесення на розгляд цієї резолюції наштовхнулося на заперечення Росії і Китаю.

У довгостроковій перспективі одним з ефективних напрямків регуляції міграційної політики в Європейському союзі є, на думку української дослідниці О. Малиновської, заохочення зворотної або циркулярної міграції, тобто тимчасових неодноразових виїздів з періодичним поверненням на батьківщину. Така модель міграційних переміщень вигідна як країнам походження, так і призначення мігрантів, оскільки перші не втрачають своє населення, а останні не витрачають зусилля та кошти на інтеграцію мігрантів [209, с. 33]. У свою чергу країни призначення отримують необхідну робочу силу, а країни походження – інвестиції у формі переказів зароблених коштів. Більше того, такий тип міграційної політики дозволяє уникати необхідності болючої інтеграції іммігрантів у «чуже» соціокультурне середовище і їх асиміляції. Зауважимо, що виявлення гіперактивності під час міграційних процесів може виявлятися як в конвенційних, так і неконвенційних формах політичної активності.

Поряд з ненасильницькими формами неконвенційна політична активність може переростати й у крайні форми екстремізму. Водночас відомі й факти перетворення організацій, які розпочинали свою боротьбу неконвенційними засобами, у легітимні політичні структури. Прикладом такого типу трансформації є політична еволюція Організації визволення Палестини на чолі з Я. Арафатом.

Вольовий характер політичної активності реалізується через наявність у соціальних груп різних підходів щодо політичного устрою суспільства, необхідність вирішити нагальні суспільні проблеми, наявність у різних соціальних груп специфічних інтересів та необхідність їх реалізувати. Мотивація і воління мають вирішальне значення у процесі боротьби за завоювання і використання політичної влади з метою задоволення інтересів певної суспільної верстви. Бажання й мотивація як основа вольового виміру активності у діяльності політичних партій розкривається у теоретичному обґрунтуванні інтересів різних соціальних спільнот та у виробленні відповідної до них ідеології політичної діяльності. Вольовий характер має і здійснення пропаганди з метою обґрунтування й популяризації, вироблених партією програмових засад вирішення актуальних суспільних проблем. Для демократичних спільнот характерна й актуалізація вольових зусиль під час здійснення контролю політичними партіями за діяльністю органів державної влади.

Для позначення деструктивних неконвенційних форм політичної активності у науковій літературі використовується й поняття «активізм». Утім, зміст і обсяг цього поняття до цього часу залишається дискусійним, про що свідчать дослідження М. Горного, О. Омельченко, І. Халій, Т. Щепанської, О. Яніцького та ін. Введення у науковий обіг поняття «активізм», на думку К. Чистякова, було здійснене у середовищі російської еміграції у 20-х роках XX ст. для позначення діяльності тих, хто боровся з радянською владою [399]. За іншим підходом, поняття «активізм» вперше було використане на початку XX ст. для позначення такого мистецького напрямку, як експресіонізм, у роботі німецького дослідника К. Хіллера «Про місце активізму» [395, с. 846-850]. В обох випадках до атрибутивних ознак активізму відносяться такі якості, як гіперактивність, експресивність, порушення усталених соціокультурних зразків та норм.

Поняття «політичний активізм», як стверджує М. Мордовець, вказує на системну дію суб'єктів, які спрямовують зусилля на постійну, усвідомлену, демонстративну участь у політиці. Для нього властива демонстративна опозиційність, карнавальність, заперечення стереотипу супроводжує змістовні особливості будь-яких форм активізму. На цій підставі формується й негативне сприйняття активізму як комплексної дії антисистемної спрямованості [230].

У науковій літературі виділяють цілий ряд форм соціального, насамперед, політичного активізму: екоактивізм (О. Усачова, І. Халій, О. Яницький); активізм-антиконсьюмеризм (Н. Кляйн, В. Мерзлякова, Г. Запольських); молодіжний активізм (О. Омельченко, Т. Щепанська); медіа-активізм (А. Бєляков, О. Матвейчев, Д. Рашкофф); кібер-активізм (Д. Денинг); судовий активізм (Е. Хейвуд), секстремізм (Л. Оффманн, М. Дмітрієва); ЛГБТ-активізм (В. Суковата, Д. Вершиніна, А. Горшков); традиційний та посттрадиційний активізм (П. Фрідман); активізм-крафтивізм (К. Хіллер) [230].

Поряд з вказаними формами, одним з найбільш поширених типів політичного активізму є політиканство. Політиканство в Україні, насамперед, пов'язане з консервацією старої політичної еліти. За даними опитування Центру Разумкова за 1991-2003 р., найбільш впливові вищі державні посади (прем'єр, віце-прем'єр, секретар РНБО, голова адміністрації Президента) займали на 73 % вихідці з партійної, радянської, господарської і комсомольської номенклатури попереднього періоду, а серед осіб, які з 1995 р. були головами адміністрацій, кількість таких становить 80 % [112]. При цьому за роки незалежності інститути української держави фактично імітують організацію демократичної політичної системи. Натомість за останні роки реальні функції управління в державі зосередились у руках одного політичного клану, дії якого перебували поза межами права і моралі. Поділ між гілками влади був нівельований, а суспільство втратило будь-який контроль над правлячим класом. Ці тенденції й призвели до зростання відчуття соціальної несправедливості і соціальної апатії в сучасній Україні.

Схожі тенденції простежуються і в інших пострадянських суспільствах, зокрема в російському. Як зазначає І. Фан, у Росії замість волевиявлення корпорації (однією з яких є держава) діє сваволя конкретної особи, яка володіє владою, або

сваволя наближених до неї осіб під її іменем. У Росії колективна воля формується на основі неправових критеріїв. Воля, яка санкціонується державними органами і посадовими особами, для представників підлеглих органів є лише директивою, що не є обов'язковою для виконання в юридичному контексті [379, с. 273]. Відтак, впровадження колективної державної волі можливе лише шляхом примусу. При цьому право в такій системі координат є необов'язковим і для влади, і для простих громадян. Тим більше, що в російській державі відсутня система дотримання принципу відокремлення різних гілок влади.

Щодо оцінки якості цієї політичної еліти як суб'єкта вольової активності, то слід вказати на невідповідність її назви сутності. На цьому наголошують і деякі російські дослідники (Л. Гудков, Б. Дубін, Ю. Левада, І. Фан). На їх думку, під час аналізу російського правлячого класу слід це соціальне утворення називати не елітою, а навколовладними колами, аудиторією влади, «напівсвітом поліцейського режиму», оскільки жодної з функціональних ролей еліти воно не виконує [82, с. 276]. В українських реаліях політична еліта також володіє вищевказаними ознаками, виконуючи функції обслуговування корумпованого керівництва. Вона не тільки не здійснює якихось суспільно значущих функцій, а й не здатна впроваджувати власну волю у соціальну дійсність.

Така квазіеліта забезпечує лише управління на рівні впровадження рішень через свавілля. На основі цього відбувається обмеження прав і свобод громадян, згортання свободи інформації та нав'язування вигідної для влади пропаганди й піару. Ця «верства насправді імітує посередництво і комунікацію, фактично ізолюючи владу від суспільства. Основна функція такої «еліти» – збереження нинішнього режиму влади з допомогою інструментального підтримання певної керованості суспільства» [379, с. 277]. У таких умовах впровадження державної волі відбувається шляхом маніпуляції індивідуальною і суспільною волею, що втілюється у блокуванні й спотворенні механізмів реалізації індивідуальних і суспільних інтересів.

Зрозуміло, що за таких обставин інтереси і потреби не зникають повністю. Апатія, за твердженням Г. Саллівана, лише послаблює актуалізацію потреб. У стані апатії потреби не зникають зовсім, а лише значно редукуються, напруга при цьому залишається на рівні, достатньому для підтримки життєдіяльності організму [314,

с. 77]. Перебуваючи у прихованому латентному стані, індивідуальні й суспільні потреби з часом можуть актуалізуватись і втілюватись у спробах досягнути їх шляхом насильства. Відтак, безвольність і соціальна апатія постають важливими джерелами продукування насильства й агресії у суспільно-політичному житті.

Ці тенденції найбільш повно реалізуються у феномені тероризму як крайній формі політичного активізму. За усієї різноманітності визначень поняття «тероризм», затребуваним є підхід, наведений в «Соціологічній енциклопедії». Згідно з ним, тероризм (лат. *terror* – страх, жах) – це суспільно небезпечна діяльність, яка полягає у свідомому цілеспрямованому застосуванні насильства шляхом захоплення заручників, підпалів, убивств, тортур, залякування населення та органів влади, інших посягань на життя й здоров'я невинних людей, погроз вчинити злочинні дії з метою досягнення злочинних цілей [350, с. 397]. Співзвучне визначення було використане свого часу і в Законі України «Про боротьбу з тероризмом» (2003 р.).

Однак, у цьому визначенні випущено аспект націленості терористичних акцій на пошкодження або знищення приватної або державної власності. Ці ознаки феномена тероризму знайшли відображення у його інтерпретації спецслужбами США. Так, ФБР визначає тероризм як «протизаконне застосування сили або насильства проти громадян або власності з метою залякати або примусити до чогось уряд, населення, або якусь їх частину, виправдане політичними або суспільними мотивами» [427]. У залежності від спрямованості, тероризм поділяється на декілька видів. Так, актуальним є виокремлення «трьох форм тероризму (міжнародної, внутрішньої, об'єктної)», запропоноване ізраїльським Інститутом боротьби з тероризмом [427]. Міжнародний тероризм пов'язаний з терористичними актами на території іншої або інших держав. Типовим прикладом такого типу терористичних актів є вибух літака над м. Локербі у 1988 р. та терористична атака 11 вересня 2001 р. у США.

Внутрішній тероризм співвідноситься з діяльністю екстремістських організацій на території певної держави. До такого типу тероризму належить діяльність «червоних бригад» в Італії, «Фракції червоної армії» у ФРН, ІРА на території Ольстера у Великій Британії, ЕТА в Іспанії. Натомість об'єктний тип тероризму спрямовується проти конкретних установ, організацій та людей, які, на

думку терористів, займаються неприпустимою діяльністю. Так, у 90-ті роки XX ст. у США почалося переслідування терористами лікарів, які здійснювали аборти. Зокрема, у 1995 р. у штаті Масачусетс було засуджено громадянина Селві, якого звинуватили у вбивстві регістраторів лікарні, яка здійснювала аборти.

У соціально-філософській літературі розрізняють «політичний, державний, ідеологічний, релігійний, кримінальний, націоналістичний, етнічний, повітряний, військовий, партизанський, ідеалістичний тероризм» [350, с. 397]. Політичний тероризм, насамперед, пов'язаний з боротьбою за владу та її утримання. При цьому використовуються незаконні, насильницькі засоби, спрямовані на залякування опонентів.

Тероризм як специфічна форма деструктивної політичної активності має глибокі внутрішні і зовнішні передумови. У сучасному суспільстві, незважаючи на переконаність громадян у тому, що найрадикальнішими екстремістськими організаціями є загони терористів-ісламістів, на побутовому рівні вони все більше зіштовхуються з тероризмом на території власних країн.

Водночас представники західного суспільства, за твердженням М. Решетнікова, замовчують, що терористами є й їх співгромадяни, які народилися, отримали освіту і виховання в їх добропорядному середовищі. Якщо й говорять про терористів, то позиціонують їх, як «не зовсім європейців» або «не зовсім співгромадян». Це при тому, що за останні десятиліття майже третина (31 %) усіх терористичних актів відбулася на території Європи [301, с. 6]. Більше того, цей відсоток не зазнав тенденції до зниження у наступні роки.

Основною причиною посилення радикалізму в сучасному світі є «криза переоцінки цінностей і самоствердження» у поєднанні зі схильністю піддавати сумніву ще усталені соціокультурні норми і правила на тлі юнацької агресивності [301, с. 6]. У західноєвропейських спільнотах ці тенденції посилюються нездатністю і небажанням значної частини емігрантів ідентифікуватись з відповідною європейською культурою. Радикалізм в емігрантських колах поглиблюється й через переконаність у соціальній і майновій несправедливості соціально-політичного устрою значної частини емігрантів та їх нащадків.

Якщо говорити про пострадянські суспільства, то тут крайні форми політичного активізму молоді посилюються невдалими спробами економічного й соціально-політичного реформування та встановленням олігархічних режимів, які призвели до зубожіння і соціальної апатії більшості громадян. У таких умовах штучно привнесена демократія з негайно гарантованими конституцією правами та свободами за відсутності демократичної традиції і збереження тоталітарного типу самосвідомості соціуму, на думку М. Решетнікова, створює «живильне середовище» для розмноження вірусу інтолерантності й тероризму. Особливо піддаються зараженню цим вірусом соціально активні громадяни, адже в образі терориста дуже важко запідозрити «пасивну особистість» [301, с. 7-8]. Несприйняття гуманістичних цінностей поширюються і в країнах західної демократії, де на основі політики мультикультуралізму сформувалася хибна думка, що ці цінності будуть легко сприйняті емігрантами, зокрема, з держав ісламського світу. Однак подальша радикалізація емігрантського середовища у країнах Західної Європи, зокрема, участь сотень джихадистів-найманців, вихідців з «благополучної Європи», у загонах ІДІЛ у 2014 р., засвідчує цілком протилежну тенденцію.

Соціально-філософський аналіз тероризму як крайньої форми політичного активізму засвідчує, що «за монократичного правління, коли правив один володар, терор в історії був індивідуальним. За республіканського, аристократичного або олігархічного правління, коли при владі стоїть група людей, панував груповий і локальний терор. За демократії, навіть в її висхідних, примітивних, формах, коли влада залежить від значної кількості населення, з'являється масовий терор» [256, с. 11]. Отже, розширення політичного волевиявлення у межах неконвенційних форм політичної активності тягне за собою і розширення суб'єктності тероризму як крайньої форми активізму.

Поширенню тероризму в сучасному суспільстві сприяє й героїзація осіб, діяльність яких мала радикальний активістський характер. Показовим у контексті цього є поширення у суспільній свідомості феномена «чегеваризму», коли кумиром не тільки соціальних активістів, а й терористів, стає одна й та сама людина: син плантатора, який у 12 років вперше виступив проти приниження шкільним вчителем, згодом – лікар за освітою і, безумовно, терорист, який на всіх

світових сайтах однозначно характеризується як «людина високої духовної чистоти і самовідданості» [301, с. 7]. Саме в образі Е. Чегевари розкриваються такі важливі для політичної діяльності вольові якості, як мужність, відвага, самовідданість, самовпевненість. Для діяльності людини подібного типу властива й позбавлена сумнівів цілеспрямованість, здатність не тільки чітко й ясно формулювати мету, а й досягати її за допомогою мобілізації вольових зусиль.

У сучасному суспільстві терористичний активізм стає своєрідним способом існування. Як зауважує Д. Ольшанський, тероризм є не просто професією, тимчасовою діяльністю або хобі. Він є цілісним способом життя, який повністю підкорює людину і визначає її наступну долю, адже терорист-любитель приречений на провал, який тягне за собою загрозу знищення усієї організації [256, с. 30].

За усієї асоціальності й девіантності активності терористів, їх акції не можна зводити просто до злочинної діяльності. Члени терористичних організацій, зазвичай, підкорюються жорсткій дисципліні, що вимагає від них актуалізації значних вольових зусиль. При цьому загроза потенційного викриття примушує терористів перебувати у стані постійної активності й напруги. Оскільки терористичні організації мають неформальний характер, безумовна дисциплінованість досягається чітким усвідомленням їх членами необхідності пожертвувати своїми інтересами на благо спільноти. Більше того, для більшості «ідейних» терористів притаманні чіткі світоглядні орієнтації, схильність до дотримання певного кодексу моральних норм і принципів, а в багатьох випадках і обстоювання ідеології, спрямованої на досягнення суспільного блага у їх розумінні. Саме це є основою формування стійкого емоційного зв’язку між терористами та їх жертвами («Стокгольмський синдром»), коли жертви не просто починають співчувати, а в деяких випадках, і надавати допомогу терористам.

Терорист не просто протистоїть суспільству, він з самого початку усвідомлює, що його діяльність у кінцевому рахунку буде коштувати йому життя. У нього немає часу на сторонні справи, усі свої сили і волю терорист має сконцентрувати на досягнення мети. Про це виразно написав у «Катехізісі революціонера» один з ідеологів тероризму С. Нечаєв. Революціонер-терорист має «сконцентрувати увесь світ в одній силі, надруйнівній і непереможній». «Вдень і

вночі у нього має бути одна думка, одна мета – нещадне руйнування. Прагнучи холоднокровно і невтомно до цієї мети, він має бути готовий і сам загинути, і знищити своїми руками все, що заважає її досягненню» [239, с. 105]. Це вимагає від нього відречення від світу і особистого життя, сконцентрованості на єдиному виді діяльності (тероризмі), завчасній згоді на катування і смерть. Зазначені якості цілком вкладаються в образ вольової людини, діяльність якої чітко спрямована на досягнення заздалегідь сформульованої мети. Такий психотип зовсім не переймається проблемою наявності розбіжних мотивів у власній діяльності.

Не можна сказати, що в сучасному світі силові органи на державному рівні не протидіють руйнівній силі терористичних організацій. Утім, їх діяльність обмежується певними факторами. Хоча практично все життя сучасної людини перебуває під пильним контролем розвідувальних служб, вона все більше усвідомлює свою беззахисність. У контексті цього слушним видається висновок, зроблений М. Решетніковим: сучасна держава ще може когось покарати, але вона вже майже нікого не може захистити, включаючи депутатів, мерів, банкірів, олігархів, губернаторів і президентів, яких вбивають десятками кожного року (що вже говорити про простих громадян у метрополітені) [301, с. 10]. Багато в чому це пояснюється тим, що захист від терористичної форми активізму досить ускладнений в умовах демократії, оскільки вимагає посилення ролі спецслужб і використання авторитарних методів боротьби з опонентами існуючого політичного режиму. Після уникнення терористичної загрози демократична спільнота негайно вимагає обмеження функцій силових структур і відновлення усієї повноти громадянських прав. Це, у свою чергу, дає надію екстремістам і радикалам знову випробувати терористичні методи боротьби.

Посилення силових структур може відбуватися і в напрямку інспірації терористичних актів для боротьби зі справжніми екстремістськими угрупованнями або дестабілізації ситуації на території іншої країни. Показовими прикладами цього є звинувачення в організації російськими спецслужбами терористичних актів у вересні 1999 р. у містах Буйнакську, Москві, Волгодонську для провокування Другої чеченської війни та звинувачення американських спецслужб в інспірації терористичних актів 11 вересня 2001 р. для початку масованої боротьби з

терористичними організаціями, насамперед, ісламістсько-фундаменталістського спрямування. Різновидом такої форми «державного тероризму» є й інспірація іноземними спецслужбами на території України локальних терористичних актів під час «гібридної» російсько-української війни 2014 р.

В умовах постіндустріального суспільства, коли з надзвичайною швидкістю можна передавати інформацію широким масам населення по усій земній кулі, очільники терористичних організацій починають домінувати над органами правопорядку і в інформаційній війні. Ця війна програна західними державами «навіть не інформаційно, а, насамперед, з точки зору ідей і емоційного лідерства». Достатньо прочитати звернення духовних лідерів терористів: вони наповнені емоціями, натхненням, піднесеним смислом, любов'ю до Бога і людини. Інша справа, як це поєднується з середньовічною жорстокістю терористів» [301, с. 11]. Задіяння емоційної складової у терористичній формі активізму поряд з залякуванням потенційних жертв переслідує й мету переведення насильства і ненависті на вищий рівень ескалації. В результаті цього між терористами і їх жертвами пролягає ще глибша емоційна «прірва» і, як наслідок, абсолютне відчуження.

Саме таку мету переслідують відеозвернення лідерів терористів та відеоролики з публічною стратою заручників. Різновидом такої тактики стала трансляція з катуваннями українських військовополонених на території псевдореспублік ДНР і ЛНР. Якщо в роки Другої світової війни німецьке керівництво всіляко приховувало свої злочини щодо військовополонених, позірно зберігаючи статус «цивілізованої культурної нації», то використання сепаратистськими бандформуваннями тактики публічних катувань полонених засвідчує їх очевидну належність до організацій терористичного типу. Вкидання в інформаційний простір України чергової порції насильства і ненависті використовується маніпуляторами, щоб прикрити російську військову агресію, перевівши її у площину громадянського або міжетнічного конфлікту.

Метою вкидання в інформаційний простір фактів насильства, які проглядаються мільйонами людей онлайн, є й залякування потенційних жертв. В таких умовах завданням терористів є дезорієнтація населення і нівеляція його вольових зусиль щодо протистояння агресії. Натомість представники терористичних

організацій виказують власний дуже високий рівень вольових зусиль. Їм жодним чином не можна відмовити у сміливості, відчайдушності і здатності «за ідею» пожертвувати своїм життям. При цьому виникає питання: «За яку ідею можуть і хочуть пожертвувати своїм життям представники «суспільства споживання»? Відповідь є риторичною, адже лише одиниці серед людей здатні свідомо віддати своє життя за матеріальні блага. Однак, це зовсім не заважає їм жертвувати чужими життями задля збереження свого матеріального благополуччя. Саме цим пояснюється і політика умиротворення агресора, яку здійснювали представники провідних західних держав і в 30-ті роки XX ст., і в 2008-2014 рр.

Зауважимо, що за рівнем радикалізму дотичними до тероризму є граничні форми політично вмотивованого екоактивізму. У крайніх виявах він набуває ознак екологічного тероризму, який реалізується у двох основних типах. Перший з них зводиться до застосування або загрози використання насилля кримінального характеру проти невинних жертв або майна громадян з боку екологічно зорієнтованих міжнаціональних груп внаслідок еколого-політичних причин. Друга форма екотероризму зводиться до умисного масштабного забруднення навколишнього середовища [427]. Перші акти екоактивізму були здійснені у 1977 р., коли активісти «Greenpeace» і організації «Товариство охорони морської фауни» розрізали сітки риболовецьких промисловиків. Радикальні форми діяльності екоактивістських організацій можуть спричинити суттєві збитки. Зокрема, з 1997 до 1999 рр. активісти «Фронту звільнення Землі» завдали збитків на десятки мільйонів доларів, здійснивши 33 акції проти приватних і державних компаній.

Поряд з належністю крайніх виявів екоактивізму до об’єктної форми тероризму він може набувати й ознак «державного тероризму». Прикладом такої форми тероризму є зумисне пошкодження під час відступу іракської армії з території Кувейту нафтопроводу, внаслідок чого величезна кількість нафти була злита у води Перської затоки. В результаті теракту у водоймі загинули майже всі живі істоти. Поряд з цим, після вибухів на 600 нафтових свердловинах в регіоні щомісячно випадало більше 800 тисяч тонн токсичного попелу, що спровокувало кислотні дощі. До специфічної форми екотероризму належить і ядерна змова на чолі з угандійським диктатором Іді Аміном під кодовою назвою «Операція

Покер» (1979 р.). За планом терористів передбачалось створення малогабаритних ядерних бомб та їх перевезення угандійськими дипломатами у посольства по всьому світу. Документи, знайдені після падіння режиму Аміна, засвідчують, що диктатор дуже активно шукав мініатюрні ядерні технології.

У перспективі екоактивізм у крайніх формах має всі шанси стати найбільш поширеною формою екстремістського руху. Це пов'язане з тим, що у найближчому майбутньому екологічні проблеми будуть лише наростати на фоні небажання державних структур і транснаціональних корпорацій співпрацювати з «зеленим» рухом. В умовах домінування економічних інтересів і нехтування загальнозначущими суспільними потребами з боку офіційної влади і бізнесу лише сприятиме радикалізації екологічного активізму. Не володіючи ефективними засобами впливу на рівні уряду й парламенту, екоактивісти здатні за допомогою вольових зусиль переходити до масштабних терористичних акцій.

До політично вмотивованих форм активізму належить й «хактивізм». Як вид антиконсьюмеризму «хактивізм», за твердженням М. Мордовець, є способом бойкоту комп'ютерних технологій або зараження вірусами електронної пошти і електронних програм, web-хакерство, комп'ютерні зламування, використання комп'ютерних вірусів [230]. «Хактивізм» у політизованому варіанті використовується як форма шпіонажу, інформаційного впливу або протесту. Прикладами такої форми політичного активізму є злам комп'ютерної мережі ВМС США іранськими хакерами у 2013 р., злам електронної пошти державних очільників Росії, зокрема Д. Медведєва у 2014 р., зараження вірусними розвідувальними програмами комп'ютерних мереж урядових порталів країн Західної Європи та комп'ютерних мереж обленерго Західної України російськими спецслужбами у 2014-2015 рр.

Одним з варіантів політичного активізму є «секстремізм», який втілюється «в екстремістських, епатажних виступах українського незареєстрованого руху жінок, що має ознаки «радикального ексгібіціонізму». Його представниці, не визнаючи себе фенімістським рухом, ставлять собі за мету захист жінок, легалізацію одностатевих шлюбів, протидію педофілії та проституції, захист свободи слова» [230]. Такий тип політичного активізму найбільш повно реалізується в епатажних акціях української організації «Femen», заснованої в 2008 р.

Багато з них мають політично вмотивований характер. За усієї критики політичної системи «Фемен» «ніколи не критикували особисто В. Ющенка та будь-кого з олігархів України». На противагу цьому, представниці руху дуже активно «підтримували ув'язнення Ю. Тимошенко та виступали проти акцій протесту, зокрема проти «Податкового Майдану» 2010 р.» [274]. До політично вмотивованих акцій руху належить акція проти «узурпації чоловіками всіх керівних посад у Кабінеті міністрів України» 17 березня 2010 р. Також 19 грудня 2011 р. у річницю розгону в Мінську масових протестів на сходах будинку КДБ Білорусі активістки «Фемен» Інна Шевченко, Оксана Шачко та Олександра Немчинова провели акцію протесту, вимагаючи звільнення білоруських політв'язнів. Достатньо суперечливу оцінку отримала й акція «Фемен» 17 серпня 2012 р., коли активістки знищили у центрі Києва хрест, яким були вшановані жертви Голодомору та політичних репресій в Україні, начебто в знак протесту проти переслідування російського гурту «Пуссі Раєт».

Діяльність «Фемен» засвідчила формування нового типу соціального активізму в українській політичній системі. Ефективність маніпулятивних практик цього руху виходить з використання його представницями маркетингу протестів «на принципах функціонування масової культури, комерційної реклами та жовтої преси» [274]. Від комерційних проектів «Фемен» відрізняє те, що кожна їх акція виводить на шпальти газет соціальну або політичну проблему. Від звичайних політичних ідеологічних маніфестацій, на думку О. Плахотнік та М. Маєрчик, їх відрізняє веселий, грайливий тон, легкозасвоюваність ідеї, епатажність, популярність подачі [274].

Якщо патріархальна свідомість настільки примітивна, що готова спожити будь-який товар, коли його буде подано на тлі жіночих грудей, то ось вам груди, а тепер слухайте нас уважно. «Тіло у такому випадку стає буксиром, транспортером соціальних політичних ідей, які активістки «Фемен» доносять до громади» [274]. І ось результати: з інколи нульовим бюджетом акціоністки досягають масштабного розголосу, рівного до інформаційної успішности сценічних зірок і перших державних персон. Тому й не дивно, що пошукова система Google на запит надає 86 тисяч посилань на слово «ФЕМЕН» кирилицею і три з половиною мільйони на «FEMEN» латиницею.

Значний рівень настороженості до такого типу активізму в українському суспільстві пов’язаний з тим, що на рівні суспільної свідомості феміністська ідея розглядається як сутнісно «чужа», імпортована з Заходу, така, що суперечить традиційному устрою. Недарма за останні десятиліття навіть дуже помірковані форми українського фемінізму у суспільній свідомості набули переважно негативного іміджу. На цьому тлі виправданими виглядають і суперечливі висловлювання представниць «Фемен» щодо їх належності до фемінізму.

У сучасному постіндустріальному суспільстві доцільно виокремити й таку форму політичного активізму, як політичний «туризм» екстремістського характеру. Він виявляється у феномені ідейного або корисливого типу найманства й участі у бойових діях на території інших держав. У 2014 р. ця форма політичного екстремізму проявилася в участі найманців з різних частин світу у війні на території Сирії та на території Іраку в загонах Ісламської держави Іраку та Леванту (ІДІЛ). У цьому ж році така форма політичного активізму сповна проявилася у «гібридній війні» на території України в актуалізації політичного активізму громадян і негромадян держави з метою відокремлення Криму та східної частини української території. Під впливом цієї форми політичного активізму відбувається вихолощення здатності громадян брати участь у діяльності політичних партій та громадських організацій, в опозиції. Значна частина громадян усвідомлює фіктивність такої форми політичної активності, що ще більше обмежує вплив волі громадян на вирішення суспільних проблем.

Загалом, вольовий характер політичної активності найбільш системно виявляється у діяльності професійних політиків, насамперед лідерів та членів політичних партій, депутатів представницьких органів влади, чиновників державних органів, лідерів та членів громадських організацій, представників наддержавних політичних організацій. Поряд з такими якостями, як розум, кмітливість, швидка реакція, мобільність, активну з політичної точки зору особистість характеризує високий рівень виявлення вольових якостей – рішучості, сміливості, наполегливості – як основи досягнення суспільно значущих інтересів.

Значний рівень вольових зусиль виявляється і в політичному активізмі як формі деструктивної політичної активності. До політично вмотивованих форм

активізму належить політиканство, екоактивізм, екотероризм, «секстремізм», «хактивізм», політичний «туризм» екстремістського характеру, тероризм. Представники активістських рухів, насамперед, терористи, під час радикалістських акцій виявляють високий рівень вольових зусиль. Це проявляється в їх дисциплінованості, рішучості, хоробрості, відчайдушності, здатності пожертвувати своїм життям на догоду досягненню часто ефемерного суспільного блага. На противагу високому рівню власної вольової активності, терористи прагнуть зламати волю потенційних жертв через переведення насильства і ненависті на вищий рівень ескалації.

Уникнення радикалізації політичної активності і її трансформація у конструктивне русло можливе лише за умови її переспрямування у конвенційні форми. Найбільш дієвим механізмом нівеляції поширення тероризму є переорієнтація вольових зусиль активістів у правове поле, де б вони могли не тільки виражати свою позицію, а й імплементувати свої прагнення у значущі політичні рішення на рівні державної організації.

5. 4. Творчість як сфера об'єктивації вольового характеру соціальної активності особистості

Творчість як екзистенційний вияв людського буття поряд з такими феноменами, як свобода, справедливість, гуманізм, має непересічне значення у соціальній сфері. У творчості виявляється життєстверджуюча енергія вольового прагнення до перетворення матеріальної і духовної дійсності як вияв соціальної активності особистості і суспільства загалом. Проблема визначення вольових засад творчої активності актуалізується в умовах становлення інформаційного суспільства, коли перед людською цивілізацією постають проблеми планетарного масштабу – екологічної й економічної безпеки, розмивання культурної й національної ідентичності, міжетнічні, міжрелігійні, міжцивілізаційні конфлікти. Тим більше, що в сучасному соціумі митець витісняється на периферію суспільного життя, перестаючи бути осердям розвитку духовної сфери. Це при тому, що саме вольова

спрямованість особистості на творче вирішення чи хоча б послаблення означених проблем є важливим аспектом новітнього соціально-філософського дискурсу.

Значний рівень зацікавленості проблематикою творчості пов'язаний з її інтегральним характером у соціокультурному бутті. У процесі вивчення творчості слід враховувати й психологічні її аспекти, її тісну прив'язаність до емоційно-вольової сфери. Наразі виникнення й осмислення задуму у процесі творчості засвідчує наявність у її складі потужного гносеологічного начала. Натомість утілення творчого задуму залежить від соціокультурних умов існування митця. На підставі цього творчість постає й предметом дослідження соціальної філософії.

Феномен творчості став предметом зацікавленості ще в епоху античності. Так, у діалозі «Банкет» Платона творчість розглядається як спосіб переходу від небуття до буття. Все, що викликає такий перехід, на його думку, є творчістю. Виходячи з цього, продукування творів мистецтва і ремесла можна назвати творчістю, а їх виробників – творцями [272, с. 138]. Відтак, створення будь-яких творів мистецтва є своєрідним оформленням буття. При цьому творчий потенціал людини залежить від «божої іскри» і від соціокультурних умов її існування.

У «Метафізиці» Арістотеля творчість аналізується у контексті дослідження сфери пізнання. Людський рід, на його думку, на відміну від тварин, послуговується у своєму житті мистецтвом і розмірковуваннями. «З'являється мистецтво лише тоді, коли на основі набутих у досвіді думок формується єдине розуміння подібних предметів» [19, с. 166] Знання спрямовується, за твердженням мислителя, на три основні сфери – на діяльність, на творчість, на теоретичну сферу. Пізнання теоретичного спрямоване на творчість. Як і в цілому в античній традиції, Арістотель достатньо зневажливо ставився до знання, пов'язаного з навичками ремісників. Натомість вищим типом знання він вважав «техне» (мистецтво, майстерність).

У середньовічній філософській традиції феномен творчості розглядався у контексті принципів теоцентризму і християнського антропоцентризму. У цей період сформувалися два основні підходи до інтерпретації творчості: теологічний і логіко-гносеологічний. Перший підхід репрезентований напрацюваннями Аврелія Августина, згідно з яким будь-яка творчість є втіленням Божої волі. Внаслідок того, що Бог творить світ з нічого (et nihele), його воля випереджає будь-

яке творення [4, с. 314]. Жодного творення не могло б бути, якби йому не передувала вічна воля творця, адже саме «творіння не має самостійного існування, як Бог, і йому властива деяка мінливість» [4, с. 324]. Завдяки божественному втручанню через божественне осяяння в душах людей актуалізується прагнення до пізнання і перетворення світу. У межах логіко-гносеологічного підходу (Ансельм Кентерберійський, П'єр Абеляр, Роджер Бекон, Раймонд Луллія) феномен творчості інтерпретується у контексті оцінки її зразків через співвідношення істинного і неістинного, пізнання світу через досвід (Р. Бекон), через прогнозування результатів діяльності у межах математичної логіки («логічна машина» Р. Луллія).

Нову сторінку в осмисленні творчості започаткував І. Кант. Мислитель на основі вчення про існування апріорних й апостеріорних форм знань на рівні розсудку і розуму розкрив роль розуму у виведенні загальних понять та його здатність до творчої продуктивної уяви [118]. Вивчаючи чуттєвий досвід, розсудок і розум, філософ довів, що творча самодіяльність виявляється через продуктивну уяву та трансцендентальну аперцепцію, які поєднують чуттєві й раціональні рівні пізнання. Загалом, творчість, за твердженням мислителя, є синтезом апріорних категоріальних структур і чуттєвого споглядання.

Міркування І. Канта були розвинені у філософії Г. Гегеля. У «Феноменології духу» та «Лекціях з історії філософії» філософ аналізує культурно-історичні засади творчості та творення нового знання через відношення буття – сутність – поняття. Творчість індивіда таким чином тлумачиться як іманентна властивість людського буття, джерелом якої є Абсолютна ідея як втілення абстрактного й трансцендентального. Суб'єкт, за Г. Гегелем, є формальною стороною діяльності, а твір мистецтва лише у тому випадку є втіленням Бога, якщо в ньому не містяться ознаки суб'єктивної особливості. Відтак творчість, з одного боку, є формою природної безпосередності, властивої генію, а з другого – постає роботою, пов'язаною з технікою і зовнішніми механічними прийомами [67, с. 385]. Німецький філософ виділив сутнісні ознаки творчості. Йдеться, насамперед, про домінування ідеального над матеріальним у творчій діяльності та обмеженість свободи волі у творчості об'єктивною необхідністю. Саме у такому контексті він ототожнював

поняття «розвиток» і «творчість». У лекціях з естетики філософ не тільки підняв проблему свободи творчості та соціальних функцій сфери мистецтва, а й обґрунтував залежність таланту людини від творчої фантазії як втілення сфери несвідомого.

Хоча воля і творчість як соціокультурні феномени розглядалися у філософській традиції ще з періоду античності, лише у філософії А. Шопенгауера було обґрунтовано їх синтетичний ірраціональний характер. Співвідношення вольового і мистецького начала найповніше розкривається у вченні мислителя про геніальну особистість. Він вважає мистецтво явищем, яке існує поза межами будь-яких відносин, воно у всі часи пізнається з однаковою істинністю. Саме у мистецтві відбувається об'єктивація ідей у «речах у собі», у волі [414, с. 300]. Воля є й основою відмінності у сфері мистецтва між почуттям піднесеного і прекрасного. Це пов'язане з тим, що під час сприйняття прекрасного, за твердженням А. Шопенгауера, «чисте» пізнання через феномен краси непомітно стирає із свідомості вольове начало.

У процесі сприйняття піднесеного стан «чистого» пізнання досягається через свідоме насильницьке звільнення від несприятливого ставлення об'єкта до волі шляхом піднесення над волею. Стан піднесення слід не тільки свідомо досягнути, а й утримувати [414, с. 316]. Якщо під час споглядання прекрасного людина не усвідомлює власних вольових зусиль, то під час споглядання піднесеного вона не тільки усвідомлює необхідність його досягнення, а й прагне утримати піднесене. Отже, вводячи у горизонт власної свідомості піднесене, людина завжди згадує про волю. Утім, ці спогади стосуються не сфери одиничного (індивідуальних прагнень), а людського воління загалом.

Розуміння творчості як втілення «волі до життя» знайшло своє відображення і в такому філософському напрямку, як «філософія життя» (Ф. Ніцше, В. Дільтей, А. Бергсон, О. Шпенглер). Існування людини сповнене страждання і болю, звільнення від яких, за твердженням представників цього напрямку, можливе через аскезу і творчість. Відтак, творчість тлумачиться ними як спосіб самозвільнення через розумну свідомість від абсолютного панування волі як ірраціональної основи світу.

Так, Ф. Ніцше розглядає волю у контексті її виявлення волі у життєвому процесі. Якщо релігію, мораль і філософію він називає формами декадансу, то їх протилежністю

вважає мистецтво, в якому виділяє два начала: аполлонівське і діонісійське. Це два стани, в яких мистецтво виявляється в людині як природна стихія, пануюча над нею [242, с. 432]. Аполлонівське начало уособлює тяжіння до розуміння, а діонісійське − до оргіазму. Обидва стани існують у послабленій формі і в нормальному житті: у снах і в стані сп'яніння. Якщо у снах виявляється художня стихія зору, то у сп'янінні відкривається стихія жестів, пристрасті, співу й танців.

Споконвічна боротьба аполлонівського і діонісійського начал, за Ф. Ніцше, відбувається в культурі, де поєднуються загальним словом «мистецтво». Обидва начала спочатку існували начебто автономно, поки через чарівний метафізичний акт еллінської «волі» не поєдналися у певну стабільну подвійність, в якій формується настільки ж діонісійський, наскільки й аполлонівський твір мистецтва – аттична трагедія [247, с. 59]. У свідомості індивіда діонісійське підґрунтя світу як основа буття існує настільки, наскільки воно може бути згодом подолане аполлонівською силою просвітлення і преображення. Обидва ці напрямки перебувають у жорсткому співвідношенні, виявлення одного з них неможливе без наявності іншого.

Будь-яка потворність у світі, на думку Ф. Ніцше, є уособленням декадансу, внутрішньої суперечності й низької концентрації внутрішніх прагнень, тобто «деградації волі». Натомість «стан радості, який називається сп'янінням, є втіленням підвищеного почуття могутності» [242, с. 433]. Мислитель зазначає, що «мистецтво є великим стимулятором життя», «сп'янінням від життя, волею до життя» [242, с. 462]. Під впливом цього сп'яніння в людини змінюється відчуття простору і часу та відкриваються незвідані горизонти для можливості реалізації її соціальної активності. Отже, Ф. Ніцше розуміє волю як силу, що долає протидію усіх воль щодо їх заперечення життя.

У контексті дослідження співвідношення волі й творчості у соціальній активності особливої значущості набуває концепція «творчої еволюції» А. Бергсона, яка найповніше втілюється у феномені життя, алогічному за своєю природою. Межі цілевідповідності й раціональності надто вузькі для життя у його цілісності [30, с. 224]. Творчість містить у собі можливість появи нових непередбачуваних форм. Усе суще, перебуваючи у безперервній зміні, творчому пориві, містить у

собі дві протилежні тенденції: пасивну, яка зумовлює деградацію явища, та активну, котра, спираючись на пасивну, дозволяє явищу піднестись.

У контексті концептуальних положень «філософії життя» розглядає феномен творчості й З. Фрейд. Він пов'язує творчість з процесом сублімації і відчуттям людиною задоволення. Хоча через споглядання твору іншого людина отримує «чисте» задоволення, незатьмарене «муками» творення, воно все-таки має характер підготовчого. Справжнє задоволення від художнього твору виникає лише після зняття напруженості в душі суб'єкта сприйняття [386, с. 133]. З. Фрейд акцентує увагу й на тому, що для творчості митця необхідний високий рівень таких вольових якостей, як мужність і стійкість. Для нього має бути властива не тільки спрямованість на здійснення певного задуму, а й жорстке небажання відмовитись від його реалізації за будь-яких умов.

На вольовий характер творчої активності митця звертав увагу і А. Камю. На його думку, «в людській творчості немає жодної таємниці. Це чудо твориться волею, хоча й не існує справжньої творчості без таємниці» [116, с. 87]. У сфері творчості вольове прагнення до домінування відіграє вирішальну роль. Без примусу воно втрачає точку опори і впадає у світ ілюзій. Найбільш вільне і бунтарське мистецтво вінчає титанічну працю художника [116, с. 374]. У випадку, якщо творець піддається спокусам комфорту, розваг або конформізму, йому загрожує творче безпліддя. Відтак, у сучасному світі «відродження мистецтва залежить від нашої мужності, волі і ясного розуміння».

З вольовими якостями пов'язує творче життя особистості й Х. Ортега-і-Гассет. Творче життя «вимагає бездоганності, жорсткого режиму і самодисципліни, які зумовлюють почуття власного достоїнства. Творче життя діяльнісне, і можливе воно тільки за двох умов – або бути тим, хто править, або бути в світі, яким править той, за ким ми визнаємо це право [258, с. 228]. Творчість небезпідставно залежить від нездатності підкорюватись іншим, зі спроможністю виявляти сміливість, здатність йти неторованими шляхами.

У контексті аналізу феномену творчості Е. Фромм акцентує увагу на проблемі страху невизнання і творчої совісті. Страх невизнання пов'язаний, на його думку, з феноменом смерті. «Однією з форм цієї тривоги є страх смерті;

незвичайний страх, який переживає будь-яка людина, розмірковуючи про смерть, і жах смерті, яким людина охоплена постійно» [388, с. 128]. Як представник концепції соціальної творчості Е. Фромм обстоює позицію, за якою звільнення й активізація життєвої енергії особистості, гуманізація споживання є обов'язковою умовою виживання людської цивілізації. Ця проблематика розглядається філософом у контексті співвідношення патріархального і матріархального принципів організації життя, авторитарної і гуманістичної свідомості, володіння та буття як способів життєдіяльності індивіда.

Значна кількість досліджень щодо інтерпретації феномена творчості за наслідок мала становлення спеціальної наукової дисципліни еврилогії, предметом вивчення якої став творчий характер процесу мислення. Еврилогія постала як результат узагальнення напрацювань М. Бердяєва, С. Грузенберга, П. Енгельмеєра, Б. Лезіна, Т. Райнова, Л. Ферсмана та ін. Саме в еврилогії було зроблено співставлення вольових і творчих засад соціальної активності особистості. Найбільший внесок у розробку цієї проблематики зробив П. Енгельмеєр. Інтерпретуючи теоретичні засади феномена творчості, він звернувся до аналізу співвідношення вольового і творчого начал. При цьому дослідник волю розглядав як вольову діяльність [421, с. 141]. Проте, незважаючи на бурхливий розвиток еврилогії в СРСР, новостворений Інститут еврилогії було ліквідовано у 30-х роках XX ст. У результаті цього протягом декількох десятиліть творчість у межах марксистсько-ленінської філософії розглядалася переважно у контексті теорії відображення.

У радянській і російській науковій традиції феномен творчості став предметом аналізу таких дослідників, як Г. Батіщев, В. Коваленко, В. Самохвалова, В. Яковлев, Г. Петров, Д. Браун, А. Брушлінський, Г. Гачев, Ю. Давидов, М. Каган, Є. Князева, С. Курдюмов, В. Кутирєв, О. Лосєв, М. Мамардашвілі, В. Ніколко, С. Рубінштейн, А. Субетто, Т. Флоренська, П. Енгельмеєр [238]. У сучасній філософській літературі ґрунтовно досліджені сутнісні ознаки творчості, її теоретико-пізнавальна та соціальна природа. Загальна концепція творчості була розроблена у працях М. Бердяєва, А. Бергсона, Дж. Гілфорда, А. Маслоу, Р. Мея, К. Роджерса, Е. Фромма, Ю. Габермаса. Окремі аспекти співвідношення феномена волі й творчості розкриті у творах Аврелія Августина, І. Канта, А. Шопенгауера,

Ф. Ніцше. В українській науковій парадигмі феномен творчості став предметом дослідження С. Кримського, Л. Левчук, В. Ніколка, Б. Новікова, О. Поліщук, М. Поповича, А. Супрун, Н. Хамітова та ін. Загалом, у філософській літературі основна увага зосереджена навколо аналізу онтологічного, гносеологічного, психологічного, соціального аспектів творчості. А вольовий характер творчості як втілення соціальної активності особистості залишився поза предметом системного соціально-філософського аналізу.

З'ясування місця і ролі вольового начала у творчому процесі зумовлює необхідність уточнення змісту поняття «творчість». Під творчістю ми розуміємо створення, розробку, реалізацію художньо-естетичних задумів, проектів, вирішення практичних і теоретичних проблем. У широкому розумінні творчість постає формою діяльності, а відтак, і соціальної активності. Більше того, творчість як форма активізації і звільнення життєвої енергії особистості є необхідною умовою виживання людської цивілізації. У сповненому небезпек світі людина змушена долати природну необхідність, адаптуючись до неї. Однак, у сфері соціальної необхідності вона зіштовхується з ще більшою невизначеністю, адже у природі простежуються більш очевидні зв'язки, ніж у соціальній системі. Виходячи з цього, рівень актуалізації вольових зусиль у напрямку адаптації суб'єкта до соціуму зазвичай значно вищий, ніж у природному середовищі.

Творчість є не тільки шляхом подолання соціального сущого, а й способом буття особистості в ньому. Навіть за умови, коли діяльність митця виглядає безуспішною, непотрібною, його активність є буттям особистості. При цьому одним з регуляторів впливу творчості на соціальну дійсність є совість. Саме совість у контексті морально-етичного виміру існування митця, на думку Е. Фромма, не тільки спонукає до творчості, а й може її нівелювати на догоду соціальній необхідності (владі, ідеології, славі, грошам) [388, с. 130]. Утім, на несвідомому рівні справжнє прагнення до творчості у формі творчої совісті спонукає митця до перетворюючої діяльності.

У творчості особистість не просто протистоїть необхідності, вона створює інший світ. На відміну від природної сфери, у суспільстві людина є відносно вільною. Саме свобода волі є умовою здатності людини до творення. Однак, як

зазначає М. Бердяєв, власне у цій страшній свободі – усе богоподібне достоїнство людини і страшна її відповідальність [31, с. 337]. Отже, з необхідності народжується лише еволюція, а творчість походить зі свободи.

Творчість за визначенням українських дослідниць А. Супрун та А. Скулімовської постає як «процес людської діяльності, що створює якісно нові матеріальні і духовні цінності. Звідси виходить, що лише завдяки творчій діяльності людей (окремих особистостей) можливий розвиток науки, техніки, мистецтва, освіти, державності і всього іншого. Саме завдяки творчості можливий будь-який прогрес, основою якого можуть бути лише інновації [361, с. 333]. Особливе місце в цих процесах має відводитися активному розвитку творчого, інтелектуального потенціалу кожної особи, особистості, нації, суспільства в цілому.

На соціальний характер творчих аспектів соціальної активності свого часу звернув увагу український дослідник Б. Новіков. Розглядаючи креативність переважно у контексті психологічного аспекту нестандартного мислення і діяльності, він наголошував, що творчість втілюється не лише в індивідуально-психологічній самодіяльності суб'єкта, а й у суспільно-узагальненому об'єктивованому вигляді. Таке розуміння сутності творчості надає проблемі свободотворення праксеологічного вияву, що має винятково важливе значення у контексті реального діяльного розуміння можливостей людини і людства в цілому впливати на умови свого існування. Іншими словами творчість розглядається Б. Новіковим, як діяльність, спрямована на створення, освоєння і використання «культурної культури», процес, «двоєдиними моментами якого є творчість свободи і свобода творчості» [251, с. 164]. У такому розуміння, як зауважують українські дослідниці Супрун А. Г., Скулімовська А. В., творча діяльність, як акт вільного волевиявлення особистості, апріорі передбачає досягнення унікального результату. Людина, яка творить – це, перш за все, людина вільна, бо творець, передусім, повинен мати свободу в пошуку та визначенні засобів досягнення мети [361, с. 334].

У контексті цього творчість найбільш повно виявляється там, де людина свідомо або несвідомо не враховує необхідності у певній сфері дійсності. Часто це відбувається на межі різних наук, де науковець незашорений, незакомплексований, у

доброму розумінні «необізнаний» зі знанням, яке претендує на роль «абсолютної» істини. Означена «революційність» творця завбачує його протистояння зі світом, позиціювання від нього. В таких умовах відбувається актуалізація вольових якостей особистості, адже у соціальній сфері людина, зазвичай, виявляє конформізм, боячись порушити достатньо нетривку соціальну гармонію. Щоб порушити канони і досягнути вершин у мистецтві творець має виявляти сміливість, рішучість, відчайдушність, які належать до вольових якостей.

Усвідомлення власної свободи волі варіюється залежно від віку. У період юності людина вступає у світ, сповнена упевненості у можливості перетворити його, а згодом починає розуміти, що чи не кожен її крок залежить від впливу багатогранної дійсності. Як слушно зауважує українська дослідниця О. Поліщук, творчий акт наразі слід розглядати як діяльність у стресогенних умовах: він вимагає активізації пам'яті, потенцій мислення людини, викликає трансформацію її емоційно-чуттєвих станів, спричиняє зміни в ціннісних орієнтаціях тощо [284, с. 171]. На цій основі у свідомості пересічної людини перманентно формуються сумніви у доцільності протистояння необхідності. Однак, справжній творець зберігає протягом всього життя переконаність у можливості перетворення дійсності. Для творця світ завжди відкритий для трансформації.

Відповідаючи ствердно на питання, чи існує свобода волі, чи ні, ми визнаємо наявність самовизначення, автономності волі людини. Якщо відповідаємо заперечно, то відповідальність за результати творчості має переноситися на відповідне джерело необхідності, соціальної чи природної. Однак, якщо у сфері теоретизування таке припущення й можливе, то на практиці, зокрема у сфері мистецтва, такий підхід до розуміння свободи волі виявляється необґрунтованим. Свобода волі містить у собі одночасно і відкритість суб'єкта діяльності до перетворення у внутрішньому і зовнішньому світі як реалізацію свободи, і націленість на ці перетворення як втілення волі. У творчості виявляється енергія вольового прагнення до перетворення матеріальної і духовної дійсності. Творці як пасіонарії і субпасіонарії порушують усталені, закостенілі канони художньо-мистецького відображення дійсності. Відтак, поступальний розвиток людства є прямим виявом вольової діяльності творчих особистостей.

Через вольові якості виявляється пристрасне прагнення митця до іншого буття, що реалізується у двох основних тенденціях: «як воля до геніальності і як воля до бездарності» [31, с. 396]. Воля до геніальності постає втіленням націленості особистості на відважне протистояння природній і соціальній необхідності. Натомість для переважної більшості людей властива воля до бездарності як боязке пристосування до світу.

Щоправда, потенційно здатність до творчості притаманна усім людям. З цього приводу слушною є думка П. Енгельмеєра, що елементи геніальності у формі здогаду, навіювання, прозріння, інтуїції властиві кожній людині. Її «іскри вкраплені в людську масу у значній кількості» [421, с. 162]. Мистецтво діє на індивіда, спонукаючи і вводячи людину в екстатичні стани, які згодом переходять у сферу емоційної пам'яті.

Творчість як універсальна здатність особистості до перетворення навколишньої дійсності, за О. Бахтіяровим, може виявлятися у декількох формах. Найпростішою з них є комбінування. Це величезний пласт творчості – від розробки програмного забезпечення до вироблення нових теорій. Зазвичай, ця форма творчості реалізується у вирішенні поставленого завдання [24, с. 244]. Існує і більш рафінований вид творчості – творчість як перенесення схем з однієї сфери діяльності в іншу. Прикладів цього виду творчості особливо багато у новітніх галузях знання, де постійно використовуються схеми, які «черпаються з більш диференційованих дисциплін – перенесення фізичних і кібернетичних схем на опис живої матерії (біологічна термодинаміка Бауера) або психіки (рання гештальт-психологія)» [24, с. 244]. Значно рідше, порівняно з вищеописаними формами, зустрічається творчість як розгортання смислів. Це вищий вид творчості, оскільки він передбачає розгортання тих смислів, які раніше ніколи не були активізовані (наприклад, квантова механіка) [24, с. 245]. Саме з цим рідкісним видом творчості пов'язується феномен геніальності.

Четвертим видом творчості О. Бахтіяров називає «вольову творчість» як створення нових реальностей не через комбінацію вже готових форм і навіть не через забезпечення спонтанного розгортання активізованих смислів [24, с. 245]. Джерелом вольової творчості є «субстанція свідомості», яка позбавлена причинності. У вольовій творчості не може бути варіацій існуючого, у ній відбувається

створення нової реальності, нових форм свідомості і модальностей. Саме вольова творчість як піднесення свідомості є віддаленою імітацією акту Творення.

Піднесення, бажання здійснювати звершення неможливі без актуалізації таких вольових якостей, як цілеспрямованість, рішучість, сміливість. Утім, сила волі особистості формується достатньо повільно, шляхом тривалого навчання і наслідування. Якраз у процесі актуалізації творчої активності особистості відбувається виявлення й таких вольових якостей, як старанність, ретельність, твердість характеру, акуратність, котрі спонукають творця невпинно слідувати обраним шляхом до високої мети, оминаючи й переживаючи нещастя.

У єдності ці якості мінімізують здатність людини до сумніву, роблячи її мислення певним чином догматичним. З цього приводу М. Бердяєв зауважує, що догматизм якраз і є проявом метафізичного характеру волі, який розсікає «дурну» множинність [31, с. 283]. З цим пов'язана й така якість генія, як безапеляційність, абсолютна впевненість у доцільності власної перетворюючої діяльності. Сумнів таким чином постає метафізичним безволлям і безсиллям покласти межу нав'язливій множинності творчим актом розсікання.

Окрім вольових якостей, які є основою творчої активності особистості, зв'язок творчості й волі розкривається й через цілеспрямованість й цілевідповідність. Людина у невпинному потоці буття, прямуючи до мети, не здатна досягнути стану абсолютної гармонії й задоволення. Лише «мистецтво завжди перебуває біля мети, адже воно вириває об'єкт споглядання зі світового потоку» [414, с. 301]. Через досягнення мети творець долучається до цілісного сприйняття об'єкта у просторі й часі. Виходячи з цього, цілевідповідність і цілеспрямованість постають атрибутивними ознаками творчості.

Цілевідповідність геніїв пов'язана з тим, що вони зазвичай «не зраджували своїм переконанням і не ставали віровідступниками, ... не відхилялись від своєї мети, не залишали один раз розпочатої справи» [201, с. 302]. Скільки настійливості, енергії, такту виказували генії під час виконання ними задумів і яким цілісним характером вирізнялись вони у житті. Цілеспрямованість втілюється і в тому, що «єдина ідея, яка складає мету і щастя їх життя, цілком володіє їх розумом і слугує дороговказом у житті» [201, с. 302]. Актуалізуючи

вольові зусилля, творець для здійснення свого задуму не шкодує зусиль і не зупиняється перед перешкодами. При цьому цілеспрямованість творця супроводжується його ясною свідомістю і врівноваженістю.

У творчій активності генія цілеспрямованість пов'язана зі специфікою сприйняття і пізнання дійсності. Свого часу А. Шопенгауер виділив два основні способи пізнання. Перший спосіб виходить з закону достатньої підстави і застосовується у практичному житті і в науці. Це спосіб Арістотеля. Натомість платонівський спосіб – спосіб геніального споглядання – виявляється у мистецтві. На думку німецького мислителя, перший спосіб подібний могутньому урагану, який рухається, не знаючи ні початку, ні мети…, і змітає все на своєму шляху; другий – подібний спокійному сонячному променеві, який перетинає шлях урагану, навіть не торкаючись його [414, с. 301]. Якщо перший шлях активно використовується звичайними людьми у практичному житті, то другий – властивий для творчості генія, здатного до «чистого» споглядання.

Вольові аспекти творчої активності якнайповніше втілюються в таких вольових якостях, як дисциплінованість і терплячість. З цього приводу слушними є міркування А. Камю, що творчість – найбільш ефективна школа терпіння. Саме творчість є дивовижним свідченням єдиного достоїнства людини: наполегливого бунту проти своєї долі, заповзятливості у даремних зусиллях змінити світ. Вона вимагає щоденних зусиль, володіння собою, точкою оцінки меж істини, вимагає міри і сили. Творчість є видом аскези [116, с. 87]. Ця аскеза виявляється і в тому, щоб не лише вічно повторювати великий твір мистецтва, а й повторювати ті випробування, які митець долає у процесі творення.

Творча активність генія вимагає не меншої жертви, ніж жертовність святого. Геній має «відректися від світу», «перемогти світ» (М. Бердяєв). У контексті цього творчість є своєрідною сферою виявлення волі, необхідної для жертвування спокійним, забезпеченим життям. Сміливість, рішучість, мужність, відчайдушність як втілення волі дозволяють творцеві досягати вершин мистецтва.

Продовжуючи ці міркування, П. Енгельмеєр зазначає, що без участі волі й свідомості відображення фактів у душі генія самі складаються в ряди, паралельні явищам природи, і випереджають факти [421, с. 162]. Якщо творчість генія підноситься

над сферою волі й свідомості, про що свого часу говорив і А. Шопенгауер, то творча активність просто талановитої людини базується саме на актуалізації вольового начала.

Талант, актуалізуючи вольові зусилля, здійснює свої відкриття на основі дискурсійного мислення. Натомість геній «схоплює враження на льоту і проковтує їх, не помічаючи... Ці враження самі поєднуються з раніше засвоєними і впливають на формування нових винаходів» [421, с. 162]. При цьому у діяльності генія відбувається поєднання оригінальних завбачень з несприйняттям чужих думок і почуттів. Водночас споглядання геніем дійсності потребує певного забуття власної особистості, адже геніальність як втілення об'єктивності протилежна суб'єктивній, зверненій у себе, волі. Умовою виявлення генія в мистецтві є наявність у нього набагато потужнішої пізнавальної здатності, ніж необхідно для служіння індивідуальній волі. Неприв'язаність до індивідуальної волі продукує й надлишок сил генія, який живе у стані тривожності й схвильованості. Це й зумовлює його націленість на часто нічим не пояснювані спроби створити щось якісно нове.

Дослідження співвідношення вольового і творчого начал у діяльності митця передбачає необхідність з'ясування специфіки становлення якісно нового. У контексті цього неперecічне значення має методологічний підхід, запропонований П. Енгельмеєром. Він базується на поділі будь-якої активності на три акти: «Людська творчість є загальною функцією трьох діячів: бажання, знання і вміння. Функцію бажання (інтуїції) ми називаємо першим актом, функцію знання (розмірковування) − другим актом, функцію вміння (рутини) − третім актом» [421, с. 116]. Завдяки цим трьом актам активності людина створює світ культури, свою другу (штучну) природу. Справжня творчість з'являється лише тоді, коли людина задіює усі три акти активності.

У результаті новаторського вирішення завдання за допомогою трьохакту нові форми творчості через їх наслідування переходять на рівень автоматизму, який дозволяє перевести нововведення у сферу широкого застосування різними суспільними верствами. Власне воля виявляється лише там, де не вистачає автоматичної пристосованості. З огляду на це, воля, на думку П. Енгельмеєра, постає ознакою недостатності пристосованості суб'єкта до певної ситуації, що й зумовлює необхідність у нововведеннях [421, с. 144]. У випадку, коли людина досягає цілковитої

пристосованості до чогось, одного автоматизму достатньо для її існування. Це, у свою чергу, нівелює продукування нових ідей, почуттів, бажань. Якщо автоматизм є втіленням набутих особистісних характеристик, то наявність волі засвідчує процес засвоєння людиною нових зразків соціокультурного досвіду. Воля виявляється там, де людина відчуває необізнаність з певними канонами і потребує освіти. І цілком очевидно, що пізнання розпочинається лише внаслідок імпульсу воління.

На основі трьохактної структури діяльності П. Енгельмеєр поділяє всіх людей на три групи: люди натовпу, таланти, генії. Натовп під впливом стадного інстинкту любить лише звичне, дозволене і вірить тільки в те, що освячене часом [421, с. 159]. Будь-яке нововведення, тим більше те, що швидко впроваджується, викликає у ньому упереджену ворожість, адже все нове начебто загрожує його звичному існуванню. Одним з найбільших ризиків для натовпу є здатність людини до розмірковування й самостійної діяльності. У творчості людина натовпу, зазвичай, не піднімається вище рівня майстерності й кмітливості.

Над людьми натовпу підносяться таланти, здатні до ясних логічних міркувань і критики. Ці люди «також опираються на авторитети, але не слідують за ними сліпо» [421, с. 160]. Таланти усвідомлюють необхідність нововведень, однак обережно ставляться до їх упровадження. Вони обстоюють не кардинальні перетворення, а часткові інновації, прискіпливо порівнюючи всі «за» і «проти», що призводить до соціальної апатії й нерішучості в їх діяльності. Незважаючи на це, таланти є гарними послідовниками і продовжувачами чужої творчості.

Якраз із соціальною активністю талантів й геніїв пов’язаний перехід від новаторських зразків творчості до їх поширення у суспільстві. Цей процес П. Енгельмеєр називає переходом до рутини. Творчість і рутина як дві протилежні тенденції вступають у боротьбу, як тільки зустрінуться, і в приватному, і в суспільному житті, в науці й мистецтві, у політиці й педагогіці, філософії й релігії, у піднесеному й приземленому [421, с. 13]. Таким чином, немає сфери соціальної активності людини, де не було б взаємодії рутинного консервативного й творчого прогресивного.

Вольовий імпульс у творчості сприяє тому, що нове, інноваційне здатне витримати природні й штучні перешкоди. Немає таких перешкод, які могли б завадити справжньому творінню зайняти своє місце у соціокультурному досвіді.

У зв’язку з цим важливу роль відіграє дотримання критерію цілевідповідності, адже саме соціальне оточення визначає, що з новоствореного потрібне і своєчасне, а що ні. У суспільному розвитку не просто все нове піддається порівнянню з традиційним, усі зразки соціокультурної традиції свого часу пройшли перевірку часом і до того ж успішну. Воля творця визначає й долю творіння: чи надати йому можливість самостійного існування, чи залишити при собі, чи навіть знищити. Відомим є факт особливого ставлення Леонардо да Вінчі до картини «Джоконда», з якою він не розлучався до самої смерті, або феномен «спалених рукописів».

Вольова активність генія достатньо часто, як вже зазначалося, може викликати суспільний супротив. Генії не тільки протистоять суспільству, їм важко, як зауважує А. Шопенгауер, знайти собі подібних [414, с. 302]. У контексті цього нагадаємо слова П. Енгельмеєра, що геніїв не можна порівнювати, адже вони володіють усією повнотою творчої активності. Якщо талант можна успадкувати, то геніальність − ні. У таланті домінують загальнолюдські риси, а в генії – особистісні [421, с. 160]. На цій підставі можна сказати, що талант є явищем суспільним, а геній − індивідуальним.

Твори талановитої людини характеризуються складністю і високим ступенем систематизації. Натомість, все геніальне просте і легко сприймається іншими. Якщо талант обов’язково розумний, то геній відзначається наївністю і певною непристосованістю до соціального буття. Продовжуючи цю думку, зауважимо, що порівняння передбачає наявність як подібних, так і відмінних ознак у сутності певного об’єкта. Якщо людей талановитих можна порівнювати, то геніїв ні. Це пов’язане з їх унікальністю, адже генії, навіть подібні (як-от, Олександр Македонський і Наполеон, Бетховен і Моцарт, Ньютон і Дарвін) неспівмірні між собою. Неспівмірність генія з суспільством, відчуженість від суспільства виявляється у його самотності й байдужості до соціального життя. Це пов’язане з тим, що геній або умовно, або явно відрікається від «світу». З цього приводу нагадаємо слова Г. Сковороди «Світ ловив мене, але не упіймав».

Воля генія виявляється у відмові від спокійного, забезпеченого життя. Шлях творчості є своєрідним подвигом. Почасти похмурий погляд геніїв на оточуючих, за твердженням Ч. Ломброзо, залежить від того, що, будучи новаторами, вони з

незворушною твердістю висловлюють переконання, несхожі з усталеними, і тим самим відштовхують від себе більшість розсудливих людей [201, с. 38]. Новаторські ідеї, зазвичай, формуються на основі попередніх вражень у їх синтезі з надмірно чутливою організацією суб'єкта. Вони постають раптово і розвиваються настільки ж несвідомо, як і необдумані вчинки психічно хворих. Належністю до сфери несвідомого пояснюється й незворушна віра людей, фанатично відданих певним переконанням.

У контексті цього Ф. Ніцше звернув увагу на такі хворобливі стани свідомості митця: 1) сп'яніння: підвищене почуття могутності, внутрішня потреба виокремлювати у речах відображення власної досконалості; 2) крайня загостреність деяких органів відчуттів, наслідком чого є надмірна рухливість, комунікативність; 3) невільне наслідування: крайня збудливість, за якої певний зразок для наслідування передається як зараза [244, с. 442-443]. При цьому екстатичні стани митця нагадують архаїчні шаманські практики, які супроводжуються відчуттям надзвичайної могутності та загостреності усіх відчуттів. Водночас геніальність як своєрідний невротичний стан, пов'язаний, насамперед, із сугестивним впливом митця, з його здатністю свідомо чи несвідомо придушувати волю інших людей і маніпулювати нею.

Надмірна активність, збудливість, пристрасність митця виснажує й людську душу, й людське тіло. Геній начебто пожирає себе зсередини. Водночас пристрасність, надмірна збудливість мають бути з часом «зняті» результатами творчості. Але, як тільки проходить «момент екстазу, збудження, геній перетворюється у звичайну людину і падає все нижче, оскільки відсутність врівноваженості є однією з ознак геніальної натури» [201, с. 28]. Усі, кому на долю випадало рідкісне щастя жити поряд з геніальними людьми, як зауважує Ч. Ломброзо, були вражені їх здатністю перетлумачувати в негативну сторону кожен вчинок оточуючих, вбачати повсюди переслідування і знаходити привід до глибокої меланхолії [201, с. 36]. У контексті цього геній здатен досить агресивно ставитись до творів інших, виявляючи нетолерантне несприйняття чогось нового, незрозумілого їм.

Геніальність по суті трагічна, вона не вміщається у світі і не сприймається світом. У геніальності, за твердженням М. Бердяєва, завжди є якась безталанність

перед судом «світу», майже непотрібність «світові» [31, с. 394]. Таким чином, виявлення вольових якостей генієм пов'язане з трагічністю його буття, адже геній не просто не відповідає запитам світу, а й протистоїть їм. Водночас мало хто з геніальних особистостей отримав визнання за життя. При цьому найсильніший супротив генії зустрічають з боку академічних кіл.

В цілому, піднесення, бажання здійснювати звершення як основа творчої активності неможливе без актуалізації таких вольових якостей, як рішучість, сміливість, цілеспрямованість, старанність, ретельність, твердість характеру, акуратність, які спонукають творця невпинно слідувати обраним шляхом до високої мети. Для суб'єкта творчості властивий підвищений рівень інтенсивності прагнення до творення і певною непристосованістю до соціального середовища. Творча активність особистості залежить від активізації й нівеляції її рівня волі. У період активізації волі творча особистість здатна не тільки досить легко й чітко приймати оптимальні рішення, а й обирати шляхи досягнення бажаного.

Висновки до п'ятого розділу

На основі аналізу широкого спектру соціальних феноменів встановлено, що соціальний характер вольової активності на індивідуальному і суспільному рівнях найбільш повно реалізується у сферах моралі, права, політики та в площині творчості. Діалектичний характер морального і вольового начал соціальної активності виходить з їх поділу на індивідуальну і суспільну складові. При цьому, якщо моралі й моральності поза волею не існує, то воля як важливий чинник актуалізації соціальної активності може бути й аморальною. Воля не визначає сутності моралі, вона є необхідною умовою, своєрідним механізмом засвоєння моральних цінностей. Вольовий характер морального життя найбільш чітко виявляється у процесі конституювання нових моральних імперативів. Водночас тільки через вольове зусилля особистість приймає у горизонт власної духовності моральні переконання, усвідомлюючи їх як соціальну необхідність.

Діалектична єдність вольового і морального компонентів соціальної активності виходить з того, що перша фаза актуалізації активності суб'єкта – фаза

вольового імпульсу – і друга фаза вольового вибору співвідноситься з моральною свідомістю, в межах якої відбувається актуалізація моральних імперативів. Третя фаза вольової активності асоціюється з фазою моральної практики у вчинках і в поведінці людини. Поряд з цим на основі дослідження вольового і морального компонентів соціальної активності індивіда і соціальної спільноти встановлено кореляцію між їх регулятивною, комунікаційною і виховною функціями та сумісність між такими морально-вольовими якостями, як мужність, помірність, правдивість, справедливість, нечестолюбство.

Виявлення вольового начала у сфері права реалізується у його поділі на індивідуальну і суспільну волю й волевиявлення, які репрезентують сферу об'єктивного і суб'єктивного. Сферу об'єктивного називають волевиявленням як дією, що викликає виникнення, зміну або припинення прав і обов'язків. Таким чином, волевиявлення постає зовнішнім втіленням волі. У деяких випадках волевиявлення особи є спотвореним в умовах загрози, обману, насильства, омани. При цьому вплив вад волі відбувається не стільки на процес волевиявлення, скільки на суб'єктивну волю особи. Процес виявлення волі не завершується прийняттям правового рішення. До того часу, поки це рішення не набуде реалізації у конкретних діях, вольові акти не припиняються.

Воля виявляється не тільки у сфері вироблення правових норм і приписів, а й у сфері регуляції поведінки особи і соціальної спільноти. При цьому державна воля як одна з форм суспільної волі втілюється у регулюванні дій щодо реалізації права. Державна воля реалізується у двох основних напрямках – як політична воля і як правова воля. Політична воля ретранслюється у правову волю шляхом впровадження певних законодавчих норм і приписів.

Встановлено діалектичну єдність між соціальною відповідальністю і волею, яка полягає в тому, що рівень правової відповідальності визначається ступенем свободи волі людини, яка вчинила правопорушення. Після аморального вчинку, правопорушення, злочину людина, зазвичай, не нарікає на необхідність, а картає себе, адже у кожній ситуації існує варіативність вибору, заснована на свободі волі. Отже, саме свобода волі зумовлює соціальну відповідальність й визначає

нормативно-правові межі свободи. Чим більшою є сфера виявлення свободи волі, тим ширшою є й соціальна, зокрема правова, відповідальність за наслідки діяльності.

Вольовий характер правових відносин тісно пов'язаний з таким соціальним явищем як ризик. Людина за нормального розвитку ситуації прораховує ймовірні наслідки вибору. В ситуації ризику суб'єкт соціальної активності, використовуючи такі вольові якості, як рішучість, цілеспрямованість, настійливість, мужність, терплячість, здійснює вибір певного рішення.

У дисертаційному дослідженні доведено різницю виявлення вольових якостей у конвенційних і неконвенційних формах політичної активності. Найбільш системно вольовий характер політичної активності виявляється у конвенційній діяльності професійних політиків – лідерів та членів політичних партій, депутатів представницьких органів влади, чиновників державних органів, лідерів та членів громадських організацій, представників наддержавних політичних організацій. Поряд з такими якостями, як розум, кмітливість, швидка реакція, мобільність, активну з політичної точки зору особистість характеризує високий рівень виявлення вольових якостей – рішучості, сміливості, наполегливості – як основи досягнення суспільно значущих потреб та інтересів.

Деструктивний характер вольової активності в межах неконвенційних форм форм політичної діяльності найбільш чітко виявляється в політичному активізмі. До політично вмотивованих форм активізму належить політиканство, екоактивізм, екотероризм, «секстремізм», «хактивізм», політичний «туризм» екстремістського характеру, тероризм. Представники активістських рухів, насамперед, терористи, під час радикалістських акцій виявляють високий рівень вольових зусиль. У їх діяльності проявляється дисциплінованість, рішучість, хоробрість, відчайдушність, здатність пожертвувати своїм життям на догоду ідеї досягнення ефемерного суспільного блага. На противагу високому рівню власної вольової активності, терористи прагнуть зламати волю потенційних жертв через переведення насильства і ненависті на вищий рівень ескалації.

Уникнення радикалізації політичної активності і її трансформація у конструктивне русло можливі лише за умови її переспрямування у конвенційні форми. Відтак, найбільш дієвим механізмом нівеляції поширення тероризму є

переорієнтація вольових зусиль активістів у правове поле, де б вони могли не тільки виражати свою позицію, а й імплементувати свої прагнення у значущі політичні рішення на рівні державної організації.

Встановлено, що відчуття піднесення, бажання здійснювати звершення як основа творчої активності неможливе без актуалізації таких вольових якостей, як рішучість, сміливість, цілеспрямованість, старанність, ретельність, твердість характеру, акуратність, які спонукають творця невпинно слідувати обраним шляхом до високої мети. Для суб'єкта творчості властивий підвищений рівень інтенсивності прагнення до творення і певна непристосованість до соціального середовища. У період активізації волі творча особистість здатна не тільки досить легко приймати оптимальні рішення, а й обирати шляхи досягнення бажаного.

У процесі творчості відбувається активізація волі особистості щодо реалізації бажань і прагнень, все стає цікавим і легким не лише для пізнання, а й для перетворення. При цьому від волі митця залежить, чи відбудеться ідеальний образ у матеріальній формі, чи ні. Реалізація волі особистості часто набуває характеру одержимості, коли митець, перебуваючи у стані загострення усіх відчуттів, у стислі терміни завершує шедевр. Натомість у період вольової апатії у людини зникає бажання щось робити, навіть тоді, коли холодний розсудок наказує здійснювати певну дію. Стан пригніченості, розгубленості позначений виснаженням не лише вольових, а й творчих проявів.

ВИСНОВКИ

Концептуалізація феномену волі у соціально-філософському контексті та виявлення вольової основи соціальної активності на індивідуальному й суспільному рівнях дозволили сформулювати такі висновки:

1. Воля як соціально вмотивоване явище постає системною якістю соціального життя індивіда, особи, особистості, соціальної спільноти й суспільства загалом. Вона виявляється у соціальній активності, *у* діяльнісному бутті людини, неможливому без регулювання взаємовідносин з іншими суб'єктами суспільного розвитку. Вольовий характер діяльності суб'єкта реалізується у станах соціальної активності, соціальної апатії та мобілізаційної готовності. Соціальна активність постає як специфічний вольовий стан та системна соціальна якість, у межах якої відображається активне ставлення людини до різних сфер соціальної дійсності та виявляється рівень взаємодії індивідів, малих та великих соціальних груп. Натомість соціальна апатія є станом, який характеризується безвольністю, байдужістю, нерішучістю, соціальною і психологічною пасивністю, повною або частковою втратою інтересу до перетворень у сфері соціальної дійсності. За певних обставин апатія є особливим способом адаптації людини до природних і соціальних викликів. Стан мобілізаційної готовності, у свою чергу, втілює здатність суб'єкта активності, відкинувши несприятливі аспекти виявлення емоцій, спрямовувати максимум вольових зусиль на досягнення поставленої мети.

2. У контексті виявлення вольових засад соціальної активності встановлено, що на відміну від діяльності, яка має цілеспрямований, цілепокладальний характер, соціальна активність може мати як цілеспрямований раціональний, так і спонтанний ірраціональний характер. Якщо в активності виявляється високий ступінь свободи волі щодо шляхів і методів досягнення мети, то діяльність детермінована соціальною і природною необхідністю. На основі виявлення у різних сферах суспільного буття соціальна активність поділяється на економічну, політичну, правову, релігійну, моральну, творчу

форми. Натомість на підставі існування різних суб'єктів соціальної активності, вона поділяється на активність індивіда, особи, особистості, соціальної групи, соціальної спільноти і суспільства загалом.

3. Умовою виявлення соціальної активності в суспільстві є наявність у суб'єкта свободи волі, яка одночасно містить у собі його відкритість щодо перетворення світу як реалізацію свободи і спрямованість на ці перетворення як реалізацію волі. З одного боку, свобода волі призводить до вдосконалення життя соціуму, а з другого – вона здатна зумовлювати деструктивні зміни у розвитку суспільства. В умовах кардинальних соціальних перетворень свобода волі є висхідним фактором для десакралізації і заперечення застарілих зразків традиції. На їх місці формуються нові форми соціокультурного досвіду, які з часом набувають статусу традиції.

4. Індивідуальна і суспільна воля проявляється у різних сферах соціальної реальності – у бутті індивіда, соціальної спільноти (сім'ї, роду, етносу, нації), суспільства загалом. Індивід, який проходить або пройшов процес соціалізації, постає суб'єктом вольової активності у сфері морального, правового й політичного регулювання діяльності в соціумі. Особистість як носій індивідуального і суспільного воління у різних сферах буттєвості і як відносно автономний суб'єкт культури найбільш повно виявляє вольові якості у сфері творчості. Високий ступінь вольових зусиль властивий насамперед для соціальної активності пасіонарної особистості щодо вироблення, закріплення і ретрансляції нових моральних норм, правових приписів і законів.

Досвід існування людської цивілізації засвідчує, що індивідуальна і суспільна воля перебувають у стані діалектичної взаємодії. Цілком індивідуальна вольова активність за умови більш критичного аналізу виявляється жорстко підпорядкованою суспільним інтересам. Становлення суспільної волі залежить від впливу соціокультурного середовища та від індивідуальних характеристик суб'єктів її вироблення та впровадження. Суспільна воля не є простою сумою індивідуальних воль, у її змісті виявляється якісно нове, що відображає прагнення суб'єктів соціальної активності до досягнення суспільного блага. Водночас у змісті суспільного воління неможливо врахувати інтереси й потреби усіх громадян.

Відтак у соціумі значна частина індивідуальних прагнень ігнорується, а домінуючою у суспільному волінні стає воля певної соціальної спільноти або держави. Поряд з цим у розвитку людської цивілізації відбувається чергування тривалих етапів домінування суспільного воління з періодами кардинального впливу волі окремих особистостей на суспільний розвиток. У таких умовах вольові зусилля одного суб'єкта з необхідністю наштовхуються на протистояння з волею інших суб'єктів соціальної активності.

Основними перешкодами для мобілізації суспільної волі є стан глибокої соціальної апатії внаслідок виснаження матеріальних і духовних ресурсів суспільства, брак ефективної політичної еліти як суб'єкта консолідації суспільної волі, надмірний зовнішній тиск (втрата суверенітету, завоювання, окупація), що призводить суспільство до економічної і політичної дезінтеграції.

5. У процесі розвитку людства відбувається розширення поля суб'єктності суспільного воління. Так, у традиційному суспільстві носіями суспільного воління були представники політичної еліти або очільники релігійних інституцій. Соціальна база суспільного волевиявлення значно розширилася в епоху становлення капіталізму і парламентаризму, коли до вироблення суспільної волі були залучені представники третього стану, а в перспективі й усі громадяни держави, які мають виборче право. Важливу роль у процесі розширення суб'єктності суспільного воління відіграє й становлення класової волі, яка стала важливим етапом переходу від стихійної вольової активності до свідомого раціонально вмотивованого суспільного волевиявлення. Одним із етапів розширення суб'єктності суспільного волевиявлення є й формування волі нації, спрямованої на задоволення її потреби в безпеці та праві на вільний розвиток національної культури.

Розвиток суб'єктності суспільного волевиявлення пов'язаний і зі зміною змісту й обсягу соціальної відповідальності. Міра соціальної відповідальності у різні історичні епохи варіюється залежно від рівня особистісного волевиявлення. Так, у період переходу від міфологічного типу світогляду до релігійного саме факт індивідуальної відповідальності за вчинки засвідчував наявність індивідуальної волі у процесі дотримання або порушення морально-правових норм. При цьому,

якщо в традиційному суспільстві людина перекладала свою відповідальність на божественну волю, в тоталітарних або авторитарних державах індустріального типу – на волю партії або держави, то в сучасному постіндустріальному суспільстві, насамперед у демократичних спільнотах, людина має брати усю повноту соціальної відповідальності на себе.

Виявлення суспільної волі суб'єктів соціальної активності перебуває у тісній взаємодії з державною волею. Саме держава як форма організації суспільства забезпечує уконституйований перехід від індивідуального до суспільного воління. У випадку, коли державна воля відображає інтереси й потреби тільки правлячої верхівки та ігнорує інтереси більшості населення, існує цілком реальна загроза державної дезінтеграції і соціальних заворушень. Якщо в державах тоталітарного й авторитарного типів державна воля нерідко набуває ознак сваволі, то в демократичних державах сучасного типу економічна й політична еліта змушені йти на компроміси з вимогами широких верств населення з метою забезпечення соціальної гармонії і справедливості. У короткій перспективі такий спосіб політичної організації робить демократичні суспільства слабкішими у протистоянні з більш монолітними авторитарними й тоталітарними режимами. Проте на рівні стратегічної перспективи врахування прав і свобод різних суспільних верств у процесі вироблення суспільного воління є важливим механізмом розбудови громадянського суспільства.

Особливою формою державної волі є воля імперії, суспільна консолідація якої відбувається на основі пріоритету інтересів держави та її силових структур над волею підданих. Імперська воля як специфічний вияв прагнення до універсалізації концентрується навколо необхідності територіального розширення держави з метою захоплення територій і матеріальних ресурсів інших держав. Однак в епоху постіндустріального суспільства, коли головними факторами ефективного розвитку стають знання та інформація, територіальна експансія є анахронізмом, який засвідчує цивілізаційну відсталість і втрату перспектив для розвитку її суб'єктів.

6. У контексті ретрансляції індивідуальної волі на суспільний рівень важливого значення набуває національна воля, ключову роль у виробленні якої здійснює національна еліта. При цьому раціональність суспільних інтересів нації сприяє не

тільки збереженню національної ідентичності, а й стає важливим фактором суспільного поступу. Водночас надмірна актуалізація національної волі в процесі консолідації суспільства здатна вкинути його у прірву крайнього волюнтаризму й агресії щодо інших етносів, націй і держав.

В умовах посилення глобалізаційних процесів в інформаційному просторі сформувалася й мережева модель консолідації суспільної волі, яка гарантує її носіям не тільки високий ступінь виявлення свободи волі, а й дозволяє активно протистояти маніпулятивним практикам у ЗМІ та виявам державного і корпоративного економічного та культурного імперіалізму. Однак маніпуляції мережевою волею на індивідуальному й суспільному рівнях стали й потужним засобом поширення маніпулятивних практик у діапазоні від насадження спотворених економічних потреб до поширення закликів до екстремізму.

Під впливом глобалізаційних процесів XX – початку XXI ст. воля стала важливим фактором цивілізаційного поступу людства. У цей період у сфері міжнародної політики відбувається перехід від консолідації національних і державних воль до універсалізації волевиявлення людської цивілізації через становлення наддержавних і наднаціональних політичних, економічних та фінансових структур (Ліга Націй, ООН, НАТО, ОВД, ЄС, МВФ, ОПЕК та ін.). З одного боку, ці тенденції засвідчують прагнення людства до консолідації суспільного воління у напрямку, якщо не вирішення, то хоча б пом’якшення глобальних проблем, з другого – зазначені міжнародні організації неодноразово засвідчили неспроможність концентрації колективної волі світової спільноти щодо дотримання принципів поваги до територіальної цілісності держав та превентивного покарання агресора.

7. У процесі виявлення вольових зусиль суб’єктів соціальної активності у різній мірі виявляються раціональні й ірраціональні чинники. Єдність раціонального і вольового начала соціальної активності проявляється у феномені цілевідповідності активності та її прив’язаності до результату. Якщо у сфері раціональності цілевідповідність засвідчує ефективність обраного шляху досягнення цілі й відповідність діяльності правилам і нормам, то у вольовій активності цілевідповідність сприяє реалізації бажання на практиці. У свою чергу,

ірраціональне начало вольової активності найбільш повно виявляється у сфері соціальних почуттів. Саме на основі актуалізації одних почуттів і пригніченні інших відбувається маніпуляція індивідуальною і суспільною волею.

8. Атрибутивними ознаками ірраціонального у маніпулятивних практиках індивідуальною і суспільною волею є нівеляція свідомого суб'єкта соціальної активності, домінування несвідомих ірраціональних чинників (почуттів, стереотипів, інстинктів та ін.) у соціальній активності, спрямування бажань, прагнень, почуттів та ідей людини на досягнення цілей суб'єкта навіювання, прагнення суб'єкта активності якнайшвидше втілити навіяні ідеї на практиці.

Під впливом маніпулятивних практик у свідомості значної кількості людей нівелюється індивідуальна воля й індивідуальна відповідальність за вчинки. На рівні індивідуальної і суспільної свідомості найбільш поширеними засобами маніпуляції волею людини є механізми ствердження, повторення і зараження. Зазначені механізми маніпуляції тісно пов'язані з феноменом навіювання, під впливом якого індивід або соціальна спільнота втрачають здатність до усвідомлення власної діяльності, та харизматичності як здатності одних індивідів до переконання і схильності інших до навіюваності.

9. Важливим фактором трансформації індивідуального воління на суспільний рівень є мораль. Саме взаємодія морального і вольового компонентів є чинником виявлення соціальної активності. Якщо моралі і моральності поза волею не існує, то воля як чинник актуалізації соціальної активності можлива й поза моральністю. Водночас воля, не визначаючи сутності моралі, постає необхідною умовою та особливим механізмом засвоєння моральних цінностей суб'єктами соціальної активності, адже тільки через вольове зусилля індивід або соціальна спільнота приймає у сферу духовності моральні переконання, усвідомлюючи їх як соціальну необхідність.

10. У сфері правової активності суспільне воління виявляється у процесі вироблення правових норм і приписів та у сфері регуляції поведінки особи і соціальної групи. Воля суб'єктів правової активності найбільш повно реалізується у державній волі, яка є засадничою для процесу реалізації права. Натомість об'єктивний характер волевиявлення втілюється у процесі виникнення, зміни,

припинення прав і обов'язків. Водночас сам процес виявлення волі не завершується прийняттям правового рішення, адже до того часу поки рішення не набуде реалізації у конкретних діях, вольові акти не припиняються.

11. Вольовий характер соціальної активності системно виявляється у діяльності професійних політиків, лідерів та членів політичних партій, депутатів представницьких органів влади, чиновників державних органів, лідерів та членів громадських організацій, представників наддержавних політичних організацій. Поряд з такими якостями, як розум, кмітливість, швидка реакція, мобільність, активну з політичної точки зору особистість характеризує високий рівень виявлення вольових якостей – рішучості, мужності, відчайдушності, сміливості, наполегливості, що є основою досягнення суспільно значущих інтересів.

Високий рівень вольових зусиль властивий і для суб'єктів деструктивних неконвенційних форм політичної активності – політиканства, екоактивізму, «секстремізму», «хактивізму», політичного «туризму-екстремізму», тероризму. Радикально налаштовані члени активістських організацій володіють не тільки високим рівнем вольових якостей, а й здатністю віддати своє життя за «ідею». З метою дезорганізації владних інституцій та залякування широких мас населення терористи прагнуть не просто зламати волю потенційних жертв, а й перевести насильство на вищий рівень ескалації. Дієвим механізмом нівеляції деструктивних виявів політичного активізму є переорієнтація вольових зусиль його суб'єктів на діяльність у правовому полі, де вони можуть не тільки висловлювати свої ідеї, а й імплементувати їх у значущі політичні рішення на рівні державної організації суспільного життя.

12. Важливу, роль у процесі переспрямування вольових зусиль суб'єктів соціальної активності у конструктивне русло відіграє феномен творчості. У період активізації волі особистість здатна не тільки легко і чітко приймати рішення, а й обирати оптимальні шляхи досягнення бажаного. Від волі митця залежить, чи відбудеться ідеальний образ свідомості у матеріальній формі, чи ні. Реалізація вольових імпульсів нерідко набуває характеру одержимості, коли митець, перебуваючи у стані загострення усіх відчуттів, у стислі терміни завершує

шедевр. Натомість стан пригніченості, розгубленості особистості зазвичай характеризується виснаженням не лише вольових, а й творчих проявів.

Воля як джерело, рушійна сила і специфічний механізм соціальної активності є основою становлення і самовизначення не лише творчої особистості, а й основоположним фактором суспільних перетворень. У реаліях сучасної України саме актуалізація вольової складової соціальної активності суб'єктів суспільних перетворень має сприяти консолідації, модернізації й реформуванню українського суспільства, становленню інституцій громадянського суспільства, формуванню почуття дійсної громадянськості й патріотизму. Водночас через консолідацію вольових зусиль політичної еліти і суспільства в цілому українська держава має остаточно визначити вектор розвитку, який би відповідав екзистенційним засадам ментальності українського народу, його культурі, традиціям та національним інтересам.

СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Абульханова-Славская К. А. Активность и сознание личности как субъекта деятельности / Абульханова-Славская К. А. // Психология личности в социалистическом обществе: Активность и развитие личности. – М.: Наука, 1989. – С. 110 – 134.
2. Абульханова-Славская К. А. О путях построения типологии личности // Психологический журнал. – 1983. – Т. 4. – № 1. – С. 14 – 29.
3. Абульханова-Славская К. А. Стратегия жизни / К. Абульханова-Славская. – М.: Мысль, 1991. – 299 с.
4. Августин Аврелий Исповедь [Пер. с лат. М. К. Сергеенко. Вступ., ст. А. А. Столярова] / Аврелий Августин. – М.: Издательство «Ренессанс», СП ИВО-СиД, 1991. – 488 с.
5. Аврелий Августин О свободе воли [Перевод Ермаковой М. Е.]. – Электронный ресурс. – Режим доступа: http://lib.ru/HRISTIAN/AWRELIJ/swoboda.txt_with-big-pictures.html#8
6. Автономова Н. С. Рассудок. – Разум. – Рациональность / Н. С. Автономова. – М.: Наука, 1988. – 287 с.
7. Акції протесту. Київський міжнародний інститут соціології. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3
8. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания / Ананьев Б. Г. – СПб: Питер, 2001. – 288 с.
9. Ананьев В. А. Введение в психологию здоровья / Ананьев В. А. // Интегративные исследования в клинической психологии: наука и практика. Юбилейный сборник научных и методических работ сотрудников кафедры клинической психологии РГПУ им. А. И. Герцена. – СПб.: Издательство НП «Стратегия будущего», 2006. – С. 67 – 83.
10. Андрущенко В., Губерський Л. Порядок соціальної творчості й соціальна творчість порядку / В. Андрущенко, Л. Губерський // І культурологічні

читання «Культура на зламі тисячоліть» (22-23 вересня 1994 р.): тези виступів. – К.: КПІ, 1994. – С. 62 – 63.

11. Андрущенко В. П. Педагогічна творчість: методологія, теорія, технології / В. П. Андрущенко, С. О. Сисоєва, Н. В. Гзій [та ін.] / НПУ імені М. П. Драгоманова, 2005. – 183 с.
12. Антонич Б. І. Між змістом і формою / Б. І. Антонич // Антонич Б. І. Вибрані твори / Упорядник Д. Ільницький; Передмова Д. Ільницького та І. Старовойт. – К.: Смоловскип, 2012. – С. 513 – 521.
13. Ануфриев Е. А. Социальная активность личности / Е. А. Ануфриев // Ануфриев Е. А. Социальный статус и активность личности (Личность как объект и субъект общественных отношений). – М.: Издательство Московского университета, 1984. – С. 198 – 259.
14. Апресян Г. Г. Мораль // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 275 – 282.
15. Арефьева Г. С. Общество, познание, практика / Г. С. Арефьева. – М.: Мысль, 1988. – 206 с.
16. Арефьева Г. С. Социальная активность (Проблема субъекта и объекта в социальной практике и познании) / Г. С. Арефьева. – М.: Политиздат, 1974. – 230 с.
17. Аристотель Метафизика [Пер. с греч. П. Д. Первова и В. В. Розанова] / Аристотель. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 232 с.
18. Аристотель Никомахова этика / Аристотель // Аристотель Сочинения в 4-х т. – Т. 4. [Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура]. – М.: Мысль, 1983. – С. 53 – 295.
19. Аристотель Политика. Метафизика. Аналитика / Аристотель; [пер. с древнегреч.]. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. – 960 с.
20. Артамонов М. И. Снова «герои» и «толпа»? / М. И. Артамонов // Природа. – 1971. – № 2. – С. 75 – 77.
21. Балл Г. О. Категорія особистості у психології: спроба впорядкування понятєвого поля / Балл Г. О. // Психолого-педагогічні засади розвитку

особистості в освітньому просторі: Матеріали методологічного семінару АПН України 19 березня 2008 р. – К., 2008. – С. 103 – 110.

22. Басов М. Я. Воля как предмет функциональной психологии / М. Я. Басов. – Пг.: Начатки знаний, 1922. – 115 с.
23. Батыршина А. Р. Проблемы психодиагностики волевой сферы личности / А. Р. Батыршина // Ярославский педагогический вестник. – 2010. – № 2. – С. 186 – 191.
24. Бахтияров О. Г. Активное сознание / Бахтияров Олег Георгиевич. – М.: Постум, 2010. – 272 с.: ил. – (Серия «Психотехнология и психотехника»).
25. Бахтияров О. Г. Два преступления Карла Густава Юнга. – Киев, 1999. – Электронный ресурс Режим доступа: http://inpsycho.ru/ob-institute/lecturers/kafedra-transpersonalnoj-psihologii/oleg-georgievich-bahtiyarov.html
26. Батурин Ф. А. Социальная активность трудящихся: сущность и управление / Ф. А. Батурин. – Новосибирск: Наука, 1984. – 176 с.
27. Бекешкіна І. Майдан: хто, чому і навіщо? // Соціальні виміри суспільства. Збірник наукових праць. – Випуск 6 (17). – К.: ТОВ «РПФ «Азбука», 2014. – С. 304 – 313.
28. Белл Д. Грядущее общество. Опыт социального прогнозирования / Дениэл Белл [Перевод с английского. Изд. 2-ое, испр. и доп.]. – М.: Academia, 2004. – CLXX, 788 с.
29. Беленький В. Х. Активность народных масс / В. Х. Беленький. – Красноярск: Красноярский государственный ун-т, 1973. – 286 с.
30. Бергсон А. Творческая эволюция [Пер. с фр. В. Флеровой] / Анри Бергсон. − М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. − 384 с.
31. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества [Вступ. ст. Л. В. Полякова] / Н. А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
32. Бернштейн Н. А. Избранные труды по биомеханике и кибернетике / Н. А. Бернштейн. – М.: СпортАкадемПресс, 2001. – 295 с.
33. Бех В. П., Гашенко А. В. Соціальний організм та його атрибутивні характеристики // Нова парадигма: [журнал наукових праць] / голов. ред.

В. П. Бех.; Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова. – Вип. 78. – К.: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2008. – С. 230 – 238.

34. Бех І. Д. Від волі до особистості [Текст] / І. Д. Бех. – К.: Україна-Віта, 1995. – 202 с.
35. Бехтерев В. Ф. Активность личности: психолого-педагогические аспекты воспитания в современных условиях / В. Ф. Бехтерев. – Красноярск: Краснояр. гос. ун-т, Лесосиб. пед. ин-т, 1996. – 140 с.
36. Білоус І. Політична активність молоді: форми вияву та особливості трансформації // Соціальна психологія. – 2007. – Вип. 2. – С. 101 – 112.
37. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр; [Пер. с фр. Н. В. Суслова]. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 95 с.
38. Бойко Н. Інтернет-активність користувачів в умовах соціально-політичної деструкції / Н. Бойко // Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Збірник наукових праць. – Випуск 1 (15). – Т. 1. – К.: Тов «НВП «Інтерсервіс», 2014. – С. 163 – 171.
39. Божович Л. И. Психологические закономерности формирования личности в онтогенезе / Божович Л. И. // Вопросы психологии. – 1976. – № 6. – С. 45 – 53.
40. Бойченко М. І. Перспективи уточнення предмету соціальної філософії / М. І. Бойченко // Наукові записки КУТЕП. – 2013. – Вип. 15. Серія: «Філософські науки». – С. 21-30.
41. Бойченко М. І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні та функціональні аспекти. Монографія / М. І. Бойченко. – К.: ПРОМІНЬ, 2011. – 320 с.
42. Большая советская энциклопедия. – 3-е издание. – М.: Советская энциклопедия, 1971. – Т. 5. – 639 с.
43. Братусь С. Н. Субъекты гражданского права / Братусь С. Н. – М.: Госюриздат, 1950. – 367 с.
44. Брихцин М. Воля и волевые качества личности / Брихцин М. // Психология личности в социалистическом обществе: Активность и развитие личности. – М.: Наука, 1989. – С. 134 – 144.

45. Бромлей Ю. В. К вопросу о сущности этноса / Ю. В. Бромлей // Природа. – 1970. – № 2. – С. 51 – 55.
46. Будз В. К’єркеґор і Геґель – дві парадигми діалектики духу / Володимир Будз. – Електронний ресурс. Режим доступу: http:// www.anthropos.net.ua/jspui/handle/123456789/78
47. Будз В. Раціональні та ірраціональні чинники суспільної онтології / Володимир Будз // Науковий вісник Чернівецькогого університету: Збірник наукових праць. Випуск 563-564. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – С. 12 – 16.
48. Бурлачук В. Символ и власть: Роль символических структур в построении социального мира / Бурлачук В. Ф. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2002. – 266 с.
49. Бычко А. К. У истоков христианского иррационализма / А. К. Бычко. – К.: Политиздат Украина, 1984. – 142 с.
50. Вашкевич В. М. Управлінська свідомість як джерело причин неефективного лідерства / В. М. Вашкевич // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія № 11. Соціологія. Соціальна робота. Соціальна педагогіка. Управління: збірник наукових праць. – Випуск 7. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2008. – С. 191 – 200.
51. Ващенко Г. Виховання волі і характеру. Частина перша / Г. Ващенко. – Лондон: Видавництво спілки української молоді, 1952. – 256 с.
52. Ващенко Г. Виховання волі і характеру. Частина друга (педагогічна) / Г. Ващенко. – Боффало; Мюнхен: Накладом осередку СУМ-у ім. Л. Українки в Боффало, США, 1957. – 270 с.
53. Васютинський В. О., Ліщинська О. А. Ставлення громадян до релігії та до поширення «нетрадиційних релігій»: результати вивчення громадської думки населення України / Інститут соціальної та політичної психології АПН України; Передм. М. Слюсаревського, 2006. – 36 с.
54. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер; [Пер. с нем.; Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко]. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.

55. Вебер М. Основные социологические понятия / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения [Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Давыдова; Предисл. П. Гайденко]. – М.: Прогресс, 1990. – С. 602 – 643.
56. Вейнгольд Ю. Ю. Некапиталистическое развитие и социальная воля / Вейнгольд Ю. Ю. – Фрунзе: Мектеп, 1970. – 335 с.
57. Виндельбанд В. Свобода воли // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. Пер. с нем. / Вильгельм Виндельбанд. – М.: Юрист, 1995. – С. 508 – 657. – (Лики культуры).
58. Водолагин А. В. Онтология политической воли / А. В. Водолагин. – Тверь: Дайджест, 1992. – 110 с.
59. Воронкова В. Г. Метафізичні виміри людського буття (проблема людини на зламі тисячоліть): Монографія / В. Г. Воронкова. – Запоріжжя: Павел, 2000. – 176 с.
60. Выготский Л. С. Собрание сочинений в 6-ти т. – Т. 1. Вопросы теории и истории психологии [Под ред. А. Р. Лурия, М. Г. Ярошевского] / Л. С. Выготский. – М.: Педагогика, 1982. – 487 с.
61. Высоцкий А. И. Экспериментальное исследование волевой активности. Основные подходы к психологическому исследованию волевой активности личности / А. И. Высоцкий // Экспериментальные исследования волевой активности: межвузовский сб. науч. трудов / Под ред. А. И. Высоцкого и др. – Рязань: РГПИ, 1986. – С. 24 – 38.
62. Гавеля В. Л. Феномен мотивованої активності в процесах функціонування цільових систем природного і соціального рівнів / Гавеля В. Л. // Ґілея (науковий вісник): Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. –К., 2009. – Вип. 22. – С. 220 – 234.
63. Ганзен В. А. Систематизация психических состояний / Ганзен В. А. // Психические состояния / Под ред. Л. В. Куликова. – СПб.: Питер, 2001. – С. 189 – 196.
64. Гасяк О., Мудраков В. Раціональне та ірраціональне в методології науки / Орест Гасяк, Віталій Мудраков // Науковий вісник Чернівецькогого

університету: Збірник наукових праць. Випуск 563-564. Філософі. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – С. 3 – 7.

65. Гегель Г. В. Ф. Сочинения в 14 томах (1929-1959). – Т. 4. Система наук. – Ч. 1. Феноменология духа [Перевод Г. Шпета] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – 438+XLVIII с.
66. Гегель Г. В. Ф. Философия права: полное собр. соч.: в 14 томах . – Т. 7: Философия права / Г. В. Ф. Гегель. – Москва: Соцэкгиз, 1934. – 384 с.
67. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 3. Философия духа: [Отв. ред. Е. П. Ситковский] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: «Мысль», 1977. – 471 с. – (Философское наследие. Т. 75).
68. Глушак А. Раціональне та ірраціональне в структурі філософського дискурсу / Анатолій Глушак // Філософські обрії: Науково-теоретичний часопис/ Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; Полтавський державний педагогічний університет ім. В. Г. Короленка. – Полтава, 2009. – № 21. – С. 29 – 46.
69. Гоббс Т. О свободе и необходимости / Т. Гоббс // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. – Т. 1 [Пер. с лат. и англ.; Сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов] / Томас Гоббс.– М.: Мысль, 1989. – С. 574 – 611.
70. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. – Т. 1 [Пер. с лат. и англ.; Сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов] / Томас Гоббс. – М.: Мысль, 1989. – 622, [2] с., 1 л. портр. – (Философское наследие; Т. 107).
71. Гозман Л. Я., Шестопал Е. Б. Политическая психология: монография / Л. Я. Гозман, Е. Б. Шестопал. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – 426 с.
72. Головаха Є. І. Революційна недоцільність / Є. І. Головаха // Тиждень. – 2008. – № 13 (22). – 28 березня. – 3 квітня. – С. 16 – 17.
73. Головаха Є. Соціальний цинізм і аномія в українському суспільстві: загальна динаміка і останні зміни / Є. Головаха // Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Збірник наукових праць. – Випуск 1 (15). – Т. 1. – К.: ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2014. – С. 49 – 57.

74. Головин С. Ю. Словарь практического психолога / С. Ю. Головин. – М.: АСТ, Харвест. 1998. – 800 с.
75. Гольбах П. А. Система природы, или о законах мира физического и духовного / Гольбах П. А. // Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах. – Том 1. – М.: Соцэкгиз, 1963. – С. 53 – 687.
76. Гоноболин Ф. Н. Психология / Гоноболин Ф. – М.: Просвещение, 1973. – 240 с.
77. Гопко В. В. Воля в массовой культуре: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: 09.00.13 / В. В. Гопко; [Омский гос. пед. университет]. – Омск, 2006. – 18 с.
78. Готовність населення України до участі в акціях соціального протесту (до 20-х чисел листопада 2013 р.) Всеукраїнське опитування громадської думки Київського міжнародного інституту соціології (КМІС) 9-20 листопада 2013 р. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=182&page=1&t=7
79. Грабовська С. Л. Психологічні чинники політичної активності молоді // Наукові студії з політичної психології, вип.2.: Матеріали звітн. наук. сесії Наук.-практ. центру політ. психології АПН України, 28-29 лютого 1996 р. – К.: «ДОК-К», 1996. – С. 20 – 29.
80. Грищук В. К. Соціальна відповідальність / Грищук В. К. – Львів: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2012. – 152 с.
81. Гудков Л. Работа пропаганды / Лев Гудков // Національна безпека і оборона. – 2015. – № 8-9. – С. 79 – 87.
82. Гудков Л. Д., Дубин Б. В., Левада Ю. А. Проблема «элиты» в сегодняшней России: Размышления над результатами социологического исследования / Гудков Л. Д., Дубин Б. В., Левада Ю. А. – М.: Фонд «Либеральная миссия», 2007. – 372 с.
83. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. 2-е изд. испр. и доп. / Лев Николаевич Гумилев. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. – 496 с.
84. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. / Э. Гуссерль // Философия как строгая наука в 4-х т. – Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. – С. 175 – 353.

85. Гуссерль Э. Собрание сочинений Т. 3 (1). Логические исследования Т. II (1) / Перев. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 529с.
86. Дацюк С. Преодолеть мирозлобие России. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/54a6614916123/
87. Дацюк С. Сложный новый мир / Сергей Дацюк [Интернет-книга]. – К., 2012. – 447 с. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.uis.kiev.ua/xyz/cnw.htm
88. Дацюк С. Сосредоточение воли: Украина и Россия / Сергей Дацюк. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://hvylya.net/analytics/society/sosredotochie-voli-ukraina-i-rossiya.html
89. Декарт Р. Сочинения в 2 т. – Т. 2. [Пер. с лат. и фр.; Сост., ред. и примеч. В. В. Соколова] / Рене Декарт. – М.: Мысль, 1994. – 633, [2] с., 1 л., портр.: ил. – (Философское наследие).
90. Дембицька Н. До розробки понятійного апарату теорії політичної соціалізації / Дембицька Н. // Соціально-психологічний вимір демократичних перетворень в Україні / За ред. Максименка С. Д., Циби В. Т., Шайгородського Ю. Ж. та ін. – К.: Український центр політичного менеджменту, 2003. – С. 145 – 158.
91. Джеймс У. Воля к вере / Уильям Джеймс [Пер. с англ. / Сост. Л. В. Блинников, А. П. Поляков]. − М.: Республика, 1997. − 431 с.
92. Джемсъ В. Воля / Вилльямъ Джемсъ // Джемсъ В. Научные основы психологии [Переводъ съ послѣдняго англійскаго изданія; Подъ редакціей Л. Е. Оболенского]. – С.-Петербургъ: «С.-Петербургъская Электропечатания», Вознесенскій пр., 53, 1902. – С. 328 – 364.
93. Динаміка відчуття щастя в Україні. Всеукраїнське опитування громадської думки Київського міжнародного інституту соціології (КМІС) 21-30 травня 2013 р. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=182&page=1&t=7
94. Дністрян С. Проблема волі у філософії Іммануїла Канта та Сьорена К'єркегора / Світлана Дністрян // Українська К'єркегоріана: Сьорен

К’єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи: Переклади, документальні матеріали. – Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С. 159 – 167.

95. Додонов Б. И. Классификация эмоций при исследовании эмоциональной направленности личности / Б. И. Додонов // Вопросы психологии. – 1975. – № 6. – С. 21 – 33.
96. Донцов Д. Націоналізм / Дмитро Донцов. – 3-є вид. – Лондон: Українська видавнича спілка; Торонто: Ліга визволення України, 1966. – 363 с.
97. Думки і погляди населення України стосовно методів опору інтервентам / окупантам: вересень 2015 року. Київський міжнародний інститут соціології. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3
98. Єгорова Є. В., Євдокимова Г. О. Критерії визначення політичної активності особистості // Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина Української держави / За заг. ред. О. Киричука, М. Михальченка, М. Слюсаревського. – К: «Реклама». – С. 29 – 30.
99. Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу/ О. Забужко. – 4-те вид. – К.: Факт, 2009. – 148 с.
100. Злобіна О. Емоційна складова суспільних перетворень (на прикладі становлення майдану) // Соціальні виміри суспільства. Збірник наукових праць. – Випуск 6 (17). – К.: ТОВ «РПФ «Азбука», 2014. – С. 314 – 326.
101. Иванников В. А. Произвольные процессы и проблема воли // Вестник МГУ. Серия 14. Психология. – 1986. – № 2. – С. 18 – 28.
102. Иванников В. А. Психологические механизмы волевой регуляции / В. А. Иванников. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 142 с.
103. Иванников В. А. Структура волевых качеств по данным самооценки / В. А. Иванников, Е. В. Эйдман // Психологический журнал. – 1990. – № 3. – С. 39 – 49.
104. Иванников В. А., Шляпников В. Н. Воля как продукт общественно-исторического развития человечества / Иванников В. А., Шляпников В. Н. // Психологический журнал. – 2012. – Т. 33. – № 3. – С. 111 – 121.

105. Иващенко А. В. О зависимости нравственного воспитания старшеклассников от уровня развития воли // Материалы III науч. конференции по проблемам психологии воли. – Рязань: РГУ, 1970. – С. 56 – 78.
106. Иллюстрированный энциклопедический словарь Ф. Брокгауза и И. Ефрона. – М.: Из-во Эксмо, 2006. – 960 с.
107. Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории / Ильенков Э. В. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.
108. Ильин Е. П. Психология воли. 2-е изд. / Е. П. Ильин. – СПб.: Питер, 2009. – 368 с.: ил. – (Серия «Мастера психологии»).
109. Ильин И. А. О монархии и республике [Ред., предисл. и «приложение» Н. П. Полторацкого] / И. А. Ильин. – Нью-Йорк: Содружество, 1979. – 329 с.
110. Исторические типы рациональности. – Т. 2. / Отв. ред. П. П. Гайденко. – М.: ИФРАН, 1996. – 348 с.
111. История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – 1376 с.
112. Івченко О. Г. Засоби подолання неадекватних проявів соціальної активності в незрілому громадянському суспільстві / О. Г. Івченко // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки. − К.: Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2011. − Вип. 46 (4). − С. 556 − 563.
113. Ільїн В. В. Апологія ірраціонального. Філософія для тебе / Володимир Васильович Ільїн. – К. : Вид-во Європ. Ун-ту. – 2005. – 232 с.
114. Індекс результативності російської пропаганди. Київський міжнародний інститут соціології. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3
115. Калин В. К. На путях построения теории воли / В. К. Калин // Психологический журнал / Ред. А. В. Брушлинский, В. С. Шустиков, Л. И. Анцыферова. – 1989. – Том 10. – № 2. – 1989. – С. 46 – 56.
116. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство [Пер. с фр.] / Альбер Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.

117. Кант И. Критика практического разума [Перевод Н. М. Соколова] / Иммануил Кант // Кант И. Собрание сочинений в 8-ми т. – Т. 4. – М. : Чоро, 1994. – С. 374 – 479.
118. Кант И. Критика чистого разума [Перевод Н. О. Лосского] / Иммануил Кант // Кант И. Собрание сочинений в 8-ми т. – Т. 3. – М. : Чоро, 1994. – С. 5 – 678.
119. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Сочинения в 6 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.
120. Кант И. Основоположения метафизики нравов. 1785. [Пер. Н. Соколова; Под общей ред. А. Гулыги] / Иммануил Кант // Кант И. Собрание сочинений в 8-ми т. – Т. 4. – М. : Чоро, 1994. – С. 153 – 247.
121. Кара-Мурза С. Г. Власть манипуляции. – Изд. 3-е. – М.: Академический проект, 2015. – 358 с. – (Социально-политические технологии).
122. Карлейль Т. Герои и героическое в истории: публич. беседы / Т. Карлейль; [Пер. с англ., авт. вступ. ст. В. И. Яковенко]. – М.: Вуз. кн., 2001. – 277 с.
123. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс; [Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана]. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 606, [1] с.
124. Керимов Д. А. Методология права. Предмет, функции, проблемы философии права / Д. А. Керимов. – М.: Аванта+, 2000. – 560 с.
125. Кивлюк О. П. Психологічні засади інформаційної педагогіки / О. П. Кивлюк // Гілея: науковий вісник : зб. наук. пр. / Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, УАН; голов. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІР УАН, 2011. – Вип. 53 (№ 10). – С. 368 – 372.
126. Киркегор С. Наслаждение и долг / Сёрен Киркегор [Пер. с датского П. Ганзена]. − Киев: AirLand, 1994. − 504 с.
127. Коваленко О. О. Воля як філософсько-правова категорія // Збірник наукових праць Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Серія «Право». – 2013. – Випуск 20. – С. 19 – 23.

128. Ковтун Н. М. Взаємозалежність раціонального і вольового компонентів у соціальній активності індивіда і суспільства // Науковий вісник Чернівецького національного університету ім. Федьковича: Зб. наук. праць. Випуск 663-664. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. – С. 78 – 83.
129. Ковтун Н. М. Взаємозалежність соціальної апатії та вольової активності індивіда і суспільства // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Федьковича: Збірник наук. праць. Випуск 706-707. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 163 – 166.
130. Ковтун Н. М. Вольові стани у контексті дослідження соціальної активності індивіда і суспільства / Н. М. Ковтун // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. – Випуск № 4 (76). – С. 13 – 17.
131. Ковтун Н. М. Волевой характер социальной активности политической элиты // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія. – 2014. – 3 (183). – С. 101 – 107.
132. Ковтун Н. М. Вольовий характер соціальної активності індивіда і суспільства в інтерпретації Т. Шевченка / Н. М. Ковтун // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. – Випуск № 1 (73). – С. 28 – 32.
133. Ковтун Н. М. Вольовий характер політичної активності суб'єктів суспільних перетворень // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: збірник наукових праць / Гол. ред. В. Г. Воронкова. – Вип. 60. – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2015. – С. 193 – 202.
134. Ковтун Н. М. Воля як основа виховання соціальної активності особистості: соціально-філософський аналіз // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: зб. наук. праць / Гол. ред. В. Г. Воронкова. – Вип. 56. – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2014. – С. 118 – 127.
135. Ковтун Н. Воля як основа соціальної активності в інтерпретації Г. Гегеля // Українська полоністика. – 2013. – Випуск 10. – С. 113 – 122.

136. Ковтун Н. М. Воля как основа социальной активности интеллигенции // Современная интеллигенция: проблемы социальной идентификации: сборник научных трудов: в 3 т. / отв. ред. И. И. Осинский. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2012. – Т. 3. – С. 81 – 87.
137. Ковтун Н. М. Воля як основа соціальної активності особистості // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2013. – Випуск № 4 (70). – С. 3 – 8.
138. Ковтун Н. М. Деструктивність як складова соціальної активності індивіда і суспільства // Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка. – 2012. – № 63. – С. 31 – 35.
139. Ковтун Н. М. Воля як основа соціальної активності: теоретико-методологічний аналіз. Монографія / Ковтун Наталія. – Житомир: Видавництво Євенок О. О., 2014. – 292 с.
140. Ковтун Н. До проблеми визначення поняття «соціальна активність» / Наталія Ковтун // Українська полоністика. – 2014. – Випуск 11. – С. 129 – 137.
141. Ковтун Н. До проблеми визначення поняття «активність» у контексті соціально-філософського аналізу // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. – 2015. – Випуск 6. – С. 23 – 30.
142. Ковтун Н. М. Ірраціональне у контексті маніпулятивних практик індивідуальною і суспільною волею // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. Лях В. В. – Випуск 10 (28). – К., 2013. – С. 117 – 128.
143. Ковтун Н. М. Индивид, особа, личность как субъекты волевой регуляции социальной активности / Н. М. Ковтун // Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – Вып. 14, Ч. 1: Философия, социология, политология, культурология. – С. 3. – 7.
144. Ковтун Н. М. Интенсивность, уровни и формы социальной активности в контексте социально-философской методологии исследования // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія. – 2015. – 2 (197). – С. 123 – 128.
145. Ковтун Н. М. Концептуальні підходи до осмислення співвідношення раціонального і вольового компонентів соціальної активності / Наталія

Ковтун // Наукові записки національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія» / ред. колегія: І. Д. Пасічник, М. О. Зайцев та ін. – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. – Випуск 15. – С. 8 – 14.

146. Ковтун Н. М. Концептуальні підходи до розуміння ірраціональної складової вольової активності індивіда і суспільства // Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ, 2014. – № 3. – С. 65 – 71.
147. Ковтун Н. М. Концептуальні підходи до розуміння співвідношення свободи волі і необхідності у соціальної активності // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2013. – Випуск № 6 (72). – С. 26 – 31.
148. Ковтун Н. М. Міфологія як чинник формування національної ідентичності / Козловець М. А., Ковтун Н. М. // Гілея. Науковий вісник. – Випуск 56 (№ 1). – Київ, 2012. – С. 290 – 299.
149. Ковтун Н. М. Общественное волеизъявление в контексте изучения социальной активности / Н. М. Ковтун // Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. – Вып. 6. Философия, социология, политология, культурология. – С. 39 – 44.
150. Ковтун Н. М. Соціальна апатія у контексті дослідження вольової активності українського суспільства / Н. М. Ковтун // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – Харків, 2014. – № 1116 (50). – С. 42 – 47.
151. Ковтун Н. М. Співвідношення морального і вольового у контексті дослідження соціальної активності // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: зб. наук. праць / Гол. ред. В. Г. Воронкова. – Вип. 53. – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2013. – С. 239 – 251.
152. Ковтун Н. М. Сутність та структура соціальної активності у контексті соціально-філософської парадигми дослідження // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: збірник наукових праць / Гол. ред. В. Г. Воронкова. – Вип. 58. – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2014. – С. 32 – 40.

153. Ковтун Н. Творчість як сфера об’єктивації вольового характеру соціальної активності особистості // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2014. – № 1-2 (13-14). – С. 177 – 182.
154. Ковтун Н. М. Тероризм як неконвенційна форма політичної активності у контексті аналізу індивідуальної і суспільної волі // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: зб. наук. праць / Гол. ред. В. Г. Воронкова. – Вип. 61. – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2015. – С. 90 – 99.
155. Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека / Л. Н. Коган. – М.: Мысль, 1984. – 252 с.
156. Козловець М. А. Блиск і злиденність філософії державторення / Козловець М. А. // Практична філософія. – 2007. – № 2 (24). – С. 105 – 115.
157. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія / Микола Козловець. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.
158. Козловець М. А., Ковтун Н. М. Національна ідентичність в Україні в умовах глобалізації: Монографія / М. А. Козловець, Н. М. Ковтун. – К.: ПАРАПАН, 2010. – 348 с.
159. Колиснык А. П. О природе волевого усилия / Луцкий государственный педагогический институт им. Л. Украинки. – Луцк, 1980. – 253 с.
160. Колиснык А. П. Психология воли личности // Личность: вопросы теории. – Луцк, 1988. – С. 161 – 174.
161. Колот А. М. Міждисциплінарний підхід як домінанта розвитку економічної науки та освітньої діяльності / А. М. Колот // Социальная экономика. – 2014. – Випуск 48. – № 1-2. – С. 76 – 83.
162. Кондаков С. В. О взаимосвязи правовой и нравственной ответственности // Вопросы ответственности и наказания в свете решений XXVI съезда КПСС. – Рязань: Изд-во РВШ МВД СССР, 1982. – С. 35 – 47.
163. Копнин П. В. О рациональном и иррациональном / Копнин П. В. // Вопросы философии. – 1968. – № 5. – С. 120 – 129.

164. Кореняко В. К критике концепции Л. Н. Гумилева / Владимир Кореняко // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С. 22 – 35.
165. Корецкая Л. Ф. Социальная воля как фактор общественной жизнедеятельности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Моск. ин-т нар. хоз-ва им. Г.В.Плеханова / Корецкая Л. Ф. – М., 1983. – 17 с.
166. Корнилов К. Н. Воля и ее воспитание / К. Корнилов. – М.: Знание, 1957. – 24 с.
167. Костенко О. М. Воля і свідомість злочинця (дослідження з застосуванням принципу натуралізму) [Текст]: автореф. дисертації д-ра юрид. наук: 12.00.08 / Костенко Олександр Миколайович; Київський університет імені Т. Г. Шевченка. – К., 1995. – 46 с.
168. Костенко О. М. Модернізації доктрини сучасної кримінології у парадигмі соціального натуралізму / О. М. Костенко // Вісник Асоціації кримінального права України. – 2014. – С. 190 – 208.
169. Костенко О. Соціальний натуралізм – методологічна основа прогресивної юриспруденції / О. Костенко // Право України. – 2014. – № 1. – С. 126 – 135.
170. Краткий психологический словарь [Текст] / Под общ. ред. А. В. Петровского и М. Г. Ярошевского. – 2-е изд., расшир., испр. и доп. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 512 с.
171. Кругликов В. Н., Платонов Е. В., Шаронов Ю. А. Деловые игры и другие методы активизации познавательной деятельности / Кругликов В. Н., Платонов Е. В., Шаронов Ю. А. – СПб.: П-2, 2006. – 189 с.
172. Крутова О. Н. Активность людей как историческое явление // Крутова О. Н. Проблема человека в социальной философии марксизма / О. Н. Крутова. – М.: Наука, 1990. – 141 с.
173. Крутова О. Н. Человек и история: (Проблема человека в социальной философии марксизма) / О. Н. Крутова. – М.: Политиздат, 1982. – 208 с. – (Актуальные проблемы исторического материализма).
174. Крыжановская О А. Свобода, воля, власть (философские проблемы социальной и политической воли). – Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 1996. – 163 с. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://ua.booksee.org/book/993594

175. Крыжановская О. А. Класс как субъект коллективной воли / О. А. Крыжановская. – Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского государственного университета, 1984. – 19 с.
176. Крыжановская О. А. О категориальном статусе понятия «воля» / О. А. Крыжановская. – Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского государственного университета, 1985. – 16 с.
177. Крилова С. А. Феномен відчуження в соціальному бутті людини // Гілея. Філософія. Історія. Політологія : наук. вісник : [зб. наук. праць]; [голов. ред. В. М. Вашкевич]. – К., 2013. – Випуск 73. – С. 196 – 198.
178. Куліна О. С. «Суспільне» та «соціальне»: проблема визначення категорій / Куліна О. С. // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2005. – № 73-75. – С. 149 – 152.
179. Культура. Ідеологія. Особистість: методолого-світоглядний аналіз / Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко; Київський національний університет імені Тараса Шевченка; Ін-т соціології НАН України, Ін-т вищої освіти АПН України. – К.: Знання України, 2002. – 578 с.
180. Купрейченко А. Б. Проблема определения и оценки социальной активности / А. Б. Купрейченко // Психология индивидуальности: материалы IV Всероссийской науч. конференции, 22-24 ноября 2012 г. – М.: Логос, 2012. – С. 181 – 182.
181. Кускарова О. И. Понятие иррационального в философии / Кускарова О. И. // Вестник ОГУ. − 2007. − № 7 / Июль. − С. 123 − 127.
182. Куцепал С. В. Ірраціональні мотиви в французькій філософії ІІ половини ХХ століття / С. Куцепал // Філософські обрії: Науково-теоретичний часопис. – 2004. – № 12. – С. 3 – 14.
183. Кучма Л. Політична активність крізь призму політичного маніпулювання та політичного відчуження / Л. Кучма // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку: Зб. наук. пр. – Львів, 2007. – Вип. 19. – С. 108 – 113.

184. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / Сёрен Кьеркегор; [Пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева]. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2014. – 160 с. – (Философские технологии).
185. Лазурский А. Ф. Психология. Общая и экспериментальная психология / А. Ф. Лазурский. – Петроград: Земля, 1915. – 388 с.
186. Лапина Т. С. Этика социальной активности личности / Т. С. Лапина. – М.: Высшая школа, 1974. – 112 с.
187. Лебон Г. Психология толп / Гюстав Лебон // Психология толп. − М.: Институт психологии РАН, Изд-во «КСП+», 1998. − С. 15 − 256.
188. Левин К. Намерение, воля и потребность // Левин К. Динамическая психология: Избранные труды. – М.: Смысл, 2001. – С. 94 – 164.
189. Левитов Н. Д. Классификация психических состояний / Н. Д. Левитов // Психические состояния / Сост. и общая редакция Л. В. Куликова. – СПб.: Питер, 2001. – С. 181 – 184.
190. Левитов Н. Д. О психических состояниях человека / Левитов Н. Д. – М.: Просвещение, 1964. – 344 с.
191. Леві-Строс К. Структурна антропологія / Пер. з фр. З. Борисюк / К. Леві-Строс. – К.: Основи, 2000. – 391 с.
192. Левченко О. Щодо визначення категорій політична активність, політична діяльність, участь та поведінка: критерії розбіжності // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – Київ; Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. П. Могили, 2008. – Вип. 13. – С. 70 – 73.
193. Лейбниц Г. В. Два отрывка о свободе / Лейбниц Г. В. // Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. – Т. 1. – М. : Мысль, 1982. – С. 307 – 318.
194. Леонгард К. Акцентуированные личности / Карл Леонгард. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. – 1003 с. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=148234
195. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. – М.: Политиздат, 1997. – 304 с.

196. Леонтьев А. Н. Психологические вопросы формирования личности ребенка в дошкольном возрасте / А. Н. Леонтьев // Проблемы развития психики. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1959. – С. 446 – 456.
197. Липинський В. Повне зібрання творів. Архів. Студії у 25 т. – Т. 6. – Кн. 1. Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму [Ред. Ярослав Пеленський] / В. Липинський. – Київ-Філадельфія: Видавництво Інституту східноєвропейських досліджень НАН України, 1995. – I – XLVIII; 1 – 470 с.
198. Лісневська А. О. Психологічний аналіз категорії політична активність особистості // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка. – Серія: психологічні науки: Зб. наук. праць: у 2 т. – Чернігів: ЧДПУ, 2009. – Вип. 74. – Том 2. – С. 15 – 18.
199. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // Избранные произведения: В 2 т. – Т. 1. – М.: Соцэгиз, 1960. – С. 23 – 733.
200. Локк Дж. Сочинения в 3-х т. – Т. 1 [Авт. вступ. статьи и примеч. И. С. Нарский; Пер. с англ. А. Н. Савина] / Джон Локк. – М.: Мысль, 1985. – 621 с. – (Философское наследие. Т. 93).
201. Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство / Чезаре Ломброзо. [Пер. с ит. К. Тетюшиновой]. – М.: РИПОЛ маесик, 2006. – 400 с.
202. Лосский Н. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма / Н. Лосский // Вопросы философии и психологии. – М., 1902. – Год XIII. – кн. 65 (V). – С. 905 – 950. – Электронный ресурс. – Режим доступа: http://relig-library.pstu.ru/modules.php?
203. Лосский Н. О. Свобода воли / Н. О. Лосский // Лосский Н. О. Избранное. – М.: Правда, 1991. – С. 484 – 597.
204. Лукяненко Л. Національна ідея і національна воля / Л. Г. Лукяненко. – К.: Персонал МАУП, 2003. – 296 с.
205. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Никлас Луман; [пер. с нем. И. Д. Газиева]. – СПб.: Наука, 2007. – 648 с.
206. Ляпустин А. Г. Типология современного философского иррационализма. – Автореферат на соискание научной степени к. филос. н. – М., 2003. –

187 с. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.dissercat.com/content/tipologiya-sovremennogo-filosofskogo-irratsionalizma#ixzz2anVUkvKi

207. Мак Дауголл В. Основные проблемы социальной психологии / В. Мак Дауголл. – М.: Космос, 1916. – 282 с.
208. Максименко С. Д. Генеза здійснення особистості / С. Д. Максименко. – К.: Вид-во ТОВ «КММ», 2006. – 240 с.
209. Малиновська О. А. Міграційна політика Європейського союзу: виклики та уроки для України: аналітична доповідь / О. А. Малиновська. – К.: НІСД, 2014. – 48 с.
210. Марден, Орісон. Воля й успіх [Текст] / О. Марден. – Дрогобич: Відродження, 1996. – 204 с.
211. Мар'єнко Б. С. Психологічні аспекти політичної активності та радикалізму / Б. С. Мар'єнко // Наукові студії з політичної психології. – К.: ДОК-К, 1996. – Вип. 2. – С. 80 – 87.
212. Маркс К. Берлинская «National-Zeitung» – первичным избирателям / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50-ти т. – Т. 6. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. – С. 210 – 220.
213. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50-ти т. – Т. 42. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1974. – С. 41 – 174.
214. Маркс К., Ф. Энгельс Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50-ти т. – Т. 4. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 419 – 459.
215. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50-ти т. – Т. 3. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – 629 с.
216. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50-ти т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 4. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – 638 с.

217. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50-ти т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 13. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. – 805 с.
218. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50-ти т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 19. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. – 703 с.
219. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50-ти т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 47. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1973. – 677 с.
220. Маркузе Г. Одномерный человек / Маркузе Герберт. – М.: «REFL-book», 1994. – 368 с.
221. Матвеев Г. К. Основания гражданско-правовой ответственности / Г. К. Матвеев. – М.: Юридическая литература, 1970. – 312 с.
222. Мей Р. Любовь и воля [Пер. О. О. Чистякова и А. П. Хомик] / Ролло Мей. – М.: Релф-бук – К.: Ваклер, 1997. – 384 с.
223. Мельник В. Проблема раціональності та її співвідношення з ірраціональним / Володимир Мельник // Вісник Львівського університету. Серія філософія. – 2011. – Вип. 14. – С. 7 – 16.
224. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Морис Мерло-Понти [Пер. с фр., под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – Санкт-Петербург: «Ювента», «Наука», 1999. – 606 с.
225. Мирош М. В. Поняття, структура і типізація політичної активності в системі суспільно-географічних знань / Мирош М. В. // Геополитика и экогеодинамика регионов. – 2014. – Т. 10. – Вып. 2. – С. 158 – 163.
226. Михайлова О. Русский мир как Цивилизация воли / Михайлова Ольга. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://espreso.tv/blogs/2014/12/08/russkyy_myr_kak_cyvylyzacyya_voly.
227. Можейко М. Воля / Можейко М. // История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 194 – 195.

228. Моисеев А. С. Психологический подход к определению понятия «социальная активность» / Моисеев А. С. – С. 222 – 232. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://psyjournals.ru/files/63212/16_Moiseev.PDF
229. Мордкович В. Г. Общественно-политическая активность трудящихся (проблемы методологии, методики и техники социологических исследований) / В. Г. Мордкович. – М.: АН СССР, Урал. фил. отделение экон. исслед, 1970. – 234 с.
230. Мордовець М. В. Політична активність vs політичного активізму: особливості концептуального розрізнення / Мордовець М. В. // Панорама політологічних студій: Науковий вісник Рівненського державного гуманітарного університету. – 2013. – Вип. 11. – С. 43. – 52. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Pps_2013_11_8.pdf
231. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / [Пер. с фр.] / С. Московичи. – М.: «Центр психологии и психотерапии», 1998. – 480 с.
232. Мудрагей Н. С. Иррациональное / Н. С. Мудрагей // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В. С., Филатов В. П. − М.: Политиздат, 1991. − С. 117 − 118.
233. Мудрагей Н. С. Рациональное и иррациональное – философская проблема : Читая А. Шопенгауэра / Н. С. Мудрагей // Вопросы философии. – 1994. – № 9. – С. 53 – 65.
234. Мудрагей Н. С. Рациональное − иррациональное: взаимодействие и противостояние / Н. С. Мудрагей // Рациональность на перепутье. В 2-х кн. − Кн. 1. / Отв. редактор В. А. Лекторский. − М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. − С. 85 − 103.
235. Муляр В. І. Самореалізація особистості як соціальна проблема. (Філософсько-культурологічний аналіз): Монографія / В. І. Муляр. – Житомир: [б.в.], 1997. – 214 с.
236. Набок Ю. В. Феномен социальной апатии в современном обществе. Автореферат на соискание научной степени кандидата философских наук по специальности 09.00.11 – социальная философия. – Самара, 2005. – 17 с. – Электронный ресурс. Режим доступа:

http://www.dissercat.com/content/fenomen-sotsialnoi-apatii-v-sovremennom-obshchestve#ixzz2utwRxYBK

237. Немчинов І. Г. Структури «свого» та «чужого» у російській ідентичності. Дослідження з філософії історії в Росії XVIII – XIX ст.: монографія / І. Г. Немчинов. – Вінниця: О. Власюк, 2009. – 120 с.
238. Нестерова О. Ю. Социально-философские аспекты концептуализации творчества. – Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук. – Кемерово, 2007. – 177 с. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.dissercat.com/content/sotsialno-filosofskie-aspekty-kontseptualizatsii-tvorchestva
239. Нечаев С. Г. Катехизис революционера. Устав подпольной организации «Народная расправа» / С. Г. Нечаев // Лурье Ф. М. Созидатель разрушения: документальное повествование о С. Г. Нечаеве. – Спб.: «Петро-РИФ», 1994. – С. 105 – 106.
240. Никитин В., Чудновский Ю. Основание иного / Владимир Никитин, Юрий Чудновский. – К.: Оптима, 2011. – 176 с.
241. Никифоров А. Л. Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности / А. Л. Никифоров // Рациональность на перепутье. В 2-х книгах. − Кн. 1. / Ответственный редактор В. А. Лекторский. − М.: РОССПЭН, 1999. − С. 295 − 313.
242. Ницше Ф. Воля к власти как искусство // Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная Революция, 2005. – С. 432 – 469.
243. Ницше Ф. Воля к власти как общество и индивидуум // Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная Революция, 2005. – С. 394 – 432.
244. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
245. Ницше Ф. Критика морали // Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная Революция, 2005. – С. 162 – 236.

246. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Эссе Homo. Человеческое, слишком человеческое. Злая мудрость: [пер. с нем.] / Фридрих Ницше. – Минск: Харвест, 2005. – 879, [1] с.
247. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – Т. 1 / Сост., ред. изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна; Пер. с нем. / Фридрих Ницше. − М.: Мысль, 1996. − С. 47 − 157. − (Философское наследие).
248. Новгородцев П. О путях и задачах русской интеллигенции // Интеллигенция-Власть-Народ. Антология / П. Новгородцев. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/intell/novg_putzad.php
249. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Мн.: Изд. В. М. Скакун, 1998. – 896 с. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://bookz.ru/authors/gricanov-aa/gricanov03/page-187-gricanov03.html
250. Новиков Б. В. Творчество и философия / Новиков Б. В. – К.: Изд-во при Киев. гос. ун-те, 1989. – 193 с.
251. Новіков Б. В. Творчість як спосіб здійснення гуманізму : монографія — К. : НТУУ «КПІ», 2006. — 308 с.
252. Ойгензихт В. А. Воля и волеизъявление. (Очерки теории, философия и психологии права) / В. А. Ойгензихт. – Душанбе: Дониш, 1983. – 256 с.
253. Ойзерман Т. И. Проблема рациональности и современный философский антиинтеллектуализм / Т. И. Ойзерман // Вопросы философии. – 1979. – № 2. – С. 96 – 109.
254. Олейник О. С. Рациональное и иррациональное в социальном поведении: Дис. канд. филос. наук: 09.00.11. – Волгоград, 1995. – 116 с. – Электронный ресурс. Режим доступа // http://cheloveknauka.com/v/26108/d?#?page=5
255. Ольшанский Д. В. Политико-психологический словарь / Д. В. Ольшанский. – М.: Академический проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2002. – 576 с.
256. Ольшанский Д. В. Психология терроризма / Д. В. Ольшанский. – Спб.: Питер, 2002. – 288 с.

257. Орехов А. М. Социальная философия: предмет, структурные профили и вызовы на рубеже XXI века / А. М. Орехов. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 272 с.
258. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо / Хосе Ортега-и-Гассет [Предисл. А. Гелескула; Сост. и комм. Н. Малиновской]. – М.: Грант, 2000. – С. 171 – 251.
259. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Пио Барохе // Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо / Хосе Ортега-и-Гассет [Предисл. А. Гелескула; Сост. и комм. Н. Малиновской]. – М.: Грант, 2000. – С. 49 – 70.
260. Павлова Т. С. Питання волі та інтелекту щодо реалізації права у філософії Гегеля // Грані. – 2010. – Вересень-жовтень. – № 5 (73). – С. 73 – 77.
261. Парсонс Т. О структуре социального действия / Талкотт Парсонс. − Изд.2-е. − М.: Академический Проект, 2002. − 880 с.
262. Пасниченко А. Э. Оценка индивидуально-возрастных особенностей развития волевых качеств личности [Текст]: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. психол. наук. 19.00.01. – М., 1996. – 23 с.
263. Пасько Я. І. Соціальна держава і громадянське суспільство: співпраця versus протистояння [Текст] : монографія / Я. І. Пасько. – К.: ПАРАПАН, 2008. – 272 с.
264. Пасько Я. Феномен соціальної держави в історичній традиції / Я. Пасько // Філософська думка. – 2007. – № 2. – С. 40 – 49.
265. Пасько Я. Ціннісна модернізація versus патримоніалізм: центральноєвропейський досвід / Ярослав Пасько // Українська полоністика. – Випуск 12. Філософські науки. – 2015. – С. 68 – 83.
266. Пелипенко А. А. Культурологические штрихи к портрету постсовременности // Мир психологии. − 2005. − № 1. − С. 31 – 41.
267. Пигров К. С. Социальная философия / К. С. Пигров. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 295 [1] с.
268. Платон Государство. Законы. Политик / Платон [Предисл. Е. И. Темнова]. – М.: Мысль, 1998. – 798 с.

269. Платон Сочинения в четырех томах. − Т. 3. − Ч. 1. [Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч.]. − СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. − 752 с.
270. Платон Сочинения в четырех томах. − Т. 3. − Ч. 2. [Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч.]. − СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. − 731 с.
271. Платон Сочинения в четырех томах. − Т. 1. [Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч.]. − СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006. − 632 с.
272. Платон Сочинения в четырех томах. − Т. 2 [Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч]. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 626 с.
273. Платонов К. К. Структура и развитие личности / Платонов К. К. – М.: Наука, 1986. – 255 с.
274. Плахотнік О., Маєрчик М. Радикальні «Фемен» і новий жіночий активізм / Ольга Плахотнік, Марія Маєрчик // Критика. Часопис. – 2014. – Число 11-12 (157-158). – Електронний ресурс. Режим доступу: http://krytyka.com/ua/articles/radykalni-femen-i-novyy-zhinochyy-aktyvizm#sthash.OrWOrCDr.dpuf
275. Плахотный А. Ф. Проблема социальной ответственности (Социологический аспект проблемы) / А. Ф. Плахотный. – Х. : Изд-во при Харьковском университете ИО «Высшая школа» 1981. – 256 с.
276. Плотин О добровольности действия и воле Единого / Плотин // Плотин Шестая эннеада. Трактаты VI-IX [Пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша]. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – С. 217 – 263. – (Серия «Plotiniana»).
277. Подсевная А. П. Общественная воля, ее место и роль в жизни общества: Автореф. дис. канд. филос. наук. – Иркутск, 1973. – 27 с. – Электронный ресурс. Режим доступа: http: //www. dissercat.com/content/obshchestvennoe-mnenie-kak-faktorobshchestvenno-politicheskoi-aktivnosti-na-primere-kolkhoz#ixzz3LaPjCDDO

278. Поликанова Е. П. Социальная активность как категория исторического материализма / Поликанова Е. П. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 196 с.
279. Полисаєв О. П. Трансісторичність соціального міфу. Монографія / Олександр Полисаєв. – К.: Промінь, 2010. – 384 с.
280. Политический процесс: основные аспекты и способы анализа / Под ред. Е. Ю. Мелешкиной. – М.: Издательский «Дом ИНФРА-М», Издательство «Весь Мир», 2001. – 304 с.
281. Политология: Энциклопедический словарь [Общ. ред. и сост. Ю. И. Аверьянова]. – М.: Издательство Московского коммерческого университета, 1993. – 431 с.
282. Політична участь молоді сучасної України: психологічні чинники активізації: монографія / за ред. Л. Кияшко. – К.: Міленіум, 2013. – 216 с.
283. Політологічний енциклопедичний словник / [упоряд. Ю. С. Шемшученка, В. Д. Бабкіна, В. П. Горбатенка. – [2-ге вид., доп. і перероб.]. – К.: Основні цінності, 2001. – 723 с.
284. Поліщук О. П. Інтуїція. Природа, сутність, евристичний потенціал: [монографія] / Олена Поліщук. – К.: Видавництво ПАРАПАН, 2010. – 228 с.
285. Попович М. Разум, воля и чувство // Философская и социологическая. мысль. – Киев, 1995. – № 11/12. – С. 3 – 17.
286. Попович М. Д. Комунікативний ресурс людської свободи за умов глобалізаційних викликів / Попович М. Д. // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: «Видавництво «Гілея», 2015. – Вип. 101 (10). – С. 300 – 304.
287. Попович М. Д. Культурні засади національної та цивілізаційної ідентичності / Микола Попович // Українська полоністика. – Випуск 12. Філософські науки. – 2015. – С. 83 – 92.
288. Попович М. Д. Системні аспекти комунікації як соціокультурного феномену / М. Д. Попович // Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Серія «Філософія». – Х.: ХНПУ, 2015. – Вип. 44. Ч. 1. – С. 214 – 229.

289. Предборська І. М. Соціальна зміна як проблема соціологічної теорії // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 3-4. – С. 16 – 354.
290. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой [Пер. с англ. Ю. Данилова] / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 431 с.
291. Пристли Д. Философское учение о необходимости / Пристли Д. // Английские материалисты XVIII века. Собрание произведений в 3 т. – Т. 3. [Под общ. ред. и с примеч. Б. В. Мееровского. Пер. с англ.]. – М.: Мысль, 1968. – С. 379 – 445.
292. Прохоров А. О. Апатия / Прохоров А. О. // Психические состояния / Сост. и общая редакция Л. В. Куликова. – СПб.: Питер, 2001. – С. 297 – 299.
293. Пуни А. Ц. Некоторые психологические вопросы готовности к соревнованиям в спорте / А. Ц. Пуни. – Л.: ГДОИФК, 1973. – 32 с.
294. Рациональность как проблема философского исследования / Под ред. Б. И. Пружинина, В. С. Швырёва. – М.: ИФ РАН, 1995. – 225 с.
295. Рациональность на перепутье / Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 1999. – Кн. 1. – 369 с.
296. Рациональность на перепутье / Отв. ред. П. П. Гайденко. – М.: РОССПЭН, 1999. – Кн. 2. – 463 с.
297. Резник Ю. М. Понятие «социальное» в современной философии и науке: интерпретация социального / Ю. М. Резник // Вопросы социальной теории. – 2008. – Т. II. – Вып. 1(2). – С. 88 – 111.
298. Результати національних моніторингових опитувань 1992-2010 років // Українське суспільство 1992-2010. Соціологічний моніторинг / За ред. д. ек. н. В. Ворони, д. соц. н. М. Шульги. – К.: Інститут соціології НАН України, 2010. – С. 481 – 625.
299. Рейтинг партій в разі виборів Верховної Ради (5-16 лютого 2016 р.) Київський міжнародний інститут соціології. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=598&page=1
300. Решетников М. Молодежный активизм и терроризм / М. Решетников // Основы безопасности жизни. – 2005. – №9. – С. 44 – 49 .

301. Решетников М. М. Социальный активизм и терроризм в Европе / Решетников М. М. // Философские науки. – 2006. – № 4. – С. 5. – 16.
302. Розов М. А. О границах рациональности / М. А. Розов // Рациональность на перепутье. В 2-х книгах. − Кн. 1. / Отв. ред. В. А. Лекторский. − М.: РОССПЭН, 1999. − С. 48 − 67.
303. Розова Т. В. Специфика становления гражданского общества в Украине [Текст] / Т. В. Розова, В. Ю. Барков; Национальный институт стратегических исследований, Одесская национальная юридическая академия. – О.: Юридична література, 2003. – 336 с.
304. Розумний М. М. «Добра воля» – соціальний експеримент у сфері ідентичності / Розумний М. М. // Нова парадигма: Журнал наукових праць / Гол. ред. В. П. Бех. – Вип. 61. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2007. – С. 133 – 140.
305. Ростоу В. В. Стадии экономического роста / В. В. Ростоу [Пер. с англ.]. – Нью-Йорк: Изд-во Фр. Прегер, 1961. – 240 с.
306. Рубинштейн С. Л. Воля // Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – СПб: Питер, 2002. – С. 561 − 593.
307. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – М.: Учпедгиз, 1946. – 704 с.
308. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии / С. Л. Рубинштейн; отв. ред. Е. В. Шорохова. – 2-е изд. – М.: Педагогика, 1976. – 416 с.
309. Румянцев О. К., Шеманов А. Ю. Введение: Между классической философией культуры и постмодернистской культурологией // Теоретическая культурология. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. – С. 7 – 19.
310. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты [Пер. с фр.] / Ж.-Ж. Руссо. – М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. – 416 с.
311. Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Жан-Жак Руссо; [изд. подготов. В. С. Алексеев-Попов и др.]. – М.: Наука, 1969. – 710 с.

312. Рябченко В. І. Аномія в українському соціумі: соціально-філософський аспект проблеми / Рябченко В. І. // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2006. – № 57. – С. 78 – 86.
313. Сайфуліна Ю. В. Феноменологічний підхід до розуміння права / Ю. В. Сайфуліна // Науковий вісник Чернівецького університету. – 2011. – Випуск 597. Правознавство. – С. 29 – 33.
314. Салливан Г. С. Интерперсональная теория в психиатрии / Гарри Стэк Салливан [Пер. с англ. О. Исаковой]. – М.: КСП; СПб.:1. Ювента, 1999. – 347 с.
315. Самооцінка відчуття щастя (травень 2015). Київський міжнародний інститут соціології. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3
316. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр; [пер. В. И. Колядко]. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
317. Саух П. Ю. ХХ століття. Підсумки [Текст] / П. Ю. Саух. – Вид. 2-е, допов. і переробл. – К. : Леся, 2009. – 283 с.
318. Свириденко Д. Б. Академічна мобільність: відповідь на виклики глобалізації: монографія / Д. Б. Свириденко. – К.: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2014. – 279 с.
319. Свириденко Д. Б. Глобализация пространства высшего образования как фактор актуализации феномена академической мобильности / Д. Свириденко // Вестник СПбГУКИ. – 2015. – № 1 (22) март. – С. 159 – 162.
320. Свириденко Д. Б. Феномен віртуальної реальності як інституціальний чинник інформаційного суспільства / Свириденко Д. Б. // Наукові записки КУТЕП: Збіник наукових праць. Серія: філософські науки. Вип. 7 / Редкол. Пазенок В. С. (глова). – К.: КУТЕП, 2010. – С. 197 – 209.
321. Селиванов В. И. Волевая регуляция активности личности // Психологический журнал. – 1982. – Т. 3. – № 4. – С. 14 – 25.
322. Селиванов В. И. Воспитание воли в условиях соединения обучения с производственным трудом / В. Селиванов. – М.: Высшая школа, 1980. – 95 с.
323. Селиванов В. И. Избранные психологические произведения. Воля, ее развитие и воспитание / В. И. Селиванов. – Рязань: РГПИ, 1992. – 574 с.

324. Селиванов В. И. Избранные психологические труды / В. И. Селиванов. – Рязань, 1992. – 194 с.
325. Селиванов В. И. Психология волевой активности / В. И. Селиванов. – Рязань: Изд-во РГПИ, 1974. – 150 с.
326. Семевский Б. Н. Взаимодействие системы «человек-природа» / Б. Н. Семевский // Природа. – 1970. – № 8. – С. 74 – 75.
327. Сёрль Дж. Рациональность в действии / Джон Сёрль [Пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой]. − М.: Прогресс-Традиция, 2004. − 336 с.
328. Серова О. Е. Проблема воли в психолого-педагогическом наследии В. М. Экземплярского // Вопросы психологии. – 2011. – № 3. – С. 145 – 154.
329. Сеченов И. М. Избранные произведения / И. М. Сеченов [Ред., авт. предисл. В. М. Каганович]. – М.: Учпедгиз, 1953. – 334 с.
330. Сигеле С. Преступная толпа. Опыт коллективной психологии / С. Сигеле. − СПб: Издательство Ф. Павленкова, 1896. − 64 с.
331. Симонов П. В. Мотивированный мозг: высшая нервная деятельность и естественно-научные основы общей психологи / П. В. Симонов; [Отв. ред. В. С. Русинов]. − М. : Наука, 1987. − 238 с.
332. Слюсар В. М. Феномен свободи в культурній самореалізації особистості / Вадим Слюсар. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка, 2012. – 256 с.
333. Смелзер Н. Дж. Проблеми соціології. Ґеорґ-Зімелівські лекції / Нейл Смелзер; [пер. з англ. В. Дмитрук]. − 1995. − Львів: Кальварія, 2003. − 128 с.
334. Смелзер Н. Дж. Социология // Социологические исследования. − 1990. − № 11. − С. 121 − 139.
335. Смирнов В. А. Социальная активность советских рабочих: Некоторые методы и социальные аспекты проблемы / В. А. Смирнов. – М.: Политиздат, 1970. – 207 с.
336. Смирнова Е. О. Развитие воли и произвольности в раннем онтогенезе / Смирнова Е. О. // Вопросы психологии. – 1990. – № 3. – С. 49 – 57.
337. Смирнова Н. М. Рациональность социального знания: когнитивный нормативизм и стратегия интерпретации / Н. М. Смирнова //

Рациональность на перепутье. В 2-х книгах. − Кн. 1. / Ответственный редактор В. А. Лекторский. − М.: РОССПЭН, 1999. − С. 205 − 230.

338. Сміт Е. Д. Національна ідентичність / Ентоні Д. Сміт; [пер. з англ. П. Таращука]. – К.: Основи, 1994. – 223 с.
339. Соболєва Н. І. Соціальні почуття // Соболєва Н. І. Соціологія суб'єктивної реальності. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – 296 с. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://i-soc.com.ua/institute/3s.pdf
340. Современная западная социология: словар [сост. Ю. Н. Давыдов, М. С. Ковалева, А. Ф. Филиппов]. – М.: Политиздат, 1990. – 432 с.
341. Сорокин В. Воля в праве: актуализация проблемы / В. Сорокин // Историко-правовые проблемы: новый ракурс: Сборник научных статей. – Вып. 5. – Курск: КГУ, 2012. – С. 258 – 261.
342. Сорокин П. А. Историческая необходимость // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С. 513 – 520.
343. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Сорокин П. А. – М. Политиздат, 1992. – 543 с.
344. Сосновникова Ю. Е. К сравнительной характеристике психических состояний индивида и масс / Ю. Е. Сосновникова // Вопросы философии. – 1972. – № 2. – С. 141 – 144.
345. Социальная активность специалиста: истоки и механизмы формирования / Под. ред. Е. А. Якубы. – Харьков: «Вища школа», 1983. – 216 с.
346. Социальная психология / А. Л. Журавлев, В. П. Резников и др. – М.: Per Se, 2002. – 350 с.
347. Социология: Энциклопедия / Сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1312 с.
348. Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія / В. П. Андрущенко, Л. В. Губерський, М. І. Михальченко. – Вид. 3-є, випр. та доп. – К.: Генеза, 2006. – 656 с.

349. Соціально-політична ситуація в Україні: вересень 2015 року. Київський міжнародний інститут соціології. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3
350. Соціологічна енциклопедія / Укладач В. Г. Городяненко. – К.: Академвидав, 2008. – 456 с. (Серія «Енциклопедія ерудита»).
351. Соціологія / В. П. Андрущенко, В. І. Волович, М. І. Горлач та ін.; [за заг. ред. В. П. Андрущенка, М. І. Горлача]. – 3-є вид., перероб. і допов. – Київ: [б. в.], 1998. – 621 с.
352. Спасибо І. А. Набуття права власності: монографія / І. А. Спасибо. – К.: Науково-дослідний інститут приватного права і підприємництва, 2009. – 171 с.
353. Спенсер Г. Основания психологии. Циген Т. Физиологическая психология в 14 лекциях / Г. Спенсер, Т. Циген. – М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД»,1998. – 560 с.
354. Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х т. / Б. Спиноза; [Ред. В. В. Соколов]. − Т. 1. − М.: Госполитиздат, 1957. − 632 с.
355. Спиноза Б. Этика / Бенедикт Спиноза. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. – 336 с.
356. Спиця Н. В. Проблеми методології дослідження процесів самоорганізації суспільства // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2010 – Вип. 41. – С. 178 – 193.
357. Стадник Н. Н. Самоуправление как фактор социальной активности личности. Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук за специальностью 09.00.01 – диалектический и исторический материализм. – Киев, 1991. – 16 с.
358. Степико М. Т. Філософія і методологія дослідження українського соціуму // Український соціум / Власюк О. С., Крисаченко В. С., Степико М. Т. та ін.; [за ред. В. С. Крисаченка]. – К.: Знання України, 2005. – С. 26 – 91.
359. Степин В. С. Теоретическое знание. Структура. Историческая эволюция / В. С. Степин. − М.: Прогресс-традиция, 2000. − 744 с.
360. Стрaдзе А. Э. Социальная активность в российском обществе: специфика проявления и критерии идентификации / А. Э. Стрaдзе // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2013. – № 4. – С.87 – 91.

361. Супрун А. Г., Скулімовська А. В. Творча діяльність як основний елемент інноваційного розвитку / Супрун А. Г., Скулімовська А. В. // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: «Видавництво «Гілея», 2015. – Вип. 101 (10). – С. 332 – 335.
362. Сучасний тлумачний словник української мови: 65 000 слів / За заг. ред. В. В. Дубічинського. – Х.: ВД «ШКОЛА», 2006. – 1008 с.
363. Тард Г. Общественное мнение и толпа / Тард Г. // Психология толп. – М.: институт психологии РАН, Изд-во «КСП+», 1998. – 416 с.
364. Татенко В. А. Психология в субъектном измерении / Татенко В. А. – К.: Видавничий центр «Просвіта», 1996. – 404 с.
365. Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии / Фердинад Теннис; [пер. с нем. Д. В. Скляднева]. – СПб: «Владимир Даль», 2002. – 450 с.
366. Тернер Дж. Структура социологической теории / Тернер Джонатан. – М.: Прогресс, 1985. – 386 с.
367. Тертуллиан Избранные сочинения: Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. Столярова / Тертуллиан. – М.: «Прогресс», «Культура», 1994. – 448 с.
368. Тиллих П. Мужество быть / Пауль Тиллих // Тиллих П. Избранное: Теология культуры / Перев. с англ. – М.: Юрист, 1995. – С. 7 – 131.
369. Тойнби А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби; [пер. с англ. Е. Д. Жаркова]. − М.: Абрис-пресс, 2010. − 640 с.
370. Толковый словарь обществоведческих терминов / Под ред. Н. Е. Яценко. – СПб.: Лань, 1999. – 528 с.
371. Толстов С., Оврамець М. Середземноморський штурм: міграційна криза в Європейському Союзі / Сергій Толстов, Михайло Оврамець. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://uaforeignaffairs.com/ua/zs/anglomovna-versija/view/article/seredzemnomorskii-shturm-migraciina-kriza-v-jevropeis/
372. Трофименко В. А. Воля до метаправа як ознака зрілої правосвідомості і культури юриста // Правова культура і підприємництво. Збірка наукових статей. − Київ-Донецьк: Інститут приватного права і підприємництва АПрН України, Донецький інститут підприємництва, 1999. − С. 133 – 135.

373. Трофименко В. А. Розум та воля як антропологічні основи права. Автореферат на здобуття наукового ступеня к. ю. н. за спеціальністю 12.00.12 – філософія права / Трофименко Володимир Анатолійович. – Харків, 2004. – 18 с.
374. Тульчинский Г. Л. Разум, воля, успех: о философии поступка / Г. Л. Тульчинский. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1990. – 216 с.
375. Українське суспільство (травень 2015): Презентація Володимира Паніотто та Наталі Харченко на тему «Актуальний стан справ в українському суспільстві». Київський міжнародний інститут соціології. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3
376. Український Радянський Енциклопедичний Словник: В 3-х т. / [Редкол.: В. Кудрицький (відп. ред.) та ін]. – 2-ге вид. – К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. – Т. 1. А. – Калібр. 752 с., іл.
377. Український юридичний термінологічний словник. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.marazm.org.ua/document/termin/
378. Факторы социальной активности городского населения. – М.: ИСИ РАН, 1986. – 178 с.
379. Фан И. Б. Апатия вместо жажды: свобода и справедливость в жизни российского гражданина / Фан И. Б. // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2011. – Вып. 11. – С. 270 – 283.
380. Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Фейербах Л. А. Сочинения в двух томах. – Том 1. [Ответственный редактор Б. В. Мееровский] / Л. Фейербах. – Москва: «Наука», 1995. – С. 323 – 426.
381. Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение [пер. с нем.] / Иоганн Фихте. − Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. − 784 с.
382. Фома Аквинский Сумма теологии Ч. 1. – Т. 3 Трактат о человеке. Вопросы 75-102. Трактат о сохранении и управлении творением. Вопросы 103-119 / Пер., ред. и прим. С. И. Еремеева / Фома Аквинский. – К.: Эльга Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2005. – 575 с.

383. Фомічова В. Раціональний та ірраціональний аспекти соціальної поведінки // Соціологія. Психологія. Педагогіка. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. − 2006. − № 24-25. − С. 93 – 95.
384. Франкл В. Воля к смыслу: основы и применение логотерапии // Воля к смыслу / Виктор Франкл. – М.: Апрель-Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2000. – С. 213 – 366.
385. Фрейд З. Введение в психоанализ // Фрейд З. Малое собрание сочинений / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем. Г. Барышниковой и др.]. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – С. 151 − 566.
386. Фрейд З. Художник и фантазирование / Фрейд З.; [пер. с нем. К. Долгова. Под ред. Р. Додельцева]. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
387. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М.: ООО Издательство АСТ, 2004. – 635 , [5] с. – (Philosophy).
388. Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм: [редкол.: Т. И. Ойзерман и др]. – М. : Республика, 1992. – 429, [1] с. – (Мыслители XX века).
389. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Фуко Мишель. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
390. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерк политической теории / Ю. Хабермас. – СПб: Наука, 2001. – 417 с.
391. Хабирова Л. Неклассическая рациональность в неклассической эпистемологии / Хабирова Л. // «Credo new». − 2009. − Электронный ресурс. Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/833/61/.
392. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В. В. Бибихина. − Харьков: «Фолио», 2003. − 503, [9] с. − (Philosophy).
393. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. В. В. Бибихина / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
394. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность / Х. Хекхаузен. – 2-е изд. – СПб.: Питер; М.: Смысл, 2003. – 860 с. – (Серия «Мастер психологии»).
395. Хиллер К. О месте Активизма / Курт Хиллер // Семиотика и Авангард: Антология / [Ред.-сост. Ю. С. Степанов, Н. А. Фатеева, В. В. Фещенко,

Н. С. Сироткин; Под общ. ред. Ю. С. Степанова]. – М.: Академический Проект; Культура, 2006. – С. 846 – 850.

396. Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат / Хофмайстер Хаймо; [Пер. с нем. и послесл. О. А. Коваль]. – СПб: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2006. – 288 с.
397. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Б. Хюбнер; пер. с нем. А. Б. Демидов. – Мн. : Экономпресс, 2006. – 384 с.
398. Чи відбулося покращення вже сьогодні? (три роки потому) Всеукраїнське опитування громадської думки Київського міжнародного інституту соціології (КМІС) 8-17 лютого 2013 р. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=182&page=1&t=7
399. Чистяков К. А. Убить за Россию! Из истории русского эмигрантского «активизма» 1918-1939 гг. / К. А. Чистяков. – М.: Издательство Ипполитова, РГГУ, 2000. – 139 с.
400. Чхартишвили Ш. Н. Проблема воли в психологии / Чхартишвили Ш. Н. // Вопросы психологии. – 1967. – № 4. – С. 72 – 81.
401. Чхартишвили Ш. Н. Проблема мотива волевого поведения [Текст]: автореф. дисертации доктора юрид. наук / Чхартишвили Ш. Н.; АН Грузинской ССР, Институт психологии им. Д. Н. Узнадзе. – Кутаиси, 1955. – 52 с.
402. Шапкин С. А. Экспериментальное изучение волевых процессов / С. А. Шапкин. – М.: Смысл: ИП РАН, 1997. – 144 с.
403. Шаповал М. Загальна соціологія / Микита Шаповал. – К.: Український центр духовної культури, 1996. – 368 с.
404. Шарова Н. В. Общая психология: Психология личности / Наталия Валентиновна Шарова, 2007. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://cito-web.yspu.org/link1/metod/met121/node56.html
405. Шахматов А. В. Преступность: методические указания для применения системного и вероятностного методов исследования / А. В. Шахматов. – Л.; Красноярск, 1978. – 70 с.

406. Шашкин П. А. Социально-философский анализ учения И. А. Ильина о волюнтаристической сущности власти. – Автореф. диссертации на соиск. науч. степени к. филос. н. – М., 2002. – Электронный ресурс: disserCat http://www.dissercat.com/content/sotsialno-filosofskii-analiz-ucheniya-i-ilina-o-volyuntaristicheskoi-sushchnosti-vlasti#ixzz3BZKai18v
407. Швырев В. С. О понятиях «открытой» и «закрытой» рациональности (рациональность в спектре ее возможностей) / В. С. Швырев // Рациональность на перепутье. В 2-х кн. − Кн. 1. / Отв. ред. В. А. Лекторский. − М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. − С. 9 − 46.
408. Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность / В. С. Швырев. − М.: Прогресс-Традиция, 2003. − 176 с.
409. Шевченко Т. Кобзар / Т. Г. Шевченко. – К.: Радянська школа, 1983. – 608 с.
410. Шейндлин Б. В. Сущность советского права / Шейндлин Б. В. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1959. – 139 с.
411. Шляпников В. Н. Исследования волевой регуляции в современной зарубежной психологии / Шляпников В. Н. // Вопросы психологии. – 2009. – № 2. – С. 135 – 144.
412. Шляпников В. Н. Роль волевой регуляции в процессе профессиональной адаптации молодых специалистов // Вопросы психологии. – 2010. – № 6. – С. 78 – 90.
413. Шмаков В. Основы пневматологии / Владимир Шмаков. – К.: «София», Ltd., 1994. – 704 с.
414. Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. – Т. 1. Критика кантовской философии: Пер. с нем. / А. Шопенгауер. – М.: Наука, 1993. – 672 с.
415. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность / Освальд Шпенглер [Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна]. – М.: Мысль, 1998. – 663, [1] с.
416. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / Освальд Шпенглер [Пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова]. – М.: Мысль, 1998. – 606, [1] с.

417. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Шютц Альфред. – М.: Общественное мнение, 2003. – 336 с.
418. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смислом / Шюц А. [пер. с нем. и англ]. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1056 с.
419. Эйген М. Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул / М. Эйген; [пер. с англ. В. Андреева]. – М.: Мир, 1973. – 216 с.
420. Экземплярский В. М. Воспитание воли: (Биологические основы психотехники характера) / В. М. Экземплярский. – М.: Русский книжник, 1929. – 286 с.
421. Энгельмейер П. К. Теория творчества / П. К. Энгельмейер. − СПб : Образование, 1910. − [2], 208 с.
422. Эпштейн М. От совка к бобку (2014 год в предсказании Достоевского) / Михаил Эпштейн // Новая газета. – № 137. – 5 декабря 2014 г. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.novayagazeta.ru/comments/66388.html
423. Юнацкевич П. И., Чигирев В. А., Савенко И. В., Ведмецкая Л. В. Нравственное развитие взрослого человека: основные понятия. Терминологический словарь. – СПб.: ИОВ ПАНИ, 2009. – 44 с.
424. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного / Юнг К. Г. // Вопросы философии. − 1988. − № 1. − С. 133 – 150.
425. Юридична енциклопедія: В 6 т. / Редкол. Ю. С. Шемшученко та ін. – К.: «Українська енциклопедія», 2003. – Т. 1. – 672 с.
426. Якуба Е. А. Социология / Е. А. Якуба. − Х.: Константа, 1996. − 192 с.
427. Яминева Ю. Б., Хвощев В. Е. Современный мир: возрастание угроз экологического терроризма. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.polit.susu.ac.ru/articles/enviroterrorism.shtml.
428. Янов А. Л. Учение Льва Гумилева / А. Л. Янов // Свободная мысль. – 1992. – № 17. – С. 104 – 116.
429. Ясперс К. Воля в целом // Ясперс К. Смысл и назначение истории [Пер. с нем.] / Карл Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – С. 338 – 356.

430. Apter D. E. Introduction to Political Analysis / D. E. Apter. – Cambrige, 1977. – 358 p.
431. Assagioli R. The act of will / Roberto Assagioli M. D. – London: Wildwood House, 1974. – 278 p.
432. Aveling F. Personality and will / Francis Aveling. – London: Nisbet & Co. Cambridge: at the University Press, 1931. – Pp. x + 245.
433. Bagozzi R. P. Goal-Directed Behaviors in Marketing: The Role of Emotion, Volition, and Motivation / R. Bagozzi // Psychology & Marketing. – 1997. – Vol. 14. – P. 309 – 313.
434. Bagozzi R. P. On neglet of volition in consumer research: A critique and proposal / R. P. Bagozzi // Psychology & Marketing. – 1993. – Vol. 10 (3). – P. 215 – 237.
435. Berrios G. E., Gili M. Will and its disorders. A conceptual history / Berrios G. E., Gili M. // History of Psychiatry. – Vol 6 (21, Pt 1). – Mar 1995. – P. 87 – 104. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://dx.doi.org/10.1177/0957154X9500602105
436. Brudny Y. M. Reinventing Russia. Russian Nationalism and the Soviet State, 1953-1991. / Brudny Y. M. – Cambridge MA and London: Harvard University Press, 2000. – 364 p.
437. Corno L., Kanfer R. The role of volition in learning and performance / Corno L., Kanfer R. // Review of research in education. – 1993. – Vol. 19. – P. 301 – 341.
438. Dorschel A. The Authority of Will / Dorschel Andreas // The Philosophical Forum XXXIII. – 2002. – nr. 4. – P. 425 – 441.
439. Gollwitzer P. M. Implementation Intentions: Strong Effects of Simple Plans / Peter M. Gollwitzer // American Psychologist Copyright. – July 1999. – Vol. 54. – No. 7. – P. 493 – 503.
440. Kielhofner G. Model of Human Occupation: Theory and Application / Gary Kielhofner. – Philadelphia: Lippincott Williams and Wilkin, 2008. – 565 c.
441. Kowtun N. Wola jako podstawa aktywności spolecznej «pasjonarij'a» w kontekście koncepcji etnogenezy Lwa Gumilowa // Studia Politologica Ucraino-

Polona. Numer trzeci. – Żetomiers-Kijów-Kraków : ФОП Євенок О. О., 2013. – С. 132 – 138.

442. Kuhl J. Volitional mediators of cognition-behavior consistency: Selfregulatory processes and action versus state orientation // Kuhl J., Beckmann J. (Eds.) Action control: From cognition to behavior. – Berlin: Springer-Verlag, 1985. – P. 101 – 128.
443. Milbrath L. Political Participation: How and Why Do People Get Involved in Politics? / L. Milbrath, M. L. Goel. –Chicago: Rand-McNally, 1977. – 223 p.
444. Noorwood R. The Evolution of the Will / Norwood Rick / Philosophy in Science. – 1995. – Vol. 6. – P. 143 – 151.
445. Sappington A. A. Recent psychological approaches to the free will versus determinism issue / Sappington A. A. // Psychological Bulletin. – Vol. 108(1). – Jul 1990. – P. 19 – 29.
446. Skinner B. F. Beyond Freedom and Dignity. – Indianapolis: Hackett Publishing, 2002. – 234 p. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://books.google.com.ua/books/about/Beyond_Freedom_Dignity.html?id=CtF6FDfUcQoC&redir_esc=y.
447. Study on the links between legal and illegal migration // Communication from the Commission to the Council, the European Parliament, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions [COM/2004/0412 final]. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http: //eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52004DC0412
448. Sullivan H. St. The Psychiatric Interview / Harry Stack Sullivan. – New York: W.W.Norton & Co., 1954. – 246 p.
449. Wheelis A. Will and Psychoanalysis / Allan Wheelis // Journal of the American Psychoanalytic Association. – 1956. – № 4 / 2. – April. – P. 256.