
*Юрій
Іщенко*

КОНФЛІКТИ ЯК ПРЕДМЕТ ГУМАНІТАРНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ

Незважаючи на певну очевидність, а отже й тривіальність твердження про гуманітарну складову конфліктів, цей вимір суперечливої суспільної взаємодії (відповідно і поняття, що має його охоплювати), як на мене, не експліковано в конфліктології цілісно. Хоча, так би мовити, «поелементно», мірою залежності від практичної затребуваності, мети та завдань досліджень, ця складова, звичайно, завжди була репрезентована, втім, скажімо, як моральний, психологічний, соціологічний та інші аспекти конфліктів. Це, безперечно, відображає іманентні виміри виявлення «гуманітарного» (наприклад, особистісного переживання у мотивації та цілепокладанні) у конфлікті. Проте в аналізі таких вимірів, незважаючи на їх необхідність, втрачаємо власне цілісність людської саморегуляції, «виконання особою себе» в тому чи тому соціокультурному контексті, що веде до численних «внутрішніх» і «зовнішніх» особистісних та суспільних зіткнень і криз. «Поза кадром» залишаються такі кардинальні виміри самовизначення людини, як свобода вибору та відповідальність за цей вибір, тлумачення добра та зла, честі та гідності, віри та надії, загалом особистісна та соціокультурна ідентичність, відтак, і способи ідентифікації людини за певних умов, що не може не позначатися й на формах та засобах розв'язання конфліктів. Цей вимір конфліктології може бути схарактеризований також у плані активного ставлення до нього з метою його належного

соціального і особистісного коригування, так би мовити, «покращення» його ціннісних та нормативних показників на ґрунті їх гуманітарного експертування. В цьому аспекті він цілком може бути підведеним під поняття «гуманітарії», розуміючи останнє, як це слушно пропонує В.С. Лук'янець, на кшталт «сфери турботи про культивування “людського в людині”, про вирощування шляхетності її душі, про запобігання її здичавінню (російською — бестиалізації)» [*Природознавство і гуманітарія*, 2009: с. 10].

Відтак «гуманітарію» наявних чи можливих конфліктів, викликаних прагненням людини до цілісного виявлення своєї ідентичності (скажімо, у формі реалізації принципів, відстоювання переконань тощо) або доконечної (повної) реалізації своєї мети в діяльності чи взаєминах, з мого погляду, не можна редукувати до психологічного, морального, політичного, соціального, правового аспектів конфліктної взаємодії. Звідси стає зрозумілим й те, що коли йдеться про проблематизацію і відповідну тематизацію її розгляду, то не треба ставити завдання виокремлення ще одного (поряд з психологічним, моральним тощо) виміру конфлікту. Адже, ймовірно, це вело б тільки до примноження сутностей одного порядку, що, зрозуміло, не відповідає теоретичним вимогам і практичним завданням конфліктології. Звичайно, що коректне застосування «леза Окама» у цьому випадку цілком залежить від тлумачення природи конфліктів.

У сучасній конфліктологічній літературі подибуємо різні тлумачення конфлікту. Часто-густо конфлікт розуміють як взаємодію взаємозалежних сил (спільнот та особистостей), спрямованих одна проти одної, які утверджують (зберігають) себе лише за рахунок переборення іншої. Це, звичайно, парафраз гегелівського закону діалектичної суперечності, матеріалістично інтерпретованого в марксизмі як закон «єдності та боротьби протилежностей». Незримо він ширяє у просторі конфліктології й донині, наповнюючись відповідно соціологічним, політологічним або ж буденно-практичним змістом. Звідси й визначення конфлікту як «антагонізму», «боротьби», «зіткнення» тощо, власне суб'єктивний вимір яких задано апеляцією до цілей, інтересів, поглядів, думок суспільних протагоністів. Цим надалі й визначають «гуманітарний» та — у випадку взаємоприйнятного позитивного розв'язання — «гуманістичний» сенс конфлікту. Зрештою, таке його розуміння, за вмілої соціологічної операціоналізації в конкретних дослідженнях, як показує практика, виявляється достатньо продуктивним. Проблема полягає лише в тому, що за такого підходу в осмисленні причин конфлікту, як зазначає А.Гірник, «серйозний і глибокий аналіз є радше винятком, ніж правилом, бо його характеризують емоційна забарвленість та брак необхідної кваліфікації для відповідних реконструкцій» [Гірник, 2001: с.19]. Виведений поза рамки конфліктної ситуації суб'єкт, що постає лише як носій певних норм і цінностей, по-

вертається в її аналіз у вигляді безпосередньо (зокрема чуттєво-емоційно) поданого і не обтяженого «зайвими» знаннями. Звичайно, що у конфліктологічних пошуках засобів розв'язання протистояння його неодмінно доповнюють «фахівець» або «експерт», які мають особливі знання. Загалом це відповідає всій позитивістській традиції розвитку соціологічного знання, яка, втім, повторимо, певною мірою є продуктивною й зберігає своє значення донині.

Своєрідним способом подолання обмеженості такого підходу є звертання до екзистенційних підстав конфлікту та розгляд його у площині парадигми діалогової культури. Не випадково, що цей підхід почав розвиватись у вітчизняній конфліктологічній науці у рамках вивчення психології конфлікту, де на перше місце виходить його суб'єктивна складова. Тут, зокрема, знаходить свій розвиток думка, що «духовне Я» людини незмірно переважає її можливості, втілені у «наявному Я», складеному з «реального» та «ідеального» «Я» [Дьяконов, 2005: с.31]. З іншого боку, в конфліктологічний аналіз поряд з об'єктною парадигмою вводять суб'єктивний та інтерсуб'єктивний рівні дослідження, пов'язуючи саме з останнім діалогічну парадигму, націлену на виявлення таких феноменів, як взаємодія, відвертість, взаємоутвердження, розуміння, співпраця. Безперечно, що такий екзистенційно-діалогічний підхід набагато повніше розкриває гуманітарну складову конфлікту.

Проте ще більші можливості, на мій погляд, у розкритті гуманітарної складової конфліктів дає звертання до теорії габітусів П. Бурдьє та даних феноменологічної соціології А. Шюца та Т. Лукмана. Габітус, з погляду Бурдьє, є системою диспозицій, які продукують певні схеми практик, які є водночас і схемами їх сприйняття та оцінювання. Як схема оцінювання габітус є своєрідним сепаратором інформації, алгоритмом відокремлення важливого від неважливого і вибудовування повсякденних дій. Крізь габітус ми отримуємо світ *практичного глузду*, соціальний світ, який здається нам *очевидним*. Його специфіка полягає в тому, що він неначе «продавлюється» спільнотою в індивіді, нав'язується суспільством особі. Відтак, формування цього світу відбувається значною мірою *примусово*, що, проте, не сприймають як зазіхання на свободу особи. Габітус постає як інкорпорована соціальна гра, що стала «натурою» індивіда й забезпечує відносно стабільне, комфортне і безконфліктне життя, яке, втім, порушується за зміни габітусів. Теорія габітусів дає змогу виявити в конфлікті індивідуальні дії, орієнтовані об'єктивно існуючими в суспільстві та інкорпорованими індивідом соціальними та культурними примусами (правилами, нормами) [Бурдьє, 2003: с.89—113].

У Шюца та Лукмана можна знайти інструментарій для розкриття гуманітарної складової не лише в розрізі суб'єктивної та інтерсуб'єктивної

взаємодії, а й як системи гуманітарного знання, власне такої системи, що рефлектує з приводу себе і когнітивно відображає знання як суб'єктно організовані. Йдеться про те, що діюча особа перебуває всередині соціального світу і переживає його як поле своїх актуальних і потенційних дій, а лише потім як об'єкт мислення. Позаяк вона зацікавлена в знанні свого соціального світу, вона організує це знання, але не у формі наукової системи, а виходячи з його релевантності своїм діям. Вона групує світ навколо себе, вичленовуючи з нього елементи, які можуть бути засобами для досягнення певних цілей. Інтерес до цих елементів світу набуває різної інтенсивності, отже, особа не прагне знати все з однаковою досконалістю. Інакше кажучи, життєвий світ особи є диференційованим на різні шари релевантності, кожний з яких вимагає різного рівня знань. Отож, знання людини про світ в її повсякденному бутті не є гомогенним, чітким і вільним від суперечностей.

Проте така гетерогенна, суперечлива і лише частково ясна система знання набуває для членів певної «ми-групи» видимої зв'язності, ясності та узгодженості, достатніх для того, щоб давати кожному резонний шанс розуміти і бути зрозумілим. Кожний член, народжений і вихований у групі, приймає наперед сформовану стандартну схему культурного зразка і норми поведінки (дії). Знання, що відповідає культурному зразку, неначе «саме себе доводить», його сприймають як «саме по собі зрозуміле», але до межі, доки не доведено протилежне. Це знання заслуговує на *довіру*, воно *рецептурне* — приписує, як поводитися з речами та особами і застерігає від небажаних наслідків дій, пропонує досягати максимального результату за мінімальних зусиль. «Рецепт» тут, з одного боку, є схемою самовираження: кожний, хто бажає досягти певного результату, має діяти так, як написано у рецепті. З іншого боку, рецепт є схемою інтерпретації: передбачено, що кожний, хто діє за рецептом, зорієнтований на досягнення певного результату. Отож, функція культурного зразка як рецепту полягає в уникненні зайвих зусиль щодо з'ясування або спеціального дослідження певних ситуацій або предметів через заміну їх на готові інструкції [Шюц, Лукман, 2005: с.72—82].

Взагалі культурний зв'язок у Шюца та Лукмана позначає всі ті специфічні цінності, інституції, системи орієнтації та контролю (народні звичаї, закони, звички, традиції, етикет, манери поведінки), які, на думку сучасних соціологів, характеризують і конституують будь-яку соціальну групу в той чи той момент її історичного існування. Втім, кожний член цієї «ми-групи» не одразу засвоює цей культурний зразок або певну культурну норму. Відтак, утворюється відповідне смислове поле для виникнення внутрішніх і зовнішніх конфліктів, хоча такий їх поділ є умовним, бо в дійсності це конфлікт всередині описаної системи рецептурного знання. Кожний

індивід у своїх діях виходить з певних намірів, має певний проєкт і очікує певних результатів. Водночас, діючи всередині «ми-групи», він прагне добитися певного *визнання* в очах інших, принаймні терпимого ставлення з боку тих, з ким зближається та взаємодіє. Тому індивід не може не витлумачувати у певний спосіб той чи той культурний зразок соціальної групи, щоб не бути викинутим з неї, не опинитися поза її межами, не стати «чужим». Культурний зразок і його рецепти утворюють єдине ціле, що поєднує збіжні схеми інтерпретації та самовираження тільки для членів «ми-групи». Для аутсайдера ця видима єдність розпадається. Певною мірою він стає «чужим серед своїх». При цьому ні системи рецептів, що є схемами інтерпретації та самовираження, ні базові припущення (культурні зразки, норми, цінності) не є у процесі витлумачення приватною справою і їх, як правило, застосовують за аналогією тлумачення Іншим(и), принаймні доки ми не ставимо їх під сумнів або не опиняємось у ситуації ціннісного неприйняття або екзистенційного відчаю.

З цих міркувань можна висувати, що виявлення гуманітарної складової (гуманітарії) конфлікту передбачає з'ясування в системі соціальної взаємодії такого зрізу реальності, в якому наявна певна *єдність культурного зразка та схем інтерпретації і рецептів його реалізації в певному життєсвіті «ми-груп»*. Причому важливого значення тут набуває спосіб *ідентифікації* індивіда, який прагне самовираження та публічного *визнання*, з «ми-групою», з одного боку, і виявлення характеру намірів, проєктів та очікувань індивіда — з іншого. Це націлює на розгляд будь-якого виду життєвих змін та новацій, які є джерелом ризику і небезпек для життя людини. Концептивно гуманітарну складову — гуманітарію — можна визначити як *когнітивно-нормативне утворення свідомості, дискурсно опосередковане і репрезентоване в живій комунікації, де присутність суб'єкта спрямована на позиціонування та означення себе в очах іншого в публічному просторі інтерсуб'єктивної взаємодії*. У світлі такого розуміння по-новому прочитаємо й такі поняття, як «гуманітарні цінності», «гуманітарні дії», «гуманітарна криза», «гуманітарна катастрофа», «гуманітарна допомога» тощо. Оцінка всіх цих тенденцій і чинників функціонування людського життєсвіту потребує, зокрема, гуманітарної експертизи, яку тут доцільно розглядати як своєрідне розширення експертизи етичної (Б. Юдін).

Практика діяльності етичних комітетів з сучасних біомедичних досліджень показала, що до складу цих комітетів з метою досягнення незалежності в їхньому функціонуванні мають обов'язково увійти не тільки фахівці з медицини чи біології. «Нефахівці», відтак, повинні репрезентувати інтереси не науки і не дослідників, а саме тих, хто бере участь у дослідженні як підслідні. Серед «нефахівців» можуть бути юрист, спеціаліст з етики, психолог, соціальний працівник, священник та ін. Важливо лише, щоб

вони не були пов'язані із спільнотою, яка проводить дослідження, і оцінювали його сенс і зміст саме з погляду тих ризиків і небезпек, які можуть виникнути для пересічних людей. Ця експертиза *спрямована не на те, щоб вирішувати щось за людину, а на те, щоб людина сама, причому свідомо, могла брати участь у прийнятті рішення, яке стосується її життя*. Отже, наголос переносять з відстороненої оцінки ймовірних ризиків і небезпек на можливість людини самій брати участь у лікуванні хвороби (ліквідації цих ризиків і небезпек) і визначати «добре/недобре» для свого життя, тобто досягати того, що має сенс певного терапевтичного ефекту. Інакше кажучи, тут людина не лише підпадає під ризик як об'єкт дослідження, але й претендує на отримання певного блага — скажімо, нового, кращого лікування, ніж було раніше. Це власне й утворює підстави для перетворення етичної експертизи на гуманітарну.

У проведенні такої експертизи, як на мене, доцільно скористатися також ідеєю І. Ашмаріна та Б. Юдіна щодо двох її необхідних передумов: «презумпції винуватості» та «презумпції пильності». Перша передумова передбачає розгляд будь-якої новації у соціальній суперечливій взаємодії як джерела можливих негативних наслідків, ризиків та загроз для життя людини. Друга — оцінку загроз, ризиків і негативних наслідків не просто з погляду їх непрогнозованості, а й з *погляду відсутності спеціальних зусиль для їх передбачення*. Ці дві передумови гуманітарної експертизи на базі викладеного розуміння гуманітарії конфліктів, на мій погляд, дають змогу чіткіше оцінювати ризики та небезпеки конфліктів і виробляти ефективніші засоби їх подолання.

Після завершення виборів президента України 2010 року частина політологів і соціальних психологів схарактеризували «діалог» новообраного президента та колишнього прем'єра як «гуманітарну катастрофу» (про це, зокрема, йшлося на Круглому столі з конфліктології, що відбувся в Національному університеті «Киево-Могилянська академія» в лютому цього року; див. численні матеріали на сайті «Українська правда»). Гуманітарна експертиза гуманітарної складової цього зануреного в глибину економічних інтересів, політичних і владних амбіцій конфлікту, якщо виходити з наведених міркувань, звичайно, має показати різні габітуси, культурні зразки та рецепти дії, за допомоги яких самовиражаються і прагнуть особистісного та політичного визнання, діючи у певних «ми-групах», В.Янукович та Ю. Тимошенко. Проте, дещо випереджаючи такий гуманітарний аналіз, можна формально запитати, що він нам дасть практично, тобто для розв'язання конфлікту. Чи не стане він оцінкою ситуації в інших фахових та експертних термінах, не допомагаючи нам ні на йоту наблизитися до справжніх сенсів? Звичайно, великою мірою тут усе залежатиме від самого проведення гуманітарної експертизи і від розуміння її суті.

Гуманітарна експертиза, на мій погляд, не завершує інші види експертиз (як тут — конфліктологічної), не стоїть над ними, вона як «розширена етична» становить їхню серцевину, а не є певною інтерпретацією даних політології, публіцистики, соціології, права, психології тощо, хоча й не може обійтись без цього. Сенс такої гуманітарної експертизи полягає саме в додержанні «презумпції винуватості» та «презумпції пильності», з яких ми маємо виходити в оцінці ризиків і небезпек для громадян України рецептурних габітусних дій нового президента та колишнього прем'єра, які ухвалюють (чи намагаються впливати на) політичні та державні рішення і які є своєрідним уособленням сучасних українських «центрів влади». Звичайно, перед гуманітарним експертом тут можуть виникати питання, зокрема такі: наскільки політики вільні в ухваленні рішень і наскільки вони відповідальні? Якою мірою вони є заручниками політичних ігор та інтриг, будучи габітусно «продавленими» і залежними від прагнення визнання у «ми-групах»? Яким є їхній спосіб ідентифікації з цінностями «ми-групи», щоб не бути «чужими серед своїх»? Власне, в експертних оцінках підґрунтя цих питань ми легко можемо злизнути на узбіччя гуманітарної експертизи, підмінюючи її соціологічною, політологічною, юридичною тощо.

Проте у постановці та пошуку відповіді на ці питання розкривається «страшна таїна» гуманітарної експертизи, а саме наявність чи відсутність волі та певних інтелектуальних зусиль для такого її проведення. Тут постає і проблема її незалежності, щоб, хоч яким парадоксальним це може здатися, визначена залежністю від суспільних і гуманітарних потреб соціуму, залежністю, вираженою передусім у небайдужості, отже, і відповідальності гуманітарних експертів. Відтак, гуманітарні експерти мають відповісти й на питання: а чи не породжені цинізм, безвідповідальність, амбіції та *способи домогтися суспільного визнання (влади)* наших горе-політиків нашою ж байдужістю та безвідповідальністю, і не просто як виборців, а як громадян України? Чи не тому ті, хто при владі, не поважають нас — принаймні номінальних громадян, що ми дозволяємо їм глумитися над нами? І чи не так криза громадянськості, як просто відсутність останньої (і тут зайве апелювати до історичних причин і кивати на нерозвиненість інституцій громадянського суспільства, бо це знову «замулить» проблему) породжує відсутність політичної волі, байдужість і недовіру? І чи не викликана *недовіра* до будь-якої влади відсутністю *віри* пересічних громадян в українську спільноту? Або їхньої віри в самих себе? Чи може віра в Бога допомогти знайти віру в себе? Якою є роль Церкви у цьому? Якими мають бути її взаємини з громадянським суспільством, освітою та наукою в Україні? І чи не впирається, зрештою, проблема віри, отож, і співвідношення її зі знанням у К'єркегорову відповідь на етичне питання (що вдалось, а що не вдалось у власному житті) — «можливість бути самими собою»? Питання, питання,

питання... Але принаймні бачимо, що гуманітарна катастрофа виявляє тут свою зануреність у кризу особистісної ідентичності, подолання якої може спиратися лише на «етос», власне людську моральність.

Ч. Тейлор зазначав, що кризова ситуація виявляє істотний зв'язок між ідентичністю та певним різновидом орієнтації. Знати, хто ти такий, — це орієнтуватись у моральному просторі, в якому постають питання: що являють собою добро та зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є банальним і другорядним. Ідентичність утворюють зобов'язання та ототожнення, які є обрієм, у просторі якого індивіди й визначаються зі своєю позицією. Отже, питання моральної орієнтації не можна розв'язати просто, у загальних термінах. Те, що ми називаємо «кризою ідентичності», це — гостра форма дезорієнтації, і люди часто висловлюють її в термінах незнання того, хто вони такі. Але це можна тлумачити й як радикальну невизначеність їхньої позиції: їм бракує рамки чи обрію, в яких речі можуть отримати стійку значущість.

Питання «хто?» ставлять тоді, коли ми хочемо розташувати особу як потенційного співрозмовника в спільноті співрозмовників. Істоти, щодо яких можна ставити це питання, зазвичай є актуально чи потенційно здатними відповісти за себе. Проте бути здатним відповісти за себе означає знати, де ти перебуваєш і на що хочеш відповісти. Ось чому ми природно схилиємося до обговорення нашої базової орієнтації в термінах того, хто ми є. Якщо ми втрачаємо цю орієнтацію або не віднаходимо її, то не знаємо, хто ми є. А щойно цієї орієнтації досягнуто, вона визначає, з якої позиції ми відповідаємо, отже, визначає нашу ідентичність. І цю базову моральну орієнтацію треба вважати істотною якістю людини, а відтак, істотним виміром гуманітарної експертизи гуманітарії конфліктів, якщо, звичайно, розуміти цю експертизу як розширену етичну [Тейлор, 2005: с.47].

Р.С. Очевидно, гуманітарна експертиза гуманітарії конфлікту між В. Януковичем та Ю. Тимошенко матиме сенс і досягне своєї мети, якщо набуде своєрідного терапевтичного ефекту, тобто створить ціннісні передумови для зміни їхньої позиції через реальну оцінку тих моральних підстав власної ідентичності, що є засадовими для ухвалення ними рішень, які вони пропонують як ліки від ризиків і небезпек, що вирують в українській спільноті, тож передусім — як ліки від власної хвороби.

ЛІТЕРАТУРА

Бурдье П. Практичний глузд / Пер. з франц. — Київ: Український Центр духовної культури, 2003.

Гірник А.М. Основи конфліктології. — Київ: ВП НАОУ, 2001.

Дьяконов Г.В. Психологічні функції конфлікту: екзистенційно-діалогічний підхід до проблеми // Конфліктологічна експертиза: теорія і методика. — Київ, 2005. — Вип.4.

Тейлор Ч. Джерела себе / Пер. з англ. — Київ: Дух і Літера, 2005.

Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту / Пер. з нім. — Київ: Український Центр духовної культури, 2005.

Природознавство і гуманітарія. Пошуки взаєморозуміння. — К.: ПАРАПАН, 2009.

Юрій Іщенко — кандидат філософських наук, доцент, заступник директора Центру гуманітарної освіти НАН України. Сфера наукових інтересів — філософія культури, феноменологія, історія філософії, історія релігії, антропологія.
