

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Державний вищий навчальний заклад
“Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені
Григорія Сковороди”

На правах рукопису

ЛЕВЧЕНКО ЛЕСЯ ЮРІЇВНА

УДК 177. 8 : 392. 6

“ПРОБЛЕМА САМОТНОСТІ: ҐЕНДЕРНИЙ КОНТЕКСТ”

Спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

ДИСЕРТАЦІЯ

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник
Рик Сергій Миколайович,
кандидат філософських
наук, доцент

Переяслав-Хмельницький - 2007

ЗМІСТ

ВСТУП	3 -11
РОЗДІЛ I. Соціальні аспекти феномену самотності: історико-філософський аналіз	12-59
РОЗДІЛ II. Ґендер і самотність у соціокультурному вимірі	60-101

РОЗДІЛ III. Гендерна рівність як вихід з екзистенційної самотності	102-155
ВИСНОВКИ	156-159
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	160-173

ВСТУП

Актуальність дослідження. Проблема самотності є актуальною для будь-якої епохи. Самотність – це стан, який викликає комплексне і гостре переживання, що виражає особливі форми самопізнання, відношення до себе та світу. Самотні люди відчувають себе покинутими, непотрібними, загубленими, переживаючи невимовні страждання, що часто призводить до руйнації їх ролей у соціумі. Все це є особливо актуальним для сучасного українського суспільства, яке рухається від посттоталітарного до демократичного буття.

Сучасні філософські дослідження проблеми самотності як однієї з найважливіших властивостей життєвого світу особистості необхідні для аналізу багатьох філософських проблем, що стосуються різних проявів людського буття. Тому тематика, що пов'язана з феноменом самотності викликає постійний інтерес у філософів, психологів, культурологів, соціологів, педагогів тощо.

Проблематика людської самотності є багатогранною й багатоаспектною, до неї постійно звертаються як зарубіжні, так і вітчизняні вчені, що також свідчить про її актуальність. Щодо сутності самотності людини, то у філософії вона традиційно пов'язувалася з особливостями світосприйняття людини, станом її душі, мотивацією вчинків та самосвідомістю.

До початку 90-х років ХХ століття дослідження феномену самотності людини, як правило, перебували за межами статі. У даній роботі маємо філософсько-соціальний аналіз гендерних аспектів феномену самотності, що є актуальним для сучасної України у контексті проблеми “гендерної рівності”. Поняття гендеру як “соціальної статі”, на відміну від біологічної статі, все активніше впроваджується в сучасні наукові розвідки: сьогодні маємо міждисциплінарні дослідження у царинах філософії, соціології, психоаналізу, літературознавства тощо. Дане дослідження здійснюється у контексті філософської антропології.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. Самотність людини була однією з провідних тем середньовічної філософії. Наприклад, у Августина Блаженного, у його розумінні, гріховність і смертність людини самі по собі визначають її самотність перед лицем Бога, прямуючи до якого людина тільки і зможе перебороти свій самотній стан. Пізніше ця тенденція виявляється в епоху раннього протестантизму (перша половина ХVІ ст.), який недооцінював спілкування людини з людиною і пропагував ідею безпосереднього діалогу з Богом. У ХVІІ ст. Б.Паскаль стверджує, що зовсім самотня людина – це людина закинута в безглузде буття, в якому вона постійно зіштовхується зі своєю самотністю. Проте широке вивчення названого явища представниками різних форм суспільної думки почалося лише в першій половині ХІХ ст., з розвитком філософської концепції американських трансценденталістів (Р.Емерсон, Дж.Ріплі, Г.Торо та ін.). По суті, американські трансценденталісти були першими, хто зробив спробу провести розмежування між самотністю як продуктом міського життя, і усамітненням, необхідним для творчої діяльності людини з метою концентрації на її внутрішніх духовних потенціях, які здатні створити в душі індивіда захист від негативних впливів міської цивілізації. Принцип усамітнення розглядався як засіб самозахисту.

Феномен людської самотності займає значне місце в західній філософії. Мотиви самотності пронизують всі твори Ф.Ніцше. Філософ вбачає в самотності шлях до самовдосконалення й самоствердження. У творчості К.Маркса самотність людини постає як результат соціального відчуження.

Що стосується європейського контексту, то в першу пол. ХІХ ст. проблема самотності людини займала чільне місце в художній творчості митців-романтиків різних країн (Дж.Байрон, Г.Берліоз, К.Брюллов, В.Гюго, Е.Делакруа, Ф.Ліст, А.Міцкевич, К.Рилєєв, Ф.Шопен) і частково в німецькій філософії цієї епохи (Й.Фіхте, Ф.Шлейєрмахер та ін.).

Сучасником європейських романтиків був також датський філософ С.К’еркегор, який відомий в історії філософії як проповідник “аскетичної самотності”. Смуток і печаль складають, на його думку, вічні умови людського комфорту, а найбільше щастя людини полягає в досягненні насолоди через самотність, адже в самотності людина досягає свого істинного “буття”. Самотність, за К’еркегором, – це закритий світ

внутрішньої самосвідомості, світ, який не може ніхто відкрити, окрім Бога.

Релігійні мотиви у питаннях людського існування та подолання індивідом життєвих труднощів, зневіри в життя, самотності притаманні науковим працям багатьох філософів, соціологів кін. ХІХ - поч. ХХ століть (М.Вебер, В.Дільтей, Ф.Ніцше, А.Тойнбі, А.Шопенгауер, представники російської релігійної філософії М.Бердяєв, В.Соловйов, Л.Шестов).

Розмірковуючи над явищем самотності, екзистенціалісти шукають шляхи звільнення від неї виключно в людині, в її внутрішньому світі. Заглиблення в себе є для них єдиним засобом порятунку особистості (Н.Аббаньяно, М.Гайдеггер, А.Камю, Ж.-П.Сартр, К.Ясперс та ін.). Проблема самотності у ХХст. досліджується й у контексті різних вимірів комунікативності (Ю.Габермас, М. Бубер, О. Тоффлер, В.Франкл, Е.Фромм).

У сучасних вітчизняних філософсько-антропологічних дослідженнях з'ясування самотності відбувається через прояснення екзистенційного змісту феноменів світогляду та світовідчуття, що складає одну з найсуттєвіших тенденцій Київської світоглядно-антропологічної школи. Фундатор цієї школи В.Шинкарук досліджує категорії людського буття "віра", "надія", "любов", в яких може відбуватися як посилення самотності, так і звільнення від неї. В.Табачковський аналізує проблему через осягнення колізій людського світовідчуття.

Феномен самотності у гендерному контексті з врахуванням різних екзистенційних вимірів людського буття вперше у вітчизняній філософській антропології дослідив Н.Хамітов, який увів в сучасну українську філософську літературу поняття "екзистенційна самотність".

Важливі проблеми життєвого світу людини як частини духовної культури розглядалися також у роботах В.Андрущенка, А.Бичко, І.Бичка, С.Кримського, В.Малахова, М.Михальченка, М.Поповича.

У сучасній вітчизняній соціальній філософії осмислюються проблеми життєвих стратегій людини, що можуть привести до ефективної або спотвореної комунікації, аналізується етика відповідальності у соціальному бутті людини (Г.Горак, А.Єрмоленко). У соціальній психології та соціології все більше уваги приділяється проблемам, що пов'язані з соціально-психологічними станами особистості і навіть великих груп людей, які вони переживають під впливом життєвих обставин (О.Данчева, Є.Головаха, І.Кон, Н.Паніна, В.Роменець, Л.Сохань, О.Титаренко, Ю.Швалб та ін.).

Багато сучасних дослідників зійшлися на тому, що стан самотності пов'язаний з переживанням людиною своєї "випадковості" в світі, неприродності своєї об'єднаності з іншими, "штучності" свого перебування у людському співтоваристві, відчуттям порушення гармонійних відносин з природою, яка перетворилася на "оточуюче середовище". Парадокс стану самотності, внутрішнє відокремлення полягає в тому, що людина найбільш гостро відчуває самотність в ситуації примусового спілкування – у колі

своїх колег, на різних зібраннях (так звана “внутрішня самотність” – термін Н.Хамітова).

Проблема самотності в етнонаціональному контексті була докладно розглянута М.Шлемкевичем.

Самотність досліджувалася не тільки філософами, соціологами, психологами, а й митцями (Ф.Достоевський, Й.Гете, М.Коцюбинський, Л.Українка, І.Франко, Т.Шевченко). У ХХ столітті тему самотності зустрічаємо у Г.Гессе, Ф.Кафки, Т.Манна, Г.Маркеса. У сучасній українській прозі та поезії висвітлюють драматичність й трагізм взаємодії чоловічого та жіночого начал О.Забужко, Л. Костенко.

Особливу увагу автор у дисертації приділяє філософському аналізу понять “гендер”, “чоловіче”, “жіноче”, “маскуліність”, “фемінність”, “андрогінність”. Поняття гендера і гендерної асиметрії стають головним предметом вивчення філософії фемінізму (С. Де Бовуар, Г.Рубін, А.Дворкін, З.Айзенштайн, Р.Коллінз та ін.). Дослідження маскуліності є одним із напрямків постфемінізму (І.Кон, С.Ушакін, А.Синельников, Е.Мещеркіна, А.Юрчак та ін.).

У вітчизняній філософії гендерний підхід представлено роботами В. Гайденко, І.Жеребкіної, О.Забужко, Н. Лавриненко, С.Оксамитної, І. Предборської, Н. Чухим.

Зв’язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження проводилось у межах державної наукової тематики “Київська філософська школа і сучасна філософія освіти в Україні”, № держ. реєстрації 0104 У 003127, яка розроблялася у Переяслав-Хмельницькому державному педагогічному університеті імені Григорія Сковороди.

Тема дисертаційного дослідження затверджена вченою радою Переяслав-Хмельницького державного педагогічного інституту імені Г.С. Сковороди 21 березня 2001 року, протокол № 8.

Мета дисертаційного дослідження полягає у філософсько-антропологічному дослідженні сутності феномену самотності, зокрема гендерного аспекту самотності.

Розглядаючи окреслену проблему через призму фундаментальних концепцій філософської антропології, дисертантка у відповідності до зазначеної мети ставить перед собою такі **завдання**:

- проаналізувати філософсько-історичний аспект феномену людської самотності, а також різноманітні концепції вітчизняних та зарубіжних авторів;

- на основі дослідження різних форм буття людини визначити типологію основних форм самотності;

- розглянути гендерний аспект самотності та сутність феномену самотності;

- провести аналіз концептуальної еволюції філософсько-антропологічної проблеми статі протягом розвитку історії культури.

Об'єктом даного дослідження є феномен самотності в людському бутті, а його **предметом** виступає гендерний аспект проблеми самотності.

Методологічною і теоретичною основою дисертаційного дослідження є системний та діяльнісний підхід до осмислення філософсько-антропологічних явищ, праці класиків світової та вітчизняної філософії, соціології, соціальної психології й сучасних суспільствознавців, у яких висвітлюються різні аспекти феномену самотності людини, її відчуження та самовідчуження у суспільстві. При обґрунтуванні вихідних положень дослідження дисертантка спиралася на філософсько-антропологічні ідеї М. Шелера, вчення А.Шопенгауера та Ф.Ніцше, екзистенціальну філософію Н. Аббаньяно, А.Камю, Ж.-П.Сартра, праці філософів-персоналістів М. Бердяєва, Е.Муньє, Л.Шестова, а також на роботи М.Бубера, М.Вебера, Е. Дюркгейма, О.Тоффлера, В.Франкла, Е.Фромма, Д.Юма, К.Юнга, К. Ясперса. Суттєву методологічну допомогу надали праці багатьох українських дослідників (О.Данчевої, Є.Головахи, Г.Горак, О.Злобіна, Ю. Швалба).

Дисертантка розгортає свої дослідницькі стратегії, спираючись на “гендерний підхід”, який передбачає вивчення суспільства як єдності двох глобальних спільнот – “чоловічої” та “жіночої” (С.Оксамитна, Н.Чухим). Автор використовує методологічний потенціал філософії статі, яка в сучасній вітчизняній філософії розробляється у працях Н.Хамітова, у дослідженнях Л.Гармаш і С.Крилової. Особливо важливим в цьому контексті став такий концепт філософії статі як “андроґінність”.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що на основі зазначених вище методологічних підходів здійснено філософсько-антропологічний аналіз феномену самотності в гендерному контексті:

- проведено історико-філософський аналіз сутності феномену самотності як поняття антропології і філософії культури, його структурних особливостей, характерних проявів чоловічої і жіночої самотності, маскулінних і фемінних манер, дій, мови, що несуть гендерні конструкти, оскільки втілюють у собі соціальні очікування відносно характеристик “справжнього чоловіка” і “справжньої жінки”;
- висвітлено специфіку екзистенційної самотності в гендерному контексті;
- досліджено типологію основних форм самотності, зокрема добровільне усамітнення, соціальна самотність, цивілізаційна, індивідуальна;
- з'ясовано, що феномен статі людини (і в особистісному значенні людини, і в значенні гендера) є універсальною характеристикою людського буття;

- здійснено аналіз гендерних аспектів самотності як соціальної поведінки статей і виявлено, що типових патріархальних чоловічих рис та патріархальних жіночих рис набувають у процесі культурного розвитку;

- зазначено, що соціопсихологічна поведінка зумовлена фактором входження індивіда в символічний світ культури як гендерно-структурований світ.

Практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що вони можуть слугувати теоретичною базою для наукових розробок у педагогічній, соціально-психологічній, етичній та інших галузях гуманітарного знання. Основні положення, узагальнення та висновки дисертації як методологічна база можуть бути використані для подальших соціально-філософських досліджень феномену самотності, а також при розробці навчальних курсів та спецкурсів з гуманітарних дисциплін.

Апробація результатів дослідження. Основні ідеї та результати дисертаційної роботи були апробовані на Міжнародній науково-практичній конференції “XX століття і Г.С.Сковорода” (3-4 жовтня 2002 року на базі Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету імені Григорія Сковороди); XI Всеукраїнських Сковородинівських читаннях, що відбулися на базі Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету імені Григорія Сковороди (2-3 жовтня 2003 року); Науковому форумі “Цінності глобального світу: етика та біоетика” (19-21 квітня 2005 року на базі Київського національного університету імені Тараса Шевченка); Міжнародній філософській конференції “Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід” (Інститут ліберального суспільства, 3-4 червня 2005 року); XII Всеукраїнських Сковородинівських читаннях (6-7 жовтня 2005 року на базі Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету імені Григорія Сковороди).

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження викладені у 5 статтях, опублікованих у фахових наукових виданнях.

Структура дисертаційного дослідження обумовлена обраною темою, визначеними завданнями і логікою дослідження, складається із вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел, що становить 210 найменувань. Загальний обсяг дисертації – 173 сторінки, з них 159 сторінок основного тексту. Список використаних джерел складає 14 сторінок.

РОЗДІЛ I

СОЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ ФЕНОМЕНУ САМОТНОСТІ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Самотність – одна з вічних проблем людства. Цьому унікальному явищу приділяють увагу філософи, соціологи, психологи, медики тощо. За останній час вийшло багато статей, монографій, у яких самотність досліджується як соціально-психологічний феномен. Поняття самотності містить у собі складний зміст, і тому вимагає теоретичного осмислення та соціально-філософського дослідження.

Самотність – це переживання людиною її відірваності від історичної реальності, родини, друзів і всього суспільства загалом.

Коли людина самотня, то може почуватися у стані безладу і порожнечі, а також індивідуальному відчутті того, що вона завжди “не на своєму місці”. Руйнуючи соціальні зв’язки і роблячи майбутнє не передбачуваним, самотність породжує тривогу і страх.

Самотність сприймається як індивідуальне і часто унікальне переживання. Ми нерідко чуємо: “Нічия самотність не схожа на мою. Самотність у кожного різна”. Неможливо дати універсальне визначення. “Моя самотність – тільки моя. Ніхто не може пережити мою самотність за мене. Напевно ніхто не може повністю зрозуміти, що я відчуваю, коли я самотній”. Однак, при всій унікальності будь-якого переживання, у самотності є елементи загальні для всіх її проявів. Однією із ознак самотності є специфічне відчуття повного занурення в самого себе.

Самотність – це одне із явищ, яке потребує найсерйознішої уваги.

У процесі повсякденної самосвідомості людина сприймає себе лише у визначеному відношенні до оточуючого середовища. Вона переживає цей стан в контексті різноманітних взаємозв'язків. Виникнення самотності свідчить про порушення цих зв'язків. Часто самотність – це відчуття, яке з'являється у формі потреби бути з кимось. Самотність виявляється як комплексне відчуття, що пов'язує у єдине ціле дещо втрачене внутрішнім світом особистості.

Самотність може бути причиною багатьох розчарувань, але гірше за все, коли вона стає причиною краху надій. Самотні люди відчувають себе покинутими, відірваними від світу, забутими, обділеними, загубленими, непотрібними. Це досить трагічні відчуття, адже вони виникають тоді, коли людина зовсім їх не чекає.

Наявність феномена самотності у нашому суспільстві визнають багато вчених, але сама проблема не стає розкритою від простої констатації факту. Вже не менше чим століття досліджують самотність у всіх її аспектах. Зрозуміло, що немає підстав абсолютизувати ці дослідження, приймаючи їх за істину вищого порядку, але знати їх, мабуть, було б корисно.

Можна довго дискутувати, обговорюючи ступінь наближеності феноменів самотності в різних суспільно-економічних системах, але при цьому потрібно використовувати дійсно цінні висновки і методики, які виробили філософи, соціологи, соціальні психологи. Дослідження самотності не можуть мати суто “технічний” характер. Це суспільне явище вимагає широкого соціально-філософського осмислення, культурологічного підходу.

Кожна культура і кожна історична епоха породжують різні уявлення про самотність, але її переживання як психологічного стану завжди є глибоко індивідуальними і належать окремій особистості. Почуття самотності, а тим більше її переживання несумісні з нашими уявленнями про щасливе життя. “Один серед степу під чорним, зоряним небом, або один в чотирьох стінах, або один в людському натовпі – це різна самотність чи ні?”

Самотня дитина, самотній чоловік, самотня жінка, самотні старі люди, самотній геній, самотній тиран – чи є спільне в цих самотностях, чи це зовсім різні стани?” [190, 7]

Але самотність – не тільки психологічний стан людини, а ще й характеристика фізичних стосунків з іншими людьми. Майже до кінця XIX століття самотність розглядалась як фізичний стан людини, як об'єктивна ізоляваність.

Тема самотності широко представлена у філософській і соціологічній літературі. Теоретичне осмислення самотності має свої давні традиції. У давні часи існувало три форми самотності. Перша форма – це випробування, виховання самотністю. Ця форма мала місце практично в

усіх племен і народів. Ю.Швалб і О.Данчева стверджують, що випробування і виховання самотністю мали величезне значення, оскільки це дозволяло людині осмислити й усвідомити себе. Ця фізична ізоляція індивіда переживається ним як самотність. Людина повертається до звичних сфер життя вже в іншому психологічному стані, створює позитивне, сприятливе емоційне поле, що супроводжує самотність. Але, слід зауважити, що самотність навіть для сучасної людини є тяжким випробуванням. “Надто тривала самотність навряд чи корисна людині, так само як і постійне перебування серед людей. Самотність – заняття не з легких, тому що людина, особливо, змолоду, – творіння стадне” [190, 79-80].

По мірі того як людина підходила до розуміння свого зв'язку з родом, вона відкривала для себе всю катастрофічність втрати такого зв'язку або навіть деякого послаблення. Нехай не завжди ця катастрофа отримувала назву “самотність” і нехай не завжди вона поставала у всій глибині свого філософського осмислення, але вона впліталась у духовний розвиток людини.

Друга форма породжувалася соціальними факторами – примусовим вигнанням людини з роду чи племені, а пізніше відлучення її від церкви, що вважалось найбільшим покаранням, – це було рівнозначне її духовній смерті.

Третя форма – добровільне усамітнення. Окремі люди відходили від активного суспільного життя, відособлювалися від людей. При цьому усамітнення оцінювалось як фізична і духовна самоізоляція з метою спілкування з богом. Таких людей називали відлюдниками або самітниками. Мотиви усамітнення пронизують всі праці Ф. Ніцше. Наприклад, на початку “Так казав Заратустра”: “Коли Заратустрі минуло тридцять, покинув він свою батьківщину й озеро своєї батьківщини і подався в гори. Тут він тішився духом своїм і самотністю, і десять років це його не гнітило” [119, 8].

Історично відлюдництво виникає в період розпаду родоплемінних відносин. Досить поширене відлюдництво було в іудаїзмі в середині першого тисячоліття до нашої ери. На той час в Індії склалась каста жерців брахманів, які вели відлюдницький спосіб життя. Складні ритуали, аскетичні подвиги і відлюдництво розглядалось ними як найкращий засіб для свободи душі. Надлюдські здібності брахманів в осягненні світу, знання минулого і передбачення майбутнього пов'язувались у пізнанні саме способом існування – відлюдництвом [190, 27].

Життя такої людини-самітника має велике значення саме тому, що зводиться не тільки до щоденного існування, а припускає зречення земних благ заради духовного очищення. Відлюдник ніколи не буває самотнім. Він завжди з Богом і його молитва має особливу силу. Така людина ніколи не молилася сама за себе, а завжди за тих, хто залишився в суспільстві.

Усамітнення і самотність стали необхідною умовою повноцінного розвитку особистості.

Четвертий вид (виник у результаті цивілізації) – цивілізаційна самотність, незамінними супутниками якої є феномен відчуження і самовідчуження, постійний вплив на людину різноманітних вчень, офіційної ідеології, засобів масової комунікації тощо.

Життя відомого українського філософа Г.Сковороди є протиставленням цивілізаційній самотності. Усамітнення філософа є протиставленням загальному існуванню людства. Сковорода звільнився від цивілізаційності, а на таке здатна не кожна людина, та й не кожен це зрозуміє. Можна сказати, що образ філософа – це символ подолання самотності і символ усамітнення, у якому реалізується істинний сенс людського буття. Форма усамітнення є однією бажаною формою самотності для людини. Лише така самотність може існувати в людському світі, через те що людина не може позбутися самотності зовсім, але вона має право на усамітнення з метою духовного переродження та відродження

У всі часи людство цікавилось таким явищем, як самотність. Були й такі думки, що самотність не є необхідною структурою людської свідомості, це лише виліковний дефект. У філософії і літературі древніх греків повністю були відсутні мотиви самотності. У житті афінян не було знайдено відтінків індивідуальної ізоляції. Древні греки не цікавились самотністю, але зосереджували увагу на тому, як її уникати, і знаходили вихід перш за все в дружбі та любові. Вони вірили, що людина безсмертна до тих пір, доки її пам'ятають живі. На думку Платона, шлях до істини і добра лежить через дружбу. Аристотель присвятив дві книги “Нікомахової етики” достоїнствам дружби.

За Платоном любов є антиподом самотності, відчуження, ненависті, яка має дві сторони. З одного боку – чисте натхнення, звільнене від всього чуттєвого і спрямоване переважно на пізнання ідей і вищої з них – ідеї добра, а з іншого боку – це пристрасний чуттєвий потяг, який не дозволяє людині відчувати самотність.

Але в останні століття існування античності відбувалися значні соціально-культурні зміни. Ці зміни були настільки вагомими, що деякі вчені, наприклад, О. Лосєв вважають ці декілька останніх століть як окрему цивілізацію – “пізня античність”. Саме в цей час були сформовані особливі типи світогляду, за якими індивід був приречений на метафізичну самотність. О.Лосєв і А.Тахо-Годі вважають такі типи світогляду закономірним наслідком еволюції всієї системи античного світобачення [98, 306-313].

Платон і Аристотель вважали, що людина може мати місце лише в розумно побудованому суспільстві. Але пізніше в олександрійський період, людина відокремлюється від суспільства і подальше існування такої

людини з її прагненнями до особистого порятунку все більше набуває індивідуальних рис. Боротьба за щастя зветься до особистої боротьби за самодостатність. Тепер шлях до самодостатності повинен бути особистим і, таким чином, майже самотнім шляхом.

Епікурійці підтримували Аристотеля з його судженням про те, що сутність дружби полягає в безпосередній спільності. Скептики прийшли до висновку, що можна встановити зв'язок зі своїм особистим "Я" і його обмеженнями. Також вони наполягали на запереченні реальності. Скептицизм, таким чином, поклав початок дослідженню проблеми "Я".

З розвитком християнства виникла потреба в компенсації почуття самотності. Але людині вдалося знайти вихід із ситуації. В уявленні ранніх християн, була абсолютна сутність, з якою завжди можна було спілкуватися, їй можна було молитися. Але потім страждання веде людину до розуміння своєї відчуженості, до осмислення свого особистого "Я", як зовсім самотньої і покинутої істоти, яка приречена на самотнє існування.

Середньовіччя стало вирішальним етапом у становленні європейської культури. Можна стверджувати, що європейська культура сформувалась саме в період середньовіччя, а не античності. Саме в цю добу відбувається створення основ європейської цивілізації.

Середньовічний індивід сприймав себе як частину певної цілісності, що мала містичним чином поєднати його як особистість з Творцем. Основою такої цілісності поставала "Церква" як загальне поєднання всіх віруючих – і тих, хто є, і тих, хто був – в своєрідну суперцілісність. І через це, за цієї доби людина ще не могла знати форм самотності.

До кінця епохи середньовіччя відбувається ряд змін у намаганнях людини полегшити своє почуття ізоляції: вона починає звертатися не до абсолютного вічного Бога, а в більшій мірі до самої людини, або, точніше, до людини як сутності, універсальної істоти. Але ця зміна інтересів не з могла віднайти своє вираження протягом XVI-XIX століть.

У цю добу зустрічається особлива форма самотності людини, яка має назву "космічна самотність" або "метафізична". Цей термін використовувався тоді, коли в теологічній та філософській літературі описується самотність людини по відношенню до Бога або природи.

Мотиви земної самотності простежуються у творах середньовічної філософії, наприклад у Августина Аврелія. Філософ вважав, що гріховність і смертність людини самі по собі визначають її самотність перед Богом, прямуючи до якого людина тільки і зможе перебороти свій самотній стан. Ідея про земну ізоляцію людини та абсолютизацію її інтимного спілкування з Богом, знайшла своє втілення у ранньому протестантизмі.

Християнське вчення про гріхопадіння – одна з основних богословських проблем. Згідно з Біблією, Бог створив людину вільною і здатною володарювати над всією землею, але вийшло так, що з володаря людина перетворилася на раба природи, змушеного підкорятися її законам.

Відсторонення від Бога спричинює спотворення природи людини, робить людське життя повним страждань і зла. Згідно з християнським богослов'ям природа людини змінюється, коли вона відходить від свого божественного призначення і віддає перевагу своїй власній волі. Отже, вже в релігійному світогляді поставлена проблема перевтілення як людської діяльності, так і людської природи взагалі. І що характерно, все різноманіття суперечливостей людського духу і людського буття в світі намагалися вивести з факту відчуження людини від своєї основи – Творця.

Відчуття втрати зв'язку з буттям або Богом характеризує філософську або релігійну літературу. У різноманітній східній філософській і релігійній літературі людина розглядається як самотня душа, що замкнена в область земної нереальності, поспішає до істинного притулку, який знаходиться не в цьому реальному світі. У містичній теології Заходу і Сходу проблема людини описана саме в поняттях самотності: спасіння знаходиться в “польоті самотнього до самотнього” [88, 34].

У багатьох сучасних релігіях відчувається глибока напруженість самотності. На даний час в релігіях самотність – сильний мотивуючий фактор.

У епоху Відродження значну увагу приділяв проблемі самотності французький мислитель М. Монтень. Він стверджував: “Якщо говорити про мене, то моє справжнє покликання – спілкуватися з людьми і творити. Увесь я звернений до зовнішнього світу і народжений для суспільства та дружби”. Але філософ почував себе незручно не тільки у суспільстві, але і в сім'ї. На його думку, втеча від людей, так зване усамітнення, є можливістю збагатити своє власне “Я”. Людина повинна мати родину, друзів, але необхідно “приберегти для себе якусь невеличку кімнатку, яка була б цілком приватною, де можна володіти повною свободою, усамітнитись і проводити внутрішні бесіди з собою, причому настільки інтимні, що до них не повинні мати доступу ні наші друзі, ні сторонні” [115, 51-52].

На початку доби Нового часу в культурному просторі виникають такі якості особистості, такі, як особиста відважність, індивідуалізм, які набули найвищого визнання у загальній системі цінностей, а держава розглядалася, починаючи з цього часу, як один із засобів спрямування задля вільної волі і розуму індивіда.

Французький філософ Р.Декарт здійснив поворот до егоцентричного зобов'язання, що з того часу тисне на західну людину, провокуючи її на усвідомлення власної винятковості і приреченості на метафізичну самотність.

На думку Д.Юма: “Повна самотність – це велике покарання, яке може нас спіткати”. Філософ вважав, люди не тільки самотні у своїх стосунках з іншими, але вони неминуче сторонні у відношенні самих себе. Д.Юм стверджував, що якби було можливо розділити самих себе на дві

особистості, і якби могли самі із собою розмовляти, так як розмовляли, коли були дітьми, то велика прірва, яка відділяла людей від самих себе, перетворила всіх на мрійників, які здатні лише на мандри серед різноманітних значень. Люди чужі не тільки для інших, але й навіть для самих себе [88, 81].

Якби ми захотіли знайти найбільш вичерпне, повне тлумачення поняття самотності, то не знайшли б нічого кращого, ніж звернутися до праць такого автора як Б.Паскаль. За Паскалем, зовсім самотня людина – це людина закинута в безглузде буття, в якому вона постійно зіштовхується зі своєю самотністю.

У культурі XVIII століття прагнення до усамітнення пов'язане з естетичними переживаннями. Просвітителі обговорюють позитивні і негативні сторони самотності для розвитку особистості, особливо її інтелекту (цьому присвячено надзвичайно важливе для німецької культури чотирьохтомне дослідження “Про самотність” Йогана Георга Ціммермана, яке було опубліковане у 1784 році) [80, 213].

Видатний мислитель Ж.-Ж.Руссо обґрунтовував основні риси багатьох проблем суспільного прогресу. Згідно з Руссо, в людині закладені природою і передують розуму два природні начала, одне з начал зацікавлює людину власним добробутом і направляє її свідомість на своє “Я”, а інше спрямовує свідомість на інших, на співробітництво людей і стримує людину від насильства над іншими завдяки даній природою людині властивості співчувати, тому що людина за своєю природою добра. Таким шляхом, вважає Руссо, людина реалізовує свою сутність, тобто знаходить внутрішню етичну свободу, яка полягає в тому, щоб панувати над своїми пристрастями. У цьому полягає сенс буття людини, що не суперечить її внутрішній природі, забезпечує її внутрішню свободу і робить її щасливою. Однак добра внутрішня природа людини не може бути реалізована в суспільстві, де панує розум і приватна власність. Розум породжує самозакоханість, ізолює людину від іншої людини, вбиває жалість до інших людей, співчуття [138, 66-67]. Суспільство змінило людську природу, спотворило її для того, щоб вона могла пристосуватися до життя в умовах несправедливого суспільства, заснованого на приватній власності, в якому панує нерівність, жадібність, гордість, егоїзм, підлість, що не властиві первісній людині, а з'являються в цивілізованому суспільстві в процесі його розвитку [138, 46].

Отже, Руссо встановлює взаємозалежність між спотвореною природою людини, якій притаманний егоїзм, жадібність, з раціональністю і виникненням приватної власності. Для нього цілком очевидно, що сучасна йому людина знаходиться в цілковитому розладі з собою, що в своєму існуванні вона не є тою, якою повинна бути по своїй суті, вона не рівна сама собі, тому що існує об'єктивна нерівність між людьми, пов'язана з появою приватної власності. Сама ж приватна власність виникає при

переході людства від природного стану до суспільного, тобто є продуктом цивілізації. Таким чином, Ж.-Ж.Руссо вважає, що існування справжньої особистості в контексті сучасного йому суспільства неможливо: їх природа абсолютно різна, і принципи егоїзму, насильства, нерівності, що панують в суспільстві, заснованому на відносинах приватної власності, так чи інакше пригнічують автентичність, породжуючи “фальш”.

Сентименталізм переносить центр проблеми у духовний світ особистості, стверджуючи услід за Руссо, що всі великі пристрасті визрівають на самоті.

Гегелівське розуміння відчуження можна вважати моделлю самотності. Мова йде про людину, яка відчужена від Бога. Дослідники виділяють три категорії відчуження у Гегеля: відчуження Абсолютної Ідеї в природу, матеріалізація; відчуження об’єктивного духу в суспільні інститути, історію; відчуження людського, суб’єктивного духу в продукти праці [117, 16].

Інституціоналізовані форми суспільного життя такі, як приватна власність, релігія, мораль, наука, мистецтво, Гегель розглядає як відчужені від людської сутності об’єктивовані утворення. Оскільки матеріальна природа, суспільство і окрема людина це не що інше, як інобуття абсолютної ідеї, тому сутність людини носить ідеальний характер і складається передусім в абстрактному мисленні. Отже, всі об’єкти світу речей протистоять ідеальному і людині – духовній істоті як її відчужене буття. Таким чином, відчуження за Гегелем – протистояння між об’єктом і суб’єктом, між абстрактним мисленням і емпіричною дійсністю. Всі суспільні інститути – опредмечені сутнісні сили людини, оскільки виступають як щось протилежне духовній сутності людини, матеріалізоване. Але таке відчуження носить тимчасовий характер, воно знімається в привласненні цієї об’єктивної сутності шляхом ідеалізації матеріального об’єкту, – тобто об’єкт пізнання, “привласнюється” як думка й рух думок і, тим самим, знімається його відчужена форма. Передумовою будь-якого пізнання, тобто зняття предметного відчуження є усвідомлення того, що релігія, власність, право, державна влада та інше є лише відчуженою дійсністю об’єктивованих людських сил, і пізнання в їх відчуженій формі – це шлях до істинної, не відчуженої людської дійсності.

З аналогічної позиції розглядає людину і Фейєрбах, як відчужену від всього. У середині ХІХ століття Фейєрбах, критикуючи філософію Гегеля, приходять до висновку, що вона, як і будь-яка інша ідеалістична філософія, являє собою не що інше, як раціоналізовану релігію. Критику релігії і релігійної свідомості Фейєрбах починає з визначення суті релігії, як відчуження людської моральної сутності. Релігія формує релігійну свідомість, якій властиво поділяти єдиний світ на протилежності: дух і матерію, Бог і світ, надчуттєве і чуттєве. Надчуттєве визначається як істотне, а чуттєве як неістотне, що й обумовило відмежування людини від природи,

інших людей [163, 56-57].

За Фейербахом, християнство за своїм змістом є свідченням того, що Бог і людина – це одне ціле: трансцендентний Бог, який є відчуженою сутністю людини, втілюється в особистості Христа, що являє собою для людини єдність своєї і божественної сутностей [163, 223]. Така відчужена релігійна свідомість долається людством протягом своєї історії і проходить процес звільнення людського розуму з-під влади релігії, як привласнення людиною своєю відчуженої сутності, яка в рамках релігійної свідомості може бути трансцендентною. Фейербах розглядає відчуження як негативне явище суспільного життя, тому що воно пригноблює людину, заважає самовдосконалюватися.

Маркс дотримується класичного розуміння відчуження, але, на відміну від своїх попередників, суб'єктом відчуження у нього виступає людина певного суспільного класу, в конкретних соціально-економічних умовах. Основою ранніх досліджень був філософсько-економічний аналіз експлуатації людини в умовах приватної власності. Маркс піддає критиці концепції відчуження Гегеля і Фейербаха, вказуючи на ряд помилок.

У “Економічно-філософських рукописах 1844 року” Маркса відчуження посідає чільне місце. Він розглядає проблему відчуження як соціально-економічне явище. Розвиваючи концепцію відчуження, Маркс спирається на Гегеля і Фейербаха. У роботі “Критика Гегелівської діалектики і філософії взагалі” Маркс віддає належне філософським положенням Гегеля. Осмислюючи проблему відчуження, філософ будує свою концепцію, що розкривається в таких положеннях:

- Маркс, як і Гегель, визначає процес праці як опредмечування сутнісних сил людини в предметі праці;
- економічний характер процесу відчуження результатів праці робітника на користь іншої особи Маркс узгоджує з розумінням праці як опредмечуванням і приходять до філософської ідеї відчуженої праці, як специфічного способу опредмечення внутрішніх потенцій людини, в процесі якої відбираються у людини не тільки результати її діяльності, але і її “родове життя” і “неорганічне тіло”, “природа”;
- з філософського поняття відчуженої праці Маркс виводить відношення працівника із самого процесу своєї праці та її продукту як до чужого, ворожого предмету. А з ворожого відношення до своєї діяльності і її результатів детермінує і вороже ставлення до іншої людини, її праці і результатів її праці. Таким чином, відношення людини до самої себе, свого буття виявляється у відносинах до інших людей і світу в цілому.

Маркс вважає, що в умовах капіталістичної економічної структури окремий індивід у суспільстві, оснований на конкуренції, відчужений сам від себе і від своїх співвітчизників в результаті розвитку новітніх технологій. Таким чином, Гегель розглядав відчуженість, а Фейербах, Маркс описували сам процес відчуження. Саму самотність вони трактують

як хворобу, як те, що можна перебороти за певних обставин, шляхом розчинення особистості в “абсолютній” системі або зміни структури соціально-економічної системи. Але сам Маркс, який був оточений турботою своєї родини і мав вірного друга, ніколи, здавалося б, і не замислювався над тим, що відчуження може зосереджуватися головним чином в самій людині, ніж в “системі”. Простіше, не в системі самотність полягає, а в людях. Фрейд дорікав марксизму, що не система сама по собі агресивна, а самі люди [88, 79].

Проблема самотності людини посідала чільне місце і в художній творчості митців-романтиків різних країн (Дж.Байрон, В.Гюго, А.Міцкевич) і частково в німецькій філософії цієї епохи (Й.Фіхте, Ф.Шеллінг, Ф.Шлеєрмахер). Сучасником романтиків був також датський філософ С. К’еркегор, відомий як проповідник “аскетичної самотності”. Мислитель був одним із перших представників ірраціоналізму. Смуток і печаль складають, на його думку, вічні умови людського комфорту, а найбільше щастя людини полягає в досягненні насолоди через самотність, адже в самотності людина досягає свого істинного “буття”. Самотність за С. К’еркегором – це закритий світ внутрішньої самосвідомості, світ, який не може ніхто відкрити, окрім Бога. Хаотичний протест проти всіх мерзот життя мав, на думку філософа, тільки один позитивний вихід – здобути почуття віри, але віри не традиційної, а такої, яка повністю заперечує офіційну церкву. На думку цього філософа, віра – це суто індивідуальне проникнення в ірраціоналістичний образ Бога, який може стати єдиним співрозмовником загубленої в світі людини. По суті, головна теза К’еркегора: вірити в Бога абсурдно, віра суперечить розуму, але тому і треба вірити, що світ є абсурдним. Отже, ще задовго до Камю К’еркегор пов’язав самотність і абсурдність буття, побачивши в них неминучі прояви сучасного життя [88, 12].

С.К’еркегор розглядав буття людини зовсім по-новому для того часу. Він звертав увагу на страждання, переживання, внутрішній світ людини. Філософ приділяв увагу проблемі індивідуального начала. Страждання, страх, відчай, пристрасть, віра, надія завжди належать індивіду. К’еркегор вважав, що “кожна людина сама для себе центр, і весь світ крутиться доцентрово навколо неї” [26, 238].

Німецькі і французькі екзистенціалісти підхопили к’еркегорівську ідею особистості, яка страждає, і втілили її в своїх теоретичних працях.

Велике значення мала “філософія життя” Дільтея для екзистенціалізму, який вважав, що “переживання світу” – це основа і кінцевий результат людського пізнання. Він переконував, що лише в моментах переживання знаходиться істина [185, 19-20]. Екзистенціалісти весь час роздумують над суттю явища самотності і шукають шляхи “вирішення” моральних проблем виключно в людині, в її душевних переживаннях. Заглиблення в себе є для них єдиним засобом порятунку особистості.

Найбільш повне вивчення феномену самотності розпочалося в першій половині XIX століття, з розвитком філософської концепції американських трансценденталістів (Р.Емерсон, Г.Торо, Дж.Ріплі).

Трансценденталісти фактично були першими в історії європейської думки, хто зробив спробу провести розмежування між самотністю як продуктом міського життя, і усамітненням, необхідним для творчої діяльності людини. У ті роки принцип усамітнення розглядався трансценденталістами більше як засіб самозахисту, тому що вони намагалися розглядати це, як закріплення духовного потенціалу особистості, її соціальне і творче змушнення, які необхідні для боротьби за справедливий устрій суспільства. З того часу тема самотності і усамітнення стала актуальною в європейській філософсько-соціологічній думці.

З розвитком філософської концепції американських трансценденталістів розпочинається вивчення феномену людської самотності. У 1836 році група американських філософів створила в США трансцендентальний клуб. До групи входили Р.Емерсон, який очолив клуб, філософ і письменник Г.Торо, філософ і журналіст Д.Ріплі та інші. Їхні погляди базувалися на ідеях протестантизму та східної філософії, а також формувалися під впливом європейських романтиків. Г.Торо відомий своєю концепцією добровільного усамітнення, яка міститься у його книзі “Уолден, или жизнь в лесу” (1979). В основі концепції лежить філософський принцип про духовну втечу індивіда, якому досить замкнутися в собі, щоб знайти сили для відродження в своїй душі прагнення до краси, добра, досконалості. “Самотність не вимірюється милями, які відділяють індивіда від його ближніх”. При цьому фізичне усамітнення на березі невеликої річки повинно стати першим кроком на шляху до усвідомлення духовного [88, 12].

Сучасне усвідомлення проблеми людини сягає старих, притаганих кожній культурі уявлень про долю, самотність, любов, відчай тощо. Знання про своє призначення веде до усвідомлення необхідності, яка опановує людиною, проте по іншому, ніж природне існування. Думка, що людина не здатна оминати своєї долі розвивається в дусі християнського провидіння Божої волі. Оптимістичне бачення майбутнього людини, що апелює до свідомого сприйняття історичних колізій, на межі з екзистенційним буттям, породжує різні тлумачення конечності буття, самотності, відчуження, відчаю, тривожності тощо.

Феномен людської самотності займає значне місце в західній філософії. Мотив самотності пронизує всі книги Ф.Ніцше. Філософ називає самотність “жахливою богинею і матір’ю всіх людських пристрастей” [120, 7]. У самотності він бачив шлях до самовдосконалення і самоствердження. У нього знаходимо твердження, що із смертю Бога людина відразу заглиблюється у стан самотності. “Остання людина” у Ніцше у творі “Так казав Заратустра” фактично усвідомлює, що всі ми і кожен із нас

засуджений на метафізичну самотність. Жахлива самотність останнього філософа.

Проблема людської самотності знаходить собі місце і в творчості французького філософа Ж.-П.Сартра. У багатогранній творчості філософа людина посідає одне з головних місць. Еволюція його філософських ідей, тісно пов'язаних із громадсько-політичною та літературною діяльністю, зазнала впливу феноменології Е.Гуссерля, онтології М.Гайдегера, марксизму та психоаналізу. Сартрові спроби синтезувати такі філософські напрями значно сприяли формуванню теоретичних підвалин екзистенціалізму. Саме Сартру належать ключові для екзистенційного розуміння вислови: “Індивід не є те, що він є, індивід є те, що він не є”. Згідно Сартру людина намагається стати тим, “чим вона не є”, – вийти за межі свого “Я”, знайти істину поза собою, вийти за межі самотності. Але реалії суспільного життя вертають людину до самої себе, вона не може зрозуміти, “що вона є” насправді. Тому її шлях до себе, вірніше, “в себе”, завжди конфліктний, поєднаний з усвідомленням самотності як екзистенції буття людини в світі [88, 431]. Там, де людина починає вступати у взаємовідносини зі світом й іншими людьми, там вона зіштовхується з жорстокою об'єктивністю, а це веде до відчуження. Самотність людини, яка загубилася у відчуженому їй соціумі, закономірно пов'язується з втратою віри й надії.

Сартр в працях “Буття і ніщо”, “Екзистенціалізм – це гуманізм” намагається проникнути в духовний світ людини, в її переживання та душевний стан. Філософ досліджує феномен самотності на ґрунті психічних переживань і зазначає, що людина не може сподіватися на отримання ззовні, у вигляді знамення Божого, дороговказу для вибору свого особистого життєвого шляху. Він також не визнає універсального характеру антропологічної здатності людини до прояснення змісту свого життя. На його думку, сучасну людину завжди чекає незвідане майбутнє і від цього людина може бути самотньою. Це відбувається тому, що у кожній конкретній ситуації людина не може прийняти рішення, що призводить до відчуття самотності, тривоги, відчаю.

Ж.-П.Сартр стверджував, що визнання більшості суб'єктів не може бути чітко заданим людській свідомості, цим він повторював мотиви філософії Гуссерля. Сартр говорив, що солідарність спільності людей завжди поверхнева, тоді як відчуття самотності глибинне. Наповнений песимізмом гуманізм Ж.-П.Сартра деяким чином переплітався з філософським змістом творів Альбера Камю, французького письменника і філософа. Повністю переконаний в абсурдності людського буття, філософ проголосив символом “людського стану” античний міф про Сізіфа, який був засуджений богами на тяжку і безглузду працю, який не мав підтримки ні людей, ні богів. Але самотність Сізіфа стає підтвердженням його сили. Невіра в спільність людей трансформувалась у ствердження

екзистенціальної свободи, яку можна досягти лише в миттєвість прориву крізь абсурдність буття і входження в світ “екзистенції”. Для Камю це входження бачилось у формі “бунту”, але не як відкритого соціального протесту, а як прориву відчаю, яке приводить людину до самогубства. Але все ж таки А.Камю знайшов у собі сили створити й іншу альтернативу Сізіфовому відчаю. Міфу про Сізіфа він протиставив інший міф – про Прометей, який пожертвував всім заради інших людей. Самотній Прометей втілює у собі трагізм світобачення, але цей трагізм сповнений любові, співчуття, переживання і жертвування заради інших. Камю зауважував, що Прометей – це взірєць людини тих часів. Не намагаючись відкидати самотність, екзистенціаліст трагічно сприймав її як каїнову печатку сучасного суспільства. І цей протест вже сам по собі давав імпульс подальшому руху гуманістичної думки, яка шукала пояснення буття людини в світі [88, 18]. Камю моделює теорію моральності, думаючи, що людина усвідомлює абсурдність свого життя. Всі зусилля людей в ім’я культурного процесу бачаться Камю сізіфовою працею, яка не має ніякого сенсу. У Камю людина приречена на вічні моральні муки.

Усі сюжети творів А.Камю про існування окремої людини та її відносини з оточуючим соціальним і природним середовищем. Погляди філософа розвиваються в умовах, коли втрачена віра в Бога, і стає зрозуміло, що людину чекає повне знищення. Якщо людина самотня, то смисл її існування втрачається.

А відтак людина добровільно позбавляє себе життя, оскільки немає ніякої причини для того, щоб продовжувати жити і страждати, у чужому та ворожому до неї світі. Людина відчуває себе сторонньою, якщо з якоїсь причини світ незрозумілий їй. Таке відмежування людини від свого існування, спогадів, надії і викликає відчуття самотності.

Як і філософи-екзистенціалісти, Камю вважає, що важливі істини про самого себе і світ людина відкриває не шляхом наукового пізнання, а за допомогою відчуттів, які ніби висвітлюють її існування, “буття в світі”. Камю посилається на “тривожність” Гайдеггера і “нудоту” Сартра, він пише про нудьгу, яка раптово оволодіває людиною. Настрій і почуття не суб’єктивні, вони приходять і залишають людину не за її бажанням, розкривають фундаментальні риси її існування. У Камю таким відчуттям, що характеризує буття людини, є відчуття абсурдності – воно породжується із нудьги, перекреслюючи важливість всіх інших переживань

У філософії екзистенціалізму на першому місці стоять такі проблеми, як усвідомлення свого місця серед інших людей; вихід за межі самотності; пізнання стану свободи. Італійський філософ і видатний мислитель Н. Аббаньяно писав: “Мені необхідно зрозуміти своє справжнє місце як людини серед інших людей і в світі. Лише після цього питання набуває життєвої значимості: ким Я є і ким повинен бути сам для себе та інших

людей?... І це стосується не тільки мене: адже мої вчинки пов'язують з іншими людьми і мирськими справами. Тому вирішити для себе питання про свободу – значить визначити більш широке питання про природу відносин, які зв'язують мене з іншими людьми і світом” [1, 146-157]. На думку Аббаньяно, свобода повинна бути відкритою проблемою, адже вона виявляється у ставленні людини до буття та до інших людей.

Також у своїх працях Н. Аббаньяно ставить питання і про людську єдність, наголошуючи, що людина не може самоствердитися і знайти себе без взаємовідносин з іншими людьми. І тому, хто прагне й може реалізувати своє призначення на самоті, може звести до мінімуму свої взаємовідносини з іншими людьми, але це не свідчить про повне відокремлення від суспільства. Останнє було б тотожним нездатності зрозуміти інших, отримати від них допомогу.

Акцент на загубленості в світі набуває в творах окремих мислителів фаталістичного звучання. Найтиповіша в цьому відношенні позиція М. Гайдеггера. На його думку, конкретний індивід, який живе в світі предметів та інших людей, надаючи їм сенс, має усвідомити головне для його існування питання. Усвідомлення того, що “закинутий у світ”, який є для нього постійною загрозою і сам по собі не має ніякого сенсу, породжує у людини відчуття самотності. Самотність пов'язана з переживанням людиною своєї “випадковості” в світі, своєї неприродної об'єднаності з іншими, “штучності” свого перебування у людському співтоваристві, відчуттям порушення гармонійних відносин з природою, яка перетворилася на “оточуюче докільля”. Парадокс стану самотності, внутрішнє відокремлення полягає в тому, що індивід найбільш гостро відчуває самотність в ситуації примусового спілкування.

За М.Гайдеггером здатність проектувати екзистенцію у майбутнє є тим цілющим джерелом, з якого життя набирає сил. Сила життя індивіда є похідною від здатності уяви повноцінно відтворювати образи минулого та майбутнього. Реальність екзистенційного буття буде більшою, ніж відчуття природного стану людської тілесності. Пронизуючий людське існування страх бути самотнім, як наслідок закину тості у жорсткі, відчужені від справжньої екзистенційної комунікації відносини індивідів в їх бутті, компенсується завдяки можливості реалізувати свою екзистенцію у майбутньому.

У пізній період творчості М.Гайдеггера турбує доля людини, проте він ухиляється від розгляду її у площині праксеології, як то робив Ніцше або Сартр.

Соціологи на зламі XIX – XX ст. Е.Дюркгейм, Г.Зіммель, М.Вебер досліджують настрої, настанови сучасної їм епохи, і розкривають основні тенденції в розвитку індустріального суспільства. Вони піднімають теми антропологічних наслідків індустріалізації, бюрократизації й інституціалізації суспільства (М.Вебер), в якому посилюються тенденції до

уніфікації, стандартизації і раціоналізації виробничого, духовного, повсякденного життя людини на фоні втрати традиційних цінностей і взаємних зобов'язань (Дюркгейм).

Класики соціології Е.Дюркгейм, М.Вебер, Г.Зіммель висловлюють схожі думки відносно внутрішнього досвіду сучасників, що переживають ситуацію прагматизації і раціоналізації суспільства, яка поширюється.

З одного боку, сучасник інтелектуально розвинений, впевнений в своїх знаннях і силі, забезпечений матеріально і прагне до подальшої могутності. З іншого боку, він постійно знаходиться в стані “гарячкового збудження” і неспокою, оскільки стурбований лише одним: подальшим зростанням свого добробуту й могутності (Е.Дюркгейм). Причому цей неспокій не є його власним, особистим неспокоєм, що є наслідком власних переживань, а є результатом впливу духу сучасного суспільства, який нав'язується і керує кожним. Тому соціологи говорили про втрату самостійності “Я” і безхарактерність сучасників, що потрапили в емоційну і інтелектуальну залежність від суспільства і які визначаються тільки ззовні [165, 39-40].

Соціолог Г.Зіммель факт втрати сучасниками своєї суб'єктивності пов'язує з особливостями інтелекту. Подібно до того, як грошові відносини матеріалізують відносини між людьми, так і інтелект не враховує волю і бажання людей. Інтелект завжди буде сильнішим за почуття, переживання, заботи і завжди буде стояти вище над людьми, визначаючи їх дії.

Інтелект безособовий, так само як і гроші, і тому він стає силою, що визначає дії людини. Це відбувається тому, що інтелект виводить людину в сферу об'єктивності, де не вона є господарем свого розуму, а розум бере верх над почуттями, волею, всією індивідуальністю. Володіння інтелектом, як і капіталом, зовсім не передбачає моральності особистості – ці сили байдужі до індивідуальних особливостей і особистісних якостей своїх власників. Усе це перетворює інтелект в силу, здатну ставати над людьми і пригноблювати їх [165, 45].

Крім цього, безособові культурні утворення (політична система, релігія, техніка, наука) набагато перевершують кожну окрему людину. Жодна людина не в змозі осмислити всю культуру як єдине ціле і привласнити її як частину свого “Я”. Навпаки, людина може бути лише частиною цього культурного цілого, яке живе незрозумілим, потойбічним для виробляючих його суб'єктів життям. Це і веде до відчуття самотності індивіда в сучасному світі культури, оскільки індивід не усвідомлює себе в єдності з культурою і схиляється перед її тотальністю [165, 51].

Дослідження соціологів були підкріплені працями багатьох культурологів, які свідчили про те, що в сучасному суспільстві, на фоні матеріальної культури, яка швидко розвивається, відбувається різкий занепад духовної культури. Саме вони підготували ґрунт для критики всієї сучасної культури суспільства ХХ століття, як такої, що руйнує відчуття свободи особистості, спотворює стосунки між людьми. Отже, було

віднайдено нове звучання заклику, що був сформульований ще у ХІХ столітті Ф.Ніцше: “Переоцінка всіх цінностей”, якому слідувало багато видатних філософів сучасності.

У працях американського філософа ХХ століття Е.Фромма висвітлено багато людських проблем – самотність, свобода, влада, смерть. Е.Фромм трактував, що основний підхід до вивчення особистості повинен поєднувати в собі: відносини людини зі світом, іншими людьми, природою і самим собою. Вчений стверджував, що сама природа людини не може погоджуватись на самотність. А що стосується обставин, які викликають страх у людини перед самотністю, то Е.Фромм характеризує ряд соціальних потреб, які формують в особистості негативне ставлення до самотності:

1) потреба у спілкуванні з іншими людьми;

2) потреба у самоствердженні;

3) потреба в системі соціальних орієнтацій та об’єкті поклоніння [88, 18-19]. Е.Фромм розробив концепцію, яка спрямована на те, щоб допомогти людині вийти зі стану самотності. Коли людина перебуває в такому стані, то відчуває себе покинутою.

На думку Е.Фромма, щоб не бути самотнім потрібно бути впевненим у собі. Потреба у впевненості є однією з найважливіших духовно-психологічних потреб людини. “Сумніви, які охоплюють людину, коли вона має прийняти серйозне рішення, ...викликають хворобливе напруження й можуть навіть стати серйозним випробуванням для здатності швидко приймати рішення. Як наслідок, у людини виникає глибока потреба у впевненості” [88, 23].

Переживання сучасної людини у світі займає центральне місце в праці Е.Фромма “Втеча від свободи”. Намагаючись показати домінування соціального в характері сучасної людини, Фромм визнавав, що ключ до розуміння людей нового типу лежить у специфічному відношенні людини до світу. За різними думками, які викладені в цій праці, Фромм суперечить тому, що сучасна людина в індустріальному суспільстві відчуває безсилля і крайню безнадійність. Філософ наполягає на тому, що нова свобода, яку отримала людина в процесі свого історичного звільнення від соціальної, економічної і релігійної залежності, “обмежила виникнення глибокого почуття безнадійності, безсилля, самотності”. Хоча деякі з цих теоретичних положень проблематичні і недостатньо обґрунтовані, немає ніяких сумнівів в тому, що описане Фроммом “нестерпне почуття самотності і безсилля” зустріли широке визнання. “Людину будь-якої культури, – писав Еріх Фромм, – хвилює одне і те ж питання: як подолати самотність, як вийти за межі свого окремого життя і досягти єдності” [62, 44].

Багато провідних дослідників стверджували, що суспільство має виробити в людині почуття єдності і це встановить протипагу самотності. Розгляд проблеми самотності як однієї із головних соціально-

психологічних проблем посідає значне місце у філософії К.Ясперса. Філософ говорив, що людина не може жити сама по собі, щоб не спілкуватися з іншими людьми, не може сама вирішити свої проблеми, не звертаючись за допомогою до інших людей. Філософ писав: „Коли я один, я – спустошений” [200, 12].

К.Ясперс схиляється до тлумачення наявного буття як об’єктивної передумови екзистенції. Онтологія екзистенції орієнтована не на оточуючий людину світ, а на між особистісне спілкування, тому що “Я” і сутнісне буття стають можливими лише у комунікації. Поняття “комунікація” розроблено у різних модифікаціях. Тематичний аналіз комунікації проводиться у контексті становлення “Я”. В процесі комунікації прояснюється екзистенційний зміст самосвідомості. Тільки завдяки комунікації особистість стає сама собою і звільняється від самотності.

У Ясперса скрізь можна знайти роздуми про те, що людина самотня, що вона не має права забувати про свою самотність. Постійні роздуми людини про самотність більш за все приводять до усвідомлення необхідності самотності. Той, хто бореться проти самотності, повинен був би вказати, по-перше, кінцеву мету подолання самотності, а також шляхи, засоби, методи подолання самотності. Індивід, за Ясперсом, “виходячи” із самотності, має за мету досягнути “буття”. Але останнє можливе тільки після смерті і означає те, що людина позбавляється своїх здібностей, які допомагають перебороти самотність в реальному житті. Філософ говорить про самозаглиблення, що “розмова” з трансценденцією – методи подолання самотності. Той, хто й надалі буде боротися проти самотності, той буде бачити важливий метод подолання ізоляції людини – в постійному спілкуванні. Нарешті, засоби позбавлення від самотності, на думку Ясперса, вибирає сама людина. На думку Ясперса, досягнення “буття” можливе тільки через випробування, самотність, невдачі. Самотність відведена Ясперсом у принцип поведінки людини [185, 115].

Проблема самотності зайняла значне місце в працях відомого американського філософа О.Тоффлера. В своїй праці “Третя хвиля” він пише: “Від Лос-Анджелеса до Ленінграда одружені нещасливі пари, батьки -одинаки, звичайні робітники та люди похилого віку – усі скаржаться на соціальну ізоляцію. Батьки зізнаються, що їхні діти занадто зайняті, аби побачитися з ними чи навіть зателефонувати їм. Незнайомі самітники в барах чи автоматичних пральнях пропонують, як це назвав один соціолог, “ці безкінечно сумні і відверті розмови”. Клуби і дискотеки для неодружених служать тим же, що й м’ясні ринки для розлучених жінок, котрі втратили останню надію” [158, 279]. О.Тоффлер зазначає: “Один ключ до розгадки феномену лиха самотності криється в нашому зростаючому рівні суспільних відмінностей. ...Розпад масового суспільства в умовах, коли дотримуються обіцянки якомога більшої індивідуальності

самореалізації, є... поширенням болю ізоляції” [158, 281]. На думку Тоффлера, саме самотність в більшості випадків, призводить до вживання алкоголю і наркотиків, сприяє виникненню депресії, погіршує і зменшує продуктивність праці.

Однією з головних причин самотності також є зростаючий рівень суспільних відмінностей. У зв'язку з тим, що акцентуються частіше відмінності ніж подібності, ми допомагаємо людям індивідуалізувати самих себе. Ми створюємо можливості для кожного з нас, аби він чи вона в повному обсязі розкрили свій потенціал. Але все це значно ускладнює людські контакти. Чим більше ми індивідуалізовані, тим стає дедалі важче знайти чоловіка чи дружину, кохану чи коханого, котрі б мали цілком схожі шлюбні інтереси, цінності, плани чи смаки. Ми стаємо розбірливішими у своїх соціальних зв'язках. Але так само роблять й інші. В результаті погіршуються внутрішні стосунки, збільшується кількість розлучених [158, 280].

Описуючи індустріальну цивілізацію, О.Тоффлер використовує такі терміни як “техносфера”, “соціосфера”, “енергосфера” і показує як кожна з них зазнає змін. Показує, в яких зв'язках перебувають між собою ці сфери, а також “біосфера” та “психосфера”, які формують структуру психологічних та особистих відносин, через які зміни зовнішнього світу вони впливають на приватне життя людини.

Сучасна людина відчуває самотність в ситуаціях інтенсивного і примусового спілкування – в людському натовпі, в колі власної родини, з друзями. У 50-ті роки американський соціолог Д.Рісмен запропонував термін “самотній натовп”. “Самотній натовп” Д.Рісмена – типова психологічна ознака індустріального суспільства, яке є ворожим для розвитку людської індивідуальності. Ця праця присвячена проблемі самотності людини, втрати нею особистісної незалежності, волі в сучасному суспільстві. Автор виділяє три типи соціального характеру, що послідовно змінювалися в процесі суспільного розвитку. Самотність, на відміну від об'єктивної ізолюваності людини, яка може бути і добровільною, і наповненою внутрішнім змістом, відображає тяжкий розлад особистості, перевагу має дисгармонія, страждання і криза особистого “Я”. Весь світ, який не має сенсу і цінностей сприймається трагедійно. Чи можна вважати, що єдина альтернатива самотності – безмежне спілкування, яке поглинає все внутрішнє духовне життя людини? Але якщо ми розуміємо під спілкуванням тільки обмін інформацією, який позбавлений інтимного для індивіда змісту, то таке спілкування, ніколи не буде протистояти самотності, а навпаки – породжувати її. Спілкування, яке втрачає свою індивідуальність і глибину, легко перетворюється в непосильну ношу для людини. І коли на людину звалюється інформація в необмеженій кількості і людину примушують спілкуватися в умовах суспільного буття в міському середовищі, в родині, на робочому місці – все

це, якщо воно не має розумних меж, не тільки зменшує почуття самотності, а навпаки загострює його. Автор виділяє три типи соціального характеру, що послідовно змінювалися в процесі суспільного розвитку:

1) “орієнтований на традицію”, характерний для традиційного суспільства і розповсюджений у Західній Європі до епохи Відродження;

2) “орієнтований на себе”, характерний для епохи первісного накопичення капіталу, тобто в Новий час і позначає пріоритет внутрішніх, а не зовнішніх джерел мотивації, внутрішню свободу вибору цілей, мінімальний контроль ззовні: індивід усвідомлює, що його доля в його руках і залежить не від зовнішніх факторів, а від особистісних здібностей індивіда;

3) “орієнтований на інших” – це тип соціального характеру, який є властивим сучасному суспільству. Цей тип став предметом особливого вчення Д.Рісмена. Основні ознаки цього типу є нездатність людини приймати самостійні рішення і постійно орієнтуватися на думку інших.

Таким чином, Рісменом було визначено, що навіть сам образ “Я” складається індивідом не в процесі саморефлексії, а з думок інших людей: “Я є таким, яким мене бачать інші”. Людина відкидає всі думки, почуття, що виходять за межі загальноприйнятих стандартів.

Самотня людина відчуває потребу у самоствердженні, яке не можливе без контактів з іншими. Ця людина відчуває труднощі у спілкуванні і тому спрямовує свої почуття на інших в агресивній формі.

Е.Муньє виділив два типи відчуження: перший тип – це “алієнація Нарциса”, коли людина живе відчужено від соціуму, часто в опозиції до всього суспільного і схильна все сприймати як зазіхання на свою індивідуальність. Цей вид самотнього існування є прямим наслідком індивідуалізму як домінуючого принципу міжособистісних відносин у сучасному суспільстві. Другий тип відчуження Е.Муньє називає “алієнацією Геркулеса”, що позначає втрату себе в діяльності, зведеної до суто емпіричного змісту. Цей вид характерний для сучасників і полягає в тому, що людина відчужується не від суспільства, а від самої себе і тому стає самотньою [151, 91].

Універсальна модель самотності, яка знайшла своє місце у філософії Гуссерля стала для багатьох дослідників ХХ століття основою осмислення феноменів суспільного буття. Гуссерль, не дивлячись на те, що його філософські інтереси лежали в дещо іншій площині, усвідомлював реальні етичні наслідки своїх поглядів. Філософ запитував себе, хто для нього інші люди і що для нього сам світ? Проблема самотності, яка хоча й дещо гостро заявила про себе у філософії Гуссерля, все ж знаходилась десь на окраїні його філософського світобачення.

Також проблемою самотності займався австрійський мислитель М. Бубер. У своїй роботі “Проблема людини” він зазначає: “безмежність насунулася з усіх сторін, і людина опинилася у світі, жахлива реальність

якого вже не дозволяла бачити в ньому колишній дім” [27, 169]. Далі Бубер продовжує: “У цьому світі людина стала беззахисною, але на перших порах поділяла героїчне піднесення Бруно перед його величчю, а надалі – математичне піднесення Кеплера перед його гармонією – до тих пір, поки через сто років після смерті Коперніка нова реальність людини не заявила про себе рішучіше, ніж реальність Всесвіту”. На думку Бубера, саме в той час була розірвана споконвічна домовленість Всесвіту та людини і людина відчула, що вона у цьому світі прибула і самотник [27, 169]. М.Бубер зауважував, що саме перед тим, хто виявився самотнім, розкривається у всій своїй глибині питання про існування людини; саме людині, яка переборює свою самотність і при цьому не втрачає своєї зацікавленості до неї, саме їй відкривається шлях до відповіді на це питання. За М.Бубером існує два типи життерозуміння – індивідуалізм і колективізм, які є одним і тим же людським станом, але на різних стадіях. Цей стан самотності характеризується злиттям космічної і соціальної бездомності, світовим і життєвим страхом. Особистість сприймає себе в якості людини, яку ізолювали від інших особистостей людського світу. Сучасний індивідуалізм, на думку Бубера, – це є перша реакція духу на пізнання нової ситуації, друга реакція духу – сучасний колективізм. В індивідуалізмі особистість хоче побудувати захисну твердиню у вигляді системи життя, якій ідея пояснює дійсність згідно з бажанням особистості. Щоб порятувати себе від відчаю, яким загрожує людині її власна самотність, вона знаходить вихід у тому, що прославляє самотність. Сучасний індивідуалізм стоїть на ґрунті уявлення. Але уявлення не досить для того, щоб фактично керувати тою чи іншою існуючою ситуацією. Друга реакція, колективізм, витікає із краху першої – індивідуалізму. У колективізмі особистість намагається уникати своєї самотності, повністю занурюючись в одну із масових групових організацій. У колективі немає місця для уявлення: тут панує реальність. Але за своєю суттю сучасний колективізм ілюзорний. Існування людини в колективі не рівнозначне існуванню людини в спілкуванні з іншою людиною. Перебуваючи серед людей особистість не звільняється від своєї самотності. Між тим самотність пов’язує тих, хто живе разом. На думку Бубера, ні самотність, ні спільність самі по собі не є основоположними факторами людської екзистенції. Самотня людина – це фактор екзистенції, тому що вона вступає в життєві відносини з іншою самотньою людиною. Спільність є також фактором екзистенції, оскільки вона базується на основі життєвих відносин між людьми. Але основним фактором людської екзистенції є стан “людини з людиною”. Але Бубер ще наполягає на рівноцінності “Я” і “Ти”, а також “Я” та “іншого буття”. “Я” і “Ти” існують тільки в нашому світі, причому “Я” слідує за “Ти”. На цьому шляху людина може віднайти себе, повернутися до себе та уникнути згубних для неї шляхів розвитку. Головним є те, що взаємодія “Я-Ти” є основою індивідуального самовизначення, саме в ній отримує людина своє

джерело осмислення, переживання, відчуття свого буття.

Російський філософ М.Бердяєв говорив, що самотність є основним мотивом його життя. У своїй праці “Самопізнання” у розділі “Самотність” він пише: “Тема самотності головна... Я ніколи не відчував себе частиною об’єктивного світу і тим, хто займає в ньому якесь місце. Я переживав ядро мого “Я” поза об’єктивним світом, що протистоїть мені, лише на периферії я стикався з цим світом” [15, 44]. І далі він зазначає, що ще з дитинства він відчував себе самотнім: “З дитинства я жив у світі, який не схожий на оточуючий, і лише удавав, що беру участь в житті цього світу, який мене оточує. Я захищався від світу, охороняючи свою свободу... Тому для мене чуже відчуття устремління до величі, слави, до сили перемоги. ...Існує дві основні категорії людей: перша, яка знаходиться в гармонійному відношенні зі світовим середовищем, і друга, яка знаходиться в дисгармонійному співвідношенні. Гостре переживання самотності не робить людину щасливою. Самотність пов’язана з неприйняттям світової даності. Це неприйняття було, напевно, моїм першим метафізичним криком, коли я з’явився на світ. Коли пробудилася моя свідомість, я пізнав глибоке неприйняття буденності. Але життя світу, життя людини значною мірою – це буденність, те, що Гайдеггер називає *das Man*. Мене відштовхував людський побут, і я поривався за щоденний світ” [15, 46]. Саме у цьому розділі філософ наголошує, що глибше переживав саме внутрішню самотність, яка виникає при взаємодії із суспільством: “Я найбільше відчував самотність саме у суспільстві, у спілкуванні з людьми. Самотні люди бувають такими, що споглядають і є не соціальними. Але я поєднував самотність із соціальністю. Мій випадок вважаю найбільш складним, це є особлива самотність” [15, 46-47].

Також М.Бердяєв виявив інтерес до трансцендентального. “Я постійно трансцендентую себе. Мене притягує завжди і в усьому трансцендентне, інше, те, що виходить за межі, те, що заключає в собі таємницю” [15, 46]. За Бердяєвим, трансцендентальне, яке виводить людину за власні межі, виштовхує її у ті виміри, де самотність є тим засобом, який веде до успіху. На думку Бердяєва існує дві форми самотності. Перша – це відчуження від світу, друга форма – це самовираження. І далі він пише: “Самотність для мене дуже болісна. Інколи я радів самотності, як поверненню з чужого мені світу в свій рідний світ. Цей світ був не я сам, він був у мені” [15, 47]. І ще Бердяєв роздумував над тим, що: “Складна, витончена людина нашої культури потребує, щоб універсальний історичний процес, зосередився на її інтимну індивідуальну трагедію і проклинає добро, прогрес, знання, якщо вони не хочуть рахуватися з її загубленим життям, втраченими надіями, трагічним жахом її долі” [16, 226].

Самотність стає необхідним наслідком становлення особистості. Це становлення відбувається через трагічне відокремлення від родового буття. Самотність у граничному бутті людини значною мірою є показником

дійсності, трансцендентування особи у особистість. “Через момент самотності народжується особистість, самосвідомість особистості, – пише М.Бердяєв. – Самотність не є притаманною первинно масі людства, яке живе у колективному, родовому побуті. Саме тому “... вихід особистості з родового побуту супроводжується відчуттям самотності. “Я” самотній і в цьому гострому і тяжкому почутті самотності переживаю свою особистість, свою винятковість, свою виключність, неповторність, свою несхожість ні з ким і ні з чим на світі” [180, 181].

З.Фрейд дуже рідко говорив про проблему самотності, але при цьому запропонував інтригуючу модель, за допомогою якої можна підійти до розгляду проблеми самотності і як відчуття, і як теоретичного конструкту. Фрейд у своїй роботі “Цивілізація і її розчарування” відчуття самотності називає “океанічним” відчуттям. Ці відчуття порівнюються з “безкінечністю”, вони “безмежні”. Згідно Фрейду, таке океанічне відчуття, з іншого боку, коріниться в самій примітивній стадії розвитку свідомості ще не визначеного “его”. Ці відчуття, випробовуваного “его”, в момент повної єдності з цілим Всесвітом, єдності, яка повністю відкидає всі можливі відмінності між “Я” і іншим світом. Таке “океанічне” відчуття стає фактичним відчуттям небуття, хоча воно і витісняється відразу ж повнотою “матеріального буття”. “Я” стає свідомим. По мірі того як свідомість розвивається до повної рефлексії, воно поступово приходить до усвідомлення того, що повнота буття ефемерна. І разом з тим свідомість починає розуміти те, що повнота буття є лише різновидом небуття і тому не наділена сутністю. Таким чином, свідомість більшою мірою протилежна своєму особистому небуттю. Як тільки людина розуміє свій істинний стан тою чи іншою мірою, на скільки вона це розуміє, на стільки стає безнадійно самотньою [88, 65].

Першу половину ХХ століття можна називати загостреною хворобою людського духу. Дві світові війни, фашизм, сталінізм, голод, новітня інквізиція на теренах цивілізованої культурної Європи породили відчай, відчуження, самотність, страх і тугу за втраченою рівновагою душі. Споглядаючи світову кризу в першій половині ХХ століття, К.Г.Юнг у своїй “аналітичній психології” пророкує фатальну приреченість сучасної цивілізації, яка втратила свої спасенні міфи – основи буття. Крах цивілізації має проявитися через душевні хвороби індивідів і масові психози народів. Численні самогубства і божевілля серед творчого покоління свого часу підтверджують постулати Юнга. ХХ століття кинуло людину напризволяще, приречило на самотнє існування.

У працях К.Юнга людина страждає від відчуття розриву свого “Я”. Це відчуття самотності близьке до переживання самовідчуження, коли людина усвідомлює, що один суттєвий аспект його особистості відкидається, або розвиток одного боку “Я” зводить на ніщо інші її сторони. Це іноді виявляється у формі намагання наблизитися до істинного “Я”, яке ще

тільки повинне було реалізуватися.

Яскраво описана тема самотності в художній літературі. Можливо, це тому, що більшість письменників в основному самотні, хоча саме поняття “самотність” не завжди було популярним. Цього поняття немає, наприклад, в історії життя, яку розповідав один із відомих самітників Робінзон Крузо – вираження екзистенціалістської теми самотності людини.

Гекльберрі Фінн, відомий герой-самітник ХІХ століття, також страждав від самотності, але він знайшов один спосіб, який допомагав йому позбутися цього відчуття: “Я відчував себе таким самотнім, що більше за все мені хотілося вмерти”. І щоб позбавитися цього відчуття він йшов на берег і “слухав як плюскає річка, рахував зірки”, поки не засинав. Через десятиліття, Холден Колфілд, герой повісті Селінджера “Над прірвою у житті”, майже дослівно повторює почуття Гека: “Я почував себе самотньо раптово і без причин. Я майже хотів вмерти”. Холден на відміну від Гека не може легко позбутися цих відчуттів і постійно знаходиться в пригніченому стані [88, 76].

О.Бальзак зазначав, що людина боїться самотності, а із всіх видів самотності найстрашніша самотність душевна. Він вважав, що у давнину відлюдники жили, спілкуючись з Богом, вони перебували у найбільш населеному світі, духовному.

Б.Рассел у своїй “Автобіографії” написав: “Все своє дитинство я відчував сильне відчуття самотності і сподівався зустріти людину, з якою я міг би поговорити. Природа, книги, а пізніше математика врятували мене від цієї глибокої пригніченості” [88, 76].

У ХХ столітті тема самотності порушується у творчості Х.Л. Борхеса, Г.Гессе, Т.Мана, Г.Маркеса, Ф.Кафки. Для сучасної української прози та поезії характерними є мотиви екзистенційної відокремленості людини (Ю. Андрухович, І.Запорожець, М.Розумний), а також взаємодії чоловічого та жіночого (Л. Костенко, О.Забужко).

З’являлися праці, у яких аналізується історичний процес становлення індивідуальності на рівні особистості (І.Кон “В поисках себя”, “Открытие Я”; Л.Баткін “Эпоха Возрождения: в поисках индивидуальности”). Загально відомо, що історично людина тривалий період не усвідомлювала себе як окрему особистість. Свідомість окремої людини була колективною і цілком визначалася належністю індивіда до його соціальної групи: роду, племені, общини. У межах такої форми свідомості, яка отримала назву “Ми”, конкретна людина виступала як носій і представник колективних родоплемінних уявлень щодо норм і цінностей. Через це один індивід ніколи не протистояв іншому. Протистояти могло лише “Ми” чужому “Вони”.

Природно, що за таких умов не відбувалося відчуження індивіда від його соціальної спільноти, він не відчував самотності. Проте в епоху античності поступово змінюється структура свідомості, виникає її особлива

форма – “Я”. Але це ще не була самосвідомість особистості в повному розумінні цього слова. Людина уявляла себе не як щось особливе й унікальне, а однією з багатьох таких самих як вона. Її “Я” полягало лише в оцінці міри розвиненості якоїсь із якостей на відміну від інших людей.

Тільки в епоху Відродження починають виокремлюватись індивідуальність як психологічна характеристика людини та її самосвідомість. Саме тоді виникає проблема самотності, але тлумачиться як благо і необхідність становлення творчості та індивідуальності. І лише у Новий час (останні триста років), коли відбувалося відособлення особистості, “Я” стала домінуючою [192, 108-112].

Прагнення сучасної людини до відособлення, утвердження власної особистості призвело до того, що в буденному житті, і в наукових дослідженнях акцентується саме на структурі “Я”. Кінець ХХ - початок ХХІ сторіччя характеризується швидкими змінами в структурі “Ми”, які виражаються, зокрема у втраті старих і появі нових традицій. Таке становище різко загострює відчуження й непорозуміння між поколіннями. Це є одним із головних чинників, що призводить і до особистісного відчуження, і до відчуття самотності. Індивід позбавлений підтримки, взаємодопомоги й рівності, починає переживати свою непотрібність, відчуженість; виникає почуття самотності.

Самотність, яку називали “чумою” ХХ століття, вимагає детального вивчення. Було опубліковано багато збірників статей, які є результатами наукових досліджень стану самотності. О.Титаренко зауважує, що в ХХ столітті “проблема самотності набула за значенням філософсько-етичного статусу: в ній проявляється одне з одвічних, фатальних джерел не лише традиційної безнадійності існування людини, але й перебігу всієї історії” [155, 169].

Переживання самотності як психологічного феномену містить у собі суб’єктивну потребу і об’єктивну неможливість розуміння людини людиною. Для кожного існують різні рівні розуміння, які визначаються умовно-значимими соціальними ролями, що їх виконує кожна конкретна людина. Але впродовж кожного індивідуального життя відбуваються значні зміни в оцінці своїх соціальних ролей, що пов’язане не лише зі зміною ціннісної сфери людини під час її особистого розвитку. Цікаві дані, які стосуються самотності залежно від типу особистості були отримані групою вчених Каліфорнійського університету. Були визначені характеристики, які негативно впливають на психічну діяльність, тобто адаптованість: відчуття себе невдахою, жаль до себе, схильність до пригніченості, прагнення бути на відстані від інших людей, уникання близького спілкування, брехливість і лукавство, схильність до приписування своїх відчуттів і мотивів іншим [191, 87].

Кожний індивід живе в такому соціокультурному світі, який весь час змінюється. Тобто життєві обставини можуть змінюватись і змінюються

самі по собі, незалежно від волі і бажань.

У останні роки стало очевидним те, що самотність пов'язана з властивостями особистості. В першу чергу це означає, що всі обставини життя втрачають своє значення для людини, вона почуває себе самотньою незалежно від присутності біля неї інших людей. Самотня людина завжди переживає, що її не розуміють інші люди. Розуміти людину – це означає відчувати всі її переживання. Для кожної людини існують різні рівні цього розуміння, котрі визначаються соціальними ролями: правами і обов'язками, які визначені її соціальним статусом. За все своє життя індивід виконує безліч таких ролей. Вони різноманітні і протягом життя можуть змінюватися. Це пов'язано не тільки зі змінами в житті, а також із переоцінкою цінностей людини на шляху її особистого розвитку. Людині завжди було потрібне визнання суспільства, а коли воно було відсутнє, то це породжувало відчуженість і самотність. Люди завжди чекають на розуміння і підтримку близької людини, і це чекання виражається у постійних пошуках друга. Друг – це така людина, котрій можна розповісти все і якій не потрібно нічого розповідати – вона і так все розуміє. Але в реальному житті бракує такої людини, хоча знайомих при цьому може бути дуже багато. Завжди шукаємо друга, до якого можна прийти з радіщами і печаллями, проблемами, котрий завжди підтримає і зрозуміє. Але в більшості випадків не цікавлять печаллі і радіщі, проблеми і плани іншої людини [190, 42]. Люди чомусь не пам'ятають, що й у іншої людини є своє особисте життя. У багатьох випадках такий егоцентризм є причиною розчарування в дружбі і веде до втрати друга. Це призводить до стану психологічної ізоляції й повної самотності.

У буденній свідомості мільйонів людей ХХ століття самотність тісно пов'язана з бажанням людини бути не самотньою і глибоким, трагедійним переживанням неможливості практично здійснити це. Не випадково проблема самотності розглядалась спочатку виключно як проблема спілкування, міжособистісних взаємин, і тільки в останні роки стало очевидним, що самотність пов'язана не стільки з особливостями спілкування, скільки з внутрішнім світом особистості.

У першу чергу це означає, що всі обставини життя втрачають своє вирішальне значення для людини. Вона відчуває себе самотньою незалежно від кількості людей, які знаходяться поряд з нею: родина, друзі, однокласники, колеги, випадкові знайомі. Більше того, відчуття самотності, постійне переживання відсутності і навіть неможливості встановлення близьких духовно-інтимних стосунків з іншими людьми починають визначати об'єктивний стан людини в соціумі.

Трактування переживання самотності як психологічного феномену обов'язково містять в собі вказівки на співіснування суб'єктивних потреб і об'єктивної неможливості взаєморозуміння між людьми. Це взаєморозуміння не зводиться до пізнавального “що сталося?” або “про що

йде мова?”, а завжди пов’язане з проникненням в особистісний смисл того, що відбувається. Розуміти людину – означає відчувати світ її переживань, побачити життя не в її об’єктивно-всезагальному значенні, а в тому унікальному смислі, якого воно набуває для даної конкретної людини. Ми говоримо “мене розуміють” тільки в тому випадку, якщо інша людина не тільки знає мотиви моїх переживань, але і сприймає їх як свої. Звичайно, таке розуміння зустрічається далеко не завжди, але таким чином воно має більше значення для людини. Саме інші люди, які її сприймають, для яких вона має якусь цінність, наповнюють її життя сенсом і значимістю.

У той же час для кожної людини існують три рівні розуміння, які визначаються не безумовно, а, навпаки, умовно-значимими соціальними ролями, тобто правами і обов’язками із соціального статусу, які виконує кожна конкретна людина.

Протягом свого життя індивід виконує безліч ролей. Вони можуть бути дуже різноманітні і для кожної особистості утворюють ієрархію за ступенем суб’єктивного значення. Протягом всього життя можуть бути значні зміни в оцінці своїх соціальних ролей, що пов’язано не тільки зі змінами умов життя, але і зі змінами ціннісної сфери людини в ході її особистого розвитку.

Визнання людини безумовною цінністю на цих трьох рівнях, як правило, визнається особистісною необхідністю, а її відсутність породжує відчуття відчуженості і самотності.

У першу чергу це рівень міжособистісної взаємодії, де необхідне розуміння і визнання. Такого визнання людина чекаємо від близької людини, і це чекання виявляється в постійних пошуках друга, в намаганні зберегти дружбу, у великій цінності для неї “того єдиного, хто її розуміє”. Звичайно ж, в реальному житті завжди не вистачає тільки однієї людини, але коло близьких друзів і без того дуже обмежене, хоча загальне коло знайомих при цьому може бути досить широким.

Більша частина існування сучасної людини пов’язана із соціальним рівнем, де проходить здійснення нормативно заданих соціальних функцій в тих чи інших групах та колективах. Саме на цьому рівні людина отримує визнання своїх соціальних властивостей та якостей. І все це – тільки через оцінку тих ролей, які вона виконує. Якщо ця оцінка достатньо висока, тобто людина відчуває факт її визнання колективом, то це повною мірою може компенсувати навіть відсутність близьких, дружніх зв’язків і стосунків.

Соціально-групове визнання не тільки компенсує, але і виправдовує в очах особистості навіть невдачі у сфері міжособистісних стосунків. Коли людина втрачає справу свого життя, то вона втрачає сенс буття на соціальному рівні. Так само як і на індивідуально-особистісному рівні, це неминує породжує відчуття відчуження і переживання самотності. І якщо людина, яка все життя присвятила досягненню соціального визнання, не

має близьких друзів, то ця ситуація перетворюється в трагічне відчуття самотності.

Таким чином, соціально-колективне визнання особистих властивостей і якостей є дійсно необхідним для повноцінного життя. Відсутність такого визнання – одна із головних причин особистісної невдоволеності професією, роботою, колективом.

Відчуття невдоволеності, психологічний дискомфорт накладають відбиток на рівень міжособистісних відносин. Навіть наявність близьких друзів не може компенсувати потреби в соціально-груповому визнанні.

Якщо ж обставини складаються так, що у людини немає близьких друзів і вона не отримує визнання на соціально-груповому рівні, то ця ситуація породжує глибоку психологічну кризу особистості.

Але, виявляється, що людині недостатньо цих двох рівнів визнання. Існує третій рівень, де відчуття повноцінності власної особистості передбачає переживання особистої культурно-історичної значущості. У житті суспільства бувають такі періоди, коли кожна конкретна людина починає відчувати особисту незначущість і неможливість реалізувати свої особисті здібності. На рівні суспільства це і є криза. А на рівні індивіда – розпад вищих цінностей і соціальне відчуження.

Болгарський психолог Л.Сімеонова спробувала згрупувати типи поведінки людей, схильних до відчуття самотності.

1. Потреба людини у самоствердженні, коли в центрі уваги знаходиться тільки особистий успіх.

2. Людина не може знайти вихід із обраної нею ролі і тому для неї не можливо дозволити собі бути самою собою в контактах з іншими людьми.

3. Зосередженість на своїх відчуттях. Людина вважає, що події особистого життя і її внутрішній стан найголовніші та надзвичайні. Тому вона весь час недовірлива, у неї багато похмурих передчуттів.

4. Нестандартність поведінки, коли світосприйняття і вчинки не відповідають встановленим у даній групі правилам і нормам. У такій поведінці можна було б знайти дві причини: одна із них – своє оригінальне бачення світу, що часто відрізняє талановитих людей від інших. До таких людей належать ті, хто створював нові теорії, які були не зрозумілими для своїх сучасників, категорично відкинуті і осміяні. Друга – коли людина не бажає прислухатися до думок інших.

5. Недооцінювання себе як особистості. Людина переживає, що може бути просто нецікавою для інших. Така поведінка характерна для сором'язливих людей із заниженою самооцінкою. Таку людину частіше за все не помічають [190, 43-44].

Усі перелічені групи перешкоджають встановленню особистих стосунків між людьми і сприйманню однією людиною іншою як особистість. Відсутність таких взаємовідносин переживається людиною як самотність. Коли поняття самотності стосується особистості, а не самого суспільства,

то таке поняття відноситься до соціального виміру самотності. У соціальному вимірі самотності людина гостро відчуває, що її відштовхнули, покинули, не оцінили. Людина відчуває себе вигнанцем, зайвою в суспільстві. Існує багато прикладів соціальної самотності людей, які внаслідок деяких соціальних змін опинилися поза суспільством, на таких людей навішують принизливі ярлики: злочинців, зрадників і просто чужих для суспільства людей. Також гостру соціальну самотність відчувають і люди, які живуть на межі суспільства. До них відносяться люди похилого віку, безробітні, в деяких випадках підлітки, люди, діяльність яких суспільство вважає не потрібною. Люди відчувають самотність тому, що відчувають економічне і політичне безсилля, котрих віддалили від процесу прийняття важливих для суспільства рішень.

Сформована в радянській державі однонаправленість свідомості руйнує здатність у багатьох людей приймати самостійні рішення. Зникає та свобода, яка дає людині можливість розвиватися в повній мірі. На жаль, і сьогодні функціонування державної влади в нашій країні здійснюється так, що волевиявлення народу в більшості випадків є тією останньою інстанцією, яка в кінцевому рахунку визначає хід державного і суспільного розвитку. Тому є всі підстави стверджувати про кризу державної влади в нашій країні, що болісно переживають самі ж люди, оскільки вони ще більше відчувають свою незахищеність, їм нікуди звернутися зі своїми болями і проблемами. А такі фактори як безробіття, бідність, насильство викликають у людини відчуття покинутості та непотрібності. І це ставить багатьох у невизначене соціальне становище, позбавляє людей колективної солідарності, почуття зв'язку з конкретною групою і суспільством. Люди формально отримали всі свободи, але вони, як і раніше, не гарантовані економічно, а тому спостерігається явище, відоме в філософії екзистенціалізму як "втеча від свободи".

Історичний розвиток цивілізації свідчить про те, що сукупний результат різних видів і форм людської діяльності, а отже і загальний стан тієї чи іншої країни, того чи іншого суспільства значною мірою залежить від управлінської діяльності владних структур. Зрештою, саме від суб'єктивного фактора залежить, буде суспільство стабільним чи кризовим. А загальний стан суспільства адекватно відображається на життєдіяльності людей: їх життєвому рівні, думках, почуттях і настроях, формах поведінки, міжіндивідуальному спілкуванні і навіть на адаптивних можливостях індивідів. На цю жорстоку залежність індивідуального від соціального вказують такі видатні американські соціальні філософи, як Е.Фромм та Р. Мертон, відомі представники соціології А.Шюц та Дж.Мід, засновники і теоретики Франкфуртської школи соціальних досліджень М.Хоркхаймер і Т.Адорно. Характеризуючи, наприклад, авторитарний тип особистості, М. Хоркхаймер писав, що така людина механічно підпорядкована загальним цінностям і відзначається злісною ненавистю до своїх опонентів,

схильністю до забобонів, злостивим, напівморалізованим, напівцинічним ставленням до всього людського [128, 180].

Теми відчуження, самотності, пригнічення, некомунікабельності, агресивності стоять у центрі уваги більшості франкфуртців. Їхнім працям властива психологізація соціальних проблем, що, зокрема, виявляється у широкому використанні понять психоаналізу Зигмунда Фрейда при поясненні соціальних і культурних явищ.

На думку деяких німецьких авторів (М.Леске, Г.Редлов), соціуми дещо нагадують живі організми. Вони цілеспрямовано упорядковані завдяки тому, що синтезують різноманітні суспільні відносини, діяльність, соціальні інститути в єдине ціле [94, 216]. В основі розвитку будь-якого суспільства знаходиться спільна цілеспрямована праця. І чим вищий рівень її організації та соціальної віддачі, тим вищим буде ступінь суспільного прогресу, а отже й стабільності суспільства.

Сьогодні наша держава переживає час складних духовних процесів, що відбуваються в суспільстві. Час драматичної переоцінки цінностей, пробудження національної самосвідомості, час суттєвих змін соціального життя. Як зазначав Гегель у “Феноменології духу”, суть соціального закону, його зміст становлять, з одного боку, сама індивідуальність, а з другого – її соціальна природа, тобто наявні соціальні умови, обставини, звички, культура, вся духовна сфера життя індивіда. Вони виявляють суть того соціуму, який реально існує, який постає перед нашим поглядом і виражається у формі індивідуальності.

Варто звернути увагу на те, що соціальні обставини, які мають місце, з одного боку, в наявній дійсності, а з другого – в “цій” визначеній індивідуальності, виражають лише її невизначену сутність. Отже, якби не було цих певних соціальних обставин, цього стану країни, то індивід не сформувався б таким, яким він є, оскільки цю загальну сутність країни творять всі індивіди, які живуть і діють у ній. Дисципліна розуму, точність мислення, велика внутрішня робота допомагає людині відчутти і зрозуміти дух свого часу, дух свого народу, йти шляхом формування дійсного духовного пізнання світу зовнішнього і внутрішнього буття індивіда.

Відчуття самотності, яке стосується взаємозв'язків людини, виявлялось не тільки в окремих індивідів; воно було типовим для більшості людей. Наприклад, деякі люди особливо самотні, коли відчують своє віддалення від об'єкта їх інтересу, вони сумують за своєю землею, тоді як інші люди можуть сумувати за своєю родиною або друзями, з якими їх розлучили.

Більш стабільними є ціннісні орієнтири у людей старших поколінь. При цьому спостерігається зрушення в напрямі матеріальних цінностей у процесі старіння людей, прояв, образно кажучи, “матеріалізму старості”, що є закономірністю, характерною для всіх часів і народів. Ця закономірність проявляється і в наших умовах, де більшість населення

проживає за межею бідності (і люди поступово звикають до таких умов життя, втративши надію на покращення свого становища).

Глибокі соціально-економічні зміни створюють унікальну можливість для вивчення як стійких цінностей, так і тих, що мають тенденцію змінюватися. Формується набір цінностей, що нав'язується суспільству, а також механізм самого нав'язування.

Духовне відродження народу України неможливе без світоглядних цінностей. За умов тривалого кризового стану Україну чекає безперспективне майбутнє, поглиблення духовної кризи, моральна деградація, відхід від світової цивілізації, загальний занепад.

Ми живемо в такий час, коли моральні цінності ігноруються і відчувається відсутність у сучасної людини таких понять як добро, моральність, людяність, справедливість, співчуття, милосердя. І в третьому тисячолітті люди повинні замислитися над тим, що вони повинні віднайти нові шляхи до пошуків смислів життя, а також усвідомити те, що людина повинна бути моральною для гармонійного співіснування з іншими людьми і оточуючим середовищем і несе відповідальність за свій вибір, вчинок, діяльність.

У перехідний період, ускладнилися взаємини між людьми, спостерігається нехтування чужими інтересами заради власних, користолюбство, цинізм, зневажання совісті, честі і т. п. Низька моральність, відсутність культури дедалі більше утверджуються як норми повсякденного життя. Серед широких верств населення відбувається процес занепаду вічних загальнолюдських цінностей – гідності, порядності, здатності до співпереживання. Наявність вищеперелічених та інших негативних індивідуальних якостей у людини, більшість з яких має соціально набутий характер, іноді зводить нанівець зусилля тих людей, які за характером своєї діяльності причетні до освіти й виховання, і в своїй сукупності (за відповідних об'єктивних умов) сприяють формуванню таких негативних якостей індивіда, як халатність, безвідповідальність, необов'язковість, моральна ненадійність. На жаль, останнім часом ми все частіше зустрічаємо людей, яким притаманні названі якості.

Сучасну людину глибоко хвилюють проблеми, які стосуються її індивідуальності, її унікальності, вона відчайдушно шукає свою сутність, і боїться її загубити. Ці пошуки коріняться в бажаннях індивіда. І якщо людині це вдається, якщо вона створює ядро або центр своєї тотожності на противагу "масі", "їм", "іншим", то вона усвідомлює, що зіштовхнулася з цією жахливою перспективою – абсолютною самотністю. І тоді індивід намагається досягти якось контакту через людську прихильність, завдяки своїм вчинкам, успіхам на роботі. Крім того, парадокс полягає і в тому, що людина намагається бути самою собою, бореться за унікальність цілісної свідомості, проти буття, що змінюється, проти всезагальної роз'єднаності свідомості, і якщо це в якійсь мірі вдається, то жахає абсолютна самотність.

Сучасний філософ Н.Хамітов у своїй роботі “Самотність у людському бутті” поділяє самотність на “зовнішню” і “внутрішню”. “Людина може відчувати як зовнішню, так і внутрішню самотність. Ці відчуття є наслідком перебування в “зовнішній” чи “внутрішній” самотності. Під “зовнішньою” самотністю можна розуміти самотність, яка є результатом випадкової суперечності людини і соціального середовища. “Зовнішня” самотність передусім є результатом випадку-катастрофи, що фізично відокремлює людину від інших людей, викидаючи за межі соціуму. Але “зовнішня” самотність може бути і наслідком випадку-конфлікту, який розгортається в межах соціуму. У цьому разі відбувається психологічне відокремлення людини від інших людей. І фізична і психологічна форми “зовнішньої” самотності близькі у тому, що їхні причини виступають стихійними стосовно людини.

На відміну від “зовнішньої”, “внутрішня” самотність виступає результатом суперечності людини з собою, яка призводить до втрати та пошуку самодостатності і вже на цій основі до суперечності людини та суспільства” [180, 66]. Далі автор зазначає, що дослідженням “зовнішньої” самотності займається психологія, а “внутрішньою” – філософія. Психологія досліджує “зовнішню” самотність, але, як і філософія, може звернутися й до феномена “внутрішньої” самотності. Однак, напевно, психологія та філософія розглядають різні аспекти “внутрішньої” самотності. Психологія досліджує прояви “внутрішньої” самотності в психічному житті людини, тоді як філософія розглядає їх у людській екзистенції. І тут же дає пояснення таким поняттям, як “психіка” та “екзистенція”. “Поняття психіки відображає наші внутрішні стани (переживання та реакції), які пов’язані із взаємодією свідомості та позасвідомого. Поняття екзистенції значно ширше, воно виражає єдність переживання реальності і життя в реальності – виражає повноту людського буття” [180, 70].

Автор пояснює, що в екзистенції, на відміну від психіки, постійно ставиться і розв’язується питання про сенс буття – свого буття і буття загалом. Філософія екзистенції є вчення про сенс буття. Як вчення про сенс буття воно стає філософією людського буття, адже в людському бутті виникає питання про сенс. А далі філософ зазначає, що, досліджуючи “внутрішню” самотність, філософія екзистенції досліджує сенс “внутрішньої” самотності в людському бутті.

Філософія у ХХ столітті включила в себе екзистенційну проблематику. Екзистенційна спрямованість є характерною і для вітчизняної філософської думки. Фундаментальним спрямуванням Київської світоглядно-антропологічної школи стало дослідження екзистенційних вимірів людського буття через розгляд світогляду. На думку В.І.Шинкарука: “Світогляд є висхідною та основоположною формою духовного освоєння дійсності людиною. Саме через нього світ “відкривається” людині, і те,

яким він їй “відкривається”, залежить від світогляду” [193, 145].

Київська світоглядно-антропологічна школа вкладає у поняття світогляд екзистенційну напруженість та трансцендуючу активність людського буття. Тому світогляд у межах цієї школи розглядається і у зв'язку з людським ставленням до світу.

Фундаментальні поняття Київської світоглядно-антропологічної школи “світогляд” та “світовідношення” окреслюють як ситуацію “внутрішньої” самотності, так і шляхи виходу за її межі. У понятті світогляду виявляється саме простір особистості, який у “відкритому” суспільстві повинен бути розширений значною мірою самотійно. Але світогляд є лише складовою частиною людського буття, яке у своїй цілісності включає в себе світорозуміння та світовідношення – ті феномени, які розгортаються у комунікації. Відкрита самотність людини означатиме потяг до поєднання світогляду, світорозуміння та світовідношення – поєднання екзистенційно-особистісного та екзистенційно-комунікативного рівнів людського буття.

У “внутрішній” самотності відбувається становлення неповторно-особистісного начала, яке викликає небайдужість людини до самої себе та світу і, одночасно, небайдужість навколишнього світу до цієї людини.

Людське буття є процес постійного виходу за власні межі, які задані як своїм “Я”, так і навколишнім природним та соціальним середовищем. Людське буття є реалізацією радикального авторства по відношенню до власного життя.

Поняття вимірів людського буття в сучасній українській філософській літературі ставиться у М.В.Поповича: “У тому вимірі, де долається первісний егоцентризм, ... свобода можлива лише як пізнана необхідність; щоб прийняти рішення, треба звільнитись від емоцій.

Владна компонента особистості і вимір, який породжує самопожертву і жорстокість, оцінює реальність лише як предмет утвердження “Я”.

І тільки у тому вимірі оцінок, в якому людину цікавить саме дійсність як предмет її любові і ненависті, її захоплення й огиди, розкривається та здатність людини, яка називається любов” [130, 290].

На думку автора, три виміри – це розум, воля, почуття. Людське буття є процес постійного виходу за власні межі, переходу від одного виміру до іншого.

Екзистенційно-особистісне буття людини є принципово неоднорідним. Інколи ми занурюємося у спокійний плін буденності, де уживаються бажання і страждання, турбота і святковість, вдоволеність і нудьга, а інколи поринаємо у граничні стани. І у цих граничних виходах за межі встановлених буденністю кордонів є закономірність і логіка, що виражають глибинну істину людського буття: посередність в нашому житті пригнічує кожного, і людина свідомо чи позасвідомо прагне звільнитися від неї. У трагічному виході за межі буденності народжується те загострено-особистісне, граничне буття людини, яке традиційно називають

екзистенцією. Життя набуває своєї неповторності та значущості.

Отже, самотність – це не тільки випробування для людини, але і випробування людиною, самоствердження своєї людської сутності і переживання своєї особистості над зовнішніми обставинами. І тільки в самотності людина зможе зрозуміти своє існування, якого потребують близькі і яке заслуговує на небайдужість і спілкування. Тільки через переживання самотності людина стає особистістю, яка може зацікавити світ.

РОЗДІЛ II

ГЕНДЕР І САМОТНІСТЬ У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ВИМІРІ

Самотність – гостре емоційне переживання, яке пов'язане із руйнуванням свого внутрішнього стану і утворенням відчуття нереалізованості та непотрібності. Самотність має багато різновидів, а тому людина, потрапляючи в пастку, ще не розуміє, що воно таке. Різновид самотності – це наслідок розвитку людства, де кожен існує сам по собі. У сучасній філософській літературі вже багато написано про соціальну форму самотності, зокрема, хотілось би наголосити на спостереженнях Т. Джонсона і У. Садлера запропонована модель самотності допомагає зрозуміти всю складність і серйозність різних форм самотності. Ця модель передбачає й деякі вимоги, необхідні для подолання самотності. Люди бажають не просто бути в суспільстві, але бажають такої участі в ньому, коли унікальність особистості, її багатогранність визнані та заохочуються [88, 44].

Людині здається, що оточуючий її світ є раціональним, що є якісь загальні закони світу. Але вона доходить висновку, що світ для неї абсурдний, чужий, як і все її життя. Усвідомлення людиною цього – драма.

Людина самотня у своїх почуттях. У спілкуванні ж з іншою вона або підкоряє її волю собі або сама підкоряється її волі.

Трансцендентність самотності є необхідною умовою існування самотника. На думку вітчизняного дослідника Н.Хамітова, проблеми самотності: “Жах – це страх, що вийшов за межі матеріального предмета. Це страх перед безоднею, яка лежить за межами будь-якої матеріальної небезпеки. У стані жаху матеріальна, фізична небезпека може бути лише символом, який виражає небезпеку мета-фізичну” [180, 185]. Страх спонукає мислення. Мислення дає прозріння. Н.Хамітов зазначає, що в самотності людина зустрічається з Богом чи дияволом, знаходить себе чи падає у прірву.

Самотня людина не може бути творцем і не може створити нічого, окрім ще більшої самотності для себе і для іншого. Колообіг людського життя, який формувався тисячоліттями, внаслідок цивілізації зведений до логічно обмеженого кола понять, предметів, дій. Таке спрощення змінило й внутрішній світ людини, духовність стає зайвою. Цивілізація протистоїть всьому людству і перевага чоловічого над жіночим стає домінуючою, тому що чоловік самостверджується, а жінка залишається самотньою.

Деконструктивне начало дедалі більше прослідковується в людській життєдіяльності. Е.Фромм: “... Людина технічної доби страждає не стільки від пристрасті до руйнування, скільки від тотального відчуження; може бути, що доречніше описувати її як нещасну істоту, яка нічого не відчуває, ні любові, ні ненависті, ні жалю до поруйнованого, ні руйнувань; це вже не особистість, а просто автомат” [172, 438].

Кожна людина перебуває у власному світі, і кожен із цих світів автономний і абсолютний і поєднання їх неможливе, а тому і неможливе подолання самотності, яка існує у цивілізаційних формах існування людини. Самотність – це продукт цивілізації. У філософії персоналізму самотність була такою категорією, над якою багато хто замислювався: “Людина, яка самотньо шукає Бога, самотньо несе свій хрест, самотньо приймає дари божої благодаті, вірить у Божественний Промисел. Це з вільняє її від відповідальності за суспільство та за близьких. Людина самотньо шукає порятунку і самотньо стоїть перед обличчям Бога” [82, 287]

Коли особистість втрачає своє “Я”, то це є своєрідною формою самотності. Для творчої особистості стан самотності є бажаним і є великою спокусою, але позбутися його вона не може. І цей процес є вбивчим для творчої особистості і стає трагедією.

На думку А.Камю: “Коли світ можна пояснити хоча б у не зовсім надійних доведеннях, він для нас рідний. Навпаки, людина відчуває себе чужою у всесвіті, раптово позбавленою наших ілюзій і спроб пролити світло на нього. І це вигнання нездоланне, оскільки людина позбавляється пам’яті про втрачену батьківщину або надії на землю

обетованню. Розлад між людиною і життям, що її оточує, між актором і декораціями й дає, власне, відчуття абсурду. Усі здорові люди коли-небудь та замислювались про самогубство, а тому можна без додаткових пояснень визнати, що існує прямий зв'язок між цим почуттям й тяжінням до небуття” [72, 32]. Оскільки самогубство є певною мірою вирішенням проблеми абсурду існування, зокрема самотнього, воно має феноменологію шляху.

Усамітнення як закономірність інтелектуального розвитку людини, як наслідок її прагнення до пізнання світу, але якщо людина не зможе усамітнитись, то вона не здатна опанувати цей світ. З іншого боку, усамітнення призводить до стану самотності і вбиває людську душу, і тоді людина шукає вихід із такого становища.

Незахищеність людини у світі, абсолютна самодостатність та самоствердження – це умови людського існування у їх первісному вигляді, ознаками якої й наділяється маскулінний світ.

Маскулінний світ зараз інтерпретується у відповідності до існуючих у сьогочасному психоаналізі парадигм, світ, який породжений материнством, світ, що вийшов із хаосу первісного лона землі: “Спочатку з’являється жінка, а чоловік “народжується”. Первісною початковою мірою є земля, основна материнська субстанція. Всі видимі істоти виходять з її лона, і тільки потім відбувається розділення на статі, чоловіче й жіноче не виникають одночасно; це явища різного порядку... Жінка первісна, а чоловік – лише те, що виходить з неї. Вона є часткою видимого, але постійно змінюваного створеного світу; він існує лише у тлінній формі. Жінка живе як вічне, самодостатнє, незмінне; чоловік же, розвиваючись, підпадає під повсякчасний розклад” [122, 70].

На самотність жінка скаржиться більше ніж чоловік, хоч саме жінка і більше спілкується у своєму колі. Коли жінка виражає себе, то це говорить про психічно здоровий стан, про сформовану соціальну адаптацію, а відсутність твердить про те, що людина або мало спілкується, або вона не впевнена у собі, у своїй зовнішності. Жінка ніколи не йде по накресленому шляху, а пронизує все своїми емоціями, своїм життям. Коли ж вона відчуває себе самотньою то поринає у нереальний світ, забуваючи про навколишніх.

Самотність, як психологічний стан, не характерна для молоді, бо саме в такому віці людина може реалізувати себе. Саме зі старістю приходять побоювання і самотність, що призводить до погіршення здоров’я і страху смерті. У самотніх людей занижена самооцінка. Саме жінку завжди пронизує думка, що доля її оминає, накопичуючи погане передчуття, настрої, роздратування. Жінка, вірячи у всі ці негаразди, сама стає самотньою. Ці елементи відчуваються лише тоді, коли люди вірять у них. У свідомості кожного вони мають своє неповторне значення.

Жінка відчуває себе самотньою також і від відчуття провини. Почуття провини може формувати життєву філософію жінки, і за допомогою цього почуття можна добитися контролю над її особистістю.

Відчуття провини має особистий характер, але може проявлятися і на загальнолюдському рівні “я винна за все на світі”. Виникає жіноча “етика турботи”, яка породжується “провиною за всіх”, на протигагу чоловічій “етиці справедливості” [36, 288].

Посідаючи у суспільстві чільне місце, опираючись на визнані соціальні вартості (сім’ю, виховну роль матері, добросовісну працю) жінки разом із почуттям соціальної провини значною мірою переживають власну відповідальність.

Жіноча відповідальність – це соціально-економічна турбота про свою сім’ю. Особливо це стосується жінок середнього віку (45-55 років), відповідальність яких посилюється реальними або перспективними позиціями “соціальної відставки”. Вік часто є прихованою причиною звільнення жінок висококваліфікованої праці та творчих професій [36, 289]. Відсутність роботи, незначні заробітки, відчуття соціальної непотрібності викликають почуття покинутості, а також самотності.

Жіноча самотність різноманітна, а інколи і трагедійна. І коли щастя стає неможливим, то народжується міф про надлюдську сексуальність та надлюдську еротика, яка живе лише в духовному світі. На думку Н. Хамітова: “Надлюдська сексуальність і надлюдська еротика – це сексуальність і еротика, в яких особистісне начало трансформує тілесне, підносячи повноту буття чоловіка і жінки до цілісного буття. Людське буття реально піднімається до божественного. Людина перестає бути в’язнем у печері часу, скутим путами простору” [180, 214].

Для кожного, хто замислювався над самотністю як трагедією людського буття, очевидним є те, що однією з причин є поділ життя на чоловіче та жіноче. У сучасному світі самотньою ми називаємо ту людину, яка перш за все, не має пари, тобто неодружений чоловік та незаміжня жінка.

Самотня жінка – одна із самих незахищених категорій населення. Вона страждає від таких негативних явищ, як безробіття, скорочення робочих місць, оскільки самотність означає для неї не лише втрату матеріального добробуту, але й можливості реалізувати себе у професійній сфері. Самотні жінки, які мають роботу, успіх, компенсують своє становище цим успіхом, розуміючи, що життя все-таки неповноцінне. Самотня жінка відрізняється від жінки, яка має родину, своїм емоційним станом, адже інші жінки бувають без родини, але вони не вважають себе самотніми. Як стверджують психологи, жінка може відчувати себе щасливою навіть при відсутності чоловіка і дітей.

Не менш важливим є рівень усвідомлення цієї проблеми та її вирішення. Жінка може уникати відчуття самотності за рахунок гендерної

рівності в різних сферах життя: спілкування, кар'єра, бізнес, взаємини в родині та на роботі. Але, з іншого боку, на сучасному етапі перетворень, що відбуваються у різних сферах суспільного життя, спрямовані на затвердження рівних прав і можливостей між чоловіками і жінками, наражаються на перешкоди, які були створені ще в комуністичному минулому. Це традиції, які пропагуються старими гаслами, ставлення до рівності за ознакою статі, вирізнення пріоритетів для окремих груп населення, а також спотворені знання про реальні форми і справжні розміри дискримінації, з якими стикаються чоловіки й жінки в сучасному житті. Як наслідок, сьогодні майже кожна друга людина стверджує, що в українському суспільстві існує гендерна нерівність тому, за такої ситуації, що склалася в суспільстві люди відчують себе непотрібними, зайвими, викинутими за межі соціуму, а тому залишаються один на один із собою і відчують абсолютну самотність.

Жіноча самотність проявляється ще й через перешкоди на шляху до кар'єрного зростання. Домінує у масовій свідомості думка, що в українському суспільстві жінкам складніше просуватися кар'єрними сходами, ніж чоловікам. Жінка вважається кращим виконавцем, ніж керівником, чоловіки – навпаки. Але існує така причина як перевантаженість жінок домашніми справами й вихованням дітей, що впливає на їхні можливості кар'єрного і професійного зростання.

Більшість переконана в існуванні такого стереотипу “політика – не жіноча справа”, внаслідок поширення якого жінці важче, ніж чоловікові, стати депутатом чи обійняти відповідальну керівну посаду. Тому для змін у масовій свідомості поширених стереотипів потрібна тривала й системна інформаційно-просвітницька робота, спрямована на утвердження в суспільстві рівних прав і можливостей між чоловіками і жінками.

Така ситуація склалася тому, що у суспільстві існують сталі погляди стосовно багатьох сфер життя і розподіл на чоловічі й жіночі ролі. Вважається, що жінки консервативніші, частіше невпевнені в собі і залежні від думки інших, мають гірше самопочуття, схильні до депресій, частіше відчують себе самотніми, меншу реалізованість у професійному сенсі, нижчий матеріальний рівень.

У повсякденному житті жінки частіше за чоловіків потрапляють у ситуації дискримінаційного характеру. Це надмірне навантаження жінки при розподілі сімейних обов'язків. Але більшість таких випадків, на які наражається жінка, трапляються на роботі, зокрема: неможливість обіймати керівні посади, отримання меншої оплати за однаково виконану із чоловіками роботу.

Всі ці питання залишаються актуальними для українського суспільства, але нині характерним є зростання усвідомлення цього і чоловіками, і жінками. Недооцінюється роль жінки в суспільно-політичному та громадському житті. Жінки й надалі залишаються незахищеною категорією

суспільства. І хоча жінки куди частіше за чоловіків заявляють про свої складнощі в суспільному житті, чоловіки й надалі стверджують, що це не залежить від статі.

Системи цінностей жінок і чоловіків відрізняються. Для жінок найголовнішим є створення сім'ї та щастя власних дітей, а для чоловіків – матеріальне забезпечення сім'ї та наявність постійної роботи. Жінки великого значення надають відвертості у взаєминах; спокою і затишку в сім'ї; коханню. Тому система цінностей жінок переважно має чуттєво-емоційний характер, а система цінностей чоловіків – матеріально-прогностичний характер.

Не можна не згадати і про індивідуальну самотність. Але коли ми говоримо про індивідуальну самотність, то це ще не означає, що мова йде про те, що людина залишається на самоті. Самотність може бути таким станом людини, коли чоловік і жінка, які з'єдналися соціально, але не з'єдналися духовно, стають самотніми удвох.

При цьому внутрішня самотність переживається жінкою завжди болючіше, ніж чоловіком, адже жіноче начало по своїй глибинній суті призначене для душевної взаємодії і породження нового життя. Жіноча творчість значною мірою полягає в творенні душевних відносин між людьми. Саме це зумовлює принципово інше відношення жінки – порівняно із чоловіком – до внутрішньої самотності [180, 106].

Існує індивідуальна самотність чоловіка і жінки, проте вона може виникати і в колективі. Сучасний філософ Н.Хамітов дає визначення колективній самотності: “Колективна самотність – це самотність, яка зумовлена наявністю метанаративів, що з'єднують ту чи іншу групу людей і одночасно віддаляють її від інших груп” [180, 107]. Далі автор зазначає, що таке віддалення стає відчуженням цілих спільнот та націй, яке може перерости у справжню агресію.

Взаємодія стосунків чоловіка та жінки породжує сім'ю. Сім'я виступає такою формою людського життя у суспільстві, члени якої пов'язані між собою спільним походженням і пам'яттю про це спільне походження. Роль чоловіка або дружини безпосереднім чином впливає на її або його позицію в суспільному житті, зокрема у трудових відносинах. Це пов'язано з витратами часу на ведення домашнього господарства; обмеження часу на справи, які не стосуються дому; подвійним навантаженням на роботі та вдома; психологічним самовизначенням особи як залежної або незалежної; загалом перенесенням своєї позиції та поведінки вдома на сферу соціальних відносин поза ним.

Рішення кожного члена сім'ї стосовно свого часу на домашню працю чи на оплачувану поза домом залежить від співвідношення отримуваних доходів із цими двома видами праці. З мірою зростання інформатизованості суспільства зростає обсяг місць та сфер праці, де не відіграє ролі стать працівника. Відбувається зростання статусних позицій жінок у суспільстві,

а відтак має збільшуватися участь чоловіків у веденні домашнього господарства.

Ознакою сім'ї, та й соціуму загалом, є поняття роду. Основу розвитку всіх народів земної кулі складали соціальні формації і формації статі. Перша форма соціальної спільності людей – рід. Прийшовши на зміну первісному стаду, рід був першим достовірним соціальним організмом, фундамент якого складали відносини розподілу. Тоді не було ніякої власності, крім колективної.

З появою роду статеві стосунки перестали бути проміскуїтетними (коли при статевих стосунках кожна жінка належала кожному чоловіку і кожний чоловік належав кожній жінці); вони стали соціально впорядкованими. На зміну проміскуїтету прийшов шлюб, але не між індивідами, а між групами. Перша форма шлюбних відносин була груповою, вона існувала в формі шлюбного союзу двох родів. В середині роду статеві стосунки стали не можливими. Вони могли бути тільки між індивідами, які належали до різних, зовсім самостійних соціальних організмів. Оскільки індивіди, які вступали у статеві стосунки, належали до різних господарських колективів, тому і повинні були жити окремо. Не дивлячись на те, що такі статеві стосунки в окремих парах могли бути достатньо довготривалими, шлюбом, у нашому розумінні, такі союзи назвати не можна. Шлюб, як визначена соціальна організація відносин між статями, припускає наявність визнаних суспільством прав і обов'язків у партнерів, які перебувають у шлюбі. Шлюб на той час не надавав партнерам ніяких прав і не накладав на них ніяких обов'язків.

Рід, який складався із чоловічих і жіночих груп – це єдиний із існуючих на ту епоху господарських і соціальних спільностей – був одночасно і організацією, що забезпечувала догляд та виховання дітей. Оскільки шлюбу в сучасному розумінні на той час не існувало, а союз чоловіків і жінок, які належали до різних поколінь, був не тривким, а інколи і зовсім був відсутній, то безперечним було тільки походження від матері. Рід, таким чином, складався із рідних і нерідних сестер разом із їхніми дітьми та їх нерідними братами з боку матері [190, 35]. Чоловіки своїх дружин не належали до групи кровних родичів, до роду своїх дружин, вони належали до роду своїх сестер і, згідно цьому, піклувались про дітей своїх сестер. Мати була головною в родині, а оскільки походження дітей визначалося за родом матері, така форма відносин мала назву “материнське право”. Рід спочатку об'єднується завдяки матері, а потім і завдяки батькові, патріарху.

На початку людської історії, і надалі рід у своїх різних виявах постійно потребує захисту від інших родів та природи. Необхідність такого захисту призводить до виключної значимості чоловічого начала з його волею та здатність до раціонального мислення.

У результаті виникає специфічно чоловіча система відносин. Розгортаючись в історії, вона виходить за межі родового буття і стає настільки самодостатньою, що включає у себе родове начало як підкорений елемент [180, 172].

У період панування материнського права жінку всі поважали і вона займала високе положення, яке в наступні століття вона назавжди втратила. Період материнського права знаходимо практично у всіх стародавніх народів. Відголоси материнського права довгий час зберігалися в суспільному устрої окремих народів, які знаходилися вже на наступній історичній стадії соціального розвитку. Саме тому, що ще пам'ятали жінок в ролі суддів і священнослужителів, котрі виконували культові обряди, можна пояснити появу в давнину королів і правителів, їх значний вплив навіть тоді, коли царювали їхні сини та чоловіки. Приклад цьому знаходимо не тільки в історії Древнього Єгипту, але і в Київській Русі (княгиня Ольга). За життя свого чоловіка, князя Ігоря, вона мала великий вплив у прийнятті політичних рішень, у питаннях міжнародних відносин Київської держави. Характерно, що в посольствах Ігоря і його договорах з греками окремо від його послів брали участь послы і представники княгині Ольги. Після смерті Ігоря княгиня Ольга керувала великою державою – від Волги і Кавказу до Карпат і Балтики. Їй підкорялося 25 “світлих і великих” князів, які, безперечно, бажали позбавити її влади. Проте, Ользі вдалося в деякій мірі централізувати владу і закріпити престиж київського князя в очах своїх підданих. Вона одна з перших в Київській Русі зрозуміла значення християнства і прийняла його в Цареградї разом з деякими зі свого оточення [90, 36].

Ю.Канигін говорить про значення жінки в українському суспільстві: “... З давніх-давен особливе... становище жінки як хранительки домашнього вогнища і духовності в Україні було і є основою соціальної стабільності, соціальної моралі, душевної рівноваги і стійкості, а значить, і соборності, єдності нації” [69, 282]. Далі зазначає те, що Україна подарувала світові дуже багато видатних жінок: “Важко знайти іншу таку націю, в історії якої залишили б про себе пам'ять так багато видатних жінок. Ярославна – жінка князя Ігоря, княгиня Ольга, дочки Ярослава Мудрого (Анна – королева Франції, Єлизавета – королева Норвегії, Анастасія – королева Угорщини), Євпраксія - германська імператриця – це епоха Київської Русі. А ось епоха козацька і гетьманська: Маруся Богуславка, Маруся Чурай, Роксолана, Анастасія Заславська (видавець знаменитого Пересопницького Євангелія)... Згадаймо і видатних жінок більш пізньої пори: Марко Вовчок, Леся Українка, Марія Заньковецька...” [69, 91].

Роздуми про поділ на чоловіче і жіноче знаходимо у роботах В. Соловйова, М.Бердяєва, К.Юнга, Е.Фромма, який міркує про матриархальний і патріархальний комплекси людського буття. Перший ґрунтується на єдності людини з природою, іншими людьми, другий на

самоствердженні.

Цю проблематику в сучасній українській філософії розробляв В.Г. Табачковський, який зазначав, що в людському способі буття з самого початку властива суперечність, пов'язана із тим, що людина водночас немов би випала із природи – і все ж залишається в ній [180, 97].

Говорячи про “матріархальне” та “патріархальне” людське світовідношення, можна зазначити, що з часів матріархату матеревбивство стало вважатися тяжким злочином. Безглуздими і помилковими здаються уявлення, які були успадковані з епохи Просвітництва XVIII століття, що на початку розвитку суспільства жінка нібито була рабинею чоловіка.

Епоха материнського права була часом відносного миру. Пояснювалось це тим, що умови життя були нескладними, переселення, а відтак і боротьби за території не було, а ще це пов'язане з миролюбним характером жіночого управління. У випадку необхідності воєнних дій чоловіків активно підтримували жінки.

Н.Хамітов стверджує, що: “Суто кровна та сексуально-душевна спільність роду змінюється більш ідеально-духовним принципом. Таким принципом стає тотем як вираз метафізичної єдності чоловічого та жіночого начал буття. ...тотем – це образ, яким долається самотність індивіда в роді” [180, 163].

Тотем виходить за межі буття і сполучає у собі риси чоловіка та жінки. В образі тотему втілюється уявлення про гармонійну цілісність та відкритість буття, де жіноче та чоловіче начала знаходять в андрогінному злитті. Але одночасно тотем виражає племінну замкненість буття. Тотемізм – це агресія одного племені до іншого тільки тому, що кожне з племен вважає, що їхній тотем могутніший.

Тотем – це перший образ Бога як прабатька-праматері, що тілесно створює рід, захищає та об'єднує своїх дітей. Стихії природи збираються у тотемі і промовляють до племені вустами шамана-чаклуна. Тотем обирається із живої природи – це рослина або тварина. Плем'я шанує кожного конкретного, окремого тотема, в якому містяться чоловіче та жіноче начала людського роду. Тотем завжди потребує міфа, який не просто пояснює його надприродній контекст, але й розгортає контекст надприродно-трансцендентний, що говорить про винятковість людей, яких породжує надприродний пращур [180, 164].

Тотемістична свідомість є зародженням суто людського способу освоєння світу і єднання у соціум. Знищення тотемічної свідомості і тотемічного буття є спробою вийти за межі страшного табуйованого світу, спробою позбутись самотності. Цивілізаційність є виявом чоловічого начала світу, а жінка поєднується з родовим началом. Домінуючим є саме чоловіче начало, жіноче начало виступає на другий план, стає підкореним началом і це породжує відчуження чоловіка і жінки, тобто самотність чоловіка і жінки.

Цивілізація підкоряє родове життя, включаючи в себе як елемент. Чоловіче начало в цивілізації прагне помститися жіночому за тисячоріччя підкорення – патріархат витісняє матріархат [180, 172].

Чоловіча самотність стає самотністю трансцендуючого духу. Це самотність по відношенню до себе та по відношенню до жінки, яка не встигає за міфологічним та соціальним рухом чоловіка.

Жіноча самотність є самотність жаліючої та люблячої душі, яка постійно віддає у поза-родинний простір своїх підростаючих дітей і мусить змиритися з існуванням у цьому просторі чоловічого духу [180, 168].

Вперше в античному суспільстві уявлення про жіночу природну сутність отримала філософське осмислення. Значне місце філософії в системі античної культури було пов'язане з тим, що вона краще ніж міф, виконує світоглядну функцію. На думку деяких культурологів, переборювання міфу – характерна риса античної культури, теоретичною формою цього переборювання є антична думка [86, 158].

У Аристотеля знаходимо дуже цікаві роздуми про природу чоловіка і жінки. На його думку, різниця статі відповідає спільній відмінності в світі форми і матерії, активного і пасивного початку. Жінка дає дитині матерію, а вища форма йде від чоловіка. Чоловік вже сам по своїй природі є істотою, яка володарює, а жінка – підлегла, чоловік сильніший, а жінка слабша [6, 295-374]. Аристотель відносить жінку до групи дітей, неповнолітніх, тому що вона має здатність мислити, але дуже слабко. Аристотелю належить одне визначення жіночості: “Певна відсутність ряду якостей, ми повинні розглядати природу жінки як занепадницьку силу природної недосконалості” і додає: “Природа завжди намагається створити чоловіка. Жінку ж вона створює тільки з безсилля або випадково”. Чоловік, за Аристотелем, має більше покликання до керівництва, ніж жінка. Але не можна робити висновки, що у чоловіків і жінок свої, тільки їм притаманні риси. За Аристотелем, однаковий набір якостей і у чоловіків, і у жінок. Просто ці якості є різними “за видом”. Так, філософ стверджує, що існує декілька видів справедливості, скромності і мужності, в залежності від того, до якої статі вони належать. “Чоловік, якби він був хоробрий настільки, наскільки хоробра мужня жінка, здавався б боягузом, а жінка, якби вона була б такою скромною, як скромний добрий чоловік, то на перший погляд здалося б, що вона дуже балакуча” [6, 452]. Тому що ці істоти мають різні частини душі. Наприклад, жінка має можливість вирішувати, але не може діяти [6, 400]. З цього видно, що формується думка про жінку, як про пасивну в своїй основі істоту, до якої не можна підходити так як до чоловіка.

Сім'я, дім, господарство – сфера, якою раби і жінки були обмежені. Аристотелівська політична філософія базується на припущенні, що тільки один клас людських істот – а саме, вільні чоловіки – повинні правити життям. Позиція Аристотеля в трактуванні питання статі була

репрезентативною для його епохи, оскільки, як було зазначено, закономірно поставала із спільного розуміння природи людини, яка була властива для тієї епохи.

Зовсім інша позиція у Платона щодо питання статі. У своєму творі “Закони”, коли мова йде про навчання науками, а також мистецтвами громадян: “Все це мій закон прописав би однаково і для жінок, і для чоловіків... Я стверджую, що якщо це взагалі можливо, то у вищому ступені нерозумно діють тепер у наших містах, коли не привчають до цього із усіх сил одноставно і однаково як чоловіків, так і жінок. Майже вся держава стає, таким чином, половинною, замість того, щоб бути вдвічі більшою, завдяки єдності праці і мети” [125, 257].

Друга тенденція щодо відмінностей між характеристиками статі, виходить на авансцену філософської думки в епоху Нового часу. Певною мірою, завдяки християнській ідеології, яка поставила чоловіка і жінку на одному рівні перед Богом, а головним чином під впливом гуманістичних настроїв епохи природа жінки переосмислюється в філософії. У ній можна віднайти риси, які мають власну цінність.

Саме в цей час у філософії і культурі формуються риси маскулітності та фемінності. І, відповідно, ідеальні моделі чоловіка та жінки. Як свідчить авторка робіт по історії статі Елізабет Фі: “...читаємо ми Канта, Руссо, Гегеля чи Дарвіна – скрізь знаходимо протилежні характеристики чоловіка та жінки: жінки люблять красу, чоловіки – правду; жінки пасивні, чоловіки – активні, жінки – емоційні, чоловік – раціональні і так далі через всю історію західної філософії. Чоловік має вигляд творця історії, але жінка забезпечує його зв’язком із природою, вона є посередником між чоловіком і природою” [90, 35].

В. Соловійов також досліджує проблему статі, природу чоловічого та жіночого начал. К. Юнг роздумує про архетипи Анімуса (Вічної Чоловічості, духу) і Аніми (Вічної Жіночості, душі).

У сучасній філософії цю проблему розробляє В. Табачковський: “Людському способу буття з самого початку і донині властива суперечність, пов’язана із тим, що людина водночас немов би випала з природи – і все ж залишається в ній” [152, 13].

Австрійський філософ О. Вейнінгер у розділі “Чоловіча і жіноча психологія” своєї книги “Стать і характер” роздумує над властивостями і унікальними явищами, які властиві для чоловічої і жіночої статі. До унікальних явищ людського існування він відносить і відчуття стану самотності. Книга О. Вейнінгера була перевидана в дев’яностих роках і цитується в працях різних авторів – філософів, культурологів, соціологів.

Оскільки душа є мікрокосм, а видатні люди, це ті люди, які живуть душею, в яких живе весь світ, то жінка абсолютно позбавлена геніальності. Чоловік торкається всього, але розвиває в собі, за словами П. Мірандоли, тільки певні особливості своєї натури [32, 263]. То він підіймається на

високі вершини, то вироджується до безкінечності. Він може перетворитися на тварину, на рослину, може стати й жінкою, тому й існують жіночні чоловіки. Близьким до Платонівської академії був знаменитий гуманіст Мірандола (1463 – 1494), який кілька останніх років свого життя мешкав у Флоренції. Його перу належить один з найвидатніших маніфестів гуманістичної думки “Промова про гідність людини” (1486). Тут проголошується думка, що людина у своїх діях і проявах своєї могутності незалежна. Бог дав їй властивість “або спуститися до становища тварини, або ж піднятися на рівень Божества”. Проте людина досягне гідності і “божественності” тільки тоді, коли буде прагнути до власного зростання й удосконалення. Далеко не кожний народжений на світ, вважає Мірандола, гідний іменуватися людиною, а тільки той, хто прилучився до знань і освіченості. Відмінність людини від інших тварин у тому й полягає, що людина – “тварина вчена”. При цьому розуміється, що вченість – це не природна властивість людини, а результат упертої праці, опанування багатств культури.

Жінка ніколи не зможе стати чоловіком. Я знаю багатьох чоловіків, які в психічному відношенні не наполовину, а майже повністю є жінками, - але між всіма жінками з чоловічими рисами, я не знаю жодної, котра в основі своїй все-таки не залишалася б жінкою. Людина повинна бути або чоловіком або жінкою, хоч як би не були змішані в ній особливості статі. Це питання – проблема всього дослідження – визначається відношенням людини до етики й логіки. І якщо зустрічаються люди, які з анатомічної точки зору повинні були бути визнані чоловіками, хоча психологічно – жінки, зате немає людей, які фізично були б жінками, а психічно – чоловіками, скільки б не простежувалось в їхній зовнішності рис чоловічого типу [32, 269].

З цього витікає наступна безперечна і остаточна відповідь на запитання про порівняння талановитості статей: бувають жінки з рисами геніальності, але не існує, ніколи не існувало і не може існувати жіночого генія, навіть серед тих мужніх жінок, про яких згадує історія. І якщо хтось стане на сторону компромісів і захоче розширити поняття геніальності так, щоб і жінки отримали хоча б маленьке місце, то той знищує цим саме поняття геніальності.

Об’єктами наших суджень є поняття: поняття і є предметом пізнання. Суб’єкту поняття протиставило об’єкт; судження встановлює між ними зв’язок. У функціях судження заключається доказ зв’язку між “Я” і буттям, більше того, – можливість їх повної єдності. Саме така єдність – не просто узгодження, а тотожність буття і мислення. Свобода суб’єкта і свобода об’єкта, в кінці кінців, це одна свобода. І здатність до судження, з тим, що лежить в основі, – людина може міркувати про все, – являється логічним підтвердженням вчення про душу людини як про мікрокосм. І питання, що дуже часто обговорювалось у літературі – що виникло першим: поняття чи

судження, має вирішитись так, що ні одне із них не передує іншому, а один одного зумовлюють. Тому що пізнання направлене на певний предмет; але самопізнання здійснюється в формі судження, предметом якого є поняття. Функція поняття роз'єднала об'єкт і суб'єкт і зробила останнього самотнім [32, 271].

У жінки пізнання завжди підкорено сторонній меті, і якщо прагнення достатньо сильне, то вона безпомилково зможе дивитися на речі. Але яку цінність має істина сама по собі, виключно заради себе, цього жінка ніколи не зможе зрозуміти.

Жіноче співчуття і жіноча сором'язливість – це дві риси, на які посилається той, хто цінує жіночу доброту. Саме жіноча доброта, співчуття стали головним мотивом для створення чудової казки про жіночу душу і останньою інстанцією віри у моральність жінки є жінка – сестра милосердя

Чоловік ніколи не зміг би спокійно дивитися на муки хворої людини, він страждав би сам і постійний догляд за хворими був би для нього непосильним. А хто спостерігав за сестрами милосердя, то дуже здивований тим, що вони ніколи не втрачають спокою. І це добре. Чоловік не може бути свідком чужих страждань і чужої смерті, а тому не може бути корисним в цій справі. Він намагався б полегшити страждання, затримати смерть, але ж там, де вже не можливо допомогти, то там йому нічого робити: там допоможе тільки догляд, який забезпечить хворому лише жінка.

Крім того, для жінки зовсім не існує проблеми самотності і суспільства. І саме тому, що вона ніколи не виходить із самотності в соборність, вона і підходить так добре для ролі сестри милосердя. Для чоловіка самотність і соборність завжди є відомою проблемою, хоча нерідко лише одне із двох являється для нього можливістю. Жінка не розлучається зі своєю самотністю, коли вона доглядає хворих, – а між тим тільки одне і могло б називатися моральним вчинком, – тому що жінка ніколи не буває самотньою. Їй не відомі ні любов до самотності, ні страх перед нею. Навіть тоді, коли жінка одна, вона знаходиться в стані злиття з усіма людьми, яких вона знає: це знову доводить, що вона не монада, тому що всі монади мають межі. Жінки, за своєю природою не обмежені, але не так, як геній, межі якого співпадають із межами світу: жінка просто не відрізняється нічим істотним від природи або ж людей.

Цей стан злиття постає безперечно сексуальним, і відповідно жіноче страждання виявляється завжди в тілесному наближенні до страждаючої істоти: жінка повинна втішати. Жінка не вмє мовчанням показати свою повагу до страждання ближнього, вона намагається допомогти йому словами: настільки відчуває вона свій зв'язок із ним на основі природи, а не духу.

Злиття життя – одне із важливих явищ жіночої сутності – є причиною того, що всі жінки так зворушливо, легко готові лити сльози. Жінки, ті що плачуть, зустрічаються постійно, тоді як чоловік, який плаче, не користується в суспільстві особливо високою повагою. Якщо хтось плаче, то жінка плаче разом з ним; якщо хтось сміється (тільки не над нею), сміється і вона: цим вичерпується добра половина жіночого співчуття.

Тільки жінка вміє так чіплятися до людей зі своїм горем і своїми сльозами, вимагати від них співчуття до себе. У цьому криється один із самих вагомих доказів душевної безсоромності жінки. Жінка провокує на співчуття інших, щоб плакати разом з ними і таким чином посилити особисту жалість до самої себе. І не буде перебільшенням, якщо ми скажемо, що навіть тоді, коли жінка плаче одна, – вона плаче і з іншими, яким вона подумки жаліється на своє горе. Спочатку жінка робить із себе об'єкт для співчуття, а потім починає плакати разом з іншими і жаліти себе “нещасну”. Ось чому, можливо, чоловік жодного зі своїх спонукань не соромиться так сильно, як спіймає себе на “співчутті до самого себе”, співчутті, в якому суб'єкт стає об'єктом.

Жіноче страждання, в яке вірив Шопенгауер – це взагалі плач з найменшого приводу. Істинне страждання повинно бути сором'язливим – якщо тільки воно дійсно являється стражданням. Жодне із почуттів не буває таким сором'язливим, як співчуття і кохання, тому що сильніше за все постають у свідомості непереборні межі кожної індивідуальності [32, 280].

Характер жіночого “Я” зумовлює також характер жіночого марнославства. А в чоловіків марнославство є проявом волі до цінностей. Але тільки одне дає чоловікам цінність: особистість. Вища цінність не являється ціною, так як її місце не може бути, за словами Канта, “поставлена в якості еквіваленту чогось іншого”, але яка “стоїть вище ціни, а тому і не допускає ніякого еквіваленту”, – ця цінність і є достоїнством чоловіка.

Те, що у жінки немає душі, ілюструє такий приклад. У жінок (згідно відомому рецепту Гете) неувага з боку чоловіка викликає сильне бажання справити на нього враження – у цьому полягає сенс і вся цінність її життя. Для чоловіка жінка, яка поводить з ним непривітно і неввічливо, викликає в нього антипатію. Ніщо так не може зробити щасливим чоловіка, як кохання до нього дівчини. Для жінки кохання чоловіка, який їй не подобається, тільки задовольняє її пиху.

Безсоромність і безсердечність жінки виявляється в тому, що вона розповідає і як саме розповідає про кохання чоловіка до неї. Чоловік відчуває сором, коли його кохають, це кохання – дарунок долі, воно робить його пасивним, хоча за своєю природою він повинен бути активним, вільним. Він знає, що не заслуговує на кохання в повній мірі і тому ні про що не буде так мовчати, як про кохання до нього. Жінка буде пишатися тим

, що її кохають, хвалитися цим перед іншими жінками, щоб викликати в них заздрість до себе.

Людина пам'ятає тільки те, що для неї є цінністю. А якщо це так, то не важко зрозуміти, чому краще за все жінка пам'ятає саме компліменти: тому що вони надають їй можливість відчувати свою цінність і в ній не закладене мірило цінності, тому вона не відчуває в собі абсолютної цінності [32, 285].

Наскільки аморальна жінка можна побачити з того, що зробивши щось аморальне, вона ж негайно забуває про це, і якщо чоловік узяв на себе виховання жінки, йому постійно потрібно робити зауваження з цього приводу. Чоловік, навпаки, нічого не пам'ятає так добре, як обставини своєї вини.

Без справедливості не існує суспільства. Заздрість абсолютно несоціальна якість. Насправді, жінка – не соціальна істота. І якщо раніше всі ідеї суспільства були пов'язані з питанням індивідуальності, то тут це можна перевірити. Держава, політика, душевність товариського спілкування не мають для жінки ніякого значення, а жіночі спілки, які для чоловіків закриті, дуже швидко розпадаються.

Паскаль досить чітко показав, що людина шукає товариства не тільки тому, що вона не може переносити самотність, але і тому що намагається забути. Тут знаходимо повну згоду між першим положенням, яке заперечувало у жінки почуття самотності, і теперішнім, згідно якому вона – істота несуспільна.

Якби у жінки було своє “Я”, у неї було б розвинене і почуття власності як своєї, так і чужої [32, 285].

Ще глибше, ніж почуття власності, закладене в людській особистості ім'я, і тут факти так кидаються у вічі, що просто дивно, як на них до цих пір звертали так мало уваги. Жінок ніщо не пов'язує з їх ім'ям. Це доводить вже те, що, виходячи заміж, вони відмовляються від свого імені і беруть ім'я чоловіка, при цьому цей вчинок здається їм незначним: вони не сумують за своїм справжнім ім'ям і з легким серцем приймають нове. Але ім'я потрібно сприймати як символ індивідуальності.

Душа, особистість, характер, за Шопенгауером, тотожні з волею, остання співпадає з особистим “Я”, оскільки воно мислиться у відношенні до абсолютного. А якщо у жінок відсутнє особисте „Я”, то у них не може бути і волі. Тільки той, хто, як жінка, не володіє особистою волею, характером у вищому розумінні слова, буде легко потрапляти під вплив іншої людини, хоча б випадково присутньої; тільки той і зможе функціонально залежати від цієї присутності замість того, щоб вільно сприймати його.

Цікаво розглянути працю такого філософа, який намагався довести, що жінка – це майже не вищий тип людини. Ця праця, унікальна щодо предмету розгляду, так і, щодо ідейної направленості, зовсім не відома нашому читачу. Автор Г.Зіммель, великий мислитель, відомий як філософ і

соціолог зламу століть. У своєму творчому становленні він пройшов не простий шлях від ідей Спенсера через міцний вплив раціоналізму німецької класичної філософії (перш за все Канта і Гегеля) і став одним із представників нового для того часу ірраціоналістичного напрямку – філософії життя. У центрі уваги останнього періоду творчості філософа виявляються проблеми культури. Так, у своїй книзі “Філософія культури” він розглядає історичний досвід духовної культури як сферу, де розкривається “життя”, розуміючи його як безпосереднє переживання людини. Один із розділів книги присвячений проблемам статі. Перш за все потрібно відзначити один незвичайний, на наш погляд, факт. Праця Зіммеля виходить у світ менше, ніж через десять років після книги О. Вейнінгера “Стать і характер”, книги, яка мала великий резонанс у російських філософів того часу. Її по-різному оцінювали, головним чином – негативним (М.Бердяєв, В.Розанов, З.Гіппіус). Така увага закономірна: представники російської релігійної філософії Срібного віку в рамках свого “генерального проекту” – перегляду з нових позицій традиційного трактування християнської релігії, не змогли, як вже згадувалось, не звернути уваги на проблему статі, точніше, на проблему заперечення статі в людині традиційної релігії. Однак, в процесі створення нової концепції статі, здійснюючи “революцію статі”, вони зіштовхувались із ситуацією філософського вакууму, оскільки в гуманітарній науці проблеми статі спеціально не розглядались. Важливим був сам фокус уваги з філософської точки зору на проблему статі.

Г.Зіммель – фігура, яка не порівнюється в філософії з О.Вейнінгером. Сам підхід Зіммеля до проблеми, базується на використанні ідей німецьких класиків і в той же час на їх переосмисленні, був набагато ближчий російським філософам, ніж жорсткий раціоналізм концептуальної основи книги Вейнінгера. Але ж відносини російської філософії з раціоналістичною традицією європейської філософії завжди були напруженими. Однак, не дивлячись на все це, праця Зіммеля була “пропущена” російським філософським суспільством. Можливо, що цей факт мав своїм наслідком те, що і сьогодні – в ситуації різкого підвищення суспільного інтересу до проблем статі – на відміну від книги Вейнінгера.

Перше враження, яке виникає після прочитання розглянутої праці – це, мабуть, здивування: наскільки близькі початкові теоретичні основи міркувань обох авторів і наскільки не просто різні – діаметрально протилежні висновки зроблені із них. Справа в тім, що Зіммель так само базується на розумінні людської природи Канта і Гегеля, як і Вейнінгер, але якщо останній доводить не тільки бездарність і повну нікчемність жінок (правда, на початку книги він робить застереження, що мова йде не про жінку, а про жіноче, хоча сам він часто плутається і не дотримується цього розподілу в своєму аналізі), але, як здалося, сумнівається щодо можливостей відносити її до людського роду взагалі, то на думку Зіммеля

все визначається навпаки.

Погляди Зіммеля ґрунтуються в своєму розумінні життя статі – як чоловіка, так і жінки – на принципі Канта і переконаннях Гегеля в тому, що всі досягнення культури – мистецтво, мораль, наука, соціальні теорії – суть виявлення устремлінь людини подолати суб'єктивно – об'єктивний дуалізм (і тим самим здійснити глобальну мету з самопізнання абсолютної ідеї) [24, 52]. Зіммель пише про природу статі за своєю суттю абсолютно теж саме, що і Вейнінгер, коли стверджує, що помічені вище прагнення властиві тільки чоловікові, оскільки у жінки в меншій мірі розвинуті і логічне мислення, і якості розуму. Зіммель відроджує Платонову ідею про суспільство як засіб реалізації внутрішніх спонукань, потреб, мотивів індивідів. На його думку, це ще зовсім не підстава для визнання її неповноцінності. Зіммель вважає, що головна помилка, котра є причиною всіх видів непорозуміння з приводу природи жінки, полягає в тому, що ми не враховуємо асиметрії, як на емпіричному, так і на метафізичному рівні – у природі двох статей. Але якщо подивитися на цю асиметрію (в поведінці, в діяльності, в мисленні) у світлі апріорного принципу, то по - перше, стане очевидним, що тільки чоловіки “страждають” в позиції суб'єктивно – об'єктивного дуалізму, і тому намагаються подолати його, а по - друге, виясниться те, що зараз вважається дивним і таємничим в природі жінки.

На думку Зіммеля, не можна визнавати, що жінка набагато інтенсивніше усвідомлює свою жіночність, ніж чоловік свою мужність. Свідомість чоловіка містить багато функціонального – того, що можна було б назвати “справою”, де усвідомлення своєї статі не займає ніякого місця. Жінку, навпаки, ніколи не залишить змістовне і в той же час невідоме відчуття, що вона – жінка [24, 53].

Це пояснює і так звану “таємницю жінки”, яка робить її загадковою для чоловіка. “Для жінки, яка вросла своїм корінням у своє жіноче начало, стать перейшла в абсолют, стала в – собі – буттям, набуваючи в її зв'язку з чоловіком лише зовнішнє відбиття, так сказати, емпіричну реалізацію”; і в результаті, “навіть коли жінка повністю підкоряється чоловікові, в ній залишається якась таємниця “самій собі” приналежність, в самій собі замкнення укоріненості і доцільності. Тому іноді зовсім проста її поведінка сприймається як складна і заплутана”. Останнє не дивно: адже життя чоловіка має зовсім інші основи. На відміну від внутрішньої само тотожності жінки, чоловік не самодостатній у відношенні статі, і тому він змушений стверджуватися іншим шляхом. Він завжди намагається вийти за межі самого себе і в результаті розщеплює початкову єдність життя в дихотомічні форми суб'єкта / суб'єкта, мети / засобів, процесів / результату і т. п., за допомогою яких він намагається встановити єдність на другому рівні. Для кращого пояснення цього ствердження варто згадати гегелівську ідею про те, що гармонійне існування дитинства – це дарунок із рук природи в житті людини – з неминучістю повинно змінитися подолання

цієї природної гармонії, дихотомічним розщепленням себе і світу для того, щоб потім прагнути досягти дійсної єдності, єдності з Абсолютною ідеєю шляхом духовних здобутків у світі людської культури. Зіммель так пише про цю драму розщеплення: “Чоловік дуалістичний, на той час як жінка абсолютна, повністю заключає в собі свою стать... Для жінки її буття й ідея безпосередньо єдині, і тому навіть якщо долею їй напропорочено бути самотньою, вона ніколи так не самотня, як чоловік. Вона завжди у самої себе вдома, тоді як дім чоловіка знаходиться поза ним. Чоловік може скільки завгодно жити і помирати за ідею, вона завжди залишиться поза ним, вона складає для нього безкінечні завдання...”. Іншою стороною цієї драми і є все грандіозне в людській культурі. Тобто культура – це результат апіорного життєвого дискомфорту чоловіка. Для жінки її “глибоке занурення в життя” ніколи в такій мірі не буде значними соціальні ідеї, культурні норми, мистецтво, наука, філософія і мораль. Це зовсім не означає неповноцінності жінки як людини, скоріше навпаки, але саме чоловіче авторство культури стало причиною фундаментального статевого дисбалансу в нашій цивілізації [24, 55].

Дослідження “жіночого” та “чоловічого” начал започаткували вивчення проблем розвитку культури як соціального інституту, що яскраво відображає пригноблене становище жінки у суспільстві. У патріархальному суспільстві культура слугує владним патріархальним інтересам, репрезентує їхні ідеали, норми поведінки, моральні цінності. А тому, перш за все, потрібно звернутися до проблеми існування культури як життєвого явища, у якому “чоловіче” та “жіноче” мають свої традиції існування.

Сучасні дослідження ґрунтуються на тому положенні, що “жіночі” та “чоловічі” засади можна виявити в різних культурах. Перевага чоловічого початку в культурі обумовлює пріоритет влади, цінності речей, суверенності й незалежності, амбіцій і показовості. Жіночий початок забезпечує культурі цінності іншого порядку: якість життя, дбайливість, взаємозалежність й у вищому значенні людяність. Обидва ці культурні типи відіграють рівновелику роль у життєдіяльності людства, обертаючись двома характеристиками, іманентно властивими культурі в цілому: прагненням до змін, інновацій і прагненням до стабільності, усталеності [39, 310].

Оскільки відмінність між статями є вже природно запрограмованою, феміністичний погляд на культуру розвивається як форма мислення, творчості, дослідження. Феміністична критика культури намагається з’ясувати причини негативного становища жінок у культурі та віднайти шляхи подолання цієї ситуації.

Головним питанням у жіночих дослідженнях культури стають питання жіночої суб’єктивності, жіночої творчості, жіночої тілесності, сексуальної відмінності, жіночої самотності тощо.

Проблема жіночої самотності чітко постала в суспільстві, серед численних доказів цьому – творчість дослідниці української філософської думки О.Забужко. Твори цієї авторки є оригінальною спробою пояснити жіноче буття як людський “неталан” і спробу боротися з ним, бо як писав С.К’єркегор: “Яке безталання бути жінкою. Та найгірше безталання полягає, по суті, в тому, що вона не розуміє, що бути жінкою – це вже безталання” [62, 108].

Більшість же літературно-критичних матеріалів про художню прозу Забужко, чи це Алла Бондаренко, чи Лариса Масенко, чи Валерій Полковський, чи Ніла Зборовська, в першу чергу наголошують на національному й культурологічному значенні її ідей. Звертаючись до творчості О.Забужко, Ніла Зборовська зазначала: “З образом випростаної жіночості пліч-о-пліч йде наш національний ренесанс початку століття” [62, 111].

Алла Бондаренко звернула увагу на вагомість категорії самотності в прозі письменниці: “Отож етіологія самотності, створена О.Забужко, формується таким чином: сфера інтимних стосунків виявляється неспроможною до повноцінного почуття й духовно-тілесної інтеграції, бо вона глибоко травмована фобіями тоталітарного й колоніального суспільства: страхом репресій, залежності, нереалізованого обдарування” [22, 44]. Її концепція полягає у принциповому поєднанні національності й самотності – національна самотність українців постає нездоланною й трагедійною.

Однією з проблем філософії Забужко є зруйнування існуючого стереотипу жіночої сексуальності, який базується на принциповій маргінованості жіночого інтелекту. У тому її інтерв’ю вона палко виступила супроти такої статевої несправедливості: “Імідж жінки, як сексуального об’єкта, створений потоком третьосортної масової культури. Жінка продає себе саму як сексуальний об’єкт і таким чином “влаштовує своє життя”. Сьогоднішнє покоління двадцятилітніх, яке вважає, що достатньо мати гарний вигляд і знайти собі багатого чоловіка, дасть років через десять-п’ятнадцять такий потік драм, таку ломку!” [59, 15]. Письменниця безперестанку твердить, що “людина – це андрогін, поєднання чоловіка й жінки. І як чоловік сам по собі не є людиною, так і жінка без чоловіка – також. Тільки разом вони утворюють повноцінну гармонійну особистість” [59, 15]. У сьогочасній українській реальності О. Забужко бачиться багатьом як символ революційної жіночої сексуальності, в той час, як сама письменниця більше схильна до пропаганди андрогінного типу культури.

Коли людина позбавляється права на висловлення хоча б найменшої частки її життя – то вже є шлях до цілковитої самотності. Отже, у плані інтерпретації тіла О.Забужко, можемо твердити, що для неї існує таке поняття як сексуальна самотність. Нереалізованість мільйонів сексуальних

діалогів, зубожіння поетики еросу у літературі та культурі, соціальна фрігідність – все це чинники, а водночас і наслідки, людської самотності.

Найкраще тема самотності висвітлена у творі “Я, Мілена”. Сексуальна історія Мілени поступово перетворюється на історію втрати долі. Цивілізація, новітні технології, поглинають людське життя, перетворюють його на “ніщо”. У житті Мілени було все: кар’єра, особисте інтимне життя, слава, але все це відбирає в неї цивілізація. Вплив телевізійних шоу на формування нової людини, сексуальності, де більше жінка не потрібна, до речі, тих самих шоу, де вона була ведучою, обертається проти героїні як її власне знищення. Виявляється, що її обличчя вже їй не належить, воно, відтворюване на екрані, починає жити без неї. Коли Мілена залишає програму, шоу не припиняється, її обличчя всеодно з’являється на екрані, хіба що цього разу побільшало юродства, і її промова більше схожа на пророцтво якогось релігійного фанатика чи пророка: “Я з вами, сестри мої, всі, хто почувається в цей вечір самотньою й покинутою, ошуканою й с кривдженою, прийдіть до мене і вдовольню вас! Я дам вам вкусити тіла свого і крові своєї, солодкого тіла свого, а крові ще солодшої. І велика втіха сповнить ваші серця і кривдники відомщені будуть, скреготатимуть зубами й гризтимуть землю од безсилої злоби, бо не зазнати їм повік нашої з вами, о сестри, втіхи!” [59, 22]. Привласнення обличчя, голосу, сексуальних ознак жіночості – це спосіб створення сексуальної самотності героїні, що підсилюється її поверненням додому, де власний чоловік віддав перевагу Мілені-телекартинці. Десь за лаштунками передачі загубилася її мета, висловлена у підтекстовці “це називалося допомогти – українській – жінці – знайти – себе – в – нашому – складному – часі” [59, 16]. Потім загубилась і сама Мілена. Вона приходить на власну передачу і спостерігає, що все обертається з дивною закономірністю, всі копошаться, виконують “функції”, пробігають повз неї, велетенське обличчя штучної Мілени промовляє слова удаваної щирої любові, а сама вона стоїть тут же поруч, ніхто її не помічає, нещасна, самотня. І тут відбувається остаточна руйнація духовного світу Мілени, тому що її обличчя “живе” окремо від неї. Класичний мотив двійництва у цьому випадку не є духовною опозицією героїні та її власної духовної негативної тіні, утворений двійник зовсім не схожий на Мілену, мотивацію несхожості двійників у даному випадку слід шукати у соціальному підґрунті такого двійництва, фальшива Мілена має лише зовнішні ознаки Мілени справжньої. “Мілена в Забужко як сексуальний об’єкт повністю перемагає Мілену з її духовним трансцендуванням до світу” [62, 131].

У цьому творі герої майже не спілкуються, телевізор стає третім “співрозмовником”, перемагає живих людей своєю обізнаністю. “Діалогічність мовлення виявляється не завжди, не в кожний момент життя, а лише у переломних точках, коли нам випадає у повній мірі пережити трагічність буття і заново для себе знаходити відповіді на довічні питання

людської свідомості... діалогізм існує не розмазано по всьому континууму нашої свідомості, а лише у вузьких моментах буття” [190, 259-260].

Мовлення у творі сприяє загостренню самотності цивілізованої людини в потоці бурхливого, насиченого на різні події життя. У цьому творі авторка змогла реалізувати майже всі форми культурної та соціальної самотності людини кінця ХХ століття, цивілізаційної людини.

Творчість О.Забужко представляє жіночу самотність як довершену форму даного філософського концепту у “Казці про калинову сопілку”, проте в даному творі було відтворено самотність та декілька різновидів усамітнення.

У повісті “Казка про калинову сопілку” представлена самотність дівчини, про яку так багато написано в філософській та психологічній літературі. Наприклад, С.К’єркегор вважав самотність однією з умов розвитку жінки. Він зазначав, що жінка повинна знайти повне задоволення в самій собі; але те, що її задовольняє – є ілюзією уяви. Таким приданим природа наділила і будь-яку просту дівчину і принцесу. Оце самозадоволення в ілюзії й допомагає дівчині жити і розвиватися самотньо. К’єркегор відзначав позитивний вплив самотності на дівчину, оскільки саме у самотньому стані дівчина розвиває в своїй уяві ілюзію майбутнього коханого, налаштовується на кохання. Позитивний момент дівочої самотності був повністю перекреслений в працях Н.Хамітова, який переконаний у негативному значенні самотності в дівочому формуванні. Він зазначав, що усамітнення та відсторонення дівчини – так само, як і юнака, проявляється через мрії. І якщо мрії самотнього юнака можуть втілюватись в роді, то мрії дивної дівчини завжди виходять за його межі. Уже сам факт відсторонення дівчини означає абсолютне протистояння роду; саме таким чином вона звільняється від влади роду і народження смертних, наближаючись до народження безсмертного.

Подібний тип дівочої самотності описаний також у “Казці про калинову сопілку” О.Забужко. Ганна, відзначена своєю незрівнянною вродою, а також даром містичного відання й провіщення, терпляче чекає своєї долі у цілковитій духовній самоті. Поступово чекання загострюється, вона вже не чекає, а чатує на свою долю. Образ парубка виняткової краси й досконалої вишуканої природи душі стає результатом її уяви. Ганна не народжена для того, щоб займатися хатніми хлопотами сільської господині, вона не для сусідських парубків з їхніми грубими пестощами й почуваннями. Однак, перелік ролей, запропонований соціумом жінці, дуже обмежений. Вона захотіла порушити зокрема ті межі, що продиктовані походженням, порвати родові закони жіночої долі, і стала заручницею міфу про щасливе заміжжя як найвище жіноче досягнення, про прекрасну царівну на кришталевій горі в недосяжній вежі, куди обов’язково прийде визволитель-принц. Мотив хороброго красеня-визволителя добре опрацьований як фольклором, так і літературою.

Отже, Ганна-панна О.Забужко напружено чекає на свого красеня-визволителя, підносячись на “височінь царівни на стовпі, куди найкращі лицарі важать доскочити найбаскішими кіньми” [25, 33]. Ця мрія – плід її усамітненого дівочого становища в сільській громаді. Однак лицар-визволитель чомусь забарився, і Ганна прагне протистояти обрядово-звичаєвій практиці сільського життя, зтягнувши момент дівочої самотності якомога довше і порушуючи цим усталене розуміння дівочої свободи й шлюбного заповіданого вибору. Лицар все не з’являвся, і горда дівка своєю непокрою долі вже маячила землякам, “котрі уперте тислися міряти її на свою мірку, а як вона під цю мірку не стала, настерлися, у далєбі що безмірному убожестві своєму, її зневажати” [25, 36].

Паралельно до теми дівочої самотності Ганнусі відтворюється тема дівочої самотності сестри Ганнусі Оленки, яка, фактично, не є самотньою, оскільки вона постійно в колі своїх товаришок та парубків, з усіма привітна, ласкаво усміхнена, але, як видається Ганнусі, зловіща. Олена символізує у творі пересічність, достовірність коловороту етнічного життя, вона передбачувана у своїх вчинках, смаках. Про Ганнусю такого сказати не можна, оскільки вона від початку постає як виняткова, бо вміє знаходити воду, а одного разу знайшла утопленика та вказала на того, хто його втопив. Поступово “перемагаючи” Ганну своїм всетерпінням та підступними хатніми капостями, Олена демонструє силу звичаю, інерційної поведінки, еталону. Натомість Ганна має таку силу, якій сама міри не знає, як не відає її природи: “Меншою не маєте чого журитися, жіночко, меншу й без вас доглянуть, кому належиться, а цю Бог наділив силою, з якої велика спокуса може постати, не по тілу, а по духу, тож віддайте її в черниці, добре вам раджу...” [25, 20]. Сила звичаю – супроти сили виняткового обдарування. Ритуальна еталонна жіночка (Оленка-змійка) – супроти надприродного дару й завжди “нееталонного” таланту. Кожна з дівчат набирає сили по своєму, і кожна зі свого джерела. Їхні дівочі самотності не можуть перетинатися, доповнювати одна одну вони не здатні, їм наперед судилося протистояння. Момент, коли Ганна й Олена разом починають дівувати, не свідчить про спільність їхнього духовного перебування, кожна з них по своєму влаштовує власне життя, й відчуженість Ганни, яку дехто навіть вважає відьмою, дедалі більше загострюється. Ритуали народного парубкування не задовольняють дівчину, бо включають як обов’язковий компонент грубе залицання парубоцтва, при якому її дивовижна сила, її винятковість, надприродна кмітливність і чутливість стають нічого не вартими, отже Ганна намагається протистояти такому грубому втручанням в її світ, природу сили якого вона й сама не розуміє. Світ парубоцтва для неї – це світ грубого насильства, світ влади суто фізичної та господарчої жіночої експлуатації. Чим більше грубощів зустрічає вона на своєму шляху, тим більш замкненим стає її світ дівочої самотності, ніхто в цілому світі не ладен опанувати таємницю її існування, навіть мати.

Другим видом самотності можна вважати родову самотність виняткової жінки, яка реалізується через паралелі Ганна – Олена та Ганна–батько. Протистояння Ганни й Олени підсилюється ще й тим, що обидва імені були опоетизовані в народних українських піснях і мали досить усталену семантику. Олена в повісті Забужко зовнішньо відповідає ознакам етнічного стереотипа-персонажа дівчини покірної, працюючої, яку люблять батьки та сусіди. Ганна ж внаслідок заподіяних Оленою капостей все більше реалізує інший етнічний стереотип-персонаж – із значенням непевності, гонору та рішучості, яка іноді може штовхнути дівчину виявити свою волю всупереч батьківській.

Олена не тільки не стає подругою для Ганни, а й ініціює ворогування у родині, стає причиною відчуження старшої сестри. Дискредитація Ганни для неї означає власне піднесення, тому вона не втрачає нагоди, щоб утнути якусь капость, аби довести старшу до знавесніння. Несправедливість батькового покарання робить Ганну з кожним днем все більш відчуженою й незрозумілою рідним, вона закриває від них свої переживання, поступово образа перетворює її на ворога всієї родини. Абсолютизація власної самотності, доводиться Ганною до відчаю соціального стану. У повісті “Казка про калинову сопілку” всі виявляються винними без вини у Ганнусиному горі, оскільки провина кожного полягає в його персональній екзистенції, парадигми якої часом не залежать від уподобань чи бажань.

Самотність виняткової жінки підсилюється у творі мотивом відьомства . Є кілька атрибутів відьомства, до яких причетна Ганна. Це, зокрема, сила, якою вона обдарована. Спочатку ця сила виявляється в тому, що дівчина здатна відшукувати воду для криниць. Але потім раптово для себе самої Ганна бачить, що здатна знайти не лише воду для колодязя, а й утопленика. Вперше зіткнувшись з цим “мертвецьким” відчуттям, розгублена Ганна тікає від людей, бо добре знає, що ніхто з них їй не допоможе. Нове відчуття жахає її. Обігруючи біблійну семантику “князя тьми”, тобто диявола, як жениха для неї. Ганнуса насправді віддається дияволу. Поетика тілесності, розбуджена силою демонічного еросу, вибудовується Забужко у кодах етнічної та християнської традиції: “...Обпалив-заполонив усеньке тіло до найпотаємніших закапелків, трубою здувши з неї сорочку вверх попід стелю, і, заки встигла злякатися чи затулитись, – бо це вперше вона показувалась комусь іншому такою, якою досі тільки сама на себе милувалась, журячись, кому ж то така краса дістанеться, – заки потрапила охнути, відчула, що такий самий гарячий вихор здіймається і в ній – назустріч, здавалося, безлічі дужих, як кремін, чоловічих рук, що всі нараз її місили, тільки не грубих лаписьок, як Дмитрові, а таких, попри всю болючу міць чулих, мов на кожному пальці мали по лоскотливому язичкові , і вона топилася в тих руках, як віск, умліваючи й перетворюючись на єдину готовність – увібрати в себе разом усенький світ, - і світ і ринув у неї

зненацька, твердим, аж гострим, аж вона закричала, таким крижаним холодом пройняло нутро – ніби вхромилася в неї навиліт крита пекучою бляхою церковна дзвіниця, і на тій дзвіниці вона із свистом шугонула вгору, в наскрізно дзвенячу відлунням власного крику чорну пустелю, якимсь відпадаючим крайчиком себе колишньої встигши подумати, що оце ж і є смерть!” [25, 112]. Коханий її зникає, щойно заспівав півень. Селом же розноситься чутка, ніби з хати Ганнивилітав змії. Далі підсилення демонічних ознак йде з неймовірною швидкістю. Ганна вбиває Олену, а сама, полишивши кривавий слід на підлозі, зникає у безвість. Перетворення дівки на відьму й дружину князя тьми у даному тексті трактується в аспекті її винятковості її обдарування, її обраності. Відьомство як відання, знання прихованого боку життя, і відьомство як братання з демонічним світом, врешті, виокремлюють Ганнусю настільки, що їй немає більше чого робити серед людей.

Самотність гріха становить у творі окрему семантику, можна навіть сказати, що окремий філософський рівень тексту. Гріховність спочатку постає як персоналізована, зокрема Ганнусина, але поступово нарощується глобальний панорамний план відтворення людської гріховності. Оскільки світ належить покірним, то від початку Ганні нема на що сподіватися в ньому. Щастя пересічної людини не може її задовольнити. Для неї узвичаєно-доступне щастя, яке здобуває її сестра Олена, – це швидше стан несвідомої душі, нерозвиненого інтелекту й почуття. Отже, гріхом Олени є не лише ті дрібні капості, що вона заподіяла Ганні, а й принципова нерозвиненість душі, нездатність на опанування магією істинного кохання. Кожен образ поступово розкривається перед читачем у своєму гріху, що виокремлює його з родинної єдності. Нарешті всі персонажі опиняються виокремленими гріхом, а отже – усамітненими. Ідея самотності людини у гріху зреалізовується в “Казці про калинову сопілку” послідовно й повно.

О.Забужко реінкарнує поняття людських чеснот як творчого начала в житті, тому за її концепцією, царство земне й небесне не повинне належати покірливим та вбогодухим (Олені та подібним до неї), а має стати вмістилищем талановитих людей. У світлі такого трактування людських чеснот Ганна постає серед великих бунтівників світу. Прочитана з тіней на місяці історія гордого Каїна викликає в неї бажання дошукатися справедливості. Аксиологія Каїна нею легітимується, покарання смиренного Авеля не опановується нею як вмотивоване божественним промислом: “Якщо їх виставлено нам на кару, то чому обох скарано однаково?” [25, 18]. Дівчина шукає відповіді на питання і не знаходить, пояснення її батька Василя викликає у неї лише нові запитання: “...То брат брата підняв на вила, два було брати, Каїн і Авель, от Бог їх і поставив угорі над землею, щоб люди бачили й не забували гріха...” [25, 17]. Теологічна дискусія Ганнусі з панотцем також їй не відкрила таїну урівненості Каїна і Авеля на небесному місяці: “Чому зглянувсь Господь на

Авелеву жертву, а на Каїнову не зглянувсь?” [25, 64]. Ганнуся створює власний міф про Каїна й Авеля, в якому Божа несправедливість стала причиною братовбивства, Каїн несправедливо відхилений Богом, не обраний ним, для неї стає страдником, вона бачить себе в образі Каїна, на що вказують рядки: “...і Ганнусі раптом стислося серце, як було вже раз над ямою з забитим, – тою самою необорною, тоскною мукою, яку мусять відчувати – хіба приречені на страту та непростенні грішники...” [25, 64]. Опанувавши приреченістю Каїна, вона опановує й трагічністю власної долі, хоча достеменно передбачити її не здатна. Ганна заблукала в проблемі Каїн-Авель, вона не вирізняє більше, хто з них правий, а хто ні. Виважуючи власне життя в цій традиційній біблійній аксіологічній системі, Ганнуся проголошує несправедливість світу, вчиненого Богом, сягає до бунту супроти Творця.

Бунт супроти Бога – це рівень абсолютної самотності людини та такого ж абсолютного виявлення її самоті. Вона не відчуває Бога, оскільки її сприйняття світу є тілесним. Місячне сяйво будить в ній її приховану темну природу, зливаючись зі світом природи, вона відчувається живою. Цей природний світ непідвладний людським примхам і забобонам, він вільний. Ганнуся пізнає його тілесно, еротично, у той час, як світ божественної таїни лишається для неї прихованим. Вона розуміє тілесну мову світу. Мерло-Понті зазначав, що людському існуванню властивий принцип невизначеності, і вона не є просто невизначеністю для нас, вона не йде від якоїсь недосконалості нашого пізнання; не потрібно вважати, ніби Бог може прозондувати серця та тіла й розмежувати в нас те, що йде від природи, і те, що йде від свободи. Екзистенція є невизначеністю в собі через свою фундаментальну структуру, завдяки тому, що вона є саме тією операцією, за допомогою якої отримує значення те, що його не мало, набуває більш загального значення те, що мало лише сексуальний сенс, а випадковість стає обґрунтованою, бо екзистенція є відтворення фактичної ситуації. Сексуальність, як і всі пов’язані з нею трансформації тіла, не є випадковістю життя Ганни.

Тілесна екзистенція Ганни не має випадкових атрибутів і сама по собі не становить чистого пізнавального факту її буття, вона є рухом, завдяки якому ці факти буття встановлюються, її тілесний досвід переконує її в тому, що тільки він дає істину, адже й всі селяни визнають за нею істинність її тілесного досвіду, санкціонуючи специфічний шлях її розвитку від початку як антибожественний. Вона відчувається в оточуючий світ тілом, ним же, його досвідом і керується: “Її тіло знов настренчилось хижо, і не вона ним правувала, воно й без неї знало, що робити...” [25, 53]. Каїн пережитий нею як історична ідея, а не випадковість, як закономірність божого вибору, що легітимізує “сірих”. Диявол промовляє до Ганнусі: “...До мене бо належать добірні душі, тільки я знаю їм скласти поправну ціну, тільки я потраплю їм дати те, чого на правду вартують...” [25, 73].

Вибираючи диявольський шлях, щоб вгамувати своє тіло, Ганна говорить з князем тьми про душу, про свою самотність, відчуженість щодо світу божого, і у такий спосіб вона реалізує ідею власної самості – знайти підтримку неординарності нешеренговості її особистості, піднести власну вартість понад світом пересічних “сірих” та “нужденних”. Вибір демонічного шляху героїнею – то акцентуалізація незахищеної самості її екзистенції. Нарцисизм як провідна характеристика її самосприйняття, її тілесної екзистенції, також роздирається двома незіставними світами – божим та демонічним. Типово нарцисична картина самоспоглядання: “Вона полюбила споглядати своє оголене тіло, дивуючись на нього як на щось стороннє: все було таким делікатним і досконалим, від підйому ступні й далі, вгору, по мов єдиним духом сницарського різця викарбуваній хвильній лінії литки й стегна, аж їй переймало віддих – живіт нагадував церковну чашу з Святими Дарами: вперше зробивши це відкриття, вона злякано сахнулась була такої богозневажної думки, одначе щоразу, спускаючи очі в діл, натрапляла на той самий вид...” [25, 40]. Жіночий нарцисизм, послідовно реалізований у свідомості Ганни, стає керівним чинником її тілесної екзистенції, її бунту супроти божественного присуду “бути як всі”, тобто стати “сірою”, щоб одержати щастя.

Самотність жінки у маскулінному світі – ще один аспект “Казки про калинову сопліку” О.Забужко. Божий світ для Ганнусі мислиться несправедливим, бо в ньому немає місця для неї. Долю матері як компроміс надії й реальності, Ганна сприймає з позицій войовничого максималізму. Не схвалюючи материнський вибір (вибір власного батька як символу несправедливості у її дівочому світі), спостерігаючи щоденно материнський гріх нещасливого подружжя, героїня доходить до цілковитого відчуження світу як чоловічого насильства, як світу зреалізованості маскулінних цілей. Цей грішний маскулінний світ неспроможний спізнати її високу душу, залишаючись в ньому Ганна повторює досвід багатьох гарних жінок – розчаровується і в чоловічій духовності остаточно, переконується, що здатна пробудити в чоловікові лише хтивість та провокувати насильство. Для неї був би придатний монастир, але у цьому випадку героїні треба було б знехтувати власною тілесністю. До заперечення власної статі Ганна не була готова. Мотив чернечої самотності як форми спокутування світської гріховності у повісті так і лишився нерозвиненим. Єдиний варіант утечі з маскулінного світу – це у світ божественний, чернечий, але ціною нехтування плоттю, був відкинутий Ганною.

У своїх працях О.Забужко максимально втілює образ повної самотності. Нехтуючи християнською, гуманістичною чи літературною традицією, письменниця разом з тим відмовляється і від втручання у сучасність. Трактуючи дійсність як сповнену недоліком “кризи сильної статі”, О.Забужко подає взаємини статей як непідвладний інтелекту

дисонанс, а всю світобудову – як втілений хаос безладдя андрогінних начал, чоловічого й жіночого. Розуміючи, що для створення нетрадиційного образу жінки їй знадобиться й нетрадиційне мовлення, наповнене “жіночістю” як фактором не лише чуттєвим, а й понадчуттєвим. Стиль письма О. Забужко – зразок перетворення маскулінного на фемінне.

Жіноче письмо Забужко – історія її жіночого “Я”, що розгортається як історія сексуальності. Ці властиві риси фемінного письма переносять твори Забужко у контекст фемінної літератури кінця ХХ століття. Це є спроба відтворити новий стиль оповіді, до якого закликала вдаватися Юлія Крістева, називаючи його “материнською мовою”: “Ритм – це параметри жадаючого тіла, тобто чуттєві, емоційні, інстинктивні, несемантизовані доміанти мови, що виявляються перед будь-яким смислом. Іншими словами, параметр ритму у Ю.Крістеві – це параметр принципової гетерогенності значення, який зазвичай характеризує такі види дискурсу, як література. Поезія й мистецтво. Саме таку мову Ю.Крістева позначає поняттям материнської мови” [58, 57]. Використовуючи також традицію жіночої біографії як жанру, письменниця примушує героїнь розповідати від першої особи про проблеми жіночого буття, формальною ж ознакою жіночого письма „залишилась ознака письма від першої особи, при цьому власністю жіночої автобіографії на відміну від традиційного автобіографічного листа є апеляцією до особистого досвіду не як окремого, а як до гендерного досвіду групи” [58, 157]. У формальній структурі тексту замість часової послідовності подій реалізується емоційна послідовність; подієвість великої історії як історії людства подається через жіночу внутрішню історію. Історичний процес не відтворюється як власне процес, а подається у деталях імпульсивно наголошуваних жіночим безсвідомим та підсвідомим.

Кожна з представлених нею історій є, власне, сексуальною історією людини. М.Мерло-Понті зазначав, що сексуальна історія якоїсь людини є ключем до її життя тому, що сексуальність проектується у її спосіб буття у світі, тобто ставлення до часу та інших людей. У походженні всіх неврозів є сексуальні симптоми, але ці симптоми, якщо їх правильно зрозуміти, символізують настанову людини в цілому – настанову, наприклад, підкорення чи настанову втечі. У сексуальну історію, якщо розуміти її як розробку загальної форми життя, можуть проникнути всі психологічні мотиви, бо в ній вже немає взаємної протидії двох типів каузальності і статеве життя включене в цілісне життя людини. Оксана Забужко малює цілісний і живий людський світ через призму сексуальності, і саме ця-то сексуальність надає оповіді особливої життєдайної сили, створює ефект істинності. Лише дві форми існування своїх героїнь вона проголошує істинними – дитинство і секс. Шукання істинного чистого світу, де українська душа може нарешті збагнути не лише коловороти свого соціального стану, а й себе саму.

Вся проза Оксани Забужко – це спроба втечі від гнітючої реальності національної й жіночої самотності у світ сексуальної екзистенції. Матеріалістичне бачення людини виключно як в аспекті соціальної історії з абсолютизацією її соціальної вартості чи навпаки, знеціненості, іронічно переводиться її героїнями у план реального людського бажання, де виявляє свою каузальність. Письменниця бере ту площину життя людини, без якої неможливе саме існування людства. Тіло – не тотожне фізичному об’єкту, воно швидше витвір мистецтва.

Н.Зборовська зазначає, що у своїх творах О.Забужко хоч і констатує драматичну розколотість людського буття на статі і переживання жінкою неймовірної самотності. Але все одно перемагає плотське начало над душевністю, підтверджуючи патріархальне уявлення про жінку як джерело чуттєвості та гріха.

Значний крок у феміністичному літературознавстві зробила С.Павличко, яка матеріалом для аналізу у своїй монографії “Дискурс модернізму в українській літературі” обрала біографії Лесі Українки, Ольги Кобилянської та проаналізувала образи “нових жінок”, подолання жіночої самотності, колізії “жіночої сили й чоловічої слабкості”.

При актуалізації категорії “жіноче” в роботах гендерного напрямку дослідники схильні бачити її прояв в емоційній та почуттєвій сферах. Часто увага акцентується на стосунках між статями. Яскравість і талановитість викладу, неординарність суджень викликає іронічні зауваження з боку “патріархальної” критики, що робить проблему теоретичного обґрунтування категорії “жіноче” у творчості особливо актуальною.

Жіноча творчість не може обмежуватися розглядом лише “жіночого” питання, а повинно зважати на “чоловіче” і на повноті відтворення картини розвитку певної доби, тому що літературний твір – це продукт культурної діяльності певної епохи.

Через творчість жінка може самореалізуватися, самовиразитися в суспільстві, стати незалежною від чоловіка і не відчувати себе самотньою, а тому творчість може бути одним із шляхів виходу зі стану самотності.

Отже, феномен чоловічої і жіночої самотності виникає і змінюється разом з культурою. Він, як показують сучасні дослідження, включений до історичного процесу розвитку свідомості й суспільства. У формуванні гендерної свідомості вагому роль відіграють література, телебачення, газети, журнали, які не лише інформують суспільство про події, а й презентують моделі поведінки у різних сферах життя. Уявлення про відмінності статей і пов’язані з ними норми поведінки виражаються у формі пояснень особливих якостей і обов’язків, переваг і обмежень, сутності, призначення, що властиві чоловічій і жіночій статі. Тому шляхи подолання гендерних проблем, самотності чоловічої і жіночої будуть залежати від професіоналізму журналістів, авторів різних гендерних досліджень, керівників засобів масової комунікації, які дотримуючись етики й об’єктивності відображення

дійсності, демонструватимуть цінності й пріоритети гендерної симетрії.

РОЗДІЛ III ГЕНДЕРНА РІВНІСТЬ ЯК ВИХІД З ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ САМОТНОСТІ

Гендерний підхід до аналізу соціальних проблем стає поширеним в Україні. Гендер – специфічна конструкція цивілізаційного процесу, це своєрідний вияв соціалізації людини в суспільстві відносно до її статі. Гендерний підхід передбачає вивчення суспільства як єдності двох глобальних спільнот – “чоловічої” та “жіночої”. Поняття “гендеру” як “соціальної статі”, на відміну від біологічного поняття статі, все активніше запроваджується в різного роду сучасні дослідження: ми сьогодні маємо дуже цікаві гендерні дослідження у філософії (С.Оксамитна, Н.Хамітов, Н. Чухим), в соціології (так звана “харківська” школа під керівництвом І.

Жерьобкіної, її відома дискусійна книга “Женское политическое бессознательное”), в історії (М.Богачевська-Хом’як, Л.Смоляр), у літературознавстві (Т.Гундорова, Н.Зборовська, С.Павличко).

У статті “Гендерна наукова перспектива: від світогляду до політики” Ольга Іващенко дає визначення поняттю гендера: “Гендер – одне з головних понять сучасної західної соціології, яке означає соціальні очікування від представників кожної статі. Гендер, на відміну від поняття статі, стосується не суто біологічних чи фізіологічних властивостей, за якими різняться чоловіки і жінки, а соціально сформованих рис, притаманних “жіночості” (femininity) та “мужності” (masculinity) [65, 80].

Гендер – це те, у що суспільство перетворює фізичні, анатомічні і психологічні відмінності людей. Поняття чоловічої і жіночої поведінки, маскулінних і фемінних манер, дій, мови несуть гендерні конструкти, оскільки втілюють у собі соціальні очікування відносно характеристик “справжнього чоловіка” і “справжньої жінки”. Це не біологічні факти, а культурно-специфічні переконання, котрі організовують соціальну практику саме так, а не інакше.

Питання жіночих людських прав не відразу стали надбаннями політичної та філософської думки. Їх формулювання супроводжувалося довгими пошуками. Сторічні дискусії навколо жіночого питання були, перш за все, відповіддю на болючі соціальні проблеми суспільства, а також становища жінок, та результатами пошуків щодо жіночого питання. Різноманітні філософсько-політичні доктрини та течії по-різному висвітлюють жіночі питання. Тому в ситуації ідеологічного розмаїття, а точніше повної невизначеності, яка спостерігається в сучасному українському суспільстві (лібералізм, консерватизм, соціалізм, комунізм, націоналізм та інші, які досить по-різному трактують питання прав жінок) потрібно розглядати основні особливості політичних та філософських течій, тому що це має допомогти у виборі методології в обґрунтуванні необхідності гендерних відносин у суспільстві.

Традиційний розгляд гендерної проблематики статі з “класичної” наукової, цивілізаційної позиції показував, що різноманітні філософські, етнологічні, психологічні напрями постають як маскулінно центровані комплекси наукових знань. У праці французької дослідниці Ніколь-Клод Матьє аналізується проблема щодо недостатньої зверненості до жіночого соціокультурного первня в етнологічних дослідженнях. У цих дослідженнях була зафіксована поведінка жінок (шлюб, господарська активність, ритуали тощо). Дослідники (наприклад Едвін Арденер) прийшли до таких висновків, що самі жінки формуються з позиції чоловіків відносно жінок у суспільстві. Оскільки модель людства ґрунтується на моделі чоловіків, жінки потрапляють в опозицію до чоловічого. В етнологічних розвідках, як зауважує Матьє, відсутня жіноча репрезентація чоловіків [36, 116].

Аналіз гендеру в руслі постмодерністичного підходу показує зрушення в дослідницькій установці і відповідає іншому способу його розуміння. Дослідження гендерного світу постає як дослідження цілісних життєвих світів-культур, рівноправних способів структурування реальності.

Проблема людини, сенсу її життя, прав та обов'язків перед собою, суспільством та Богом, а також становище жінки потрапляє в коло філософської та політологічної проблематики з давніх часів, у кожен епоху приймаючи притаманні їй форми дискусій, висвітлюючи той чи інший аспект. Кожна епоха розглядала цю проблему по-своєму.

Гендерна методологія – це міждисциплінарна методологія. Вона включає в себе філософію, соціологію, психоаналіз, літературознавство. Актуальним є розгляд багатьох проблем, пов'язаних з гендерними проблемами. Гендерна проблема не є надуманою проблемою. Завжди стосунки між статями займали значне місце. Українська дослідниця Ніла Зборовська відзначає, що “традиційний спосіб описання чоловічо-жіночої проблематики, коли жіноче означало пасивне, природне, а звідси статеве, сексуальне, а чоловіче – активне, духовне, отже культурне та загальнолюдське, має давню і досить живу традицію. Вже Аристотель у IV столітті до н. е. стверджував ієрархічний погляд на людське суспільство, згідно з яким чоловіки панують і керують, а жінки підкоряються. Неповноцінна раціональність жінки, вважав давньогрецький філософ, давала повне право чоловікам панувати над жіночим тілом. Функція жінки зводилася до природної, біологічної ролі, у той час як чоловіча – до інтелектуально-діяльної... Аристотелівська гендерна теорія була справжньою підпорою нашої цивілізації упродовж віків” [62, 11].

Жінка, щоб вважатися нею повинна була відповідати певному образу жіночості, який розуміли перш за все, як зовнішню привабливість, сексуальність, пасивність, лагідність – якості, які дані їй природою разом з її основним призначенням продовжувачки роду. Подібний образ і сьогодні посилено впроваджується в суспільну свідомість засобами масової інформації. Відносини, які змінюються у суспільстві до природно-біологічних, призвели до необхідності відрізнити біологічну стать, як сукупність анатомічних особливостей і соціальну стать, як специфічну конструкцію цивілізаційного процесу. Це своєрідний вияв соціалізації людини в суспільстві відносно до її статі. Ця конструкція зумовлена системою виховання, культурними нормами, звичаями і традиціями.

Глибоким проникненням в проблематику статі, любові, андрогінності відмічається срібний вік російської філософії на межі XIX - XX століття. У цей час виникла специфічна російська “теологія статі” (М.Бердяєв, Ф. Достоевський, В.Розанов, В.Соловйов). Її відрізняє містичне ставлення до жіночої краси (Ф.Достоевський), своєрідний символізм статі (В.Розанов).

На даний час існує література, в якій з різних сторін описується проблема статі (Васильєв К. Любовь. Пер. с болгарского. – М.: Прогресс,

1982.- 384 с., Кон И. С. Введение в сексологию. – М.: Медицина, 1988. – 319с., Кон И. Дружба. Этико-психологический очерк. - М.: Мысль, 1989. - 350 с., Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. - К., 2004.- 244 с.).

Але у вітчизняній науковій літературі дуже мало робіт, в яких проблеми жінки розглядалися б на основі методологічних принципів сучасної філософії людини.

У суспільній свідомості існує така думка, що своєрідність жінок, їх психологічні функції, ступінь і структура їх конкретної участі в культурі відрізняються від чоловічих.

Наприклад, у древніх релігіях таких, як язичництво (древніх греків, римлян, єгиптян), релігіях Китаю, Ірану, Японії богині втілюють жіноче ество в самих різних його проявах: Ізіда, Афіна, Геката, Гера.

Останнім часом у вітчизняній філософії все частіше вивчають і використовують вчення Юнга про архетипи (Гульга А. В. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. – М.: Наука, 1976.- С. 271- 276; Метнер Э. От редактора // Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы.- М., 1994. – Т. 2.- С.5-18; Руткевич А. М. К. Г. Юнг об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. -1988.- № 1.- С. 124-133; Баку́сев В. В земле человеческой: проблема культуры и творчества К. Г. Юнга // Юнг К. Собр. соч.: в 19 т. Т. 15. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992).

Юнг виокремлював “внутрішній”, несвідомий аспект особистості, зумовлений статтю, і називає його Анімою та Анімусом.

Вчений виділяє два жіночих архетипи: це Велика Матір і Аніма. Велика Матір – спільна назва образу, який був узятий із колективного культурного досвіду. Перш за все Юнг звертає увагу на спроможність архетипу як символічної конструкції асоціюватися з іншими речами і предметами. З цим архетипом асоціюються такі якості, як материнська турбота і співчуття; магічна влада жінки, мудрість і духовність, перевершеність меж розуму; корисний інстинкт; все, що відрізняється добротою, турботливістю і сприяє народжуваності. Мати – це головна фігура там, де відбуваються магічні перетворення. У негативному плані архетип матері може означати дещо потаємне, загадкове, темне, все те, що поглинає, спокушає і отруює, все те, що втілює жах і що неминуче, як доля. Всі ці атрибути архетипу матері були повністю описані Юнгом в його працях “Символи трансформації” і “Архетипіка міфу”, “Лібідо, його метаморфози і символи”.

Другий архетип – Аніма. Це внутрішній образ жінки, який зберігає чоловік. Страх, за Юнгом, який чоловіки відчують до жіночої статі, обумовлений проекцією образу Аніми. дитячому віці в чоловіків – материнська Аніма, у дорослого – образ більш молоді жінки. А будучи похилого віку чоловік знаходить компенсацію в образі дуже молоді дівчини або навіть дитини [198, 211-356]. Якщо уважніше розглянути цей

архетип, то можна побачити, що він має багато різних значень. Перш за все, Юнг називає Анімою душу. З одного боку, це “дещо чудове і невмируще”. Але не треба забувати, що це догматичне уявлення про душу, метою якого постає закляття чогось незвичайно самодіяльного і життєвого [198, 95 -128]. Душа є перевтіленням підсвідомого. Але, саме вона надає йому неприємний, дратівливий характер.

Можна відмітити, що Юнг здійснює аналіз чоловічого підсвідомого. Він зазначає, що Аніма не зустрічається серед образів жіночого підсвідомого. Аніма уявляється чуттєво-еротичною, сентиментальною, підступною істотою. Вона хаотична, подібна хтонічному божеству, який породжує все живе.

До того ж архетипи у Юнга мають змогу накладатися один на одного. Сам Юнг вважає Аніму суб’єктивним образом жіночого початку [199, 142 - 143].

Основою Аніми є принцип Еросу (любов, зв’язок), основою Анімусу – принцип Логосу (осмислення, самоаналіз). Розвиток Аніми в чоловіка виявляється в його ставленні до жінок, відповідно розвиток Анімусу визначає ставлення жінки до чоловіка. Якщо зовнішня установка чоловіка орієнтована на логіку й раціональність, то у внутрішній установці він зосереджений на почуттях; а якщо зовнішня установка жінки орієнтована на почуття, то внутрішня – на роздуми. Оскільки внутрішньо чоловік відчуває, а жінка розмірковує, то, за Юнгом, у кризовій ситуації чоловік частіше впадає в повний відчай, а жінка втішає і сподівається; чоловік також частіше покінчує життя самогубством.

Багато колективних форм і образів у психоаналітика показані одним архетипом – Анімою, за її архетипічні якості. Наприклад, Афродіти, Афінни, Єлени як сексуальної спокусливої жіночості, Діви Марії як духовної матері, Софії як мудрої жіночості. Всі образи, які не відносяться до Великої Матері, Юнг вважає їх Анімою.

Розглянемо на прикладі жіночих культів давнини, якими якостями наділяли жінку в ті часи, коли відбувалося формування уявлення про жіночу природну сутність. Першою із сил, якій, як доведено, поклонялися, була жінка-богиня. Жіночі статуетки часів палеоліту і неоліту дають основи стверджувати, що в ті епохи жіноче божество вважалось головним в пантеоні. Археологи знайшли докази цьому в похованнях первісної епохи і в предметах, які були туди покладені. У більшості випадків це невеликі фігурки із каменю, мамонтової кістки. Зустрічаються також і контурні малюнки, які були висічені на камені. П.Єфименко стверджував, що в палеоліті існувало поклоніння жінці – прародительки [55, 663]. С.Замятін вважав, що палеолітичні зображення жінок відображають віру в магичні здібності останніх сприяти успіху на полюванні [60, 176]. Якщо вважати, що жіночі зображення епохи палеоліту показують не жінку-матір, і не відьму, яка забезпечує успіх для мисливців, а природну всесильну істоту,

то стане зрозуміло, чому вона майже завжди зображувалась без обличчя: її завжди боялися. Це підтверджують і факти, які наводить А. Голан, який досліджував образ великої богині в первісну епоху [41,165]. Він думає, що образ богині глобальний і скрізь носить схожі риси: вона – мати і в той же час зла, жорстока. Такі дослідники, як А. Голан вважають, що богиню не цілеспрямовано показували злою, а просто такою, яка відрізняє добро від зла, подібна до сліпої стихії природи.

Жіноча символіка, яка склалася в давні часи, ототожнювання жінки з різними речами і поняттями багато дає для розуміння суті жіночого образу на той час, коли жіноче начало втілюється в мову образів і емоцій. Дослідження різних символів, які виникли в давнину і ототожнення їх з жінкою, зможе допомогти зрозуміти символізм жіночих образів, встановити їх характерні риси. Жіноче начало, таке, яким воно бачиться європейській символіці, володіє багатим спектром різних якостей і засобів, які відображають різні сторони людського існування. Серед цих характеристик можна зустріти риси, які підкреслюють те, що відрізняє від чоловічого світу. Міфологічний матеріал підтверджує дане спостереження і дає підстави зробити висновок, що жінкам були доступні всі види суспільної діяльності.

Жінка в грецькій міфології винайшла ткацтво й інші древні ремесла, була творцем музики і будувала кораблі (Афіна). Вона навчила людей землеробству й іншим галузям сільського господарства. Вона богиня правосуддя (Феміда) і невтомно мстить за злочини (Немезида).

Сучасна точка зору вказує на те, що саме матріархат показує на собі гіпотезу: його існування в минулому у деяких народів реконструюється, але немає підстав для того, щоб думати, що такий суспільний устрій був на якійсь стадії історії людства універсальним. Спільним для багатьох вчених щодо поняття “матріархат” є твердження, що історично виникли деякі зміни статусу жінки і уявлень про неї. Дослідження міфології як відображення відносних матріархату і патріархату, який одержав перемогу, дає можливість розкрити багато різних загадкових образів, які вважаються фантазією [96, 77].

Ряд жіночих міфологічних образів має в собі велику руйнівну силу. Тут фігурують Мойри – богині долі і кари, їх страшні служки поруч з Немезидою (богинею помсти) і безкінечний ряд породжених нею страшних істот: Смерть і Сон, Сум, Чвари. Ці істоти трактують як принцип хаосу, безладу, аморальності в людському і світовому житті. Можна звернути увагу, що в античний період синкретичне сприйняття жіночого образу Великої богині Матері, розпадається на багато образів.

У давніх і середньовічних писемних джерелах, а також в етнографічних працях зафіксовано багато імен, під якими фігурують пізніші фрагменти її колишнього образу. Жіночі міфічні істоти отримують свою спеціалізацію. Наприклад, особливості характеру Великої богині були

персоніфіковані греками в образі Немезиди. У міфах вона виявляє себе як богиня природи, але не має інших конкретних характеристик, крім втілення божого гніву, божої карі. Феміда, грецька богиня правосуддя, виконує таку функцію, як покарання. Вона зображувалась у вигляді жінки із зав'язаними очима, тому що її погляд загрожував бідую.

Були ще відомі й такі жіночі образи як богині – діви, Артеміда і Афіна. В образі Афіни втілюється уявлення про жіночі духовні якості. Афіна у грецькій міфології – богиня мудрості і справедливості. Демокрит вважав її “розумом”. Мудрість Афіни інша, ніж мудрість Гефеста і Прометея, для неї характерна мудрість в державних справах. Пізніше в часи античності Афіна стала уособленням цілісності космічного розуму, символом світової мудрості [113, 72]. Іншу богиню Артемиду, греки вважали покровителькою диких тварин, а також полювання.

Аналіз міфологічних жіночих образів підкреслює ряд цікавих особливостей. Так, серед якостей є й такі, які не пов'язані із традиційними жіночими поняттями, наприклад, войовничість. Сміливі і мужні, вони можуть захистити самих себе, тому що володіють зброєю. Образ озброєної богині притаманний багатьом культурам. Войовничими вважались: китайська цариця неба, японська богиня сонця, богиня мати в міфологіях доколумбової Америки [114, 179].

Войовничість традиційно не пов'язують з поняттям жіночого. Наявність такої якості у міфологічних жінок пояснюється тим, що жіночі образи на даному етапі співвідносяться із якостями, характернішими ще для первісної культури. Залежність рис характеру та поведінки в античній міфології від статі послаблюється, оскільки чоловіки і жінки виявляються носіями одних і тих же властивостей. Можна навести багато прикладів того, що богині займаються суто чоловічими справами, а боги-чоловіки проявляють слабкість і непослідовність, ці риси характеру асоціюються на рівні нашої свідомості з суто жіночими рисами.

У героїчну епоху Греції чоловік був уособленням насилля, руйнування, війни, а жінка діяла в ім'я миру і цивілізації. Чітко простежується тенденція зміни образу жіночих міфологічних істот в напрямку пом'якшення їх характеру, втрати їхніх колишніх рис характеру. Дослідник Лосев зазначає, що жіночі божества періоду класики – це є тільки окремі риси древньої і суворої богині минулих часів [96, 64 – 65].

У європейській культурі закріпились міфологічні образи класичного періоду античності. Вперше в античному суспільстві уявлення про жіночу природну сутність отримало філософське осмислення. Значне місце філософії в системі античної культури було пов'язане з тим, що вона краще ніж міф, виконує світоглядну функцію. На думку деяких культурологів, переборювання міфу – характерна риса античної культури, теоретичну форму цього переборювання показує антична думка [86, 159].

Основоположні принципи патріархальної філософської традиції були сформульовані представниками афінської школи Сократом, Платоном, Аристотелем, у філософії яких розум асоціюється з чоловічим началом, виступає як вища досконалість не тільки в структурі людської суб'єктивності, але і в світогляді. Тіло, яке асоціюється з жіночим началом, є, на думку філософів афінської школи, абсолютною недосконалістю, хаосом. Тому принцип підкорення тілесного / жіночого начала розумному / чоловічому виступає у філософів афінської школи основними ідеями філософського знання.

Аристотель вважав, що різниця статі відповідає спільній відмінності в світі форми і матерії, активного і пасивного начал. Але не можна робити висновки, що у чоловіків і жінок свої, тільки їм притаманні властивості.

У цю епоху формується думка про жінку, як про пасивну в своїй основі істоту, до якої не можна підходити так, як до чоловіка. Якщо розглядати чоловіка і жінку, то очевидно, що дисбаланс особистих людських якостей не викликає сумнівів. Тілесно-чуттєва сторона життя пронизує всю жіночу сутність і звільнитися із цієї “в’язниці” не має ніякої можливості. Але ніхто і не ставить перед жінкою такої мети, оскільки американська дослідниця жіночої статі Лінда Ланге, спеціально простежувала зв’язок етики, політики і біології в філософії Аристотеля. Жінка, за Аристотелем, являє собою матерію, на той час коли чоловік – форму або душу. Аристотель, вказує Л. Ланге, вважає жінку різновидністю природної деформації, хоча і постійно має своє місце в природі. Головне призначення і єдине виправдання даної “різновидності природної деформації”, звичайно, відтворення домашньо – сімейного життя чоловіка. Найбільш виразно цю позицію Аристотель висловив в своїй “Політиці” [24, 28].

Аналізуючи стосунки між людьми (частково між чоловіком і жінкою), Аристотель проводить аналогії між державною владою і підлеглими, з одного боку, розумом і тілом, з іншого: “Згідно з нашим твердженням, у кожній живій істоті перш за все можна роздивитися владу панівну і політичну. Душа владарює над тілом як пан, а розум над нашими устремліннями як державний чоловік... Так і чоловік по відношенню до жінки: перший по природі своїй вище, друга – нижче, перший панує, друга підкорюється”.

У цілому аристотелівська філософія базується на припущенні, що тільки один клас людських істот – а саме, вільні чоловіки – повинні правити життям. Позиція Аристотеля в трактуванні питання статі була властива для цієї епохи, оскільки, як було зазначено, закономірно поставала із спільного розуміння природи людини того часу.

Згідно філософії Аристотеля, у жінок немає і не може бути ніяких самостійних цілей які б не були пов’язані із прислуговуванням чоловікові. Така форма участі жінок у суспільстві визначає місце жінок обмежується

винятково в домашньому господарстві, патріархальній родині і фактично посилює авторитет чоловічої влади в родині і в державі більше, ніж це мало місце у Платона.

Своєрідні уявлення знаходимо і в інших грецьких філософів. Так, Платон стверджував, що в майбутньому ідеальному суспільстві обидві статі повинні будуть опановувати одні і ті ж заняття і ремесла. Жінкам навіть доведеться воювати нарівні з чоловіками. У своїй “Державі” він створює ідеальну державу, в якій всупереч звичаям свого часу проголошує тезу про придатність жінок до всіх видів загальнокорисної діяльності, аж до самих вищих форм управління державою. Основою ідеальної держави є справедливість. Вона полягає в тому, щоб кожний громадянин зміг займатися тим, що найбільше відповідає його натурі.

Платон стверджує, що тільки той, хто зможе володіти своїм особистим тілом і своїми почуттями, зможе розумно і справедливо керувати державою і іншими людьми. Тому в своїй моделі “справедливої держави”, Платон визначає функції державного управління правителям-філософам, які, пройшовши всі необхідні стадії освіти, звільнившись від так званих випадкових задовольень, і піднялись до сфери чистого інтелектуального знання – філософії. Тільки вони, на його думку, можуть приймати справедливі рішення [124, 251].

У деякій мірі Платон допускає рівність між чоловіками і жінками вищих класів у своїй ідеальній державі, але все ж таки в діалозі “Тімей” вчить, що чоловіки, які в своєму житті всього боялися або були не справедливими, в наступному житті відродяться жінками [126, 539].

Зовсім іншою є позиція Платона на розгляд питання статі. У своєму творі “Закони”, коли мова йде про навчання науками, а також мистецтвами громадян: “Все це мій закон прописав би однаково і для жінок, і для чоловіків... Я стверджую, що якщо це взагалі можливо, то у вищому ступені нерозумно діють тепер у наших містах, коли не привчають до цього із усіх сил одноставно і однаково як чоловіків, так і жінок. Майже вся держава стає, таким чином, половинною, замість того, щоб бути вдвічі більшою, завдяки єдності праці і мети” [125, 257].

Античні філософи, обговорюючи проблеми жіночої сутності, визначають ряд суто жіночих якостей. Так, Плутарх виділяє серед жіночих достоїнств: скромність, розсудливість, вірність, вміння дружити, навіть мужність, героїзм і велич духу. Він вважає доречним, що обом статям притаманні одні і ті ж риси. Проте, в одному із своїх творів він заявляє, що “жінка, яку залишили на самоті, несе в собі багато дурних думок і бажань” [112, 51 – 52].

Такі ж протиріччя в поглядах на жінку знаходимо і у римлян. Знаменитий давньоримський письменник Овідій Назон у своєму трактаті про любов дає характеристику жіночій натурі: “чоловік обманює часто, ніжна стать рідко. Придивіться, і ви побачите, що серед цієї статі мало

зрадниць” [123, 118]. Не високої думки Овідій і про освіту жінок того часу, підкреслюючи, що освічена жінка – рідкість. В цілому, можна вважати, що в античну епоху уявлення про жінку викликає протиріччя і не однозначне в своїй основі. Зрозуміло, що до цього часу сформувався погляд на жінку як неповноцінну істоту в інтелектуальному і моральному плані. У суспільній свідомості панує думка про ницість природи жіночої натури. Документи і пам’ятки тієї епохи свідчать, що всі дійсні і уявні недоліки і пороки жінок відносяться до вроджених і незмінних властивостей їх природи.

У середньовічній філософії, порівняно з античністю, з одного боку, проявляється більше уваги до індивідуального досвіду, з іншого – чуттєвість визнається позитивною тільки у формі релігійного почуття, яке повністю звільнене від світу, захоплені і підкорені інтересам вищого, божественного розуму. Основним критерієм, за яким засуджується чуттєвість, являється її зв’язок із задоволенням, яке в християнській культурі асоціюється з жіночим і являється символом гріха.

У середньовічній філософії виділяють два основних історичних етапи: патристика, що є зародженням релігійно-філософських доктрин і розвиток християнської філософії в умовах античності, яка заснована на філософській методології Платона, в якій здійснюється повне виключення характеристик жіночого із філософського мислення і культури; схоластика, так званий період філософії зрілого середньовіччя, яка базується на філософській методології Аристотеля, в якій функції жіночого допускаються за умов, що над ними здійснюється постійний раціональний контроль [30, 396].

У патристиці жіноче ототожнюється з чутливістю, що руйнує внутрішню єдність людського і божественного начала. За Августином, чуттєвість необхідна для усвідомлення людиною її відношення до Бога. Чуттєвість стає гріховною тоді, коли починає домінувати насолода, непідкорене розуму. На думку Августина Блаженного, почуття, яке піддається раціональному контролю і тому постає найбільш гріховним – це сексуальне задоволення, джерелом якого являється жіноче начало.

У своїй праці “Сповідь” Августин стверджує, що всі люди гріховні, тому що з моменту свого народження вони прагнуть до почуття насолоди. Августин поділяє насолоду на ті, що пов’язані з відчуттям смаку, нюхом, зором і ті, які людина може підкорити своєму розуму, а також ті, що пов’язані із сексуальним задоволенням. Вони асоціюються з жіночим, менш за все піддаються раціональному, а тому є загрозою для досягнення істинної насолоди, досягнення якої залежить тільки від близькості до божественного начала.

У схоластиці жіноче поступається в усіх відношеннях чоловічому, але вона має свою функцію, необхідну для реалізації божественного. У філософії Фоми Аквінського наголошується на ролі жінки як помічниці чоловіка, яку вона повинна виконувати відповідно до свого природного

призначення. Тобто, людиною для Фоми Аквінського являється чоловік, а жінка – лише засіб для реалізації принципу роду людського і тому не має ніякого самостійного значення.

Також в схоластиці формується уявлення про характер патріархальної влади за аналогією з владою Бога, якій підкорені всі функції індивідів і котра повинна жорстоко карати за всі відхилення від раціонального плану патріарха [30, 400].

Традиція зведення жінки до функції народжування дітей і відкритого декларування на цій основі “специфічною” людиною проходить через всі віки – серед її прихильників Е.Роттердамський, М.Монтень, Г.Бокль, Г. Спенсер та інші. І так майже до ХХ століття. Власне кажучи, ще попередники філософії ХХ століття, наприклад, А.Шопенгауер був переконаний, що “призначення жінок вичерпується призначенням поширювати рід людський” і Ніцше: “перше і останнє призначення жінки – народжувати здорових дітей” [118, 358].

Проблема статі посідає важливе місце у творчості А. Шопенгауера, який аналізує відмінність між чоловіком та жінкою як таку, що існує між самодостатньою та не самодостатньою особистостями [102, 224].

Друга тенденція пов’язана з розглядом відмінностей між характеристиками статі, з’являється на авансцені філософської думки в епоху Нового часу. В якомусь розумінні дякуючи християнській ідеології, яка зрівняла чоловіка і жінку перед Богом, а головним чином, внаслідок гуманістичних настроїв епохи природа жінки переосмислюється в філософії. У ній можна віднайти риси, які мають самостійну цінність. Саме в цей час у філософії й культурі формуються якості маскулінності та фемінності, ідеальні моделі чоловіка та жінки.

XVII століття стає переломним в історії філософії осмислення розуму. Саме в цей час робиться спроба побачити розум не тільки в його субстанційному значенні, але і як інструмент пізнання, як систематичний метод досягнення достовірного знання, котрий покликаний перетворити наукове пізнання із зібрання випадкових істин в єдину систему. Філософія Декарта – це у деякому значенні парадигма революційного перегляду. На думку Декарта, для отримання достовірного знання потрібно мати такі властивості: інтуїцію, за допомогою якої встановлюється початок, і правильна дедукція, яка дозволяє отримати висновки із них. Весь світ – механізм, і наука про нього – механіка, тому і пізнання є конкретною конструкцією конкретного варіанту світу. Первісна очевидність (“мислю, отже існую” – як найочевидніше та достовірніше із всіх тверджень і є основою для всієї системи) і наступні ланцюжки дедукції мають місце тільки в сфері розуму, тільки в сфері мислячої субстанції. “...Я взнав, що я – субстанція, вся сутність чи природа якої перебуває в мисленні... моє “Я”, душа, котра робить із мене того, ким я є, зовсім несхожа на тіло, і її легше пізнати, ніж тіло; і якщо його взагалі не було б, вона не перестала б бути

тим, чим вона є” [51,269].

Декарт багато зробив для того, щоб чітко відмежувати мислячу субстанцію від тілесної – адже остання є джерелом тих ідей, які тільки затемнюють пізнання. Саме пошук чіткого мислення, позбавлення його від впливу почуттів, емоцій, уявлень призводить до того, що існуюча філософська різниця між інтелектом і емоціями, розумом і уявленнями доводить до абсолютної поляризації і протиставлення. Вся емоційно - почуттєва сфера розглядається не тільки як нижча по відношенню до інтелектуально-раціональної, але і як дещо руйнівне для думки – небезпечний наслідок зв'язку розуму і тіла. Так, Декарт як основоположник раціоналізму Нового часу, нічого не писавши про природу чоловіка і жінки, об'єктивно заклав у формулювання самого способу мислення відношення до жінки як нижчої за своєю природою істоти. Теорія пізнання Декарта стала поштовхом для руху за емансипацію жінок. Дуалістична гіпотеза Декарта про радикальний поділ сфер матерії і духу надала можливість виділити категорію статі із області чистого мислення і віднести її до області фізичного існування і соціальної ролі (жінки). На той час релігійно обґрунтований постулат прямого духовного доступу до очевидних основних істин призвела до того, що набуло більшого значення самостійне мислення по відношенню до знань, що передаються із покоління в покоління [30, 116].

Виразно цей факт зв'язку раціоналістичного способу мислення з подібним трактуванням жіночої природи можна простежити в філософії Канта – найбільш визначного теоретика гендерної проблематики епохи Просвітництва.

У Канта є роздуми, спеціально присвячені питанню визначення відмінностей, порівняння чоловічого і жіночого “характеру”. За Кантом, природа згідно своїм цілям чітко розподілила якості душевного устрою між статями, жодна із яких не має переваг перед іншою, і єдине, що вимагає бся від людини – точно слідувати в поведінці своєму природному призначенню. Природні якості чоловіка за Кантом: благородність, вміння глибоко мислити, здібності до переборювання труднощів, працелюбність, абстрактне мислення. Що стосується жінки, то в ній в ідеалі закладені: краса, чутливість, сердечність, співчуття, приємність, доброзичливість. Вона програє чоловікам в розумі, зате безперечно виграє в сфері почуттів. Кант пише про взаємодоповнюючі якості кожної статі [71,152 -155]. Кант писав: “У прекрасної статі стільки ж розуму, скільки у чоловічої статі, з тією лише різницею, що це прекрасний розум, наш же чоловічий – це глибокий розум, а це лише друге вираження для підвищеного. Краса вчинку заключається в тому, що його виконують легко і без напруження; зусилля і переборювання труднощів викликають захоплення і відносяться до якогось піднесення” [71, 152 – 153]. Тобто, перша частина цитованого речення стосується жіночого типу вчинків, друга – чоловічого. Жінкою

благодіяння здійснюються легко відповідно до її природних уподобань і тому не мають ніяких моральних цінностей. Але це не стосується чоловіків: тому вчинки із почуття обов'язку завжди потребують зусиль і переборювання труднощів. Але жінка завдяки своїй природі не може здійснювати вчинки виходячи із принципу всіх моральних дій, а це означає, в силу своєї природи, що вона не може володіти вищою цінністю характеру. Кант вважає, що відмінність між чоловічим і жіночим визначається відмінностями інтелектуальних позицій, тобто яким чином чоловіки і жінки використовують свій розум [71, 27].

Теологема Софії – вічної жіночості стосується таких філософів, як Г. Сковорода і В.Соловйов. Ерн стверджував, що “у вищі моменти свого філософського споглядання” Сковорода говорив про жіночу сутність світу, про таємниче ставлення до Діви, яка перевищує розум мудрих, трактував ці його погляди як “основу нової метафізики” [56, 341].

У сквородинівській теологемі Софія-Премудрість Божа постає матір'ю доброти, яка існує завжди і у кожного народу має своє ім'я.

Вона пронизує все живе, надаючи всьому сенс, лад, красу і спричинює становлення світу. Софія – це Божий промисел про світ, серце світу, а одночасно – шлях людини до Бога. Світ, природа для Сковороди – в Бозі. Також і буття людини в Бозі. Усе наше пізнання є за своєю суттю Богопізнанням. Релігійність є в певному сенсі живим джерелом філософії Сковороди. А філософія є саме життя. Так казав Сковорода: “Головна мета життя людського, голова діл людських, є дух людини, думки, серце. Кожен має свою мету в житті, але не кожен – головну мету, себто не кожен піклується про голову життя. Один піклується про череву життя, себто усі справи свої скеровує, щоб дати життя череву: інший – одягом й подібним бездушним річам: філософія, або любов до мудрості, скеровує все коло діл своїх до тієї мети, щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам, як голові всього. Коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне, – то й усе світле, щасливе, блаженне [186, 46]. Завдання філософії, за Сковородою, полягає в тому, щоб розгледіти позачасову реальність та ідеальний засновок того всього, що філософ називає “невидимою натурою”, розливаю у “трьох світах”. Перший є загальний світ, де живе усе породжене. Він складається із незчисленних світів і є великий світ. Два інші є часткові і малі світи. Перший із них є мікрокосмос – світ людини. Другий світ є символічним, або Біблія. Він говорив, що божиста натура найбільш явлена у макрокосмі і робить його більш досконалим.

У дусі Платона Сковорода інтерпретує світи: чуттєвий і умоглядний, між якими не пролягає межа, що відокремлює Творця від “тваринного” світу. Оскільки Софія є “космічною”, то і космос постає “софійним”. Досконалість світу, його гармонія та краса зовсім природні. Боже зерня, котре проростає викінченою гармонією космосу, – і є Софія – Премудрість

Божа. Отже, стосовно макрокосмосу, то Софія – Премудрість Божа структурується шляхом розрізнення у єдиному трансцендентному першоджерелі про світ, ідеально втіленого у чуттєвому космосі.

“Видима” і “невидима” натури у межах “символічного світу” філософа інші: між цими двома натурами він вбачає істотну неузгодженість: саме тому, за Сковородою, Біблію можна, з одного боку, інтерпретувати як “ложь”, “грязь”, “тлїн” тощо, однак – з іншого – “ум”, “истину”, “вечность”.

Єдність постає єдністю символічного плану. “Натура видима” і “натура невидима” природно тлумачаться як образ утворюваний та образ утворюючий. Інакше кажучи, і те, й інше символи. Філософ підіймається вище тексту “символічного світу” через тілесне споглядання духовного і, сягаючи першоджерела Софії – Премудрості Божої, вступає на терени Святого Духа.

Якщо Премудрість-Софія у безкінечності Всесвіту є Богом-Отцем, то у межах “мікрокосму” вона постає Богом-Сином.

Ранньохристиянська доктрина про Премудрість визначала функцію Софії-Христа як посередництво між Богом і світом. Глибоко шанований Сковородою Климент Олександрійський, наприклад, вказував, що світські науки та мистецтво мають божисту генезу, адже недаремно Гомер і простого ремісника мудрецем називає. Гомер актуалізує тут найвагомішу архаїчну семантику грецького слова Софія, яку вона має у Гомера. За Климентом, праця пророків та філософів наповнена софійністю.

Софія - Премудрість Божа постає, на думку філософа, розгорнутою системою “сродностей”. Людина в “сродній” праці прилучається до Софії–тіла Христового Невидимої Церкви. Тим самим Сковорода зазначав, що людина повинна зважати на свою природу, пізнавати самого себе, до чого він народжений.

Таким чином, система “сродностей” – це мікрокосмова Софія-Премудрість Божа.

Сковородинівська доктрина про Софію-Премудрість Божу наділяє ознаками живого досвіду людську індивідуальність, перш за все, трудівника, майстра своєї справи. У природній причетності всякої людини парадигми певної справи філософ вбачає правдиву людську мудрість, софійність.

З філософією Сковороди пов’язують творчість В.Соловйова (який по лінії матері був родичем українського філософа).

В.Соловйов – філософ складний і суперечливий, з винятковою широтою тематичного діапазону, визначний філософ-ідеаліст. Без філософії, публіцистики і поезії Соловйова важко уявити російську інтелігенцію кінця ХІХ століття. Без розуміння його особистості і творчості важко уявити собі і важливі історико-літературні процеси того часу.

Соловйов розробляв теологему Софії все життя, тому й Ерн називає його “філософом вічної жіночості”. Вчення про Софію займає важливе місце в онтології. Це вчення – особливий розділ його метафізики. Воно знаходиться на межі філософії і богослов'я.

Філософський смисл соціології полягає в більш глибокому обґрунтуванні пантеїзму, божественної наявності в дійсності, яка пов'язує в ній душі миру або Премудрості Божої (так філософ визначає поняття Софії). Закономірний розвиток світу виникає так: Світова душа (Премудрість Божа, Тіло Боже, Вічна Жіночість), розкриваючи свій зміст в космічній містерії і стаючи в якійсь мірі іншою для Бога, разом з тим стає початком єдності і одухотворення. Софія, таким чином, – це матерія яка пройшла шлях, на якому вона реалізувала притаманну їй багатогранність і разом з тим одухотворилась, просякла початком єдності, обожествилась. Софія в такому значенні постає ключовим поняттям Соловйова. І це поняття вважає Соловйов серцевиною свого мислення. Софія – ідеальна, жіноча сутність світу, яка породжена в самій субстанції Божества. І одночасно вона ж – священне уособлення буття людей і тварин, уособлення культури і природи. Це – проект і ідеальна реалізація світу в Бозі. У 70-ті роки Соловйов обґрунтував цю теологему уривками з Біблії, із гностичних текстів, із творів європейських поетів і містиків XVII – XVIII ст. А у 80-ті роки філософ відкриває для себе унікальне явище релігійно-художньої творчості – давньоруської творчості – образ “Софії – Премудрості Божої”, крилатої діви на престолі [134, 87]. Соловйов шукає підтвердження своїм думкам про Софію, про її значення в православному віровченні. Він звертається до релігійного натхнення російського народу в XI ст. У Росії, на півночі, в цей час почали будуватися собори, які були присвячені святій Софії і в цих соборах стала з'являтися таємнича ікона: крилата жінка, яка сидить на престолі, а біля неї Богоматір і Іоанн Хреститель, над нею Христос і світ небесних сил. Ця ікона – ікона святої Софії – Премудрості Божої, – яка не співпадає ні з Богоматір'ю, ні з Христом, викриває таємне бачення народу, не знайшла в собі ніякого перевтілення, образи Богоматері і Іоанна Хрестителя являються образами досконалих творінь, істинними представниками всього людства – все це є основним ключем до розуміння Соловйова. Ідея Софії і ідея Боголюдини – те, чим просякнуті всі його пошуки єдності. Усі містичні вірші його сповнені таємницею про Софію. У ній він шукає останню єдність космосу і виправдання його, в ній таємниця Всесвіту.

І тут необхідно вказати на те, що в даному випадку Соловйов проникає в цю таємницю шляхом, про який йшла мова: спочатку він повірив у неї, а потім пізнав її суть шляхом особистого спілкування, шляхом бачення і відчуття.

Софії як представниці матеріального світу, направлено до єдності й одухотворення, значне місце Соловйов відводить в ідеї людини. Людство

так істотне в бутті Софії, що він вводить ще одне поняття Софії: “Софія є ідеальне людство”. Але Софія – частина Бога, вона вічний суб’єкт, який взаємодіє з Богом. Звідси вічним суб’єктом стає людина. Без людини немає діяльності Бога, її немає на що скеровувати. У людині полягає безкінечне багатство сил, які знаходяться поза людською свідомістю. Саме тут треба шукати джерело безмежної віри філософа-мрійника у можливості людства на шляху довершень. Людина стає посередником між землею і небесами, і її месіанство стає призначенням, яке повинно одухотворити природу і тим самим врятувати її та себе.

Але згідно з пізнішим Соловйовим, у людині немає індивідуальної субстанції: її субстанція – загальнолюдська, софійна, вона повинна лише відкрити її і пережити в самій собі. Живий зв’язок пізнання з природою і історією – це і є філософський ґрунт “софілогічних” шукань Соловйова.

Вперше в інтелектуальній історії людства в філософії Просвітництва розглядаються питання про можливості розвитку жіночих інтелектуальних здібностей і про жіночу освіту. В епоху Просвітництва вперше в історії філософії виникають теорії, в яких формується ідея жіночої емансипації і здійснюється критика патріархальної ідеології. Серед найбільш відомих філософів цієї епохи найвизначнішим є Ж-Ж. Руссо зі своєю теорією про гендерні ролі виховання, яку він виклав у своїх працях “Юлія, або Нова Елоїза” (1761), “Еміль, або Про виховання” (1762).

У цих працях яскраво виражена ідея про те, що жіноче начало характеризується позитивними якостями, які відсутні у чоловіків. На думку Руссо, позитивна роль жіночого базується на тому, що жінки, маючи іншу чуттєву природу, наділені здібностями подобатися чоловікам, викликаючи у них при цьому кращі людські почуття – любов, співчуття, турботу, а також розвивати чуттєвість і формувати в них естетичний смак. Згідно теорії “природного виховання” Руссо найбільш ефективним засобом самоконтролю є розум, при якому суб’єкт орієнтується не на думки про себе, а на принципи загального морального законодавства, вираженням яких виступає інстанція Загальної Волі. Але, згідно з Руссо, жіночий розум виявляється слабким для того, щоб засвоїти принципи Загальної Волі. І тільки чоловік може оволодіти принципами Загальної Волі і навчитися виконувати функцію раціонального контролю по відношенню до самого себе.

Оскільки форма самоконтролю засобами розуму недоступна для жінок, вони змушені протягом свого життя весь час звертатися за допомогою до наставника, функцію якого виконує чоловік: спочатку – це батько, а вже потім – її чоловік. Для того, щоб залишатися “природною жінкою” і зберегти свою чуттєвість від шкідливих впливів, жінка повинна в процесі соціалізації перейти із одного будинку (батьківського) в інший (будинок свого чоловіка), де її моральне й інтелектуальне виховання, яке почали батьки, буде продовжене чоловіком-вихователем.

Основні вимоги “природного” виховання: домашнє виховання, обмеження контакту із зовнішнім світом; виховання жінки для материнства; неперервність виховання, в процесі якого функції батька після одруження переходять до її чоловіка.

Таким чином, у теорії жіночого виховання Руссо стоїть на патріархальних позиціях, оскільки не дивлячись на визнання позитивної ролі жіночої чуттєвості в культурі він виступає проти жіночої емансипації.

Гегель в філософії трактує сходження людського духу від гармонійного існування в природі (дитинство) через трагедію суб’єктивно-об’єктивного дуалізму індивідуального життя людини до єдності з Вищим Розумом, ледве наділяв цими істотними рисами людського буття жінку. Мотив жінки якщо і простежується в його теорії, то тільки у зв’язку з мотивами сімейного життя (роль, звичайно, другорядна по відношенню до державної) і любов, але “любов – це почуття; моральність природного в формі: в державі любові вже немає, у ній єдність пізнається як закон, а зміст повинен бути розумним...” [30, 39].

Німецький філософ Ніцше вперше в історії філософії формулює концептуальні основи для репрезентації феномена жіночого у філософському дискурсі, а також підриває класичні патріархальні традиції в філософії. Основне значення філософії Ніцше полягає в переоцінці статусу тілесності в культурі. На відміну від традиційної метафізики, в філософії Ніцше активним є тіло, а пасивним – свідомість. Свідомість розглядається як продукт діяльності тіла. Філософ розробив логічні основи для введення феномену жіночого в філософський і культурний дискурс.

Австрійський філософ О. Вейнингер в своїй книзі “Стать і характер” намагався відповісти на одвічні питання, які стосуються природи жінки і чоловіка. Коли О.Вейнингер написав цю книгу, йому було двадцять три роки і невдовзі по тому він покінчив життя самогубством. Причини залишилися невідомими. Після самогубства автора книга мала скандальну славу і мала в суспільстві різноманітні відгуки. У неврівноваженому середовищі молодого покоління, особливо серед дівчат, книга викликала зворушливі враження, що і стало причиною низки самогубств.

Книга складається з двох частин – “біологічно-психологічної” і “психологічно-філософської”.

Підхід до дослідження жіночої природи в дусі класичної традиції закономірно призводить автора книги до висновку, що жінка, в якій відсутня “суб’єктивність”, відсутні і “Я”, “особистість”, “душа”. Спираючись на кантівську філософію, Вейнингер стверджував, що лише в пізнанні людина знаходить себе, що логіка є закон, якому потрібно підкорятися. При цьому логіка і етика тотожні в своїй основі: „етика відноситься до логіки як до основної своєї вимоги”. Цінність людини перш за все є цінністю інтелектуальної одиниці, де моральний закон відкриває життя, незалежно від тіла.

У своїй концепції автор підходить до питання про те, що чоловік і жінка не тільки протилежні, але і нерівноцінні начала. Чоловік – це вся повнота людської духовності, все багатство історії, а жінка – це сексуальність у самому вузькому, самому брутальному значенні слова. Вона живе тільки чужими цінностями, може бути цікавою лише тому, що виявляється відображенням творчої фантазії чоловіка.

О.Вейнінгер змішав вузьке і одностороннє відхилення від реальності, яким є образ його жінки, з ідеальним уподібненням жінки, що помічає шляхи для її історичного розвитку. При цьому в нього виникає цілий ряд очевидних логічних помилок, головна із яких полягає в тому, що в роздумах про чоловіків він завжди має на увазі дещо вигадане, ідеальне, не дивлячись на реальну дійсність, а в роздумах про жінок, навпаки, він, не задумуючись над її ідеальним уподібненням, визнає тільки найгірші зразки реальної жінки. Він вважає, що жінка не має душі, буття, і тому вона не має відношення до чуттєвого і духовного наближення до метафізичного джерела життя. Його роздуми про жінку доходять до абсурду. І це говорить молодий вчений, з геніальними інтуїціями в деяких питаннях біології, психології, філософії, і з такими примітивними роздумами про жінку [32, 9].

У передмові до першого видання автор зазначав, що ця книга ставить перед собою завдання пролити нове рішуче світло на стосунки між статями . Вона не буде збирати в один ряд якомога більше окремих рис характеру, або порівнювати результати колишніх наукових вимірів і експериментів, але зробить спробу звести всю протилежність між чоловіком і жінкою до одного принципу. Цим вона відрізняється від інших робіт на цю тему. Вона не заспокоюється на тій чи іншій ідилії, але намагається досягти своєї останньої мети; не накопичує спостереження на спостереження, не зводить духовні відмінності обох статей до однієї системи; вона говорить не про жінок, а про жінку. І хоча за висхідну точку вона завжди бере повсякденне і поверхневе, але не для того, щоб дати тлумачення конкретному, одиничному досвіду. І це не “індуктивна метафізика”, а постійне психологічне поглиблення.

У відомій роботі Ф.Енгельса “Походження сім'ї, приватної власності і держави”, де він розглядає історію і соціально-економічні основи дискримінації жінок з позицій класового аналізу. Ф.Енгельс пояснює походження та існування дискримінації жінок тим, що в руках чоловіків сконцентрована власність. Проте, власність, на його думку, виступає основою придушення не тільки жінок, але й чоловіків, які її не мають. Дискримінація жінок представляється як окремий випадок придушення людини в антагоністичному класовому суспільстві, а способом її подолання може бути тільки революція і встановлення соціалізму. Ф. Енгельс йде від аналізу питання, чому саме в момент появи приватної власності розподіл праці за статевими ознаками набув вирішального

значення.

Сучасна гендерна теорія не намагається заперечити відмінності між жінками і чоловіками. Вона засвідчує, що сам факт відмінностей не такий важливий, як важлива їх соціокультурна оцінка й інтерпретація, а також побудова владної системи на основі цих відмінностей.

М.Шелер вважає, що у ХХ столітті принципово змінюється відносини чоловічого та жіночого начал, бо жіноче, яке перебувало в сутінках протягом століть, тепер виходить на перший план. Усвідомлення необхідності виходу із замкненості суто “патріархального” світосприйняття, спрямованість за його межі, небажання ототожнювати його з людським світосприйняттям породжує уважніше ставлення до людського світосприйняття, яке гармонійно поєднує в собі духовне та душевне, екзистенційно чоловіче та жіноче. Це трансцендує філософію у метаантропологічні форми, виводячи її за межі “фалоцентризму” та “патріархалізму” сучасного світу [102, 229].

За М.Шелером людина постає унікальним явищем світу, оскільки вона прилучена до буття як такого. Наслідком такого прилучення постає людська орієнтованість на цінності: людина перш за все є носієм цінностей. Найвищим проявом у ставленні до інших є любов. Опис любові, самотності, ненависті прагне до відтворення повного загальнолюдського масштабу надісторичного смислу цих висхідних цінностей буття людини. Нове в їх осмисленні полягає у зіставленні їх з природою людини в цілому та її чуттєвістю зокрема. М.Шелер вважав ці відчуття спонтанними, які перебувають поза сферою безпосередніх вольових зусиль людини, а також постають у вигляді неясного уявлення образу людських можливостей і становить людино мірний базис для релігійних ідеалів співчуття, милосердя і смиренного прийняття бездушною часовою плінністю часу.

Філософ розглядав проблему людини, чоловічого і жіночого начал двома підходами. Перший пов’язаний з культурною традицією, другий – з будовою біопсихічного світу. Перший, культурософський, він відкидає як неплідний, оскільки дослідник стикається відразу з трьома колами ідей: міфом про створення світу, притчею про Адама та Єву, рай та гріхопадіння, з традицією яка сягає античності та базується на тезі про розумність людини, про те, що у неї є розум, а також природничо-наукове уявлення про появу людини на досить пізньому етапі розвитку життя на планеті Земля і про те, що вона відрізняється від попередніх форм еволюції тільки ступенем складності [42, 182].

На даний час в Україні має місце тенденція поглиблення у вивчення гендерної проблеми. Було опубліковано ряд цікавих робіт на дану тему. Наприклад, Сімона де Бовуар “Друга стать”. К., 1994; “Гендер і культура”. Збірн. статей. К., 2001; Ніла Зборовська. “На карнавалі мертвих поцілунків (феміністичні роздуми)”. Львів, 1999; Лавріненко Н. “Жінка: самореалізація в сім’ї і суспільстві: гендерний аспект”. К., 1999; Рівність

жінок і чоловіків в Україні: правові аспекти: матеріали міжнародної науково-практичної конференції; Хамітов Н. “Философия и психология пола”. К., 2001., Репина Л. Женщины и мужчины в истории: новая картина европейского прошлого. - М., 2002.

Н.Лавриненко у своїй праці “Жінка: самореалізація в сім’ї та суспільстві (гендерний аспект)” зазначає, що ступінь демократичності і цивілізованості в суспільстві загалом визначається, разом з іншими критеріями, відношенням суспільства до жінок і їх прав. Нерівність між чоловіком і жінкою відноситься до одного із самих давніх типів нерівностей. Демократичне суспільство стало ідеалом для значної частини людства, але в цьому суспільстві жінки нерідко зіштовхуються з невизнанням рівності їх інтелектуальних і професійних якостей і здібностей.

У суспільствознавчих науках радянського періоду основний акцент робився на соціально – класових характеристиках індивідів і груп, статева різниця вважалася неістотною. До того ж, замовчувалося і те, про що ще в 20 - ті роки писав П.Сорокін, класик соціології, який був висланий в 1921 році із Росії. У другому томі своєї “Системи соціології” він, випереджаючи феміністів, описує соціальний механізм виникнення соціостатевих (гендерних) відмінностей між двома половинами людства: чоловіками і жінками. Коротко його теорію можна викласти таким чином.

Ознаки статі належать до переліку ознак, які впливають на всю поведінку людини. Їх наявність зумовлює ряд функцій (фізіологічних, психічних і соціальних), які властиві або жінкам, або чоловікам. Вони не накладають відбиток на всю природу людини, надаючи поведінці людини певного спрямування. Але якщо існує така несхожість, існує і підстава для статевих протиріч і антагонізмів, для боротьби й опозиції статей.

Жінки, не зважаючи на численні відмінності в інших відношеннях (державних, релігійних, професійних і т. д.), мають ряд спільних, тільки жіночих, інтересів, які стають основою для їх солідарності і об’єднання. Ці спільні інтереси протиставляють їх чоловічій половині. Це стосується й чоловіків. П.Сорокін писав: “Чоловіча і жіноча половини якогось соціального агрегату знаходяться в прихованому або явному антагонізмі з ряду приводів і відносин. Не завжди цей антагонізм впливає на поверхню соціального моря у вигляді урагану або соціальної бурі, але він завжди існує і виявляється в тисячі дрібних, щоденних зіткнень і боротьбі між індивідами різних статей, починаючи з конфліктів дітей та сімейних сцен і закінчуючи більш загальними явищами, що носять назву “жіночий рух”, “жіноче питання”, “боротьба за рівноправність жінок” жіночих колективів, з одного боку, з іншого – більшістю явищ, де чоловіча половина свідомо чи підсвідомо бореться і утверджує свою владу та привілеї за рахунок жіночої половини в усіх сферах життя (заборона жінкам займати ряд посад, обмеження особистих і власних прав жінок, узаконення їх експлуатації,

перешкода розумовому розвитку жінок, недопущення їх до виконання правових функцій і т. д.). Така “партизанська” війна цих двох груп заповнює людську історію” [148, 129 –130].

Термін гендер означає стать як соціальне поняття і явище, як все те соціальне, що утворюється над біологічною статтю. Категорія біологічної статі стає гендерною через “назву” (присвоєння імені) одяг і використання інших гендерних ознак. Іншими словами, бути чоловіком чи жінкою – це не просто бути людиною з чоловічою чи жіночою анатомією: одного цього недостатньо, суспільство приписує індивідам відповідати визначеним соціокультурним аспектам відносно прийнятих у цьому суспільстві “зразків” поведінки і зовнішнього вигляду: чоловічого і жіночого.

Людська норма здавна усвідомлювалась як “чоловіча”, тому жінки змушені були пристосовуватися до неї. Гендерний підхід, який був застосований до аналізу нашої культури, виявив, що чоловіче і жіноче на онтологічному і гносеологічному рівнях існують як елементи культурно – символічних рядів: чоловіче – раціональне – духовне – божественне – культурне; жіноче – почуттєве – тілесне – приземлене – природне. Таким чином, зовсім не пов’язані зі статтю феномени: природа і культура, божественне і земне і т. ін. – приписуються до визначеної статі. Більш “вищі” – чоловічі, “нижчі” – жіночі [90, 19].

Величезну цікавість викликали етнографічні дослідження, що демонстрували функціонування чоловічих і жіночих ролей в примітивних культурах. Праці М.Мід поряд з відкриттями психологів розхитували стереотипи про жіночість і мужність як якості, що успадковані із природних особливостей статі. Своєю книгою “Стать і темперамент”, що вийшла в 1935 році, М.Мід нанесла нищівний удар по судженням, згідно з якими чоловіки і жінки самою природою створені для певних ролей. До того ж, розпочавши свої дослідження, вона, подібно до більшості людей, була переконана, що роль чоловіка полягає в тому, щоб працювати, отримувати заробітну плату і годувати родину, забезпечуючи зв’язок останньої з більш широким соціумом; жінка, відповідно, повинна займатися сім’єю, яка складає головну сферу її діяльності. Такий розподіл ролей, як думала і сама М.Мід, виникає внаслідок вроджених відмінностей між чоловіком і жінкою.

На основі даних, а також свідчень про життя племен і народів в минулому, М.Мід зробила такий висновок: відмінності статей використовуються суспільством як основа для диференціації соціальних ролей. Гендерні ролі у нашому суспільстві склались скоріше на основі культурних і соціальних особливостей, а не є результатом “природного порядку речей”.

У наш час відпала соціальна необхідність в розподілі праці на основі здатності жінок народжувати дітей, яка існувала в примітивних суспільствах минулого. Значна частина жінок у наш час поєднує

материнство з роботою поза домом, бюджет сім'ї складається із двох, часто рівних частин, чоловік перестав бути єдиним годувальником родини. Традиційна гендерна стратегія переноситься і в сферу праці: жіночі професії і жіночі робочі місця формуються простим винесенням на мікрорівень традиційних жіночих занять у рамках сім'ї [33, 15 – 16].

Нерівність жінки в сім'ї (в тому випадку, коли вона побудована на владі чоловіка і підкоренні жінки) призводить до того, що заміжні жінки страждають значно більше на фізичні і психічні хвороби, ніж самотні жінки. Цей феномен виявляється і в такому екстремальному явищі, як самогубство. Кількість самогубств більше серед заміжніх жінок і самотніх чоловіків, ніж серед самотніх жінок і одружених чоловіків.

У нашій культурі, як і в західній, успіх і компетентність заохочується тільки у чоловіків. Для жінок успіх має неоднозначні наслідки. Нерідко жінка, яка досягла успіху, “карається” оточенням замість визнання її заслуг вона відчуває реакцію роздратування і заздрощів зі сторони своїх колег і друзів [90, 26].

Фрейд замість абстрактного суб'єкта класичної філософії досліджує специфіку гендерних відношень, які знаходяться в конкретній психологічній реальності – реальності сім'ї: “жінка” і “чоловік” існують не серед абстракцій, як це передбачалось у класичній філософії, вони живуть з батьком, матір'ю, братами, чоловіками, дружинами, сестрами. Тому класичний психоаналіз вивчає психологічні контексти саме у цьому колі стосунків, тобто гендерні відносини в сім'ї. У той же час місце жінки в сім'ї розглядалося Фрейдом як залежне “другорядне”. Правомірно стверджувати, що саме Фрейд ввів у сучасну культуру феномен жіночого як один із центральних феноменів. Жіноче у Фрейда асоціюється з несвідомим, при цьому основна заслуга Фрейда, на відміну від інших вчених, які в кінці дев'ятнадцятого століття займалися проблемою підсвідомого, полягає в тому, що його структуру він визначив як гетерогенну, багатоманітну і переривчасту, співвідносність образів і структурних компонентів, котру позбавлено послідовності, але саме ці якості підсвідомого допомагають наблизитися до розуміння феномену жіночого в культурі. У перший період творчості (1890 – 1920) Фрейд намагався визначити особливості гендерної відмінності в структурі дитячої ідентичності, використовуючи мовну техніку вільних асоціацій, а також аналіз фантазій, нахилів і мовних помилок. Він встановлює, що гендерні відмінності не є даними від народження, а формуються тільки на стадії так названого “комплексу Едіпа”, коли поліморфна сексуальність дитини стягується в якийсь один (чоловічий чи жіночий) тип ідентифікації [30, 347]. У роботі “Три нариси з теорії сексуальності” (1905) поняття гендерної симетрії було вперше порушено Фрейдом. Він відмовляється від критеріїв “нормальне”/ “ненормальне” в його структурі сексуальності, що дає можливість відмовитися від критеріїв оцінки в аналізі гендерних

параметрів ідентичності. Крім того, саме в цій праці можна простежити визнання ним тих фаз бажань, які стали основними константами в психоаналітичних концепціях жіночого бажання в феміністичному психоаналізі. У другий період творчості (1920 – 1940) Фрейд визначає жіночу ідентичність через поняття “бісексуальності” як принципової подвійності в структурі бажання.

Так само розуміє цю проблему і В.Розанов. Філософ стверджує, що існує жіноче питання, яке йде із тенденції не “зрівнюватися” з чоловіком, але із тенденції твердо ставити саме своє жіноче і особливе “Я” і вимагати, щоб цивілізація, занадто “загально”- людська, зупинилась і замислилась, перше ніж зламати і остаточно забруднити це тендітне і ніжне “Я”. Існує жіноче питання в розумінні саме “домашнього вогнища”, зберігання “жіночості”, дотримання вічного в природі, але і в штучній цивілізації можуть бути руйнівними риси “материнства”, “господині дому”.

За Розановим всі питання, пов’язані з життям статі – шлюб, народження, материнство – питання релігійного характеру. Обґрунтовуючи відношення між статями, Розанов в пошуках релігійних основ звертається до стародавніх релігій, в яких тіло ще не пригнічене духом, розумом і відношення статей складають частину культового таїнства. Щодо безпосередньо християнства, Розанов рішуче виступив проти традиційно - православного роз’єднання духу і тіла. І в цьому пафосі він був не один. Наприклад, В.Соловйов також вважав, що “християнство є релігією втілення Божого і воскресіння тіла, а її перетворили в якийсь східний дуалізм, який відкидав матеріальну природу як зле начало. Але злим началом сама по собі природа бути не може: вона пасивна і інертна – це жіночий елемент, який приймає те або друге духовне начало” [149, 348].

Згідно з Розановим, вся “гуманістична”, “загальнолюдська” культура є культурою без статі. Вона входить своїм корінням в неправильно витлумачене християнство, понівечене рядом язичницьких культів, які відкидали стать. Таких “без статі” Розанов називає “людьми місячного саява”, маючи на увазі культ Місяця, Селени – жорстокої богині. Сутність різниці “мужності” і “жіночості”, за Розановим, очевидна, вона виявляється вже на рівні фізіологічних портретів чоловіка і жінки [24, 49].

Формування гендерного підходу не випадково співпало з широким обговоренням філософської проблеми про співвідношення біологічного і соціального в природі людини. На Заході проблема ідентифікації статі, з’ясування ролі соціального, культурного, з одного боку, і біологічного, з іншого, стали головною проблемою, яку обговорювали.

У своїх дослідженнях антропологи дійшли висновку, що у визначенні відмінностей у поведінці чоловіків і жінок значної ваги набувають чинники культури, адже в різних культурах схеми поведінки чоловіків і жінок істотно різняться. Згідно з цим, відмінності у поведінці розвиваються під час соціалізації здебільшого завдяки соціальному засвоєнню жіночих і

чоловічих ідентичностей. Одним з найвідоміших антропологічних досліджень культурних варіацій гендерних ролей є, безперечно, класична робота американського антрополога М. Мід “Чоловіче та жіноче” (1949). Вивчаючи відмінності маскулінних та фемінних особистісних типів, М. Мід дійшла висновку, що розмежування між жіночими та чоловічими суспільними ролями в різних культурах проявляються по-різному і часом необов’язково є чітко означеними. Подальший розвиток культурних антропологічних досліджень поведінкових структур гендерних ролей довів усталеність головного висновку попередників: чоловічі та жіночі характерні риси не є вродженими, а набутими під час соціалізації в певному культурному середовищі.

Так, М.Мід розглядає поведінку статі в різних примітивних культурах. Вона показує різноманітність моделей стосунків і пластичність людської природи, котрі демонструються на прикладі трьох суспільств. Висновок, до якого приходять авторка, говорить сам за себе: “традиційно відносні до ремінних якостей темпераменту, такі як пасивність, чуйність, готовність доглядати дітей в одному племені можуть бути властивими маскулінному типу поведінки, а в іншому вважатися ненормальними як для жінок, так і для чоловіків. Таким чином, основа для об’єднання цих рис поведінки розмивається, – пише М.Мід – за результатами спостережень, можна зробити висновок, що більшість, якщо не сказати – всі, особисті риси, які ми зазначили як фемінні або маскулінні, також слабо пов’язані зі статтю, як одяг, зачіска, тобто являються зовнішніми і легко змінними ознаками, котрі суспільство співвідносить з визначеною статтю” [171, 189]. Праці М.Мід поряд з відкриттями психологів також розхитували стереотип про жіночість і мужність як якості, зумовлені із природними особливостями статі.

Насправді, започаткувавши нову парадигму мислення, де в центрі уваги опинилась стать людини, гендерна методологія вивела на авансцену суспільствознавства нові проблеми людського існування. Ці проблеми виявились універсальними, оскільки стать (не тільки в особистому значенні, але і в значенні гендера) – універсальна характеристика людського буття. Така банальна істина ігнорувалась, як з’ясувалося, при новому погляді на речі, в традиційному суспільствознавстві, де “стать” і “людина” виявились відірваними одне від одного. Як вже було зазначено на прикладі філософії, тут “людиною” був чоловік, “стать”. І відповідно проблема людини була центральною проблемою філософії, проблема статі – другорядною. Психологія, була нейтральною або “без статі” (І. Кон), також орієнтувалась на чоловічу норму [30, 92].

Теоретики фемінізму починають досліджувати соціальну технологію формування гендерних ролей, те, як формується у людей гендерна свідомість через різні соціальні інститути, мистецтво, науку, врешті, досвід повсякденного життя. “Гендер як соціальний аспект відносин статі, – стверджують дослідники, – конструюється і виражається в багатьох

галузях соціального життя. Він включає в себе культуру, ідеологію, дискурсивну практику, хоча і не ототожнюється з ними. Гендерний розподіл в домашній і професійній праці, організація держави, сексуальність, структура насилля і багато інших аспектів соціальної організації впливають на гендерні відносини”.

На ідеологічну і ціннісну – орієнтуючу і контролюючу природу гендера вказує О.Шабурова: “Гендер як технологія, гендер як дискурс перш за все конструює статевої ідентичності через політику репрезентації у всіх ідейно значимих і ціннісноконтролюючих сферах: релігії, мові, освіті і вихованні, мистецтві, медіа, моді і т. д. Створення і репрезентація визначених гендерних образів мають за мету закодувати їх як гендерні стереотипи ...і через навчання, повтор, контроль, досягти їхнього засвоєння в процесі соціалізації особистості. Гендерні стереотипи завдають траєкторії життєвого шляху і стандартів способу життя...”[189, 184]. Гендерна методологія, виявляючи статевої ролі людей в соціумі, свідчить, наскільки ці ролі конструктивні або деструктивні для особистості і суспільства, також засвідчує відмінність в соціокультурному змісті цих ролей, відмінності, котрі не зводяться ні до протиставлення(чоловік – природа, жінка – культура, чоловік – сила, жінка – слабкість), ні до редукції (чоловік – людина, жінка – сексуальність, чоловік – норма, жінка – відхилення).

Одна із особливостей сучасного етапу гендерних досліджень полягає в тому, що їх об’єктом, поряд з жінками, все частіше стають чоловіки. Одні автори вбачали проблему в тому, що гендерний клас або соціальна група відстають від вимог часу: їхня діяльність і групова самосвідомість, уявлення про те, яким може і повинен бути чоловік, не відповідають соціальним вимогам і підлягають радикальним змінам. Інші автори вбачають у соціальних процесах загрозу “природним” основам людської цивілізації і закликають чоловіків як традиційних захисників стабільності і порядку, покінчити з цією деградацією і повернути суспільство в спокійне і надійне минуле [30, 562].

У період швидких історичних змін, коли давні форми гендерних відносин влади ставали неадекватними, ідеологи починали писати про фемінізацію чоловіків і зникнення “справжньої мужності”. Поява організованого і ідеологічно оформленого жіночого руху сприймається чоловіками одночасно як загроза, інтелектуальний виклик і приклад для наслідування, що породжує потребу захищати свої особисті групові інтереси.

Головне джерело всіх чоловічих проблем ідеологи вбачають в обмеженні чоловічої статевої ролі і відповідній психології, доводячи, що від таких стереотипів страждають не тільки жінки, але і самі чоловіки. “Чоловіче звільнення, – писав в 1970 році Д.Сойєр, – намагається допомогти зруйнувати статевої стереотипи, що розглядають “чоловіче буття” і “жіноче буття” як статуси, котрі повинні були досягти за допомогою відповідної

поведінки... Чоловіки не можуть ні вільно грати, ні вільно плакати, ні бути ніжними, ні проявляти слабкість, тому що ці риси “фемінні”, а не “маскулінні”. Більш повне поняття про людину визнає всіх чоловіків і жінок потенційно сильними чи слабкими, активними чи пасивними, ці риси не належать виключно одній статі [30, 564].

Акцент на індивідуальних особливостях, а не на соціальній стратифікації і гендерному порядку означало відмову чи недооцінювання реальних чоловічих привілеїв і зведення всіх проблем до такого виховання, котре дозволило б чоловікам гармонійно поєднувати в собі інструментальні і експресивні ролі, які були описані Т.Парсонсом.

До середини 1980-х років чоловічим проблемам присвячувались книги і дослідження медико-біологічного характеру. Потім зросла кількість публікацій, що охоплювала все новіші теми і галузі знання. Все більше з'являлося видань про чоловіків і для чоловіків. Ці видання містили в собі масу нової цікавої інформації про різні сторони і аспекти чоловічого буття. Однак співвідношення понять “чоловіче буття” і “маскулінність” залишаються відкритими для дискусій. Під чоловічими дослідженнями розуміють предметну область знання, що включає в себе все те, що стосується чоловіків, включаючи і біологію чоловічого тіла. Маскулінність частіше трактується як особлива соціальна ідентичність, яка існує виключно у визначеному соціумі і змінюється разом з ними.

Як й інші гендерні категорії “маскулінність” не має однозначного визначення і має щонайменше три різні значення:

- маскулінність – це категорія, що означає сукупність поведінкових і психічних властивостей і особливостей, які об'єктивно властиві чоловікам, на відміну від жінок;

- маскулінність – це категорія, що означає один із елементів символічної культури суспільства, сукупність соціальних уявлень, установок і вірувань про те, ким є чоловік і які якості йому приписуються;

- маскулінність – це система приписів, маючи на увазі не середньостатистичного, а ідеального “справжнього” чоловіка, це нормативний еталон чоловічості.

Але індивідуальні властивості, стереотипи масової свідомості і соціальні норми, як і наші уявлення про реальне, бажане і про те, як повинно бути, ніколи не співпадають. Тому існують не тільки різні канони маскулінності, але й різні парадигми її вивчення, які є взаємодоповнюючими. Тим більше, що вони реалізуються різними науковими дисциплінами.

У сучасній науці існує чотири головні парадигми маскулінності: біологічна, психоаналітична, соціально-психологічна і постмодерністська. Перші дві являються есенціалістськими, вони припускають, що важливі властивості, які відрізняють чоловіків і жінок є об'єктивною даністю, культура тільки оформлює і регулює їх прояви. Інші дві парадигми –

конструктивістські: вони вважають маскуліність продуктом культури і суспільних відносин, котрі нав'язують індивідам відповідні уявлення та образи.

Біологічно-еволюційний підхід трактує маскуліність як сукупність природних властивостей, що відрізняють чоловіків від жінок. Давньогрецький історик Ксенофонт говорив так: “природу обох статей від самого народження бог пристосував так: природу жінки для домашньої праці і турбот, а природу чоловіка для зовнішніх. Тіло і душу чоловіка він створив так, що він більше придатний для того, щоб переносити холод і спеку, подорожі і військові походи, тому він призначив йому працю поза домом. А для жінки пристойніше знаходитися вдома, ніж знаходитися поза ним, а для чоловіка це ганьба сидіти вдома і не турбуватися про зовнішні справи” [30, 573].

Найбільш популярніша в гендерних дослідженнях така парадигма маскуліності та фемінності, як психоаналіз. Психоаналіз є універсальним у тому значенні, що він ухвалює універсальні чоловічі властивості, а також механізми і стадії формування чоловічого характеру. Однак вважається, що ці властивості біологічно не задані, але формуються в процесі індивідуального розвитку, в результаті взаємодії дитини з батьками.

Всі діти починають емоційне життя з ідентифікації з матір'ю, яку вони люблять і одночасно бояться. Але дівчатка отримують задоволення від емоційних стосунків з нею і в них формується потреба в таких взаємодіях. А хлопчики швидко дізнаються про те, що відрізняються від своїх матерів і вони повинні сформуванати свою чоловічу ідентичність шляхом відокремлення від матері і формування почуття самоті як чогось незалежного, автономного і індивідуального [30, 575].

Психоаналіз вплинув на клінічні дослідження особливостей маскуліної ідентифікації і її внутрішніх протиріч, що ведуть до психосексуальних порушень. Застосування психоаналітичного апарату до інтерпретації антропологічних даних показало також наявність соціокультурних варіацій маскуліності і типів “чоловічого характеру”.

Однак більшість суспільствознавців і психологів ставляться до психоаналітичної парадигми скептично. Базові категорії психоаналізу – це не наукові поняття, а метафори, його висновки не піддаються статистичній перевірці. Різні школи і течії психоаналізу (Фрейд, Юнг, неофрейдисти, Лакан) концептуально не поєднуються один з одним, одні і ті ж терміни означають у них різні речі. Йдучи за буденною свідомістю, психоаналітичні теорії зводять маскуліність до сексуальності або описують її в сексологічних термінах. Психоаналітична парадигма дозволяє виразити і описати суб'єктивні переживання чоловіків, пов'язані з “кризою маскуліності”, але конкретно-історичні соціальні реалії і особливо механізми соціальної зміни від неї вислизують.

Психоаналітична теорія гендерного розвитку дала поштовх для появи нових оригінальних підходів до роз'яснення причин набуття певних гендерних ідентичностей. Серед найвідоміших – Н.Ходоров, американський психолог, яка публікацією роботи “Відтворення материнства” 1978 року спробувала по-своєму обґрунтувати природу фемінності та маскулінності. Ходоров, на відмінну від класичного психоаналізу, змістила акценти в теорії гендерного розвитку, приділивши більшу увагу саме ролі матері порівняно. На її думку, в ранньому дитинстві діти більше часу перебувають під впливом матері: під час годування, догляду й емоційного спілкування. Ходоров запевняє, що в якийсь момент цей зв'язок розривається, причому процес відриву дитини від матері проходить по-різному у дівчат і хлопчиків

Один із головних висновків Ходоров полягає в тому, що дівчинка, а згодом вже доросла жінка, усвідомлює себе як істотно залежну від когось, спочатку від матері, а потім – від чоловіка. Пояснюючи таким чином жіночу емоційність, авторка тим самим доводить причину неконтактності хлопців, які різко відходять від матері, усвідомлюючи мужність як протиположність жіночості.

Важливими ідеї Ходоров є в контексті спроб з'ясування маскулінності та фемінності. Згідно з якими маскулінність більшою мірою, ніж фемінність визначається втратою тісного контакту з матір'ю. Саме через таке відокремлення і формується чоловіча ідентичність, одним із проявів якої є чоловіча неекспресивність, прагнення уникнути стану залежності. Натомість жінки глибоко переживають відсутність емоційних взаємин, співпереживання в зовнішньому соціальному оточенні. Висновки Ходоров, власне, вийшли на рівень розуміння та обґрунтування природи чоловічого домінування над жінкою – патріархату, системи соціальних відносин.

Існує ще один підхід – маскулінність і чоловічі ролі. На відміну від еволюційно-біологічного і психоаналізу, що розглядають маскулінність як дещо єдине і об'єктивне. Психологія, соціологія, антропологія частіше вбачають в ній продукт історії і культури, вважаючи “чоловічі властивості” похідними від існуючої в системі статевих гендерних ролей, котрі дитина засвоює в процесі соціалізації. Місце іманентного “чоловічого характеру” займають історично мінливі “чоловічі ролі”.

Проблема людини у середині ХХ ст. з усією гостротою актуалізувалася в соціології. “Соціологія тіла” – під такою назвою в “Енциклопедії соціальних наук” уміщено аналітичний огляд становлення проблематики тіла у соціології переважно англослов'янських країн у повоєнний час.

У 1950 - 1960-х роках важливу роль відіграла теорія Т.Парсонса і Р. Бейзла, що розглядали диференціацію чоловічих і жіночих ролей в структурно-функціональному плані. Виявилось, що і на макросоціальному (в рамках великих соціальних систем) і на мікросоціальному (в малих групах) рівні статеві ролі взаємодоповнюючі: чоловічий стиль життя є

“інструментальним”, він направлений на вирішення предметних завдань, а жіночий – емоційно-експресивним. Ця теорія сприяла інтеграції в єдину схему соціально-антропологічних і психологічних даних.

Постановка питання про тілесність людини як основи теоретичної рефлексії становить загальну парадигму й у німецькій філософській антропології, яка, починаючи від А.Гелена, активно асимілює англо-американську соціологію Т.Парсонса. У світоглядному плані це свідчить про переорієнтацію від домінуючої природничо-наукової парадигми (висунутої ще за часів Галілея) і повернення до Аристотеля з його положенням про людину – соціальну істоту у першій інстанції, а другій – носія символічно організованої культурної традиції [42, 50].

За Т.Парсонсом, суспільство завжди прагне до стану динамічної рівноваги і стабільності. Окремі елементи сукупної соціальної структури виконують функціональну роль щодо підтримки і стабільності, інтеграції і розвитку всієї системи. Він робить аналіз американського суспільства, яке було основним об'єктом дослідження.

Розглядаючи зміни, що відбулися з американською сім'єю на середині минулого сторіччя, Т.Парсонс виділяє ізоляцію нуклеарної сім'ї від системи спорідненості та переміщення ряду функцій до інших соціальних інститутів. До базисних функцій сім'ї він відносить соціалізацію дітей і стабілізацію особистості дорослих членів сім'ї. Механізмом, що забезпечує рівновагу і стабільність самої системи соціальної взаємодії, Т.Парсонс вважав функціональне розділення сфер діяльності, або диференціацію ролей. З його точки зору, для існування будь-якої соціальної системи необхідне виконання інструментальної і експресивної функцій. Інструментальна функція забезпечує відносини системи із зовнішнім світом. Експресивна функція – це підтримка інтеграції членів системи, встановлення моделей відносин і регулювання рівня напруженості членів сімейного союзу. Парсонс стверджував, що одна і та ж людина не може виконувати одночасно й інструментальні (що вимагають владності і жорстокості), й експресивні (що припускають лагідність і вміння погасити конфлікт) функції. Тому розділення цих ролей глибоко функціональне й існує у всіх системах соціальної взаємодії [39, 13].

Т.Парсонс зробив природний для традиційної свідомості висновок, що роль інструментального лідера в сім'ї належить чоловіку, а жінка – це експресивний (емоційний) лідер. Професійна діяльність чоловіка має надзвичайне значення для сім'ї не тільки тому, що є основним джерелом її існування, але й тому, що рівень доходу і престижність роботи чоловіка визначають соціальний статус, стандарт і стиль життя сім'ї в цілому. Для жінок основним є статус дружини свого чоловіка, матері його дітей і особи, відповідальної за домашнє господарство. Соціально престижна професійна діяльність чоловіка зумовлює його верховенство в сім'ї, а домашня праця жінки названа Парсонсом “псевдозаняттям”. Такий розподіл ролей

інтерпретується ним як механізм придушення можливого руйнівного для сім'ї змагання між подружжям за владу, статус, престиж і оголошується глибоко функціональною [39, 14].

Подібним чином розвивається і теорія гендерної соціалізації. В світлі психоаналізу маскулінна самосвідомість і поведінка стають продуктами наслідування й ідентифікації з конкретним чоловіком-батьком або його символічним образом.

Маскулінність та фемінність не пов'язані з біологічною статтю, а складаються з відмінних психологічних характеристик, історично сформованих особливостями культури певного соціального середовища. Маскулінність асоціюється з екстравертивністю, активністю, незалежністю, самовпевненістю, а фемінність – з інтровертивністю, залежністю, несміливістю, сентиментальністю.

Зі статтю пов'язані лише фізичні відмінності будови тіла – жіночі та чоловічі, а з гендером – психологічні, соціальні та культурні відмінності між чоловіками та жінками, – маскулінні та фемінні. Відмінність між статтю та гендером є фундаментальною, адже відмінності між жінками та чоловіками не обмежуються лише фізичною різницею.

У 80-ті роки в Росії була досить популярною “інформаційна” теорія Т. Геодакяна. Він вважає, що генетична структура жінок влаштована так, щоб накопичувати, зберігати і передавати інформацію майбутнім поколінням. На відміну від цього, генетична і психічна структура чоловіків пристосована до пошуку і збору нової інформації. Висновок: чоловіки – це творці, жінки – консерватори. Із цих інформаційно-біологічних міркувань автор робить висновки щодо політичної діяльності жінок вважаючи, що їм не слід прагнути зраджувати своє “природне призначення” [39, 15].

Однією з ключових гендерних проблем є проблема патріархату. На початку 90-х років професор соціології, С.Волбі (Велика Британія), наповнила поняття патріархату соціологічним змістом, визначивши патріархат як “систему взаємопов'язаних соціальних структур, за допомогою яких чоловіки пригнічують та експлуатують жінок”. Термін “патріархалізм” застосовував ще М.Вебер для означення певних типів суспільств чи соціальних інституцій, у яких владна структура аналогічна моделі сім'ї, що живе за “правилом батька”.

Чоловіче домінування виникло внаслідок того, що жінка, народжуючи й виховуючи дітей, тим самим обмежує свою життєву діяльність лише материнством і хатньою роботою. Жінки були цілком залежні від своєї фізіології; часті вагітності, клопоти з малими дітьми спричинили й залежність жінок від чоловіків як годувальників. Поступово відбувалася інституалізація патріархату як системи соціального контролю та порядку, трансформуючись з мікрорівня, зі сфери приватних відносин у межах домашнього господарства, до макрорівня, в систему суспільних відносин. Всі сучасні суспільства перебувають в ідеологічних тенетах патріархату,

відрізняючись лише ступенем і характером прояву соціальних нерівностей згідно соціального статусу чоловіків і жінок, тобто гендерних нерівностей [65, 86].

Останньою в переліку теоретичних гендерних перспектив виступає феміністична теорія, основним положенням та відправною точкою якої є пригноблення, пригнічення жінки в (капіталістичному) суспільстві. Фемінізм, досить активно розвивається в напрямку вироблення практичних пропозицій щодо ймовірних шляхів подолання пригніченого становища жінки як соціальної проблеми капіталістичного суспільства.

Головним постулатом фемінізму є те, що тільки в інтересах усіх чоловіків – зберігати патріархат, тобто такий соціальний лад, де жінки систематично пригнічуються чоловіками в усіх сферах життя. Адже в ідеальному суспільстві індивіди повинні мати можливість виконувати роботи, які найбільше їм відповідають незалежно від статі. На противагу розподілу праці за статтю, фемінізмом висувається концепція культурного розподілу праці, згідно з якою поведінка статей або вже гендерна поведінка визначається рівнем культурного розвитку суспільства.

Сучасна феміністична теоретична перспектива, породжена політичним феміністичним рухом, представлена трьома напрямками:

- ліберальним або помірним фемінізмом;
- марксистським або соціалістичним фемінізмом;
- радикальним фемінізмом.

Спільним для всіх напрямів є зосередження уваги на проблемі пригнічення жінки, а відмінним – підхід до пояснення цього соціального явища та пропозицій щодо пошуку шляхів його подолання. Ліберальний фемінізм зайнятий викриттям дискримінаційних форм щодо жінки з подальшим розв’язанням цієї проблеми шляхом державних реформ.

Спочатку ліберальні ідеї стосувалися виключно чоловіків та чоловічого визволення з-під монархічної влади. Суттєвий внесок у формулювання необхідності жіночого визволення зробив англійський мислитель та політичний діяч Дж.Міль. Його погляди щодо питань жіночої рівноправності викладені в есе “Поневолення жінки”, яке було написане в 1863 році. У ньому він критикує принципи “споконвічного підпорядкування однієї статі іншою” як несправедливого у своїй основі, що є “одним з основних перешкод на шляху людства до досконалості”. Цей принцип він пропонував замінити принципом “ідеальної рівності”, що не припускає ніякої влади або привілеїв для жодної зі сторін, так само і визнання неспроможності якоїсь із них.

Сама по собі політична доктрина лібералізму підштовхує послідовників до необхідності визнання жіночої рівноправності в суспільстві. Але на певному етапі суспільного розвитку вона суперечить сама собі. З одного боку, пропагується індивідуальна свобода, а з іншого, ліберальні ідеологи виступають проти будь-якого державного втручання для підтримки ситуації

рівних можливостей для реалізації такої свободи. Держави, які будують власну політику на основі ліберальної ідеології, дотримуються залишкового принципу фінансування соціальної сфери. У цих державах також не можна сподіватися на широке розповсюдження політики позитивних дій, спрямованих на рівень зростання участі жінок у політичному житті країни. Таким чином, будучи основною течією, у межах якої була безпосередньо обґрунтована концепція рівності жіночих прав і свобод, лібералізм обґрунтовує позиції противників практичного досягнення жіночої рівності саме тому, що сподівається на власні сили індивіда, якого не повинна підтримувати держава. Ліберальна ідеологія несе в собі внутрішнє протиріччя, що має суттєві практичні наслідки.

Марксистський, або соціалістичний фемінізм ґрунтується на тому, що жіноча пригніченість – це продукт капіталістичних і патріархальних суспільних відносин, а звільнення від пригнобленого стану можливе й пов'язане із завершенням капіталістичної фази та подоланням жорстокого чоловічого контролю. Радикальний фемінізм вбачає причину проблемної ситуації в існуванні патріархату, тобто чоловічого домінування та контролю над жінками, незалежно від економічної системи, й закликає боротися за звільнення від такого контролю.

Маркс не залишив робіт присвячених жіночому питанню, але деякі його послідовники приділяли цьому питанню серйозну увагу. Саме в руслі марксистської парадигми виникає поняття “жіноче питання” як коло проблем, пов'язане з намаганням частини жіноцтва вийти за межі патріархальних ролей і тягара, який давить на суспільство, з боку патріархальних відносин та ідеології. Так, потрібно назвати праці Ф. Енгельса “Походження сім'ї, приватної власності та держави”, “Становище робітничого класу в Англії”. У центрі соціалістичної концепції жіночої рівноправності – тема жіночої праці. Саме це питання було найгострішим для бідних прошарків міського населення другої половини ХІХ століття. Крім того, домінуючий класовий підхід марксистської теорії не дає змогу говорити про окремих індивідів, а тільки про великі групи людей.

А.Бабель в книзі “Жінки та соціалізм” аналізує положення жінки в минулому, сучасному та майбутньому. Як політичного діяча А.Бабеля цікавив зв'язок організованого жіночого руху з міжнародним соціалістичним рухом, тому що звільнення людства неможливе без соціальної незалежності і рівноправного положення статей. Крім того, більшість представників соціалістичного напрямку виступали за заборону жіночої праці на підприємствах і навіть на охорону жіночої та дитячої праці дивилися як на перехідний щабель до повної її заборони. Але така позиція знаходить критику в роботах А.Бабеля. З соціалістичних позицій він аналізує питання про рівноправність жінки як громадянки, що не визнавали в силу відсталості жінок і їхнього гіршого виховання. Він першим чітко сформулював соціалістичну позицію щодо жіночого питання.

Соціалістичні погляди перетворилися, лібералізувалися та демократизувалися в сучасних соціал-демократичних концепціях. Теоретичні дискусії в них виникають щодо обґрунтування двох можливих ідеальних моделей досягнення загального добробуту людей: ті, що сфері соціального забезпечення надають мінімум, і ті, які намагаються надавати необхідні засоби для нормального функціонування людини в суспільстві. Перший – це рівність можливостей, другий – рівність результату. Суттєва політична проблема полягає в тому, що здебільшого ринкові механізми не здатні вирішити це протиріччя. Виникає потреба формування державної політики, спрямованої на досягнення цієї мети. А також постає проблема ефективних механізмів впровадження такої політики.

Головним завданням фемінізму є внесення канонів в науку, конфронтація культурологічних концепцій і канонічних тем з феміністськими теоріями.

Основна риса жіночих досліджень – це розвиток колективних способів дії. Хоча жінки – науковці, медики, митці і багато інших працюють на самоті, вони часто об'єднують свої ресурси (знання, навички та енергію) для колективної роботи, результат якої робить акцент не на індивідуальних зусиллях, а на сукупних зусиллях групи. По-перше, колективна дія – це взаємна підтримка в складних починаннях. По-друге, більшість проблем потребують експертизи не однієї людини, а спеціалістів різного профілю або досвіду.

Відмінним у жіночих дослідженнях від досліджень про жінок є врахування жіночого життєвого досвіду в рамках соціальної і культурної дійсності як основи наукової роботи, що не тільки змінило тип аргументації, але також внесло в неї пізнавальну цікавість. Традиційні дослідження про жінок перестали розглядатися як науково обґрунтовані висловлювання, які можуть пояснити нерівні суспільні позиції чоловіків і жінок. “Теорії”, які приписували жінкам особливу ірраціональність, лагідність, домовитість, вважаються тепер чоловічими стратегіями. Сукупність чоловічого досвіду створило теорії, які претендували також на репрезентацію специфічних життєвих вимог жінок і характерного для них сприйняття дійсності.

Культурно-антропологічні дослідження надали важливі відомості про різнобічні чоловічі і жіночі характеристики в різних культурах. З одного боку, ці роботи ставили під сумнів те, що до цього часу здавалося очевидними біологічні пояснення, так що різниця в суспільному стані жінок і чоловіків не могла більше пояснювати їх статевими ознаками. З іншого – стало очевидним, що, не дивлячись на відмінності в концепціях жіночості, в будь-якій культурі жінці відводилась менш важлива “роль”, ніж чоловікові.

Між гендером і ролями чоловіка і жінки можна знайти багато спільного. Воно затверджується в ціленаправленій відмові від біологічно визначених статевих приписів, а також в спробах включити традиційні дослідження суспільного стану жінок і чоловіків і тих завдань, які стоять перед ними, в

нових теоретичних рамках.

Перш за все Т. Парсонс намагався описати різні зразки соціальних ролей чоловіків і жінок, котрі можна пояснити, посилаючись на біологічні дані. Запропонована ним концепція відмінностей висувала на перший план інструментальні (чоловічі) і експресивні (жіночі) функції в сім'ї. Тим самим він намагався встановити зв'язок між особистими і суспільними структурами на основі концепту статевих ролей. Нові питання з'явилися вперше тоді, коли було поставлено під сумнів природність жіночих і чоловічих якостей. Це стало початком гендерних теорій.

Для жіночих досліджень на першому етапі було важливим виявити і назвати відмінності між чоловіками і жінками. Головне завдання полягало в наданні інформації від жінок і про жінок, щоб таким чином створити фундамент для нових теоретичних концепцій. З цього моменту важливими стали гендерні дослідження, присвячені продовженню критики витіснення жінок і не стільки опису механізмів влади, скільки критичному аналізу механізмів, пов'язаних з ієрархізацією. На відміну від початкової критика стереотипних зображень жіночості одночасно намагається скорегувати зображення, тобто замінити їх на більш "правильні".

Фемінність та маскуліність як ідеальні частини цілого доповнюються варіантами способів чоловічої - жіночої субективності, що відображають прагнення до рівного входження в соціальне життя.

Категорія гендера пояснює, що включення жіночих досліджень до теоретичних знань не обмежується включенням знань про жінок і досвід жінок в якусь наукову галузь.

Визначення чоловіка і жінки, відмінностей між жіночністю і мужністю, змінюється з плином часу. Різні уявлення існують одночасно, набуваючи більшої або меншої значущості; їх комбінують, співвідносять одне з одним, щоб через відмінності між статями дати характеристики людини взагалі. Усвідомлення факту цих історичних змін відбулося не так давно.

Відмінність за ознакою статі не закріплена природою; вона виникає і змінюється разом з культурою. Цей конструкт, як показують сучасні дослідження, включений до історичного процесу розвитку менталітету і суспільства.

Сукупність норм і традицій, яка несе кожній статі узагальнену інформацію про відповідні психосоціальні властивості, називають гендерними ролями. Це – аспекти чоловічого й жіночого, що спричинені як біологічними, так і соціальними чинниками.

Уявлення про відмінності статей і пов'язані з ними норми поведінки, виражаються частіш за все в формі пояснень особливих якостей і обов'язків, переваг і обмежень, властивих жіночій статі. Сутність, природа і призначення чоловіка є лише звуженими рамками специфіки статі.

Очевидно, що оголошення жінки неповноцінною людиною дозволяє виправдовувати її дискримінацію. Особливо в релігійній літературі і сатири

на жінок періоду Середньовіччя і раннього Нового часу зображується підкорена позиція жінки в суспільстві і шлюбі як наслідок її неповноцінності і цим обґрунтовується презирство до жіночого тіла і жіночого слова як до нісенітності.

Модель однієї статі є висхідною моделлю, в рамках якої жінки можуть підкорюватися до мужності, а юнаки є “жіночними” або ж можуть стати такими на старість. Внаслідок цього модель однієї статі припускає розмежування, що сприяє формуванню статевої ідентичності чоловічої і жіночої статі лише там, де нижча позиція жінки в порядку буття абсолютизується як воля божа або як покарання жінки.

Майже до ХХ століття найбільш ефективним виявилось поєднання моральних і психологічних якостей, які приписувалися жінці, і її особливій антропології. Згідно аргументації, нібито підкріпленій з медичної і природно-наукової точки зору, насправді маючи в вищому ступені сумнівний характер, ознаки і функції жіночого тіла – оголошуються основою жіночого буття і неповноцінності, а біологія жінки стає її долею.

Гендерні дослідження останніх трьох десятиліть ХХ століття виявили, що традиційний чоловічий стиль життя не відповідає сучасним соціальним обставинам. З'явилися праці про “кризу маскулінності”, потребу фемінізації чоловіків, переваги “фемінних” психологічних рис.

Такі дослідження стали однією з найбільш продуктивних галузей наукового пошуку у світі, результати якого наполегливо вимагають свого впровадження у вітчизняну освітню практику.

Психологічними дослідженнями встановлено, що такі риси фемінності, як емоційність, чутливість та інтуїція – це не слабкість, а особлива сила, яка може стати дією у побудові кращого суспільства, а сучасна криза маскулінності свідчить, що ці риси чоловіки могли б розвивати в собі. Традиційний чоловічий спосіб життя (орієнтований на незалежність, досягнення, домінування), суто чоловічі чесноти і цінності (мужність, сила, відвага, незворушність) і навіть самі суспільні чоловічі ролі (годувальника, захисника, опікуна, керівника) вже не відповідають тим суспільно-політичним змінам, що їх зазнало людство впродовж ХХ ст. Так постала “криза маскулінності”, що була спричинена не тільки технічним прогресом, а й ідеологічно сформованим жіночим рухом, котрий чоловіки сприймали як загрозу, інтелектуальний виклик і водночас приклад для наслідування.

Перспективи виходу із кризи маскулінності пов'язані з двома протилежними підходами. Перший полягає у визначенні тих обмежень, які накладає на чоловіка патріархальна система із властивими їй стереотипами. Метою є змінити всю систему чоловічого домінування та усунути соціальну нерівність чоловіків і жінок, надати кожному широкі можливості вибору стилю життя. Протилежний підхід обстоював консервативний чоловічий рух за відродження істинних чоловічих цінностей та привілеїв, збереження традиційного розподілу чоловічих та жіночих ролей.

Гендерний аналіз, простежуючи шляхи формування соціальної поведінки статей, доходить висновку, що типових патріархальних чоловічих рис та патріархальних жіночих рис набувають у процесі культурного розвитку. Соціопсихологічна поведінка зумовлена фактом входження дитини в символічний світ культури як гендерно структурований світ, тобто чітко окреслених ролей чоловіка та жінки.

Із зміною сучасної гендерної структури світу змінюються чоловічі і жіночі ролі. А ідеал гендерної теорії – андрогінність – означає перебудову традиційної феноменології статі, що чітко розмежовує фемінне та маскулінне в їх соціальному призначенні. Гендерний підхід формулює нову відповідь на очевидне порушення патріархальної моделі світу у зв'язку з активним входженням жінки в культуру ХХ століття. Жіночий чинник наполегливо і стрімко вривається в сучасну картину світу, потребуючи переосмислення багатьох засад цивілізації, у тому числі місця та ролі жінки в світі, без вирішення яких неможливий поступальний розвиток.

Гендерні дослідження “виросли” з жіночих досліджень і переросли їх, розширивши коло досліджуваних питань на сфери людської життєдіяльності.

Проникаючи в різні сфери гуманітарних наук, вбираючи в себе найновіші методологічні розробки, цей підхід прагне перебудувати попередні структури і брати участь у структуруванні нової культурної моделі. Гендерні дослідження спрямовані на вивчення соціальних і культурних концепцій жіночого та чоловічого.

Теорія гендера акцентує увагу не на проблемах жінок, а на стосунках жінок і чоловіків у суспільстві, на неможливості адекватно розуміти становище жінки в суспільстві без аналізу і розуміння гендерних відносин.

З початком 90-х років у навчальних закладах України зустрічаються поодинокі випадки впровадження тем з гендерної та фемінологічної проблематики. Але вони проходять дуже повільно не тільки внаслідок невирішеності багатьох організаційних питань, а й відсутності достатньої кількості фахівців, відповідної літератури, науково-методичних розробок. Досвід показує, що при викладанні різних дисциплін, навіть гуманітарного циклу, питання про роль жінок у суспільстві, гендерні аспекти знань практично не згадуються.

Отже, гендер – це те, у що суспільство зводить фізичні, анатомічні й психологічні відмінності людей. Поняття чоловічої й жіночої поведінки, маскулінних і фемінних манер, дій, мови несуть гендерні конструкти, оскільки втілюють у собі соціальні очікування відносно характеристик “справжнього чоловіка” і “справжньої жінки”.

Гендерний аналіз, простежуючи шляхи формування соціальної поведінки статей, дійшов висновку, що типових патріархальних чоловічих та жіночих рис набувають у процесі культурного розвитку. Ідея гендерного аналізу – зміни в патріархальному устрої світу, виявлення його впливу на

соціалізацію жінок та чоловіків і пошуки шляхів для встановлення гендерної рівності. А гендерна рівність може бути одним із шляхів виходу зі стану самотності.

ВИСНОВКИ

У результаті проведеного дослідження зроблено такі висновки:

1. У буденній свідомості мільйонів людей XXI століття самотність пов'язана з глибоким, трагічним переживанням, прагненням людини бути не самою і неможливістю здійснити це практично. Не випадково проблема самотності розглядалась спочатку виключно як проблема спілкування, міжособистісних взаємин, і тільки в останні роки стало очевидним, що самотність пов'язана не стільки з особливостями спілкування, скільки з властивостями особистості.

Це означає, що всі обставини життя втрачають своє вирішальне значення для людини. Вона відчуває себе самотньою незалежно від кількості людей, які перебувають поруч з нею: родина, друзі, однодумці, колеги, випадкові знайомі. Більше того, відчуття самотності, постійне переживання відсутності й навіть неможливості встановлення близьких духовно-інтимних відносин з іншими людьми починають визначати об'єктивний стан людини в соціумі.

2. Прагнення сучасної людини до відособлення, утвердження власної особистості призвело до того, що в буденному житті та в наукових дослідженнях акцентується саме на структурі "Я". Кінець ХХ - початок ХХІ сторіччя характеризується швидкими змінами в структурі "Ми", які виражаються, зокрема, у втраті старих і появі нових традицій. Таке становище різко поглиблює прірву між поколіннями, посилює конфлікт "батьків і дітей", загострює відчуження й непорозуміння між поколіннями. Це є одним із головних чинників, що призводить і до особистісного відчуження, і до переживання самотності. Індивід, позбавлений підтримки, взаємодопомоги й рівності, починає переживати свою непотрібність, відчуженість, виникає почуття самотності.

3. Переживання самотності як психологічного феномену містить у собі суб'єктивну потребу й об'єктивну неможливість розуміння людини людиною. Для кожного існують різні рівні порозуміння, які визначаються умовно-значимими соціальними ролями, що їх виконує кожна конкретна людина. Але впродовж кожного індивідуального життя відбуваються значні зміни в оцінці своїх соціальних ролей, що пов'язане не лише зі зміною ціннісної сфери людини під час її особистого розвитку.

Нині, в перехідний період, ускладнилися взаємини між людьми, спостерігається нехтування чужими інтересами заради власних, користолюбство, цинізм, зневажання совісті, честі. Низька моральність, відсутність культури дедалі більше утверджуються як норми повсякденного життя. Серед широких верств населення відбувається процес втрати загальнолюдських цінностей – гідності, порядності, здатності до співпереживання. Наявність вищеперелічених та інших негативних індивідуальних якостей у людини, більшість з яких має соціально набутий характер, іноді зводить нанівець зусилля тих людей, які за характером своєї діяльності причетні до освіти й виховання, і в своїй сукупності (за відповідних об'єктивних умов) сприяють формуванню таких негативних якостей індивіда, як безвідповідальність, необов'язковість, моральна ненадійність.

4. Сучасну людину глибоко хвилюють проблеми, які стосуються її індивідуальності, унікальності, вона відчайдушно шукає свою винятковість і боїться її втратити. Ці пошуки детерміновані в бажаннях індивіда. І якщо людині це вдається, якщо вона створює ядро або центр своєї винятковості на противагу "іншим", то вона усвідомлює, що зіштовхнулася з

абсолютною самотністю. І тоді індивід намагається досягти якогось контакту через людську прихильність або любов, через свої вчинки, роботу, розваги. Крім того, парадокс полягає і в тому, що люди намагаються бути самими собою, борються за унікальність власної сутності, проти буття, що змінюється, проти тотальної розірваності буття, і якщо це якоюсь мірою вдається, то вони відчують себе самотніми.

5. Гендер – це те, у що суспільство зводить фізичні, анатомічні й психологічні відмінності людей. Поняття чоловічої й жіночої поведінки, маскулінних і фемінних манер, дій, мови несуть гендерні конструкти, оскільки втілюють у собі соціальні очікування відносно характеристик “справжнього чоловіка” і “справжньої жінки”.

6. Ознаки статі відносяться до числа ознак, які впливають на всю поведінку людини. Володіння ними зумовлює ряд функцій (фізіологічних, психічних і соціальних), які властиві або жінкам, або чоловікам. Вони не накладають відбиток на всю природу людини, надаючи поведінці людини певного спрямування. Але якщо існує така несхожість, існує й підстава для статевих суперечностей, для боротьби й опозиції статей. Іншими словами, бути чоловіком чи жінкою – це не просто бути людиною з чоловічою чи жіночою анатомією, одного цього недостатньо; суспільство задає стереотипи щодо індивідуальної визначеності соціокультурних аспектів відносно прийнятих “зразків” поведінки, зовнішнього вигляду: чоловічого і жіночого.

7. Гендерна методологія акцентує увагу на таких проблемах як стать, чоловіче, жіноче, індивідуальна, соціальна, цивілізаційна самотність, а також фемінність, маскулінність, андрогінність. Ці проблеми виявились основоположними, оскільки стать (не тільки в особистому значенні, але і в значенні гендеру) – універсальна характеристика людського буття. Визначено, що в традиційному розумінні “стать” і “людина” виявились відірваними одне від одного, проблема людини була центральною проблемою, проблема статі – другорядною, що не дозволяло глибоко розуміти проблему самотності.

8. Феномен чоловічої і жіночої самотності виникає і змінюється разом з культурою. Він, як показують сучасні дослідження, включений до історичного процесу розвитку свідомості й суспільства. Уявлення про відмінності статей і пов’язані з ними норми поведінки виражаються у формі пояснень особливих якостей і обов’язків, переваг і обмежень, сутності, призначення, що властиві чоловічій і жіночій статі.

9. Гендерний аналіз, простежуючи шляхи формування соціальної поведінки статей, дійшов висновку, що типових патріархальних чоловічих та жіночих рис набувають у процесі культурного розвитку. Ідея гендерного аналізу – зміни в патріархальному устрої світу, виявлення його впливу на соціалізацію жінок та чоловіків і пошуки шляхів для встановлення гендерної рівності. А гендерна рівність може бути одним із шляхів виходу

зі стану самотності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. – 1992 . – № 8. – С. 146 – 157.
2. Алексеенко И.Р., Кейсевич Л.В. Последняя цивилизация? – К.: Наукова думка, 1997. – 410 с.
3. Антология гендерной теории. – Мн.: Профилен, 2000. – 383 с.
4. Антология исследований культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 728 с.
5. Арндт Г. Становище людини. – Львів: Літопис, 1999. – 254 с.
6. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Соч.: В 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 295 – 374.
7. Арістотель. Нікомахова етика. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с.
8. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 375 – 644.
9. Бакусов В. В земле человеческой: проблема культуры и творчества К. Юнга // Юнг К. Собр. соч.: в 19 т. – М.: Искусство, 1986 – Т. 15: Феномен духа в искусстве и науке. – 444 с.
10. Бебель А. Будущее общество. – М.: Госполитиздат, 1959. – 167 с.
11. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 254 – 383.
12. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.:

- Республика, 1994. – С. 230 – 316.
13. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М.: Канон, 1999. – 464 с.
 14. Бердяев Н.А. Философия неравенства. – М.: ИМА-Пресс, 1990. – 288 с.
 15. Бердяев Н.А. Самопознание. – М.: Мысль, 1991. – 448 с.
 16. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.
 17. Бердяев Н.А. Философия свободы: смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
 18. Бычко И.В. В лабиринтах свободы. – М.: Политиздат, 1976. – 159 с.
 19. Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2001. – 408 с.
 20. Богат Е.М. ...Що водить сонце і світила: любов у листах видатних людей. – К.: Молодь, 1984. – 328 с.
 21. Богомолов А.С. Античная философия. – М.: Изд-во МГУ, 1985. – 367с.
 22. Бондаренко А. Українська еліта: патогенез самотності // Слово і час. – 1998. – № 11. – С. 42 – 45.
 23. Брайтчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі. – К.: Наукова думка, 1988. – 262 с.
 24. Брандт Г.А. Природа женщины. – Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2000. – 178 с.
 25. Быстрицкий Е. Феномен личности: Мировоззрение, культура, бытие. – К.: Наукова думка, 1991. – 200 с.
 26. Быховский Б.Э. Кьеркегор. – М.: Мысль, 1972. – 238 с.
 27. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 157 – 232.
 28. Бубер М. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993. – 175 с.
 29. Василев К. Любовь. – М.: Прогресс, 1982. – 384 с.
 30. Введение в гендерные исследования / Под ред. И. Жеребкиной. – Харьков: ХЦГИ; Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя», 2001. – Часть 1. – 708 с.
 31. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К.: Основи, 1994. – 262 с.
 32. Вейнингер О. Пол и характер. – Ростов - на - Дону: Феникс, 1998. – 480 с.
 33. Виноградова Т.В., Семенов В.В. Сравнительное исследование познавательных процессов у мужчин и женщин: роль биологических и социальных факторов // Вопросы психологии. – 1993. – № 2. – С. 63 – 71.
 34. Гайденко В. Гендерна освіта для мінливого світу // Філософія освіти. – 2006. – № 1. – С. 54 – 62.
 35. Галинская И.Л. Загадки известных книг. – М.: Наука, 1986. – 110 с.

36. Гегель Г. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
37. Гельвецій К.А. Про людину, її розумові здібності та її виховання. – К.: Основи, 1994. – 416 с.
38. Гендерний аналіз українського суспільства. – К.: ПРОООН, 1999. – 294с.
39. Гендер і культура // За ред. В. Агеєвої, С. Оксамитної. – К.: Факт, 2001 . – 224 с.
40. Герцман Е.В. Античность: Иллюстрированная энциклопедия. – М.: Издательство АСТ; СПб.: Северо-Запад Пресс, 2002. – 501 с.
41. Голан А. Миф и символ. – М.: РУССЛИТ, 1994. – 375 с.
42. Головка Б.А. Філософська антропологія. – К.: ІЗМН, 1997. – 240 с.
43. Голод С.И. Будущая семья: какова она? (Социально-нравственный аспект). – М.: Знание, 1990. – 62 с.
44. Гомілко О. Тіло – хвороба – смерть (до К'єркегорової аналітики екзистенціалу відчаю) // Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. – Львів: Львівський державний університет ім. Івана Франка, 1997. – С. 137 – 141.
45. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с.
46. Гордієнко М. Методологічні проблеми осмислення буття людини в західноєвропейських філософських концепціях другої половини ХХ століття // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5-6. – С. 244 – 248.
47. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. – М.: Прогресс, 1992. – 624 с.
48. Гулыга А.В. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. – М.: Наука, 1976. – С. 271 – 276.
49. Гулыга А.В. Искусство истории. – М.: Современник, 1980. – 288 с.
50. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М.: Мысль, 1986. – 332 с.
51. Декарт Р. Метафізичні роздуми. – К.: Юніверс, 2000. – 304 с.
52. Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. – М.: Гуманитарий, 1998. – 448 с.
53. Дильтей В. Воззрения на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – М.: Университетская книга, 2000. – 463 с.
54. Дюркгейм Е. Самогубство: соціологічне дослідження. – К.: Основи, 1998. – 519 с.
55. Ефименко П.П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. – Изд. 3-е. – К.: АН УССР, 1953. – 663 с.
56. Эрн В. Григорий Савич Сковорода: Жизнь и учение. – М., 1912. – 344с.
57. Жеребкина И. Страсть: женское тело и женская сексуальность в России. – Харьков: ХЦГИ; Санкт-Петербург: Издательство «Алтейя»

- , 2001. – 336 с.
58. Жеребкина И. «Прочти мое желание...». Постмодернизм, психоанализ, феминизм. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 251 с.
 59. Забужко О. Казка про калинову сопілку. – К.: Факт, 2004. – 174 с.
 60. Замятин С.Н. Очерки по палеолиту. – М. –Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. – 176 с.
 61. Залесский Г.Е. Психология мировоззрений и убеждений личности. – М.: Издательство МГУ, 1994. – 144 с.
 62. Зборовська Н.В. На карнавалі мертвих поцілунків (Феміністичні роздуми). – Львів: Літопис, 1999. – 336 с.
 63. Зборовська Н.В. Психоаналіз і літературознавство. – К.: Академвидав, 2003. – 390 с.
 64. Зелінський М.Ю. Людина в сфері гуманітарного пізнання. – К.: Знання, 1998. – 408 с.
 65. Иващенко О. Гендерна наукова перспектива: від світогляду до політики // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 1998. – № 6. – С. 78 – 91.
 66. Ильин И.А. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 252 с.
 67. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – 430 с.
 68. Ионин Л.Г. Социология культуры. – М.: Логос, 1996. – 380 с.
 69. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 592 с.
 70. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
 71. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – 414 с.
 72. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – 398 с.
 73. Карпинская Р. С. Введение к кн.: Биология в познании человека. – М.: Мысль, 1989. – 208 с.
 74. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. – М.: Ренессанс, 1992. – Т.1. – 325 с.
 75. Катехизис. – К.: Издание УПЦ, 1991. – 415 с.
 76. Кісь О. Дефініції фемінізму // Незалежний культурологічний часопис "І". – 2000. – № 17. – С. 14 – 22.
 77. Кехтер М. Гендерна рівність: інтеграція жіночого як складової нової еволюційної парадигми // Філософія освіти. – 2005. – № 2. – С. 204 – 212.
 78. Кон И.С. Введение в сексологию. – М.: Медицина, 1988. – 319 с.
 79. Кон И.С. Дружба. Этико-психологический очерк. – М.: Мысль, 1980. – 255 с.
 80. Кон И.С. Открытие «Я». – М.: Политиздат, 1978. – 367 с.
 81. Кон И.С. В поисках себя: личность и ее самосознание. – М.: Политиздат, 1984. – 335 с.

82. Коссаk Е. Екзистенціалізм в філософії и літературі. – М.: Політгиздат, 1980. – 360 с.
83. Крымский С.Б. Контури духовності: нові контексти ідентифікації // Вопросы філософії. – 1992. – № 12. – С. 21 – 28.
84. Крисаченко В.С. Людина і біосфера: основи екологічної антропології. – К.: Заповіт, 1998. – 688 с.
85. Кьєркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
86. Круглова Л. Основи культурології: Учебник. – СПб.: СПГУВК, 1995. – 393 с.
87. Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф. Западноевропейская філософія XVIII века. – М.: Высшая школа, 1986. – 398 с.
88. Лабиринты одиночества. – М.: Прогресс, 1989. – 624 с.
89. Лавріненко Н.В. Гендерний аспект структури влади // Українське суспільство на порозі третього тисячоліття. – К.: Інститут соціології НАН України, 1999. – 687 с.
90. Лаврінченко Н.В. Жінчина: самореалізація в сім'ї и обществі (гендерний аспект). – К.: ВІПОЛ, 1999. – 172 с.
91. Леві - Стросс К. Структурна антропологія. – К.: Основи, 1997. – 387 с.
92. Ле Гофф Ж. Цивілізація середньовікового Запада. – М.: Прогресс-Академія, 1992. – 376 с.
93. Ліндсей Дж. Коротка історія культури. Від доісторичних часів до доби Відродження: В 2-х томах. – К.: Мистецтво, 1995. – Т. 1. – 240 с.
94. Леске М., Редлов Г., Штилер Г. Почему имеет смысл говорить о понятиях. – М.: Політгиздат, 1987. – 287 с.
95. Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. Параллель между великими людьми и помешанными. – К.: Україна, 1995. – 276 с.
96. Лосев А.Ф. Античная міфологія в ее историческом развитии. – М.: Учпедгиз, 1957. – 620 с.
97. Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 32 – 60.
98. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М.: Мысль, 1993. – 411 с.
99. Лук М.І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX –початку XX ст. – К.: Наукова думка, 1993. – 149 с.
100. Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда. – М.: Республика, 1992. – 432 с.
101. Людина та її дійсність: філософсько-антропологічні дослідження. – Львів: Cogito, О.: Центр Європи, 1997. – 215 с.
102. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / За. ред. В.Г. Табачковського. – К.: Наукова думка, 2004. – 244 с.
103. Лях В. Трансцендентний вимір людського буття (від “свободи вибору” до самоактуалізації) // Генеза. –1996. – № 1. – С. 14 – 23.

- 104.Лях В. Екзистенційна свобода: вибір та відповідальність (філософська концепція Ж. -П. Сартра) // Філософська та соціологічна думка. – 1995. – № 5 – 6. – С. 110 – 116.
- 105.Малахов В. Поліфонія страху в філософській творчості Сьорена К'єркегора // Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. – Львів: Львівський державний університет ім. Івана Франка. – 1997. – С. 115 – 121.
- 106.Малышев А.В. Эмансипация и современность. – Винница: Издательство «Винница», 2002. – 44 с.
- 107.Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. – СПб.: Лань, 1997. – 384 с.
108. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 1. – С. 414 – 429.
- 109.Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – С. 41 – 174.
- 110.Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – С. 261 – 263.
- 111.Маркс К. Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 47. – С. 3 – 612.
- 112.Мир и Эрос. Антология философских текстов о любви. – М.: Политиздат, 1991. – 335 с.
- 113.Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – 429 с.
- 114.Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. – М.: Советская энциклопедия: Издательство малого предприятия «Останкино», 1991. – Т. 2. – 719 с.
- 115.Монтень М. Опыты: В 3-х кн. – 2-е изд. – М.: Наука, 1979. – Кн. 1-2. – 703 с.
- 116.Москаленко В.В. Социализация личности: (философский аспект). – К.: Вища школа, 1986. – 198 с.
- 117.Нарский И.С. Отчуждение и труд. По страницам произведений К. Маркса. – М.: Мысль, 1983. – 144 с.
- 118.Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 238 – 406.
- 119.Ницше Ф. Так казал Заратустра. – К.: Основи, 1993. – С. 8 – 326.
- 120.Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения: В 2-х томах. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 231 – 490.
- 121.Новейший философский словарь. – Мн.: Книжный дом, 2003. – 1279 с.
- 122.Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. – К.: Ваклер, 1998. – 464 с.
- 123.Овидий Н. Наука любить. – М.: Вернисаж, 1992. – 224 с.

124. Платон. Государство // Платон. Соч.: В 3-х т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3. – Ч.1. – С. 89 – 454.
125. Платон. Законы. – М.: Мысль, 1999. – 832 с.
126. Платон. Тимей // Платон. Соч.: В 3-х т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3. – Ч.1. – С. 455 – 542.
127. Платон. Федон // Платон. Соч.: В 3-х т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – С. 11 – 94.
128. Погорілий О.І. Соціологічна думка ХХ століття. – К.: Либідь, 1996. – 224 с.
129. Попович М.В. Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1998. – 728с.
130. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.
131. Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – 552с.
132. Пролеєв С.В. Проблема оприявленності буття // Генеза. – 1994. – № 1. – С. 38 – 43.
133. Рассел Б. Історія західної філософії. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
134. Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев: учение о природе философского знания // Вопросы философии. 1986. – № 6. – С.87.
135. Репина Л.П. Женщины и мужчины в истории: новая картина европейского прошлого. – М.: РОССПЭН, 2002. – 350 с.
136. Розанов В.В. Люди лунного света: метафизика христианства. – СПб.: Издательство Дружбы народов, 1990. – 297 с.
137. Роменець В.А. Історія психології ХІХ початку ХХ століття. – К.: Вища школа, 1995. – 614 с.
138. Руссо Жан-Жак. Трактаты. – М.: Наука, 1969. – 703 с.
139. Руткевич А.М. К.Г. Юнг об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 124 – 133.
140. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. – К.: Основи, 1998. – 669 с.
141. Сартр Ж. –П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319 – 345.
142. Сімона де Бовуар. Друга стаття: В 2-х т. – Т. 1. – К.: Основи, 1994. – 390с.
143. Сімона де Бовуар. Друга стаття: В 2-х т. – Т. 2. – К.: Основи, 1994. – 390с.
144. Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.
145. Сенека. О счастливой жизни // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – С. 167 – 192.
146. Сичивиця О.М. Філософські підходи до проблеми людини. – Львів: ЛЛІ, 1993. – 44 с.

- 147.Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К.: Наукова думка, 1983. – 540 с.
- 148.Сорокин П. Системы социологии: В 2-х т. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – 464 с.
- 149.Соловьев В. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В. Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 339 – 350.
- 150.Табачковський В.Г. Антропокультурне та соціокультурне у людським світовідношенні // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3 – 4. – С. 240 – 244.
- 151.Табачковський В.Г. Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості. – К.: Наукова думка. 1974. – 158 с.
- 152.Табачковський В.Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К.: Наукова думка, 1996. – 152 с.
- 153.Тард Г. Личность и толпа. Очерки по социальной психологии. – СПб.: Изд. А. Большакова, 1903. – 178 с.
- 154.Темкина А.А. Феминистская эпистемологическая критика // Женщина, гендер, культура. – М., 1999. – С. 66 – 82.
- 155.Титаренко А.И. Антиидеи. Опыт социально-этического исследования. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1984. – 478 с.
- 156.Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
- 157.Торо Г. Уолден, или жизнь в лесу. – М.: Наука, 1979. – 456 с.
- 158.Тоффлер О. Третья хвиля. – К.: Всесвіт, 2000. – 480 с.
- 159.Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. – М.: ВЛАДОС; Русский двор, 1997. – 600 с.
- 160.Улюра Г. “Жіноче вторгнення” в російській культурі XVIII століття // Гендер і культура. – К.: Факт, 2001. – С. 161 – 170.
- 161.Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – К.: Символ, 1997. – 416 с.
- 162.Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 366 с.
- 163.Фейербах Л. История философии. Собрание произведений: В 3-х т. – М.: Мысль, 1967. – Т. 3. – 486 с.
- 164.Філософія : Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. – К.: Либідь, 2001. – 408 с.
- 165.Филлипов А.Ф. Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности // Вопросы философии . – 1998. – № 8. – С. 35 – 58.
- 166.Философия культуры: становление и развитие. – Санкт - Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1995. – 312 с.
- 167.Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.
- 168.Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности // Психология бессознательного. – М.: Просвещение, 1989. – С. 123 – 199.
- 169.Фрейд З. Женственность // Фрейд З. Введение в психоанализ. – М.: Наука, 1991. – С. 369 – 384.

- 170.Фрейд. З. По ту сторону принципа насладження. Я и Оно.
Неудовлетворенность культурой. – СПб.: Алетейя, 1998. – 253 с.
- 171.Фридан Б. Загадка женственности. – М.: Прогресс, 1993. – 496 с.
- 172.Фромм Э. Человек для себя. – Мн.: Коллегиум, 1992. – 253 с.
- 173.Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 429 с.
- 174.Фромм Э. Бегство от свободы. – 2-е изд. – М.: Прогресс, 1995. – 253 с.
- 175.Фромм Е. Революція надії // Сучасна зарубіжна соціальна філософія.
Хрестоматія. – К.: Либідь, 1996. – С. 135 – 192.
- 176.Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие:
статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 16 – 62.
- 177.Хамітов Н.В. Самотність у житті та у тексті // Філософська і
соціологічна думка. – 1993. – № 6. – С. 142 – 159.
- 178.Хамітов Н.В. Історія філософії. Проблеми людини та її меж:
Навчальний посібник. – К.: Наукова думка, 2000. – 272 с.
- 179.Хамітов Н.В. Освобождение от обыденности: искусство как
разрешение противоречий жизни. – К.: Наукова думка, 1995. – 117 с.
- 180.Хамітов Н.В. Самотність у людському бутті: досвід метаантропології.
– К.: Гранослов, 2000. – 252 с.
- 181.Хамітов Н.В. Философия человека: от метафизики к
метаантропологии: В 2 кн. – К.: Ника-Центр, 2002. – 336 с.
- 182.Хамітов Н.В. Философия и психология пола: В 2 кн. – К.: Ника-центр,
2001. – 222 с.
- 183.Хамітов Н.В. Философия одиночества. Одиночество женское и
мужское: опыт вживания в проблему. – К.: Наукова думка, 1995. – 172 с.
- 184.Хамітов Н.В. Философия человека: поиск пределов. Пределы
мужского и женского: Введение в метаантропологию. – К.: Наукова
думка, 1997. – 176 с.
- 185.Чалин М.Л. Философия отчаяния и страха. – М.: Госполитиздат, 1962.
– 128 с.
- 186.Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Обрій, 1992.
– 230 с.
- 187.Чухим Н. Гендер та гендерні дослідження в ХХ столітті // Незалежний
культурологічний часопис “І”. – Львів, 2000. – № 17. – С. 22 – 30.
- 188.Чухим Н. Проблеми і перспективи феміністичної теорії // Гендер і
культура. – К.: Факт, 2001. – С. 94 – 101.
- 189.Шабурова О. Гендерные технологии // Современный философский
словарь. – Лондон, 1998. – 184 с.
- 190.Швалб Ю.М., Данчева О.В. Одиночество: социально-психологические
проблемы. – К.: Украина, 1991. – 270 с.
- 191.Швалб Ю.М., Данчева О.В. Переживання самотності // Філософська і
соціологічна думка. – 1990. – № 8. – С. 84 – 88.

- 192.Швалб Ю.М., Данчева О.В. Соціокультурні витоки самотності // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 9. – С. 108 – 120.
- 193.Шинкарук В.І. Віра, надія, любов // Віче. – 1994. – № 3. – С. 145 –150.
- 194.Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К.: Фенікс, 1992. – 168с.
- 195.Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. – 288 с.
- 196.Шопенгауэр А. Сочинения: В 4-х т. – М.: Наука, 1993. – Т. 2: Мир как воля и представление. – 672 с.
- 197.Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. – М.: Мысль, 1998. – Т.1: Гештальт и действительность. – 688 с.
- 198.Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. – К.: Порт-Рояль, М.: Совершенство, 1997. – 384 с.
- 199.Юнг К. Г. Собрание сочинений: В 19 т. – Т. 15: Феномен духа в искусстве и науке. – М.: Ренессанс, 1992. – 320 с.
- 200.Ясперс К. Введение в философию. – Мн.: Профилен, 2000. – 192 с.
- 201.Ясперс К. Ницше и христианство. – М.: Медиум, 1994. – 114 с.
- 202.Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. –527с
- 203.Agonito R. History of Ideas on Women. A Source Book. – New York,1977
- 204.Bollnow O. Existenzphilosophie und Pedagogik. – Stuttgart: Kohlhammer, 1962.
- 205.Eizenstain Z. The radical future of liberal feminism. New York: Longman, 1981.
- 206.Hofstede Geert. Masculinity and Feminity: The Taboo Dimension of National Cultures. – Thousand Oaks: SAGE Publications, 1998.
- 207.Hyde Janet. Haft the Human Experience the Psychology of Women. – Zexington: D.C. Heath and Company, 1991.
- 208.Irigaray L. je, tu, nous: Toward a culture of difference. New York, 1994.
- 209.Tong R. Feminist thought. London: Routledge, 1994.
- 210.Turner B. Orientalism, Postmodernism and Globalism. London: Routledge, 1994.